

# SUMMA THEOLOGIAE - Secunda Secundae

Thomas van Aquino

## Lectori Salutem

Dit boek is een gedeeltelijke heruitgave van de Nederlandse vertaling van de Summa Theologiae, die omstreeks 1933 werd gemaakt door een groep Dominicanen. Deze uitgave is een vrijetijdsproject van een klein aantal vrijwilligers. De originele vertaling besloeg niet de ganse Summa en deze heruitgave is ook op haar beurt onvolledig. Deze uitgave voldoet geenszins aan de kwaliteitsvoorwaarden die een lezer normaliter van boekuitgaven mag verwachten en wordt aangeboden aan de kostprijs van het drukwerk. De meest actuele status van de teksten kan worden geraadpleegd op de website <https://summa.gelovenleren.net>.

A.M.D.G.

03/04/2024

## Prooemium

De Leraar der katholieke waarheid moet niet alleen de meer gevorderden onderrichten, maar ook de beginners, volgens het woord van de Apostel (1 Cor 3, 1) : « Zoals aan kinderen in Christus heb ik u melk tot drank gegeven en geen vaste spijs ». Daarom is het ons doel, in dit werk de inhoud van de christelijke godsdienst uiteen te zetten overeenkomstig het bevattingsvermogen van beginners. Het is immers gebleken, dat beginners in deze wetenschap, bij het bestuderen der verschillende werken op dit gebied, met velerlei moeilijkheden te kampen hebben, deels door de opeenhoping van nutteloze vraagstukken, verdelingen en opwerpingen; deels ook omdat de hoofdpunten van deze leer niet in wetenschappelijke volgorde uiteengezet worden, maar naar gelang de verklaring van het tekstboek het eiste, of voorkomende omstandigheden er aanleiding toe gaven; deels eindelijk omdat veelvuldige herhaling van dezelfde onderwerpen bij de toehoorders tegenzin en verwarring teweegbracht. Om deze en andere bezwaren te vermijden, zullen wij pogen, vol betrouwen op God, de inhoud van de gewijde leer zo kort en klaar uiteen te zetten, als de stof het mogelijk maakt. (Summa theologiae, pr.)

## Quaestio 1 Over het Geloof

Met betrekking tot de goddelijke deugden handelen wij, ten eerste, over het geloof; ten tweede, over de hoop; ten derde, over de liefde. Met betrekking tot het geloof spreken wij, ten eerste, over het geloof op zichzelf; ten tweede, over de gaven van verstand en wetenschap, die aan het geloof beantwoorden; ten derde, over de

ondeugden, die strijdig zijn met het geloof; ten vierde, over de geboden, die betrekking hebben op het geloof. Met betrekking tot het geloof op zichzelf beschouwd, handelen wij, ten eerste, over het voorwerp van het geloof; ten tweede, over de geloofsdaad; ten derde, over de hebbelijkheid zelf van het geloof. Over het voorwerp van het geloof stellen wij tien vragen: 1. Is het voorwerp van het geloof de eerste waarheid? 2. Is het voorwerp van het geloof iets samengesteld of iets enkelvoudigs; m. a. w., is het een ding, of is het de uitdrukking van een oordeel? 3. Kan men iets vals geloven? 4. Kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men ziet? 5. Kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men weet? 6. Moet het voorwerp van het geloof ingedeeld worden in bepaalde artikelen? 7. Vielen dezelfde artikelen te allen tijde onder het geloof? 8. Over het aantal der artikelen. 9. Over de wijze, waarop de artikelen in het Symbolum worden voorgehouden. 10. Wie mag een Symbolum des geloofs opstellen? (IIa-IIae q. 1 pr.)

## Articulus 1 Is het voorwerp van het geloof de eerste Waarheid?

Men beweert, dat het voorwerp van het geloof niet de eerste Waarheid is. Het voorwerp immers van het geloof is datgene, wat ons voorgehouden wordt te geloven. Welnu er wordt ons niet alleen voorgehouden te geloven wat betrekking heeft op God, die de Eerste Waarheid is, maar ook wat betrekking heeft op de mensheid van Christus, op de Sacramenten der Kerk, en op het ontstaan der schepselen. Bijgevolg is de Eerste Waarheid niet het enige voorwerp van het geloof. (IIa-IIae q. 1 a. 1 arg. 1)

Geloof en ongeloof hebben betrekking op hetzelfde, daar ze tegengesteld zijn aan elkander. Welnu ongeloof is mogelijk met betrekking tot alles wat de H. Schrift bevat, want door welke schriftuurwaarheid ook te loochenen wordt men ongelovig. Dus valt ook alles wat de H. Schrift bevat onder het geloof. Daar komen echter veel dingen in voor, die betrekking hebben op de mensen en andere schepselen, en bijgevolg is met alleen de Eerste Waarheid het voorwerp van het geloof, maar ook de geschapen waarheid. (IIa-IIae q. 1 a. 1 arg. 2)

Het geloof en de liefde maken deel uit van hetzelfde geheel, zoals vroeger bewezen is. (Ia IIae, Kw. 62, 3<sup>o</sup> Art.) Welnu door de liefde beminnen we niet alleen God, die het hoogste goed is, maar ook de naaste. Bijgevolg is de Eerste Waarheid niet het enig voorwerp van het geloof. (IIa-IIae q. 1 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Dionysius zegt in het 7e Hoofdstuk van het Boek Over de Goddelijke Namen

: « Het geloof heeft betrekking op de enkelvoudige en eeuwigbestaande waarheid ». Welnu, die waarheid is de Eerste Waarheid, en bijgevolg is de Eerste Waarheid het voorwerp van het Geloof. (IIa-IIae q. 1 a. 1 s. c.)

In het voorwerp van iedere hebbelijkheid, die betrekking heeft op de kennis, moet men twee dingen onderscheiden, nl. dat, wat materieel gekend wordt, of het materiële voorwerp, en dat, waardoor men het kent, of het formeel opzicht van het object. In de meetkunde b. v. zijn de gevolgtrekkingen het materieel gekende; het formeel opzicht zijn de beginselen, waardoor men iets bewijst en waardoor men de gevolgtrekkingen kent. Het formeel opzicht van het voorwerp van het geloof is niets anders dan de Eerste Waarheid; het geloof immers, waarover hier spraak is, neemt slechts iets aan, omdat het door God geopenbaard werd; daarom steunt het Geloof op de Eerste Waarheid als op het beginsel of kenmiddel er van. Beschouwt men echter het materieel voorwerp van het geloof, dan omvat het niet alleen God, maar ook veel andere dingen. Die dingen echter vallen onder de toestemming van het geloof, alleen in zover ze betrekking hebben op God, in zover nl. de mens door sommige goddelijke uitwerkselen geholpen wordt om te streven naar de genieting van God. Bijgevolg is ook het materieel voorwerp van het geloof enigszins de Eerste Waarheid, in zover mets tot het geloof behoort, dan met betrekking tot God. Zo is ook de gezondheid het voorwerp der geneeskunde, omdat de geneeskunde niets beschouwt, dan met betrekking tot de gezondheid. (IIa-IIae q. 1 a. 1 co.)

Wat betrekking heeft op de mensheid van Christus en op de Sacramenten, of op welke schepselen ook, behoort tot het Geloof, in zover het ons richt naar God, en we die dingen aannemen om de Goddelijke Waarheid. (IIa-IIae q. 1 a. 1 ad 1)

Hetzelfde moet gezegd worden voor wat de inhoud der H. Schrift betreft. (IIa-IIae q. 1 a. 1 ad 2)

Ook de liefde bemint de naaste om God, en heeft als eigen voorwerp God zelf, zoals we verder zullen verklaren (Kw. 23, 1e Art.). (IIa-IIae q. 1 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is het voorwerp van het Geloof samengesteld, zoals de uitdrukking van een oordeel?

Men beweert, dat het voorwerp van het geloof niet samengesteld is, zoals de uitdrukking van een oordeel. Het voorwerp van het geloof is immers de Eerste Waarheid, zoals (in het vorige Artikel) gezegd is. Welnu de Eerste Waarheid is niet samengesteld. Dus is ook het voorwerp van het geloof niet samengesteld. (IIa-IIae q. 1 a. 2 arg. 1)

Het geloof is vervat in het Symbolum. Welnu in het Symbolum worden geen stellingen voorgesteld, maar dingen: men zegt er immers niet, dat God almachtig is, maar wel: Ik geloof in de almachtige God. Dus is het voorwerp van het geloof niet de uitdrukking van een oordeel, maar een ding. (IIa-IIae q. 1 a. 2 arg. 2)

Op het geloof volgt het zien, volgens de woorden uit de 1e Corinthiërbrief (13, 12) : « Wij zien nu vage beelden in een spiegel; dan echter van aangezicht tot aangezicht. Nu ken ik ten dele, maar dan zal ik kennen, zoals ik gekend ben ». Welnu in de hemel zien wij iets enkelvoudigs, nl. het goddelijk wezen. Bij gevolg geloven we ook iets enkelvoudigs hier op aarde. (IIa-IIae q. 1 a. 2 arg. 3)

Daartegen kan men echter aanvoeren, dat het geloof het midden houdt tussen de wetenschap en de mening. Welnu, het midden en de uitersten behoren tot hetzelfde geslacht, en daar de wetenschap en de mening de uitdrukking van een oordeel tot voorwerp hebben, schijnt ook het voorwerp van het geloof de uitdrukking van een oordeel te zijn. Bijgevolg is het voorwerp van het geloof, omdat het de uitdrukking van een oordeel is, iets samengestelds. (IIa-IIae q. 1 a. 2 s. c.)

Het gekende is in de kennende naar de zijnswijze van de kennende. Welnu de eigen kenwijze van het menselijk verstand is, dat het de waarheid kent door samenstelling en verdeling, zoals we in het 1e Deel gezegd hebben (Kw. 85, 5e Art.). Bijgevolg wordt hetgeen op zichzelf enkelvoudig is, op enigszins samengestelde wijze gekend door het menselijk verstand, terwijl daarentegen het goddelijk verstand op enkelvoudige wijze kent wat op zichzelf samengesteld is. We kunnen dus het voorwerp van het geloof op twee wijzen beschouwen: ten eerste van de kant van datgene, wat men gelooft, en zo is het voorwerp van het geloof iets enkelvoudigs, nl. het ding zelf, wat we geloven. Ten tweede van de kant van degene, die gelooft, en zo is het voorwerp van het geloof iets samengestelds, zoals de uitdrukking van het oordeel. Vroeger heeft men dus met recht die twee meningen verdedigd, daar ze beide in een zeker opzicht waar zijn. (IIa-IIae q. 1 a. 2 co.)

Die tegenwerping gaat op wanneer men het voorwerp van het geloof beschouwt van de kant van datgene, wat men gelooft. (IIa-IIae q. 1 a. 2 ad 1)

In het Symbolum worden de geloofswaarheden opgesomd, in zover ze de eindterm zijn van de geloofsdaad, zoals blijkt uit de wijze waarop ze voorgesteld worden. Welnu, de eindterm van de geloofsdaad is niet de uitdrukking van een oordeel, maar een ding: de oordelen immers worden slechts uitgesproken opdat men daardoor de dingen zelf zou kennen, zowel in het geloof als in de wetenschap. (IIa-IIae q. 1 a. 2 ad 2)

In de hemel zullen we de Eerste Waarheid zien, zoals ze in zich zelf is, naar de woorden uit de 1e Johannesbrief (3, 2) « Wanneer Hij verschijnt, zullen We aan Hem gelijk Wezen, daar wij Hem zullen zien gelijk Hij is ». We zullen Hem dus niet zien door de uitdrukking van een oordeel, maar wel door een kennis van eenvoudig begrijpen. Door het geloof echter kennen we de Eerste Waarheid niet, zoals ze is in zichzelf, en bijgevolg gaat die reden hier niet op. (IIa-IIae q. 1 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Is het mogelijk iets te geloven, wat vals is?

Men beweert, dat het mogelijk is iets te geloven, wat vals is. Het geloof immers is een lid van dezelfde verdeling als de hoop en de liefde. Welnu, men kan iets verhoppen, wat vals is, want velen hopen het eeuwig leven te bekomen, die het nooit zullen bekomen. En hetzelfde geldt voor de liefde: velen immers worden bemind als goeden, hoewel ze in werkelijkheid niet goed zijn. Dus is het ook mogelijk iets te geloven, wat vals is. (IIa-IIae q. 1 a. 3 arg. 1)

Abraham geloofde, dat Christus zou geboren worden naar het woord van Joannes (8, 56) : « Abraham, uw vader, is opgesprongen om mijn dag te zien. Hij heeft hem gezien en heeft zich verblijd ». Doch na Abrahams tijd was het mogelijk, dat Christus niet mens werd, daar Hij alleen uit vrijen wil is mens geworden, en zo zou wat Abraham aangaande Christus geloofde, vals geweest zijn. Dus kan men iets geloven, wat vals is. (IIa-IIae q. 1 a. 3 arg. 2)

De ouden geloofden, dat Christus zou geboren worden, en bij velen bleef dat geloof voortbestaan tot aan de prediking van het Evangelie. Welnu, na de geboorte van Christus, zelfs vóór zijn prediking, was het vals, dat Christus zou geboren worden. Bijgevolg is het mogelijk iets te geloven, wat vals is. (IIa-IIae q. 1 a. 3 arg. 3)

Het is een punt van het geloof, dat Christus' lichaam waarlijk tegenwoordig is in het Sacrament des Altaars. Het kan echter gebeuren, wanneer op ongeldige wijze geconsacreerd wordt, dat Christus' Lichaam daar niet waarlijk tegenwoordig is, doch slechts brood, en bijgevolg kan men iets geloven, wat vals is. (IIa-IIae q. 1 a. 3 arg. 4)

Daartegen kunnen we echter aanvoeren, dat geen deugd, die het verstand vervolmaakt, op het valse slaat, in zover dit een kwaad is van het verstand, zoals blijkt bij de Wijsgeer in het 6e Boek der Ethica (II H., Nr 3). Welnu, het geloof is een deugd, die het verstand vervolmaakt, zoals verder blijken zal (4e Kw., 2e en 3e Art.). Dus kan men niet iets geloven, wat vals is. (IIa-IIae q. 1 a. 3 s. c.)

Niets valt onder een vermogen, onder een hebbelijkheid of zelfs onder een daad, dan door het formeel op zicht van het voorwerp. Zo kan men de kleur slechts zien door het licht, en het besluit alleen kennen door de bewijsvoering. We zeiden echter (1e Art.), dat het formeel opzicht van het voorwerp van het geloof de Eerste Waarheid is. Bijgevolg kan niets onder het Geloof vallen, dan in zover het begrepen is onder de Eerste Waarheid, onder welke geen valsheid kan begrepen zijn, evenmin als het niet-zijnde onder het zijn, of het kwaad onder het goed. Bijgevolg is het onmogelijk, dat men iets zou geloven, wat vals is. (IIa-IIae q. 1 a. 3 co.)

Het ware is het goed van het verstand, maar niet van de streefvermogens. Daarom sluiten al de deugden, die het verstand vervolmaken, het valse volkomen uit, want de deugd heeft krachtens haar natuur alleen betrekking

op het goede. De deugden echter, die het streefvermogen vervolmaken, sluiten het valse niet volkomen uit; iemand kan b. v. handelen volgens de rechtvaardigheid of de matigheid, hoewel hij verkeerd oordeelt over het voorwerp van zijn daad. Bijgevolg gaat voor het geloof, dat het verstand vervolmaakt, niet dezelfde redenering op als voor de hoop en de liefde, die het streefvermogen vervolmaken. Men mag niettemin zeggen, dat ook de hoop het valse uitsluit. Niemand verhoopt toch het eeuwig leven te bekomen door eigen kracht (dat zou vermetel zijn), maar door hulp der genade, waardoor hij het eeuwig leven onfeilbaar zeker zal bekomen, indien hij volhardt. En hetzelfde geldt voor de liefde, waardoor men God bemint, overal waar Hij aanwezig mocht zijn. Het is dus voor de liefde zelf onverschillig of God al dan niet aanwezig is in degene, die om God bemind wordt. (IIa-IIae q. 1 a. 3 ad 1)

Dat God niet mens zou worden, was ook na Abraham mogelijk, wanneer men het beschouwt op zichzelf. Maar in zover de Menswording onder de goddelijke kennis valt, is zij enigszins onfeilbaar noodzakelijk, zoals we gezegd hebben in het 1e Deel (Kw. 14, 13e Art.). Welnu, op die wijze behoort ze tot het geloof en bijgevolg kan iets niet vals zijn, in zover het tot het geloof behoort. (IIa-IIae q. 1 a. 3 ad 2)

Na Christus' geboorte behoorde het tot het geloof, dat Christus eenmaal zou geboren worden. De tijdbepaling echter, waaromtrent men dwaalde, nam men niet aan door het geloof, maar door menselijke gissing. De gelovige nu kan zich wel door menselijke berekening vergissen, maar dat hij zich door het geloof zou vergissen is onmogelijk. (IIa-IIae q. 1 a. 3 ad 3)

Het geloof van de gelovige slaat niet op die of die bepaalde broodgedaanten, maar wel hierop, dat Christus waarlijk tegenwoordig is onder de uiterlijke broodgedaanten, wanneer op geldige wijze geconsacreerd wordt. Werd dus niet geldig geconsacreerd, dan volgt daar niet uit, dat men iets gelooft, wat vals is. (IIa-IIae q. 1 a. 3 ad 4)

### Articulus 4 Kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men ziet?

Men beweert, dat het voorwerp van het geloof iets kan zijn, wat men ziet. De Heer zei immers aan Thomas (Joan. 20, 29) : « Omdat ge Mij gezien hebt, Thomas, daarom hebt ge geloofd ». Dus kan men hetzelfde geloven en zien. (IIa-IIae q. 1 a. 4 arg. 1)

In de Ie Corinthiërbrief (13, 12) zegt de apostel, sprekende over het geloof: « Wij zien thans vage beelden in een spiegel ». Dus ziet men, wat men gelooft. (IIa-IIae q. 1 a. 4 arg. 2)

Het geloof is als een geestelijk licht. Welnu door elk licht, ziet men iets. Dus slaat het geloof op dingen, die men ziet. (IIa-IIae q. 1 a. 4 arg. 3)

Men kan al de zinnen gezicht noemen, zoals Augustinus zegt in het boek Over de woorden, des Heeren. (33e Preek, 5e H.). Welnu, wat we geloven hebben we

gehoord, naar het woord van de Brief aan de Romeinen (10, 17) : « Het geloof komt door het gehoorde woord ». Dus slaat het geloof op de dingen, die men ziet. (IIa-IIae q. 1 a. 4 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in zijn Brief aan de Hebreërs (11, 1). « Het geloof is een bewijs van zaken die men niet ziet ». (IIa-IIae q. 1 a. 4 s. c.)

Het geloof veronderstelt, dat het verstand aanneemt wat men gelooft. Welnu, het verstand kan op twee manieren iets aannemen. Ten eerste, omdat het daartoe bewogen wordt door het voorwerp zelf, dat ofwel op zichzelf gekend is (zoals de eerste beginselen, die het voorwerp zijn van het inzicht), ofwel gekend is door iets anders (zoals de gevolgtrekkingen, die het voorwerp zijn van de wetenschap). Ten tweede, niet omdat het door zijn eigen voorwerp voldoende bewogen wordt, maar omdat het ten gevolge van een vrije keus, vrijwillig meer overhelt naar de ene kant dan naar de andere kant. Blijft er nu twijfel bestaan en vreest men dat het tegenovergestelde waar zou kunnen zijn, dan heeft men een mening. Blijft er geen twijfel over, maar is er zekerheid, dan heeft men het geloof. Daar men nu alleen van die dingen zegt, dat men ze ziet, welke ons verstand of onze zinnen door zichzelf tot de kennis er van bewegen, is het duidelijk, dat noch het geloof, noch de mening dingen tot voorwerp hebben, die men ziet, of door de zinnen, of door het verstand. (IIa-IIae q. 1 a. 4 co.)

Zoals Gregorius zegt in zijn 25e Homilie op het Evangelie, Was het niet hetzelfde, wat Thomas zag, en wat hij geloofde. Hij zag de mens, en door het geloof beleed hij God, zeggende: « Mijn Heer en mijn God ». (IIa-IIae q. 1 a. 4 ad 1)

De dingen, die tot het geloof behoren, kunnen op twee wijzen beschouwd worden: ten eerste, in het bijzonder, en zo kunnen ze niet tegelijk gezien en geloofd worden, zoals we (in de Leerstelling) gezegd hebben. Ten tweede, in het algemeen, nl. in het algemeen opzicht van hun geloofwaardigheid, en zo worden ze gezien door hem, die gelooft. Hij zou immers niet geloven, wanneer hij niet inzag, dat hij die dingen moet geloven, om de klaarblijkelijkheid van de tekenen, of om iets dergelijks. (IIa-IIae q. 1 a. 4 ad 2)

Door het licht van het geloof zien we in wat tot het geloof behoort, want evenals iemand door andere deugdzame hebbelijkheden inzielt wat hem volgens die hebbelijkheid past, zo ook neigt het verstand van de mens door de deugd van geloof tot het aanvaarden van datgene, wat overeenstemt met het ware geloof, en niet van het overige. (IIa-IIae q. 1 a. 4 ad 3)

Men hoort de woorden, die de geloofswaarheden uitdrukken, maar niet de dingen zelf, die het voorwerp zijn van het geloof. Bijgevolg hoeven die dingen geen dingen te zijn, die men ziet. (IIa-IIae q. 1 a. 4 ad 4)

## Articulus 5 Kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men weet?

Men beweert, dat het voorwerp van het geloof iets kan zijn, wat men weet. Wat men immers niet weet, is onbekend, want onwetendheid is het tegenovergestelde van wetenschap. Welnu, wat tot het geloof behoort, is niet onbekend. Wie immers niet kent, wat tot het geloof behoort, is een ongelovige, zoals blijkt uit de Ie Brief aan Timoteüs (1, 13) : « Ik heb het onwetend gedaan in mijn ongelovigheid ». Dus kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men weet. (IIa-IIae q. 1 a. 5 arg. 1)

Wetenschap verwerft men door redenen aan te voeren. Welnu, de gewijde schrijvers voeren redenen aan om iets te bewijzen, wat behoort tot het geloof. Bijgevolg kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men weet. (IIa-IIae q. 1 a. 5 arg. 2)

De dingen, welke met zekerheid bewezen worden, die weet men. Een bewijsvoering immers is een sluitrede, waardoor men van iets wetenschap heeft, zoals Aristoteles zegt in zijn tweede werk Over de Redenering (I B., 2e H., N. 4). Welnu, sommige dingen, die tot het geloof behoren, worden met zekerheid door de wijsgeren bewezen, zoals het bestaan van God, en Zijn eenheid, en dergelijke. Bijgevolg kan men iets geloven, wat men weet. (IIa-IIae q. 1 a. 5 arg. 3)

Er is een grotere afstand tussen de mening en de wetenschap dan tussen de wetenschap en het geloof, want het geloof houdt het midden tussen de mening en de wetenschap. Welnu, het is mogelijk, dat de mening en het geloof in een zeker opzicht hetzelfde voorwerp hebben, zoals Aristoteles zegt in zijn tweede werk Over de Redenering (33e H., N. 6). Bijgevolg is het ook mogelijk, dat de wetenschap en het geloof in een zeker opzicht een zelfde voorwerp hebben. (IIa-IIae q. 1 a. 5 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat Gregorius zegt in zijn 26e Homilie op het Evangelie: « Wat men ziet, dat gelooft men niet, maar dat kent men met klaarblijkelijkheid ». Bijgevolg kan men iets, wat tot het geloof behoort, niet met klaarblijkelijkheid kennen. Welnu, de dingen, die men weet, kent men met klaarblijkelijkheid. Bijgevolg kan iets, wat men weet, het voorwerp van het geloof niet zijn. (IIa-IIae q. 1 a. 5 s. c.)

Elke wetenschap veronderstelt beginselen, die op zichzelf klaarblijkelijk zijn, en die men dus kent door onmiddellijk inzicht. Bijgevolg moet men alles, waarvan men een wetenschappelijke kennis heeft, op enige wijze inzien. Welnu, we hebben (in het vorig Artikel) bewezen, dat het onmogelijk is, dat eenzelfde mens eenzelfde ding zou geloven en zien. Het is dus even onmogelijk, dat eenzelfde mens eenzelfde ding zou weten én geloven. Het kan echter gebeuren, dat hetgeen de ene ziet of weet, door een ander geloofd wordt. We hopen immers, dat we eenmaal zullen zien wat we nu aangaande de Drie-eenheid geloven, naar het woord uit de Ie Corinthiërbrief (13-12) : « Thans zien we vage beelden in een spiegel, dan echter zal het van aangezicht tot aan-

gezicht zijn ». De engelen overigens zien God op die manier, en wat wij geloven, dat zien zij. En zo kan het ook in dit leven gebeuren, dat iets, wat de een ziet of weet, geloofd wordt door een ander, die het niet kan bewijzen. Wat echter aan alle mensen te geloven voorgehouden wordt, is door niemand op wetenschappelijke wijze gekend, en die dingen behoren uitsluitend tot het geloof, zodat geloof en wetenschap niet hetzelfde voorwerp kunnen hebben. (IIa-IIae q. 1 a. 5 co.)

Wat tot het geloof behoort, is aan de gelovige onbekend, omdat zij het noch inzien op zichzelf, noch weten, dat men het moet geloven. De gelovigen echter weten, dat men het moet geloven, niet omdat zij het kunnen bewijzen, maar omdat ze door het licht van het geloof inzien, dat men het moet geloven, zoals we (in het vorig Artikel) gezegd hebben (Antw. op de 3e Bed.). (IIa-IIae q. 1 a. 5 ad 1)

De beweegredenen, waardoor de gewijde schrijvers het voorwerp van het geloof trachten te bewijzen, zijn geen ware bewijsvoeringen, de bedoeling is alleen, om aan te tonen, dat wat ons voorggehouden wordt te geloven, niet onmogelijk is. Soms zijn het ook beweegredenen, die afgeleid worden uit de geloofsbeginnelsen, nl. uit de H. Schrift, zoals Dionysius zegt in het 2e Hoofdstuk van zijn Boek Over de Goddelijke Namen. Door die beginselen kan men bewijzen afleiden, die de gelovigen voldoen, zoals men ook door de natuurlijk gekende beginselen bewijzen kan afleiden, die gelden bij allen. Daarom is ook de godgeleerdheid een wetenschap, zoals we in het begin van dit werk gezegd hebben. (1e D., 1e Kw., 2e Art.) (IIa-IIae q. 1 a. 5 ad 2)

Wat men wetenschappelijk kan bewijzen wordt niet tot de geloofszaken gerekend, alsof allen die dingen uitsluitend door het geloof kenden, maar omdat ze voor alle geloofskennis verondersteld worden, en tenminste door het geloof moeten worden aangenomen door hen, die ze niet wetenschappelijk kunnen bewijzen. (IIa-IIae q. 1 a. 5 ad 3)

De Wijsgeer zegt t. a. pl. ook, dat bij twee verschillende mensen met betrekking tot eenzelfde object, en wetenschappelijke kennis mogelijk is, en mening, zoals we hierboven (in de Leerstelling) gezegd hebben over wetenschap en geloof. Bij een en dezelfde mens echter is geloof en wetenschap alleen mogelijk met betrekking tot een object, dat in een zeker opzicht wel hetzelfde is, nl. met betrekking tot het opzicht, waarin men het beschouwt; één zelfde zaak kan men immers onder een bepaald opzicht op wetenschappelijke wijze kennen, onder een ander opzicht slechts door mening. Zo kan ook iemand aangaande God door bewijzen weten, dat Hij één is, en geloven, dat Hij drievuldig is. Maar met betrekking tot eenzelfde zaak, die in hetzelfde opzicht beschouwd wordt, is de wetenschap bij eenzelfde mens onverenigbaar én met het geloof, én met de mening, ofschoon om een verschillende reden. Want met betrekking tot een en hetzelfde object is de wetenschap onverenigbaar met de mening, omdat tot het begrip van de wetenschap de overtuiging behoort, dat het object van die kennis onmogelijk anders kan zijn; tot het be-

grip van de mening daarentegen behoort de overtuiging, dat het object van de mening ook anders kan zijn. Wat men echter aanvaardt door het geloof, wordt, juist om de zekerheid van het geloof, onmogelijk geacht anders te kunnen zijn. Maar men kan hetzelfde niet tegelijk geloven en weten, omdat wat men weet, klaarblijkelijk is, terwijl wat men gelooft niet klaarblijkelijk is, zoals we hierboven (in de Leerstelling) gezegd hebben. (IIa-IIae q. 1 a. 5 ad 4)

## Articulus 6 Moet het voorwerp van het geloof naar bepaalde artikelen onderscheiden worden?

Men beweert, dat het voorwerp van het geloof niet moet onderscheiden worden naar bepaalde artikelen. Men moet immers alles geloven, wat de H. Schrift bevat. Welnu, gezien de grote hoeveelheid, kan alles wat de H. Schrift bevat onmogelijk tot een bepaald getal herleid worden. Het schijnt dus niet goed te zijn, verschillende artikelen des geloofs te onderscheiden. (IIa-IIae q. 1 a. 6 arg. 1)

De kunst moet niet letten op het materieel onderscheid, daar dit in het oneindige kan doorgedreven worden. Welnu, het formeel opzicht van geloofswaarheid, nl. de Eerste Waarheid, is één en ondeelbaar, zoals hierboven gezegd is (1e Art.), en daarom kunnen de geloofswaarheden niet onderscheiden worden volgens het formeel opzicht; Bijgevolg moet men van een materiële verdeling in artikelen afzien. (IIa-IIae q. 1 a. 6 arg. 2)

Sommigen zeggen, dat een artikel een onverdeelbare waarheid is aangaande God, waardoor wij gedwongen worden te geloven (Willem van Auxerre in zijn Gulden Summa III B. III Tract. IIe H. 1e Kw.). Welnu, geloven is een vrije daad, want zoals Augustinus zegt in zijn 24e Verhandeling over Joannes, gelooft niemand, die niet wil geloven. Het is dus niet goed, de geloofswaarheden in te delen in artikelen. (IIa-IIae q. 1 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Isidorus zegt: « Een artikel is een Waarneming van de goddelijke Waarheid, die naar die Waarheid richt ». Welnu, het waarnemen van de Goddelijke Waarheid gebeurt bij ons door middel van een of ander onderscheid: wat immers in God één is, is menigvuldig in onze geest. Dus moeten de geloofswaarheden in verschillende artikelen onderscheiden worden. (IIa-IIae q. 1 a. 6 s. c.)

Het woord artikel is afgeleid uit het Grieks. Het Grieks woord Arthron, in het Latijn articulus (letterlijk: lid), betekent het aaneensluiten van onderscheiden delen. Zo noemt men lichaamsdelen, die aan elkander aansluiten articuli (leden, ledematen). Ook in de grammatica noemt men bij de Grieken artikel of lidwoord sommige rededelen, die aan andere toegevoegd worden om het geslacht, het getal en de naamval aan te duiden. Ook de retorica past het woord artikel toe op sommige aaneensluitende delen. Cicero zegt immers in het 4e Boek der Retorica, dat men door artikel (articulatie) aanduidt het scheiden der woorden door een pauze, zoals b. v. in deze volzin: « Door toon, stem en blik hebt

ge uw vijanden vrees ingeboezemd ». Daarom worden ook de waarheden van het christelijk geloof in artikelen verdeeld, in zover ze verdeeld worden in verschillende delen, die bij elkander aansluiten. Daar nu het voorwerp van het geloof, zoals we hier boven gezegd hebben (4e Art.), iets niet-klaarblijkelijk is aangaande God, daarom wordt een bijzonder artikel onderscheiden, wanneer iets op een bijzondere wijze niet klaarblijkelijk is; wanneer echter verschillende dingen om eenzelfde reden niet gekend zijn, onderscheidt men geen verschillende artikelen. Er bestaat b. v. een bijzondere moeilijkheid om in te zien, dat God heeft geleden, een andere om in te zien, dat Hij na Zijn dood verrezen is, en daarom onderscheidt men het artikel der verrijzenis van dat van het lijden. Maar dat Hij geleden heeft, gestorven is en begraven, voor dat alles is er maar één en dezelfde moeilijkheid, en wie het ene aanneemt kan geen moeilijkheid ondervinden om ook het andere aan te nemen, en daarom valt dit alles onder eenzelfde artikel. (IIa-IIae q. 1 a. 6 co.)

Onder wat we moeten geloven zijn er sommige dingen, die op zichzelf tot het geloof behoren; andere behoren niet op zichzelf tot het Geloof, maar in zover ze betrekking hebben op andere dingen. Dit gebeurt ook in andere wetenschappen, waar men sommige dingen behandelt om zichzelf, andere om de eerste in het licht te stellen. Daar nu het geloof vooral betrekking heeft op wat we in de hemel hopen te zien, zoals we lezen in de Brief aan de Hebreërs (11, 1): « Het geloof is een voorstelling van de Werkelijkheid van dingen die men hoopt », daarom behoren die dingen op zich zelf tot het geloof, die ons rechtstreeks op het eeuwige leven richten, nl. de Drievuldigheid, de almacht van God, het mysterie van Christus' Menswording en dergelijke. En naar die dingen worden de artikelen des geloofs onderscheiden. Andere dingen worden ons door de H. Schrift voorgehouden te geloven, niet omdat men ze op zichzelf bedoelt, maar om er de eerste waarheden door te verduidelijken, zoals dat Abraham twee zonen had, dat door aanraking van Eliseus' gebeente een dode verrees, en der gelijke feiten, die in de H. Schrift verhaald worden om Gods majesteit en Christus' Menswording in het licht te stellen. En naar die dingen moet men de artikelen des geloofs niet onderscheiden. (IIa-IIae q. 1 a. 6 ad 1)

Men kan het formeel opzicht van het voorwerp van het geloof op twee wijzen beschouwen: ten eerste, van de kant van het geloofde ding, en dan is het formeel opzicht van alle geloofswaarheden één en hetzelfde, nl. de Eerste Waarheid, en van dat standpunt uit moet men geen artikelen onderscheiden. Men kan ten tweede het formeel opzicht van de geloofswaarheden beschouwen van onze kant, en dan is het formeel opzicht, het niet-klaarblijkelijk zijn, en van dat standpunt uit worden de artikelen des geloofs onderscheiden, zoals we (in de Leerstelling) gezegd hebben. (IIa-IIae q. 1 a. 6 ad 2)

In die bepaling van het artikel let men meer op de etymologie van het woord, zoals het afgeleid wordt uit het Latijn, dan op zijn ware betekenis, zoals het afgeleid wordt uit het Grieks, en daarom is ze niet van

groot belang. Men zou niettemin kunnen zeggen, dat, hoewel niemand met dwangmiddelen gedwongen wordt te geloven, daar het geloof en vrije daad is, men toch gedwongen wordt door het doel, wat men wil bereiken, want Hij die tot God komt moet geloven, en zonder geloof kan men aan God niet behagen, zoals de Apostel zegt in de Brief aan de Hebreërs (11,6). (IIa-IIae q. 1 a. 6 ad 3)

## Articulus 7 Is het aantal der geloofsartikelen aangegroeid in de loop van de tijd?

Men beweert, dat het aantal der geloofsartikelen in de loop van de tijd niet aangegroeid is. De Apostel zegt immers in zijn Brief aan de Hebreërs (11, 1): « Het geloof is de voorstelling van de Werkelijkheid van dingen, die men hoopt ». Welnu, te allen tijde moet men hetzelfde hopen. Dus moet men te allen tijde ook hetzelfde geloven. (IIa-IIae q. 1 a. 7 arg. 1)

De wetenschappen, die door het menselijk vernuft worden opgebouwd, groeien aan met de tijd, omdat de kennis van hen, die ze het eerst opbouwden, ontoereikend was, zoals uit de Wijsgeer blijkt (2e Boek der Metaphysica). Welnu, de geloofsleer werd niet uitgedacht door het menselijk verstand, maar medegedeeld door God. « Het is een gave Gods », zegt de Apostel in zijn Brief aan de Ephesiërs (2, 8). Daar er nu bij God geen enkel tekort aan kennis mogelijk is, schijnt de kennis van de geloofswaarheden van af de aanvang volledig te zijn geweest en met de tijd niet te zijn aangegroeid. (IIa-IIae q. 1 a. 7 arg. 2)

De genade gaat niet op minder geregelde wijze te werk dan de natuur. Welnu, zoals Boëtius zegt in zijn Boek Over de vertroosting van de Wijsbegeerte (IIIe B. X), begint de natuur altijd met het volmaakte. De genade zal dus ook met het volmaakte begonnen zijn, en zij, die het eerst het geloof overleverden, kenden het op de meest volmaakte wijze. (IIa-IIae q. 1 a. 7 arg. 3)

Evenals het geloof in Christus aan ons overgeleverd is door de Apostelen, zo is ook in het Oude Verbond de geloofskennis aan de latere Vaders medegedeeld door de eerste, naar het woord van het Boek Deuteronomium (32, 7): « Ondervraag ulo vader, en hij zal het u melden ». Welnu, de Apostelen waren op volmaakte wijze onderwezen in de geheimen, want gelijk ze waarheid ontvingen voor de anderen, zo ontvingen ze haar ook op overvloediger wijze », zoals de Glossa zegt op dit woord uit de Brief aan de Romeinen (8, 23): Wij zelf bezitten de eerstelingen van de Geest. Bijgevolg is het aantal der geloofsartikelen niet aangegroeid met de tijd. (IIa-IIae q. 1 a. 7 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat Gregorius zegt in zijn XVI Homilie op Ezechiël, dat nl. de wetenschap der Oudvaders met de tijd vermeerderde, en dat ze, naar gelang ze de komst van de Zaligmaker meer nabij waren, ook dieper zijn doorgedrongen in de geheimen onzer zaligheid. (IIa-IIae q. 1 a. 7 s. c.)

De artikelen des geloofs verhouden zich tot de geloofsleer, zoals de uit zichzelf klaarblijkelijke beginselen zich

verhouden tot de natuurlijk gekende leer. Welnu, in die beginselen vinden we een zekere orde: sommige toch bevatten impliciet de andere. Zo kunnen al de beginselen herleid worden tot dit eerste beginsel: het is onmogelijk, iets tegelijk te bevestigen en te ontkennen, zoals blijkt uit de leer van de Wijsgeer in het IVe Boek der *Metaphysica*. Zo zijn ook alle artikelen vervat in enige eerste geloofspunten, nl. in het geloof aan Gods bestaan en aan Zijn voorzienigheid omtrent het heil van het mensdom, naar die woorden uit de Brief aan de Hebreërs (11,6) : « Wie tot God komt moei geloven, dat Hij bestaat en diegenen beloont, die Hem zoeken ». Immers in Gods wezen is alles vervat wat volgens ons geloof van alle eeuwigheid af in God bestaat en wat onze zaligheid uitmaakt. Het geloof aan de Voorzienigheid bevat alles, wat God in de tijd verwezenlijkt tot heil van het mensdom en waardoor Hij de weg baant naar de zaligheid. En op dezelfde wijze bevatten de volgende artikelen er weer andere, zoals het geloof in 's mensen verlossing impliciet het mysterie van Christus' Menswording bevat, en zijn lijden, en alles van die aard. We moeten dus aannemen, dat de artikelen des geloofs in de loop der tijden niet zijn aangegroeid met betrekking tot hun wezenlijke inhoud, want alles wat men later geloofde, was, ofschoon impliciet, vervat in het geloof der vroegere Vaderen. Maar met betrekking tot de uitdrukkelijke verklaring is het aantal der artikelen aangegroeid. Sommige toch die vroeger niet uitdrukkelijk gekend waren, werden het later. Zo sprak God in het Boek van de Uittocht (6, 2) : « Ik ben de God van Abraham, de God van Isaac, de God van Jacob, mijn naam Adonai maakte ik hen niet bekend ». En David zei (Ps. 118, 100) : « Ik begreep meer dan de ouderen », en de Apostel zegt in de Brief aan de Ephesiërs (3, 5) : « Andere geslachten kenden het mysterie van Christus niet, zoals het nu geopenbaard werd aan Zijn heilige apostelen en profeten ». (IIa-IIae q. 1 a. 7 co.)

Te allen tijde hebben allen hetzelfde moeten verhoppen, maar tot het verhoopte kwamen de mensen alleen door Christus, zodat zij, die naar de tijd verder van Christus af stonden, ook verder afstonden van het bezit van wat ze hoopten. Daarom zegt de Apostel in zijn Brief aan de Hebreërs (11, 13) : « In geloof zijn zij gestorven, zonder dat zij de beloofde goederen bekomen hadden, doch alleen ze van verre gezien ». Welnu, hoe groter de afstand is, des te onduidelijker men iets kan zien. Daarom kenden zij, die Christus' komst meer nabij waren, de verhoopte goederen op duidelijker wijze. (IIa-IIae q. 1 a. 7 ad 1)

Kennis kan op twee manieren aangroeien: ten eerste, bij degene, die onderwijst en die in de loop van de tijd in kennis vooruitgaat, of er nu slechts een enkele onderwijst, of verschillende elkander opvolgen. En op die manier groeien de wetenschappen aan, die door 's mensen verstand worden opgebouwd. Ten tweede, bij degene, die onderwezen wordt. Hoewel de meester geheel de kunst kent, toch onderwijst hij ze aan zijn leerlingen niet in haar geheel van het begin af aan, want ze zijn er niet vatbaar voor. Hij gaat geleidelijk

te werk en houdt rekening met hun bekwaamheid. Op die manier groeide bij de mensen de kennis van het geloof met de tijd aan, en daarom vergelijkt de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (3, 24) de toestand tijdens het Oude Verbond met de kinderjaren. (IIa-IIae q. 1 a. 7 ad 2)

Voor de natuurlijke voorttelling worden twee oorzaken vereist, nl. een werkende oorzaak, en een stoffelijke oorzaak. Welnu, in de orde der werkende oorzaak gaat het volmaakte van nature vooraf. En in zover begint de natuur met het meest volmaakte, want het onvolmaakte kan slechts vervolmaakt worden door reeds bestaande volmaakte wezens. In de orde echter van de stoffelijke oorzaak is het onvolmaakte het eerste. En in zover gaat de natuur van het onvolmaakte naar het volmaakte. Welnu, in de openbaring van het geloof is God als de werkende oorzaak, die van alle eeuwigheid af een volmaakte kennis bezit; de mens is als de stoffelijke oorzaak, die de invloed ondergaat van de werkende oorzaak, die God is. Bijgevolg moest bij de mensen de kennis van het geloof van het onvolmaakte naar het volmaakte opklimmen. En ofschoon sommige mensen als werkende oorzaken waren, omdat ze nl. als leraars waren aangesteld, toch werd hen de uiting van de geest gegeven tot algemeen nut, zoals we lezen in de Ie Corinthiërbrief (12, 7). De Oudvaders nu, die de anderen in het geloof moesten onderwijzen, ontvingen slechts de kennis naar de maat waarin dit volgens ieder tijdstip nodig was om het volk te onderrichten, of openlijk, of op figuurlijke wijze. (IIa-IIae q. 1 a. 7 ad 3)

Christus heeft de laatste mededeling der genade bewerkt. Zijn tijd wordt dan ook de tijd der volheid genoemd (Brief aan de Galaten (4, 4)). Daarom ook kenden degene, die dichter bij Christus stonden, hetzij ze Hem voorafgingen, zoals Joannes Batista, hetzij ze na Hem kwamen, zoals de Apostelen, de geloofsgeheimen op meer volmaakte wijze. Zo is ook de meest volmaakte levenstijd van de mens de jongelingstijd, en hoe dichter men bij de jongelingstijd is, hetzij er voor, hetzij er na, des te volkomener de levenstijd is. (IIa-IIae q. 1 a. 7 ad 4)

## Articulus 8 Worden de artikelen des geloofs op geschikte wijze opgesomd?

Men beweert, dat de artikelen des geloofs niet op geschikte wijze worden opgesomd. Wat men immers door bewijsvoering kan kennen, behoort niet tot het geloof als iets, wat allen moeten geloven, zoals hierboven gezegd is (5e Art.). Welnu, dat er één God is, kunnen we door bewijsvoering kennen, en de Wijsgeer bewijst het in het 12e Boek der *Metafysica*, en vele andere Wijsgeeren hebben hiervoor bewijzen aangevoerd. Bijgevolg moet men de éénheid van God niet opsommen onder de artikelen des geloofs. (IIa-IIae q. 1 a. 8 arg. 1)

Zoals het tot het geloof noodzakelijk vereist wordt te geloven dat God almachtig is, zo is het tot het geloof ook noodzakelijk vereist, te geloven, dat Hij alwetend is en dat zijn Voorzienigheid zich over alles uitstrekt. Ook hebben sommigen omtrent die twee

punten gedwaald. Men zou dus onder de artikelen des geloofs ook de wijsheid en de voorzienigheid van God moeten vermelden, even goed als zijn almacht. (IIa-IIae q. 1 a. 8 arg. 2)

Door één en dezelfde kennis kennen we de Vader en de Zoon, naar het woord van Joannes (14, 9) : « Wie Mij ziet, ziet de Vader ». Een enkel artikel volstond dus voor de Vader en de Zoon, en om dezelfde reden ook voor de H. Geest. (IIa-IIae q. 1 a. 8 arg. 3)

De persoon van de Vader is niet minder dan die van de Zoon of die van de H. Geest. Welnu, er zijn verschillende artikelen voor de persoon van de H. Geest, zoals ook voor de persoon van de Zoon. Bijgevolg moeten er ook voor de persoon van de Vader verschillende artikelen zijn. (IIa-IIae q. 1 a. 8 arg. 4)

Zoals men sommige dingen toeschrijft aan de persoon van de Vader, of van de H. Geest, zo schrijft men ook sommige dingen toe aan de persoon van de Zoon, beschouwd in Zijn Godheid. Welnu, in de artikelen des geloofs wordt er een werk toegeschreven aan de Vader, nl. het werk der schepping; een ander wordt toegeschreven aan de H. Geest, nl. dat Hij door de profeten gesproken heeft. Er zou dus ook in de artikelen een werk moeten toegeschreven worden aan de Zoon, beschouwd naar Zijn Godheid. (IIa-IIae q. 1 a. 8 arg. 5)

Het sacrament des Altaars levert een grotere moeilijkheid op dan veel andere artikelen, en daarom zou men het in een speciaal artikel moeten vermelden. De artikelen worden dus niet op geschikte wijze opgesomd. (IIa-IIae q. 1 a. 8 arg. 6)

Daartegenover staat echter het gezag der H. Kerk, die de artikelen op die wijze opsomt. (IIa-IIae q. 1 a. 8 s. c.)

We zeiden reeds vroeger (4e en 6e Art.), dat die dingen op zich zelf tot het geloof behoren, waarvan wij in het eeuwig leven de aanschouwing zullen genieten en waardoor we op het eeuwig leven gericht worden. Welnu, het geloof leert, dat wij daar twee dingen zullen aanschouwen, te weten: het mysterie der Godheid, waarvan de aanschouwing ons zalig moet maken, en het mysterie van Christus' mensheid, waardoor we kunnen ingaan tot de glorie der kinderen Gods, zoals we lezen in de Brief aan de Romeinen (5, 2). Daarom zegt Joannes: « Dit is het eeuwig leven, dat men U, de ware God, zou jennen, en degene, die Gij gezonden hebt, Jezus Christus » (17, 3). De geloofswaarheden worden dus op de eerste plaats onderscheiden, naar gelang ze betrekking hebben of op de Goddelijke Majesteit, of op het mysterie van Christus' mensheid, dat een geheimenis der godsvrucht is, volgens de In Brief aan Timoteüs (3, 16). Aangaande Gods majesteit worden ons drie dingen voorgehouden te geloven. Ten eerste, de eenheid der Godheid, en daarover spreekt het eerste artikel; ten tweede de drievuldigheid der Personen, en hieromtrent hebben we drie artikelen, één voor elk Persoon; ten derde, de werken, die eigen zijn aan God. Het eerste van die werken heeft betrekking op de wezens in de

natuurlijke orde, en daarover spreekt het artikel over de schepping; het tweede heeft betrekking op de orde der genade, en zo wordt in één artikel voorgesteld alles wat betrekking heeft op de heiliging van het mensdom; het derde heeft betrekking op de glorie, en daarom handelt een enkel artikel over de verrijzenis van het lichaam en het eeuwige leven. Zo zijn er zeven artikelen over de Godheid. Zeven andere handelen over de mensheid van Christus. Het eerste, over de Menswording of de ontvangenis van Christus; het tweede, over Zijn geboorte uit de H. Maagd; het derde, over Zijn lijden, dood en begrafenis; het vierde, over Zijn nederdaling ter helle; het vijfde, over Zijn verrijzenis; het zesde, over Zijn hemelvaart; het zevende over Zijn wederkomst om te oordelen. Zo zijn er alles bij elkaar veertien artikelen. Sommigen echter onderscheiden twaalf artikelen. Zes daarvan hebben betrekking op de Godheid, en zes op de mensheid. De drie artikelen aangaande de drie personen worden in één artikel samengevat, omdat we door één zelfde kennis de drie personen kennen. Het artikel over het werk der verheerlijking wordt in twee verdeeld, één handelt over de verrijzenis van het lichaam, en een ander over de glorie der ziel. Het artikel der ontvangenis en dit van de geboorte worden tot een enkel herleid. (IIa-IIae q. 1 a. 8 co.)

Door het geloof houden we aangaande God veel dingen, die de wijsgeren door het natuurlijk verstand niet hebben kunnen achterhalen, zoals wat betrekking heeft op de Voorzienigheid en de almacht, en de eredienst, die aan God alleen mag bewezen worden. Dit alles is begrepen in het artikel over de eenheid van God. (IIa-IIae q. 1 a. 8 ad 1)

De naam God sluit een zeker voorzien in, zoals gezegd werd in het 1e Deel (Kw. 13, 8e Art.) Welnu, de wezens die met verstand begaafd zijn, gebruiken hun macht niet, dan volgens hun wil en verstand, en daarom sluit Gods almacht in zekeren zin de kennis en de Voorzienigheid van alles in. Hij zou immers hier beneden niet alles kunnen uitwerken, wat Hij wil, wanneer Hij niet alles kende, en wanneer niet alles aan zijn Voorzienigheid was onderworpen. (IIa-IIae q. 1 a. 8 ad 2)

We kennen de Vader, de Zoon en de H. Geest door éénzelfde kennis, wanneer men de eenheid van hun wezen beschouwt, die we in het eerste artikel belijden. Wat echter het onderscheid der personen betreft, dat volgt op de betrekkingen, die hun oorsprong meebrengt, ligt de kennis van de Vader enigszins opgesloten in de kennis van de Zoon, want er zou geen Vader zijn, wanneer er geen Zoon was. Daarenboven is de H. Geest de band tussen beide. En in dat opzicht hebben zij gelijk, die voor de drie personen maar één artikel aannemen. Maar omdat men omtrent elk der personen moet letten op sommige dingen, waarover men gedwaald heeft, daarom kan men over de drie personen spreken in drie verschillende artikelen. Arius toch meende wel, dat de Vader almachtig en eeuwig was, maar loochende de gelijkheid en mede-zelfstandigheid van de Zoon met de Vader. Daarom moest dit vastgesteld worden in een speciaal artikel over de Zoon. Om dezelfde reden moest er een derde artikel zijn, waarin tegen Macedonius over



de H. Geest gehandeld werd. Ook de ontvangenis en de geboorte van Christus, of de verrijzenis en het eeuwig leven, kunnen in een bepaald opzicht door één artikel beleden worden, in zover ze nl. over hetzelfde handelen maar in een ander opzicht kunnen ze in verschillende artikelen onderscheiden worden, nl. in zover ze elk speciale moeilijkheden opleveren. (IIa-IIae q. 1 a. 8 ad 3)

De Zoon en de H. Geest kunnen gezonden worden om het schepsel te heiligen, en hieromtrent moeten we verschillende dingen geloven. Daarom zijn er meer artikelen voor de persoon van de Zoon en de H. Geest dan voor die van de Vader, die niet kan gezonden worden, zoals gezegd werd in het Eerste Deel (Kw. 43, 4e Art.). (IIa-IIae q. 1 a. 8 ad 4)

De heiliging van het schepsel door de genade en de voltooiing door de glorie geschiedt door de gave der liefde, die aan de H. Geest wordt toegeschreven, en door de gave van wijsheid, die aan de Zoon wordt toegeschreven. Daarom worden die twee werkingen toegeschreven aan de Zoon en aan de H. Geest, maar in een verschillend opzicht. (IIa-IIae q. 1 a. 8 ad 5)

In het sacrament des Altaars kan men twee dingen beschouwen : ten eerste, dat het een sacrament is, en daarin komt het overeen met de andere uitwerkselen der heiligmakende genade; ten tweede, dat Christus' lichaam daar op wonderbare wijze tegenwoordig is, en zo valt het onder de almacht, zoals alle andere wonderen, die aan de almacht worden toegeschreven. (IIa-IIae q. 1 a. 8 ad 6)

### **Articulus 9 Worden de artikelen des geloofs op geschikte wijze samengevat in een of ander Symbolum?**

Men beweert, dat de artikelen des geloofs met op geschikte wijze in een of ander Symbolum worden samengevat. De H. Schrift is immers de regel van het geloof, waar men niets aan toe mag voegen, en waar men niets van weg mag laten, want we lezen in het Boek Deuteronomium (4, 2) : « Gij zult niets toevoegen aan wat ik u zeg, noch er iets van weglaten ». Het was bijgevolg ongeoorloofd een ander Symbolum samen te stellen, dat naast de H. Schrift zou dienen als geloofsregel. (IIa-IIae q. 1 a. 9 arg. 1)

De Apostel zegt in zijn Brief aan de Ephesiërs (4, 5) : « Er is maar één geloof ». Welnu het Symbolum is de belijdenis van het geloof. Het is dus niet geschikt, dat er verschillende Symbolums zijn. (IIa-IIae q. 1 a. 9 arg. 2)

De geloofsbelijdenis, die door het Symbolum wordt af gelegd, is dezelfde voor alle gelovigen. Welnu, niet alle gelovigen geloven in God, maar alleen zij, die een levend geloof hebben. Het is bijgevolg niet goed, dat in het Symbolum des geloofs de woorden voorkomen: « Ik geloof in één God ». (IIa-IIae q. 1 a. 9 arg. 3)

In het vorig Artikel werd gezegd, dat de nederdaling van Christus ter helle een artikel is van het geloof. Welnu,

in het Symbolum der Vaders wordt die nederdaling ter het niet vermeld. Dus schijnt dat Symbolum op onvolledige wijze te zijn samengesteld. (IIa-IIae q. 1 a. 9 arg. 4)

In zijn verklaring van de woorden: « Geloof in God, en geloof in mij » (Joan, 14, 1) zegt Augustinus (29e Verhandeling op Joannes) : « Wij geloven aan Petrus en Paulus. » Alleen voor God zegt men, dat men in Hem gelooft. Welnu de katholieke Kerk is iets geschapens. Bijgevolg is het niet goed te zeggen : Ik geloof in de ene, heilige, katholieke en apostolische Kerk. (IIa-IIae q. 1 a. 9 arg. 5)

Het Symbolum moet als geloofsregel dienen. Welnu, een geloofsregel moet aan allen en openlijk voorgehouden worden. Daarom zou ieder Symbolum onder de H. Mis moeten gezongen worden, evengoed als het Symbolum der Vaders. De artikelen des geloofs worden dus niet op geschikte wijze samengevat in een of ander Symbolum. (IIa-IIae q. 1 a. 9 arg. 6)

Daartegenover staat echter, dat de algemene Kerk niet kan dwalen, want ze wordt bestuurd door de H. Geest, die de Geest der waarheid is. Dit toch heeft de Heer aan Zijn leerlingen beloofd, wanneer hij zei : « Wanneer die Geest van waarheid zal gekomen zijn, zal Hij u alle Waarheid leren. » (Joannes, 16, 13). Welnu, het Symbolum wordt ons voorgehouden door het gezag der algemene Kerk, en bijgevolg kan er niets ongeschikts in voorkomen. (IIa-IIae q. 1 a. 9 s. c.)

De Apostel zegt in zijn Brief aan de Hebreeërs (11, 6) : « Wie tot God komt, moet geloven ». Welnu, niemand kan geloven, indien de waarheid, die hij moet geloven, hem niet wordt voorgehouden. Het was daarom nodig, dat de geloofswaarheden werden samengebracht om gemakkelijker aan allen te kunnen worden voorgehouden, en opdat niemand uit onwetendheid in het geloof zou afwijken van de waarheid. Die verzameling van de geloofspunten werd een Symbolum genoemd. (IIa-IIae q. 1 a. 9 co.)

De geloofswaarheden zijn over verschillende plaatsen van de H. Schrift verspreid, en worden verschillend voorgesteld, soms zelfs op onduidelijke wijze, zodat veel studie en oefening nodig zijn om de geloofspunten op te maken uit de H. Schrift. Daartoe echter zijn niet allen, die de geloofswaarheden moeten kennen, bekwaam, daar velen, door andere bezigheden ingenomen, geen tijd hebben om zich op de studie toe te leggen. Daarom moesten de verschillende stellingen der Heilige Schrift bondig en duidelijk samengevat worden, en zo aan allen te geloven worden voorgehouden. Die korte inhoud is dus niet iets, wat aan de H. Schrift wordt toegevoegd, maar iets, wat aan de H. Schrift ontleend is. (IIa-IIae q. 1 a. 9 ad 1)

In al de Symbolums wordt één en dezelfde geloofswaarheid onderwezen. Het is echter nodig het volk in de geloofswaarheid met meer zorg te onderrichten, wanneer er dwalingen ontstaan, opdat het geloof der eenvoudigen door de kettters niet zou vervalst worden. Daarom moesten er verschillende Symbolums worden

opgesteld, die alleen hierin van elkander verschillen, dat het ene meer uitdrukkelijk voorstelt wat in een ander impliciet vervat is, naar gelang de aanvallen der ketters nadere bepalingen nodig maakten. (IIa-IIae q. 1 a. 9 ad 2)

De geloofsbelijdenis wordt in het Symbolum voorgehouden in naam van de gehele Kerk, die één is door het geloof. Welnu, het geloof van de Kerk is een levend geloof, want dit geloof treft men aan bij allen, die door getal en verdienste deel uitmaken van de Kerk. Daarom wordt de geloofsbelijdenis in het Symbolum uitgedrukt, zoals het past voor een levend geloof, opdat de gelovigen, die dat levend geloof niet bezitten, zich er op zouden toeleggen het te bekomen. (IIa-IIae q. 1 a. 9 ad 3)

De ketters hebben omtrent Christus' nederdaling ter het nooit enige dwaling verspreid. Het was dus niet nodig dat punt nader te verklaren. De Vaders hebben dan ook dit artikel in het Symbolum niet overgenomen, maar veronderstellen het als reeds vastgesteld in het Symbolum der Apostelen. Een volgend Symbolum schorst immers een voorgaand niet op, maar verklaart het, zoals we daareven gezegd hebben (Antwoord op de tweede Bedenking). (IIa-IIae q. 1 a. 9 ad 4)

Wanneer we belijden: Ik geloof in de H. Kerk, dan moet men dit zo begrijpen, dat ons geloof betrekking heeft op de H. Geest, die de Kerk heiligt, zodat de zin is: Ik geloof in de H. Geest die de Kerk heiligt. Het is echter beter, zoals gewoonlijk gedaan wordt, het woordje in weg te laten, en te zeggen: De H. katholieke Kerk, zoals Paus Leo het ook doet opmerken (Ruffinus, in zijn Verklaring van het Symbolum). (IIa-IIae q. 1 a. 9 ad 5)

Het symbolum der Vaders wordt openbaar gezongen in de H. Mis, omdat het een verklaring is van het symbolum der Apostelen en omdat het uitgevaardigd werd toen het geloof reeds openbaar bekend was gemaakt en de Kerk in vrede leefde. Het symbolum der Apostelen daarentegen werd ten tijde der vervolging opgesteld, toen het geloof nog niet openbaar bekend was, en wordt daarom stil gebeden in de Prima en in de Completen, als om de vroegere en toekomstige duisternissen der dwaling te keer te gaan. (IIa-IIae q. 1 a. 9 ad 6)

### **Articulus 10 Komt het aan den Paus toe, een Symbolum des geloofs uit te vaardigen?**

Men beweert, dat het geenszins aan de Paus toekomt, een Symbolum des geloofs uit te vaardigen. Zoals immers (in het vorig Artikel) gezegd is, is een nieuwe uitgave van een Symbolum nodig voor de verklaring van de artikelen des geloofs. Welnu, in het Oude Verbond werden de artikelen des geloofs met de tijd steeds nader verklaard, omdat de waarheid beter en beter openbaar werd naarmate men Christus' tijd naderbij kwam, zoals hierboven gezegd is (7e Art.). Maar in het Nieuw Verbond valt die reden weg, en daarom is er geen nadere verklaring der geloofsartikelen meer nodig.

Bijgevolg komt het aan het pauselijk gezag niet toe, een nieuw Symbolum uit te vaardigen. (IIa-IIae q. 1 a. 10 arg. 1)

Wat de algemene Kerk verbiedt onder bedreiging van de ban, valt niet onder het gezag van een of ander mens. Welnu, de algemene Kerk heeft onder bedreiging van ban verboden een nieuw Symbolum in 't licht te geven. We lezen immers in de Handelingen van het eerste Concilie te Ephese, dat toen het Symbolum van Nicea voorgelezen was, de Heilige Kerkvergadering besliste, dat het aan niemand geoorloofd was, een ander geloof te belijden, te schrijven of samen te stellen, dan het geloof dat bepaald was door de H. Vaders, die met de H. Geest te Nicea vergaderd waren, en dat onder bedreiging van de ban. Hetzelfde werd opnieuw verboden door het Concilie te Chalcedon. Het blijkt dus, dat het aan 's Pausen gezag niet toekomt, een nieuw Symbolum uit te vaardigen. (IIa-IIae q. 1 a. 10 arg. 2)

Athanasius was geen Paus, maar Patriarch van Alexandrië. Toch stelde hij een Symbolum samen, dat in de Kerk gezongen wordt. Het blijkt dus, dat de Paus niet méér macht heeft dan een ander om een Symbolum uit te vaardigen. (IIa-IIae q. 1 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat het Symbolum uitgevaardigd werd in een algemene kerkvergadering. Welnu, die kerkvergadering kan alleen samengeroepen worden door de Paus, zoals we lezen in de Decreten. Dus komt het aan de Paus toe, een Symbolum uit te vaardigen. (IIa-IIae q. 1 a. 10 s. c.)

In het vorig Artikel hebben we gezegd, dat een nieuw Symbolum moet uitgevaardigd worden om opkomende dwalingen te keer te gaan. Hij dus mag een nieuw Symbolum uitvaardigen, die onwederroepelijk kan bepalen wat tot het geloof behoort, en wat allen met onwankelbaar geloof moeten aanvaarden. Welnu, dat komt toe aan de Paus, aan wie de gewichtigste en moeilijkste vraagstukken moeten voorgelegd worden, die oprijzen in de Kerk, zoals we lezen in de Decreten. Daarom zei de Heer aan Petrus, toen hij hem tot opperherder aanstelde: « Ik heb voor u gebeden, Petrus, opdat uw geloof niet wankelen zou, en wanneer gij zult bekeerd zijn, bevestig dan uw broeders. » (Luc. 22, 32). De reden daarvan is, dat er slechts één geloof mag zijn voor heel de Kerk, volgens de Ie Corinthiërbrief (1, 10) : « Spreekt allen eender, en dat er geen scheuringen bij u bestaan ». Welnu, die eenheid kan niet gewaarborgd zijn, dan wanneer de vraagstukken, die het geloof betreffen, worden opgelost door hem, die geheel de Kerk bestuurt, zodat zijn uitspraak door geheel de Kerk stellig aangenomen wordt. Het komt bijgevolg alleen aan de Paus toe, een nieuw Symbolum uit te vaardigen, evenals het hem toekomt te voorzien in alles wat de algemene Kerk aangaat, zoals het samenroepen van een algemene kerkvergadering en zo meer. (IIa-IIae q. 1 a. 10 co.)

De geloofswaarheid is voldoende verklaard door de leer van Christus en van de Apostelen. Maar omdat goddeloze mensen de apostolische leer en de overige Schriften vervalsen tot hun eigen verderf, zoals we lezen

in de IIe Brief van Petrus (3, 16), daarom is in de loop van de tijd een verklaring van het geloof nodig geweest om in te gaan tegen de opkomende dwalingen. (IIa-IIae q. 1 a. 10 ad 1)

Dit verbod en die uitspraak van de Kerkvergadering gelden voor private personen, aan wie het niet toekomt het geloof te bepalen. Door de uitspraak immers van dit algemeen Concilie werd aan een volgend Concilie het recht niet ontzegd, een nieuw Symbolum uit te vaardigen, waarin men niet een nieuw geloof zou belijden, maar hetzelfde geloof nader zou verklaren. Zo heeft iedere latere kerkvergadering een of ander punt nader verklaard dan een vorige kerkvergadering, omdat een of andere ketterij dat nodig maakte. Het komt dus aan de Paus toe, door wiens gezag de conciliën worden bijeengeroepen en door wie hun uitspraak bekrachtigd wordt. (IIa-IIae q. 1 a. 10 ad 2)

De geloofsbelijdenis van Athanasius is niet opgesteld om als Symbolum te dienen, maar, zoals uit de woorden zelf blijkt, om gebruikt te worden bij het onderricht. Doch omdat het op bondige wijze een volledige uiteenzetting gaf van het geloof, werd het door het gezag van de Paus aangenomen om te dienen als geloofsregel. (IIa-IIae q. 1 a. 10 ad 3)

## Quaestio 2 Over de inwendige Geloofsdaad

Daarna beschouwen we de geloofsdaad: ten eerste de inwendige geloofsdaad; ten tweede, de uitwendige geloofsdaad. Aangaande de inwendige geloofsdaad stellen we tien vragen: 1. Wat is geloven, d. i. die inwendige geloofsdaad stellen? 2. Op hoeveel manieren spreekt men van geloven? 3. Moet men, om zalig te worden, iets geloven, wat boven de natuurlijke rede uitgaat? 4. Moet men geloven, wat de natuurlijke rede bereiken kan? 5. Moet men, om zalig te worden, iets uitdrukkelijk geloven? 6. Moeten alle mensen hetzelfde uitdrukkelijk geloven? 7. Was het, om zalig te worden, altijd vereist, uitdrukkelijk te geloven in Christus? 8. Moet men, om zalig te worden, uitdrukkelijk geloven in de Drie-eenheid? 9. Is de geloofsdaad verdienstelijk? 10. Vermindert de menselijke rede de verdienste van het geloof? (IIa-IIae q. 2 pr.)

### Articulus 1 Is geloven een instemmend onderzoek?

Men beweert, dat geloven geenszins een instemmend onderzoek is. Onderzoeken immers veronderstelt, dat men iets nagaat, want cogitare is hetzelfde als coagitare of simul agitare (verschillende dingen samen wikken en wegen). Welnu Damascenus zegt in het 4e Boek Over het ware Geloof (11e H.), dat het geloof een instemming is zonder onderzoek. Bijgevolg behoort het onderzoek niet tot de geloofsdaad. (IIa-IIae q. 2 a. 1 arg. 1)

Later (4e Kw., 2e Art.) wordt gezegd, dat de rede de zetel van het geloof is. Welnu het onderzoek is een daad van het schattingsvermogen, dat tot het zinnelijk

deel behoort, zoals gezegd werd in het 1e Deel (Kw. 78, 4e Art.). Bijgevolg behoort het onderzoek niet tot het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 1 arg. 2)

Geloven is een daad van het verstand, daar het voorwerp er van het ware is. Welnu, instemmen, evenals toestemmen, schijnt geen daad te zijn van het verstand, maar wel van de wil, zoals hierboven gezegd is (Ia IIae, Kw. 14, 4e Art., Antw. op de Bed.). Dus is geloven niet een instemmend onderzoek. (IIa-IIae q. 2 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus de geloofsdaad op die manier bepaalt in zijn Boek Over de Voorbestemming der Heiligen (2e H.). (IIa-IIae q. 2 a. 1 s. c.)

Iets « onderzoeken » kan drie betekenissen hebben. Het kan ten eerste in het algemeen aanduiden iedere metterdaad gebeurende beschouwing van het verstand. Zo zegt Augustinus in het 14e Boek Over de Drie-eenheid (7e H.): « Hier spreken We over het verstand; waardoor we kennen door te onderzoeken ». Onderzoeken kan ten tweede, en juist, betekenen: de beschouwing van het verstand, die gepaard gaat met een zeker naspeuren, en voorkomt, wanneer men nog de volkomen kennis niet bereikte door de zekerheid van het volkomen inzicht. In die zin zegt Augustinus in het 15e Boek Over de Drie-eenheid (16e H.): « Gods zoon wordt niet Gedachte genoemd, maar Gods Woord. Ons woord is immers onze gedachte of cogitatio, wanneer wij het gekende voorwerp bereidt hebben en de gedachte daardoor haar vormgeving ontvangt. Doch Gods Woord mag men niet opvatten als gedachte, omdat er in God niets is, wat een vormgeving moet ontvangen of zonder vorm kan zijn. ». Onderzoeken betekent in dat geval de beweging van de geest, die overlegt en nog niet vervolmaakt is door het volkomen inzien van de waarheid. Die beweging nu kan ene beweging zijn of van de ziel, die overlegt met betrekking tot de algemene beginselen, en dat komt toe aan het verstand, of van de ziel, die overlegt met betrekking tot de particuliere dingen, en dat komt aan de zinnen toe. Overlegt men iets met betrekking tot de algemene beginselen, dan heeft men een tweede betekenis van onderzoek, nl. een daad van het verstand, dat overlegt; overlegt men iets met betrekking tot de particuliere dingen, dan heeft men een derde betekenis van onderzoek, nl. een daad van het schattingsvermogen. Wanneer we echter over onderzoek spreken, in de eerste en algemene betekenis van het woord, dan geeft de uitdrukking « instemmend onderzoek » niet het volledig begrip van « geloven » weer, want op die wijze onderzoekt ook hij met instemming, die nadenkt over iets, wat hij weet en begrijpt. Wanneer we echter over onderzoek spreken in de tweede betekenis van het woord, dan drukken wij de daad van geloven volkomen uit. Onder de verstandsakten immers zijn er, die met een vaste instemming gepaard gaan, maar zonder dat onderzoek, zoals bij hem die nadenkt over wat hij reeds weet of begrijpt; die beschouwing bereikte reeds haar vorm. In andere verstandsakten echter heeft het onderzoek zijn vorm nog niet bereikt, en is er geen vaste instemming, hetzij men naar geen enkelen kant overhelt, zoals hij, die

twijfelt, hetzij men overhelt naar een of anderen kant, maar door een lichte schijnreden weerhouden wordt, zoals hij, die een vermoeden heeft; hetzij men wel partij kiest, maar niettemin vreest, dat het tegenovergestelde kan waar zijn, zoals hij, die omtrent iets een mening heeft. Welnu, in de akt, die geloven genoemd wordt, vindt men een vaste instemming naar de ene kant, en daarin komt de gelovige overeen met hem, die iets weet of begrijpt. Maar zijn kennis mist de volkomenheid van het duidelijk inzicht, en daarin komt hij overeen met hem, die twijfelt of iets vermoedt, of aangaande iets een mening heeft. Het is dus eigen aan hem, die gelooft, dat hij tegelijk onderzoekt en met iets instemt, en daardoor wordt de geloofsdaad onderscheiden van alle andere verstandsdaden, waarvan het ware of het valse het voorwerp is. (IIa-IIae q. 2 a. 1 co.)

De natuurlijke rede zoekt in het geloof niet te bewijzen wat men gelooft. Er bestaat alleen een zeker onderzoek met betrekking tot datgene, waardoor de mens aangezet wordt te geloven, omdat het nl. door God geopenbaard is en door wonderen bekrachtigd werd. (IIa-IIae q. 2 a. 1 ad 1)

Er is hier geen spraak van het onderzoek, dat een daad is van het schattingsvermogen, maar van het onderzoek, dat een daad is van het verstand, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd. (IIa-IIae q. 2 a. 1 ad 2)

Niet door de rede, maar door de wil wordt het verstand van de gelovige tot het éne bepaald. Instemmen is hier dus een daad van het verstand, dat door de wil tot het éne bepaald wordt. (IIa-IIae q. 2 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Moet men spreken van : Geloven aan God, God geloven, geloven in God, als over verschillende geloofsdaaden?**

Men beweert, dat men niet moet spreken van geloven aan God, God geloven, geloven in God, als over verschillende geloofsdaaden. Een enkele hebbelijkheid immers heeft slechts één daad. Welnu, het geloof is slechts één hebbelijkheid, want het is maar één deugd. Bijgevolg moet men geen verschillende geloofsdaaden onderscheiden. (IIa-IIae q. 2 a. 2 arg. 1)

Wat aan alle geloofsdaaden toekomt, moet men niet beschouwen als een bijzondere geloofsdaad. Welnu, geloven aan God komt toe aan iedere geloofsdaad, want het geloof steunt op de Eerste Waarheid. Die geloofsdaad moet dus niet onderscheiden worden van de andere. (IIa-IIae q. 2 a. 2 arg. 2)

Wat ook aan niet-gelovigen toekomt mag niet onder de geloofsdaaden gerekend worden. Welnu, geloven dat God bestaat, komt ook aan de ongelovigen toe. Men moet het dus niet onder de geloofsdaaden rekenen. (IIa-IIae q. 2 a. 2 arg. 3)

Naar het doel bewogen te worden is eigen aan de wil, waarvan het voorwerp het goede en het doel is. Welnu, geloven is geen daad van de wil, maar van het verstand. Bijgevolg moet men geloven in God, wat een

beweging naar het doel insluit, niet beschouwen als een verschillende geloofsdaad. (IIa-IIae q. 2 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus die verdeling voorstelt in zijn Boek Over de Woorden des Heeren (61e Preek, 2e H.) en in zijn Commentaar op Joannes (29e Verhandeling). (IIa-IIae q. 2 a. 2 s. c.)

De daad van welk vermogen of welke hebbelijkheid ook wordt bepaald naar de verhouding van dat vermogen of van die hebbelijkheid tot hun voorwerp. Welnu, men kan het voorwerp van het geloof op drie manieren beschouwen. Geloven toch is een daad van het verstand, voor zover het door de wil tot instemming bewogen wordt, zoals hierboven gezegd is (1e Art. Antwoord op de 3e Bedenking). Daarom kan het voorwerp van het geloof beschouwd worden, ofwel van de kant van het verstand, ofwel van de kant van de wil, die het verstand beweegt. Beschouwt men het geloof van de kant van het verstand, dan kan men in het voorwerp van het geloof twee dingen beschouwen, zoals we vroeger gezegd hebben (1e Kw., 1e Art.) - Ten eerste, het materieel voorwerp van het geloof, en wanneer men dat beschouwt zegt men, dat de daad van het geloof is : God geloven, want niets wordt ons te geloven voorgehouden dan in zover het betrekking heeft op God, zoals we (t. a. pl.) gezegd hebben. Ten tweede, het formeel opzicht van het geloofsvoorwerp, dat als het middel is, waardoor we een geloofspunt aanvaarden, en wanneer men dat beschouwt, zegt men, dat de daad van het geloof is: aan God geloven, want zoals we vroeger (t. a. pl.) hebben gezegd, is het formeel opzicht van het geloof de Eerste Waarheid, waaraan de mens zich hecht, zodat hij om haar aanvaardt wat hij gelooft. Beschouwt men echter het voorwerp van het geloof in zover het verstand bewogen wordt door de wil, dan is de geloofsdaad: geloven in God, want de Eerste Waarheid heeft betrekking op den wil, in zover zij een doel is. (IIa-IIae q. 2 a. 2 co.)

Door dat drievoudige onderscheid worden geen verschillende geloofsdaaden aangeduid, maar wel eenzelfde daad, voor zover zij in een verschillende verhouding staat tot het voorwerp van het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 2 ad 1)

Daardoor blijkt ook het antwoord op de tweede Bedenking. (IIa-IIae q. 2 a. 2 ad 2)

God te geloven komt aan de ongelovigen niet toe in zover het een geloofsdaad is. Ze geloven immers niet, dat God bestaat, zoals dit door het geloof bepaald wordt, en daarom geloven ze niet waarlijk God. Zoals immers de Wijsgeer zegt in het 9e Boek der Metafysica, wanneer er enige onjuistheid is in de kennis van enkelvoudige dingen, dan kent men ze in het geheel niet. (IIa-IIae q. 2 a. 2 ad 3)

Boven zeiden we (Ia IIae, Kw. 9, 1e Art.), dat de wil het verstand en de andere zielsvermogens naar het doel beweegt, en in die zin wordt geloven in God tot de geloofsdaaden gerekend. (IIa-IIae q. 2 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Moet men, om zalig te worden, iets geloven, wat boven de natuurlijke rede uitgaat?

Men beweert, dat men, om zalig te worden, niet noodzakelijk iets moet geloven, wat boven de natuurlijke rede uitgaat. Tot de zaligheid immers en ook tot de volmaaktheid van welk wezen ook, wordt niets méér geëist dan wat er aan toekomt volgens zijn natuur. Welnu, de dingen, die onder het geloof vallen, gaan boven de natuurlijke rede van de mens uit, daar men ze niet ziet, zoals hierboven gezegd is (1e Kw., 4e Art.). Bijgevolg moet men niet geloven om zalig te worden. (IIa-IIae q. 2 a. 3 arg. 1)

Het is gevaarlijk voor de mens iets aan te nemen, wanneer hij niet kan oordelen of dat, wat hem wordt voorgedragen, waar of vals is, naaf het woord uit het Boek Job (12, 11): « Is het niet het oor, dat de woorden beoordeelt? ». Welnu, een dergelijk oordeel kan de mens in geloofszaken niet uitspreken, daar hij ze niet herleiden kan tot de eerste beginselen, waardoor we over alles oordelen. Het is dus gevaarlijk er aan te geloven, en bijgevolg kan geloven tot de zaligheid niet noodzakelijk zijn. (IIa-IIae q. 2 a. 3 arg. 2)

God is 's mensen zaligheid, volgens Psalm 36,39: « De taligheid van de rechtvaardige komt van de Heer. » Welnu, « Gods onzichtbare eigenschappen kunnen sinds de schepping in; Zijn Werken door het verstand beschouwd en doorzien worden, evenals Zijn eeuwige macht en goddelijkheid », zoals we lezen; in de Brief aan de Romeinen (1, 20). Welnu, wat door het verstand beschouwd en doorzien wordt, gelooft men niet. Bijgevolg is het voor de mens niet noodzakelijk iets te geloven om zalig te worden. (IIa-IIae q. 2 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord uit de Hebreërbrief (11,6): « Zonder geloof kan men onmogelijk aan God behagen ». (IIa-IIae q. 2 a. 3 s. c.)

Wanneer twee wezens aan elkaar ondergeschikt zijn, dragen twee dingen bij tot de volmaaktheid van het mindere wezen: ten eerste, iets, wat overeenkomt met de eigen beweging van dat wezen; ten tweede iets, wat overeenkomt met de beweging van het hogere wezen. Het water b. v. beweegt door zijn eigen beweging naar het middelpunt, maar door de beweging van de maan beweegt het rond het middelpunt, en zo ontstaat er ebbe en vloed; ook de planeten bewegen door hun eigen beweging van West naar Oost, maar door de beweging van de eerste hemel bewegen ze van Oost naar West. Alleen het redelijk schepsel nu is onmiddellijk geordend tot God. De andere schepsels immers bereiken niet het universele, doch slechts het particuliere. Ze hebben immers slechts deel aan Gods goed-zijn, ofwel alleen naar het zijn, zoals de onbezielde wezens, ofwel daarenboven ook naar het leven en het kennen van het particuliere, zoals de planten en de dieren. Het redelijk wezen is onmiddellijk geordend tot het algemeen beginsel van alle zijn, in zover het de algemene wezenheid kent van het goede en van het zijn. Daarom bestaat de volmaaktheid van het redelijk schepsel niet alleen

in datgene, wat er aan toekomt naar zijn eigen natuur, maar ook in datgene, wat er aan toegekend wordt door, een zeker bovennatuurlijk deelhebben aan het goddelijk goed-zijn. Daarom zeiden we vroeger (Ia-IIae, 3e Kw., 8e Art.), dat de hoogste zaligheid van de mens bestaat in een zeker bovennatuurlijk aanschouwen van God. Dit aanschouwen nu kan de mens niet bereiken, dan door een leerling te worden van God, zijn leermeester, naar het woord van Joannes (6, 45): « Al wie naar de Vader geluisterd heeft en door Hem onderwezen is, komt naar Mij ». Maar de mens wordt in die leer niet ineens onderricht, maar geleidelijk, zoals met zijn natuur overeen komt. Welnu, hij die op die manier onderricht wordt, moet beginnen met te geloven, om tot de volkomen wetenschap te komen. De Wijsgeer zegt immers in zijn Boek Over de Sofismen (1e B., 2e H., Nr. 2), dat hij, die onderwezen wordt, eerst geloven moet. Bijgevolg moet de mens, om tot de volkomen zaligende aanschouwing te komen, eerst geloven, zoals een leerling de meester gelooft, die hem onderricht. (IIa-IIae q. 2 a. 3 co.)

Omdat de natuur van de mens afhangt van een hogere natuur, daarom volstaat de natuurlijke kennis niet tot zijn volmaaktheid, maar is een bovennatuurlijke kennis nodig, zoals we (in de Leerstelling) gezegd hebben. (IIa-IIae q. 2 a. 3 ad 1)

Zoals de mens door het natuurlijk licht van het verstand de eerste beginselen aanneemt, zo ook kan een deugdzame mens, door de hebbelijkheid der deugd, juist oordelen over alles wat met die deugd overeenstemt. Op die manier zal de mens door het licht van het geloof, dat hem op goddelijke wijze wordt ingestort, de geloofswaarheden aannemen, en niet het tegengestelde. Daarom is er geen enkel gevaar of vonnis voor hen, die in Christus Jezus zijn (Brief aan de Romeinen 8, 1), want ze worden door Hem verlicht in het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 3 ad 2)

Gods onzichtbare eigenschappen worden in veel opzichten op volmakter wijze waargenomen door het geloof dan door de natuurlijke rede, die naar God opstijgt door de schepselen. Daarom zegt het Boek Ecclesiasticus (3,25): « Veel dingen, die de zinnen van de mens overtreffen, Worden u geopenbaard. » (IIa-IIae q. 2 a. 3 ad 3)

### Articulus 4 Moet men geloven wat de natuurlijke rede kan bewijzen?

Men beweert, dat men niet moet geloven wat de natuurlijke rede kan bewijzen. In Gods werken immers treft men niets overbodigs aan, minder nog dan in de werken der natuur. Welnu, wanneer iets door één middel kan bereikt worden, is een tweede middel overbodig. Het is bijgevolg overbodig, door het geloof te aanvaarden wat door de natuurlijke rede kan gekend worden. (IIa-IIae q. 2 a. 4 arg. 1)

Men moet geloven alles wat tot het geloof behoort. Welnu, zoals (in de 1e Kw., 4e en 5e Art.) gezegd wordt, is het onmogelijk dat iets tegelijk tot de wetenschap

zou behoren en tot het geloof. Welnu, alles wat door de natuurlijke rede kan gekend worden, behoort tot de wetenschap, en bijgevolg kan men iets, wat door de natuurlijke rede bewezen wordt, niet geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 4 arg. 2)

Alles wat het voorwerp is van wetenschap, is van dezelfde aard. Wanneer dan sommige punten ervan aan de mensen te geloven werden voorgehouden, dan zouden om dezelfde reden al de andere moeten geloofd worden, wat echter vals is. Men moet dus niet geloven wat men door de natuurlijke rede kan kennen. (IIa-IIae q. 2 a. 4 arg. 3)

Daartegen kunnen we echter aanvoeren, dat men moet geloven, dat er één God is, en dat God geen lichaam heeft. Welnu, die waarheden kunnen de Wijsgeren door de natuurlijke rede bewijzen. (IIa-IIae q. 2 a. 4 s. c.)

De mens moet niet alleen geloven wat boven de rede uitgaat, maar ook wat door de rede kan gekend worden, en dat om drie redenen. Ten eerste, opdat de mens sneller tot de kennis der goddelijke waarheid zou komen. Want de wetenschap, die het bestaan van God bewijst en andere waarheden, die betrekking hebben op God, kan pas het laatst door de mens worden aangeleerd, na vele andere wetenschappen, die ze veronderstelt, zodat de mens pas na langen tijd tot de kennis van God zou komen. Ten tweede, opdat de kennis van God algemener zou zijn. Velen toch kunnen in de studie der wetenschap niet vorderen, of omdat ze zwak van geest zijn, of omdat ze door de bezigheden en noodwendigheden van het aardse leven ingenomen zijn, of omdat ze traag zijn in het studeren. Zij allen zouden van de kennis van God beroofd blijven, indien de goddelijke waarheid hun niet werd voorgehouden door het geloof. Ten derde om de zekerheid. De menselijke rede immers is zeer onvoldoende met betrekking tot de goddelijke dingen, en een teken daarvan is wel, dat de wijsgeren zelfs in de studie van de menselijke dingen door de natuurlijke rede zeer dikwijls gedwaald hebben en tegenstrijdige dingen hebben geleerd. Opdat nu de kennis van God door de mensen zeker zou zijn en aan iedere twijfel onttrokken, moesten de goddelijke dingen hun voorgehouden worden door het geloof, als geopenbaard door God, die niet kan liegen. (IIa-IIae q. 2 a. 4 co.)

Het navorsen van de natuurlijke rede is er niet voldoende voor, dat het menselijk geslacht tot de kennis van het goddelijke komt, zelf tot hetgeen de rede kan bewijzen. Het is dus geenszins overbodig, dat dergelijke dingen aangenomen worden door het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 4 ad 1)

Eenzelfde mens kan niet tegelijk iets op wetenschappelijke wijze kennen en het geloven. Maar hetgeen de een op wetenschappelijke wijze kent, kan door een ander geloofd worden, zoals boven gezegd is (1e Kw., 5e Art.). (IIa-IIae q. 2 a. 4 ad 2)

Indien alle voorwerpen van wetenschap in het opzicht van de wetenschap overeenkomen, dan komen ze toch hierin niet overeen, dat ze ons alle op gelijke wijze naar de zaligheid richten. Daarom worden ze niet alle

eveneens voorgehouden door het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Moet men iets uitdrukkelijk geloven?

Men beweert, dat men niets uitdrukkelijk moet geloven. Niemand toch is gehouden te doen wat niet in zijne macht is. Welnu, het is niet in 's mensen macht iets uitdrukkelijk te geloven. We lezen immers in de Brief aan de Romeinen (10, 14) : « Hoe zouden zij geloven, als zij Hem niet gehoord hebben? en hoe zouden ze horen, als niemand predikt? en hoe zouden ze prediken, als ze niet gezonden Waren? » Dus is de mens niet verplicht iets uitdrukkelijk te geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 5 arg. 1)

Zoals we door het geloof op God gericht worden, zo worden wij er ook op gericht door de liefde. Welnu, de mens is niet verplicht te onderhouden wat door de liefde geboden wordt, maar het volstaat, dat hij daartoe bereid is. Dit blijkt uit het gebod van Christus, dat we lezen bij Mattheus (5, 39) : « Als iemand u op de rechterwang slaat, keer hem ook de andere toe ». En hetzelfde geldt voor andere geboden van die aard, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Over de Bergrede (1 B., 19e H. en v.). Bijgevolg is de mens ook met verplicht iets uitdrukkelijk te geloven, maar volstaat het, dat hij bereid is te geloven wat door God wordt voorgehouden. (IIa-IIae q. 2 a. 5 arg. 2)

Het goed van het geloof bestaat in een zekere gehoorzaamheid, naar de woorden uit de Brief aan de Romeinen (1, 3): « Om aan het geloof te gehoorzamen onder al de heidenen ». Welnu tot de deugd van gehoorzaamheid is niet vereist, dat men bepaalde geboden onderhoudt, maar het volstaat, dat men naar de geest bereid is om te gehoorzamen, volgens Psalm 118 (60) : « Ik ben bereid en niet ontsteld, om uw geboden te onderhouden ». Het is bijgevolg ook voor het geloof voldoende, dat men bereid is om te geloven wat door God zou kunnen voorgehouden worden, zonder dat het daarom nodig is iets uitdrukkelijk te geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Hebreërbrief (11, 6) : « Wie tot God komt moet geloven, dat Hij bestaat en beloont die Hem zoeken ». (IIa-IIae q. 2 a. 5 s. c.)

De geboden van de wet, die de mens moet onderhouden, leggen ons de deugddaden op, waardoor wij de weg der zaligheid opgaan. We zeiden echter hierboven (2e Kw., 2e Art.), dat deugddaden bepaald worden naar de verhouding tussen de hebbelijkheid en het voorwerp. Welnu, in het voorwerp van iedere deugd kunnen twee dingen beschouwd worden, nl. ofwel dat, wat eigenlijk en op zich zelf het voorwerp is van de deugd, en daarom noodzakelijk bij elke deugddaad wordt aan getroffen; ofwel hetgeen bijkomstig is en als een gevolg bij het eigen opzicht van het voorwerp behoort. Zo is het eigen voorwerp van de sterkte, wat uiteraard tot die deugd behoort, het doodsgevaar te trotseren en trots

het gevaar de vijanden aan te vallen voor het algemeen welzijn; maar dat men gewapend is, of met het zwaard vecht in een rechtvaardigen oorlog, of andere dingen van dezelfde aard, dat behoort wel bij het voorwerp van de sterkte, maar op bijkomstige wijze. Datgene dus, waardoor het eigen voorwerp van een deugddaad bepaald wordt, het voorwerp dat uiteraard tot die deugd behoort, valt onder de noodzakelijkheid van het gebod, zoals de deugddaad zelf. Maar datgene, waardoor het object van de deugddaad bijkomstig bepaald wordt, het object, wat volgt op wat uiteraard het eigen voorwerp van de deugd is, valt niet onder de noodzakelijkheid van het gebod, dan om bepaalde omstandigheden van plaats en tijd. Welnu, uiteraard behoort tot het voorwerp van het geloof, datgene, waardoor de mens zalig wordt, zoals we vroeger gezegd hebben (1e Kw., 8e Art.). Op bijkomstige wijze en als een gevolg behoort tot het voorwerp van het geloof alles wat in de H. Schrift staat, die door God is gegeven, zoals dat Abraham twee zonen had, dat David de zoon was van Isaï, en dergelijke. De eerste geloofsvoorwerpen, nl. de geloofsartikelen, moet men bijgevolg uitdrukkelijk geloven, zoals men ook de deugd van geloof moet hebben. De andere geloofsvoorwerpen echter moet men niet uitdrukkelijk geloven, maar alleen impliciet, of door de gesteltenis van de ziel, in zover men er toe bereid is, alles te geloven wat de H. Schrift bevat. Die dingen moeten we alleen dan uitdrukkelijk geloven, wanneer het ons duidelijk is, dat ze in de geloofsleer vervat zijn. (IIa-IIae q. 2 a. 5 co.)

Bepaalt men wat de mens vermag, zonder rekening te houden van de hulp der genade, dan moet de mens veel dingen doen, die hij niet kan volbrengen zonder de genade, zoals God en de medemens te beminnen en te geloven in de artikelen des geloofs. Maar dat kan de mens door de hulp van de genade. Wanneer iemand de hulp van Gods genade ontvangt, dan is dat een werk van Gods barmhartigheid, en wanneer die hulp aan iemand niet geschonken wordt, dan gebeurt dat door Gods rechtvaardigheid, als straf voor een voorgaande zonde, ten minste van de erfzonde, zoals Augustinus zegt in het Boek Over straf en genade (5e en 6e H.) (IIa-IIae q. 2 a. 5 ad 1)

De mens moet bepaaldelijke voorwerpen der liefde beminnen, die op zich zelf en uiteraard het voorwerp zijn van de liefde, nl. God en de medemens. De tegenwerping daarentegen spreekt over die geboden van de liefde, die slechts als een gevolg bij het voorwerp der liefde behoren. (IIa-IIae q. 2 a. 5 ad 2)

Het eigenlijk subject van de deugd van gehoorzaamheid is de wil, en daarom is het voor de daad van gehoorzaamheid voldoende, zijn wil vrijwillig te onderwerpen aan hem die gebiedt, wat het eigen voorwerp is van de gehoorzaamheid en uiteraard tot de gehoorzaamheid behoort. Doch dit of dat bepaald gebod behoort slechts op bijkomstige wijze en als een gevolg tot het eigen voorwerp van de gehoorzaamheid, dat uiteraard tot de gehoorzaamheid behoort. (IIa-IIae q. 2 a. 5 ad 3)

## Articulus 6 Moeten alle mensen hetzelfde uitdrukkelijk geloven?

Men beweert, dat alle mensen hetzelfde uitdrukkelijk moeten geloven. Tot datgene immers, wat noodzakelijk vereist wordt tot de zaligheid, zijn alle mensen gehouden, zoals blijkt voor de geboden van de liefde. Welnu, de uitdrukkelijke kennis van de geloofszaken is tot de zaligheid noodzakelijk vereist, zoals hierboven gezegd is (voorg. Art.). Bijgevolg moeten alle mensen hetzelfde uitdrukkelijk geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 6 arg. 1)

Niemand moet ondervraagd worden over datgene, wat hij niet uitdrukkelijk moet geloven. Welnu, het gebeurt, dat men ook de eenvoudige mensen ondervraagt over de minste artikelen des geloofs. Bijgevolg moeten alle mensen uitdrukkelijk geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 6 arg. 2)

Indien de minderen niet uitdrukkelijk doch slechts impliciet moeten geloven, dan moeten ze impliciet geloven wat de meerderen geloven. Maar dat kan bezwaarlijk worden, want het kan gebeuren, dat die meerderen dwalen. Bijgevolg moeten ook de minderen uitdrukkelijk geloven, en moeten allen hetzelfde uitdrukkelijk geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 6 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat we lezen in het Boek Job (1, 14) : « De ossen tronen de ploeg, en de ezelinnen graasden naast hen ». Dat betekent, zegt Gregorius in het 2e Boek van zijn Zedenkundige Verhandelingen (17e H.), dat de minderen, die verbeeld worden door de ezelinnen, zich in de geloofszaken moeten aansluiten bij de meerderen, die door de ossen verbeeld worden. (IIa-IIae q. 2 a. 6 s. c.)

De geloofszaken worden uitdrukkelijk voorgehouden door de goddelijke openbaring. Ze gaan immers uit boven de natuurlijke rede. Welnu de goddelijke openbaring volgt een zekere orde en komt tot de minderen door de meerderen, tot de mensen door de engelen, tot de lagere engelen door de hogere, zoals Dionysius zegt in zijn Boek Over de Hemelse Koren (12e H.). Om dezelfde reden komt het uitdrukkelijk voorhouden van het geloof tot de minderen door de meerderen. Gelijk nu de hogere engelen, die de lagere engelen verlichten, de goddelijke dingen beter kennen dan de lagere, zoals Dionysius zegt in zijn boek Over de Hemelse Koren (12e H.), zo ook moeten de meerderen, die de anderen moeten onderrichten, de geloofszaken beter kennen en meer uitdrukkelijk geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 6 co.)

De uitdrukkelijke kennis van de geloofszaken is niet voor allen op dezelfde wijze tot de zaligheid vereist, want de meerderen, die de anderen moeten onderwijzen, moeten meer dingen uitdrukkelijk geloven dan de anderen. (IIa-IIae q. 2 a. 6 ad 1)

Men moet de eenvoudige mensen niet ondervragen over de subtiële vraagstukken van het geloof, dan alleen wanneer men vermoedt, dat ze misleid zijn door de ketters, die gewoonlijk het geloof der minderen misleiden omtrent de subtiële vraagstukken van het geloof. Men moet het die mensen niet als een fout aanrekenen,

wanneer ze die valse leringen niet met hardnekkigheid aanhangen, en in dergelijke vraagstukken door hun eenvoudigheid dwalen. (IIa-IIae q. 2 a. 6 ad 2)

De minderen geloven slechts impliciet wat de meerderen geloven, in zover deze laatsten de goddelijke leer aanhangen; daarom zegt de Apostel in zijn Ie Brief aan de Corinthiërs (4, 16) : « Weest navolgers van mij, zoals ik van Christus ». Niet dus de menselijke kennis is hier de geloofsvorm, maar de goddelijke waarheid. Moesten sommige meerderen daarvan afwijken, dan zou het geloof der eenvoudigen daardoor geen schade lijden, wanneer ze menen, dat die meerderen het ware geloof belijden, dan wanneer ze een of andere dwaling in het bijzonder hardnekkig aanhangen, in strijd met het geloof der algemene Kerk, dat niet kan dwalen, naar het woord van Christus (Lucas, 22, 32) : « Ik heb gebeden voor u, Petrus, opdat uw geloof niet bezwijkt ». (IIa-IIae q. 2 a. 6 ad 3)

### **Articulus 7 Moeten allen om zalig te worden, het geheim van Christus' menswording uitdrukkelijk geloven?**

Men beweert, dat niet allen, om zalig te worden, het geheim van Christus' Menswording uitdrukkelijk moeten geloven. De mens is immers niet verplicht uitdrukkelijk te geloven wat de engelen niet kennen, want het geloof wordt uitdrukkelijk voorgehouden door de goddelijke openbaring, en die komt tot ons door de engelen, zoals (in het vorig Artikel) gezegd is. Welnu, de engelen zelf kenden het geheim der Menswording niet, en daarom vroegen ze zich naar de verklaring van Dionysius (Over de Hemelse Koren, 7e H.) af : « Wie is die gloriekoning? » (Psalm 23, 8), en : « Wie is het, die komt uit Edom? » (Isaïas, 63, 1). Bijgevolg moesten de mensen het geheim van Christus' Menswording niet uitdrukkelijk geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 7 arg. 1)

De H. Joannes de Dooper moet onder de meerderen gerekend worden en leefde in Christus' nabijheid; Christus zei van hem : « Onder de kinderen der vrouw is er geen grotere opgestaan » (Matheus, 11, 11). Welnu, Joannes de Dooper kende het geheim van Christus' Menswording niet uitdrukkelijk, want hij vroeg aan Christus : « Zijt gij degene, die komen moet, of moeten we een ander verwachten? », zoals we lezen bij Matteüs (11, 3). Bijgevolg moesten zelf de meerderen niet uitdrukkelijk in Christus geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 7 arg. 2)

Dionysius zegt in het 9e H. van zijn Boek Over de Hemelse Koren, dat veel heidenen de zaligheid verworven hebben door de engelen. Welnu, de heidenen geloofden niet in Christus, noch uitdrukkelijk, noch impliciet, daar hun niets geopenbaard werd. Bijgevolg is het niet voor allen tot de zaligheid vereist het geheim van Christus' Menswording uitdrukkelijk te geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in zijn Boek Over Straf en Genade (190e Br.) : « Dit is het ware geloof, dat geen mens noch oud noch jong, van

de besmetting des doods of de schuld der zonde verlost wordt, dan door de enige bemiddelaar tussen God en de mensen, Jezus Christus ». (IIa-IIae q. 2 a. 7 s. c.)

Hierboven (5e Art.) zeiden we, dat het eigen voorwerp van het geloof, wat er uiteraard toe behoort, datgene is, waardoor de mens zalig wordt. Welnu, de weg der zaligheid voor de mensen is het geheim van Christus' Menswording en lijden; we lezen immers in de Handelingen der Apostelen (4, 12) : « Er bestaat geen andere naam, die onder de mensen gegeven is, waardoor wij moeten zalig Worden ». Daarom was het voor allen te allen tijde nodig enigszins het geheim van Christus' Menswording te geloven; de wijze echter verschilde naar tijd en personen. Voor de zondeval immers geloofde de mens uitdrukkelijk in Christus' Menswording, in zover ze gericht was op de voltooiing in de glorie, en niet in zover ze gericht was op de verlossing van de zonde, door het lijden en de verrijzenis, daar de mens de zonde, die nog in de toekomst lag, niet van te voren kende. Dat echter de mens het geheim der Menswording toen reeds kende, blijkt duidelijk uit wat gezegd wordt in het Boek der Schepping (2, 24) : « Daarom zal de man zijn vader en moeder verlaten en zijn vrouw aanhangen ». Daarover zegt de Apostel in zijn Brief aan de Ephesiërs (5, 32), dat het een groot geheim is : « Ik zeg dit met het oog op Christus en de Kerk ». Welnu, het is niet aan te nemen, dat de eerste mens dit geheim niet kende. Na de zonde echter werd het mysterie van Christus' Menswording uitdrukkelijk geloofd, en niet alleen de Menswording maar ook het lijden en de verrijzenis, waardoor het menselijk geslacht van zonde en dood verlost wordt. Anders toch zou Christus' lijden voor en onder de Wet door sommige offeranden niet zijn afgebeeld geworden. De meerderen kenden de betekenis van die offeranden uitdrukkelijk; de minderen hadden er een bedekte kennis van, door te geloven, dat die offeranden door God gewild waren met het oog op de komst van Christus. En zoals we hierboven gezegd hebben (1e Kw., 7e Art., Leerstelling), werd het geen betrekking had op de geheimen van Christus des te moeilijker gekend, naarmate men verder van Christus af stond, en des te duidelijker, naarmate men dichter stond bij Christus' tijd. Na de tijd van de geopenbaarde genade moeten de meerderen en de minderen de geheimen van Christus uitdrukkelijk geloven, bijzonder die geheimen, welke in de Kerk op plechtige wijze herdacht worden en openlijk worden voorgehouden, zoals de artikelen over de Menswording, waarover we vroeger gesproken hebben (1 Kw., 8 Art.). De andere subtiële beschouwingen over de artikelen van de Menswording moet men meer of minder uitdrukkelijk geloven, volgens de staat of de bediening van eenieder. (IIa-IIae q. 2 a. 7 co.)

« De engelen waren niet volkomen onwetend omtrent het mysterie van Gods rijk » zegt Augustinus in zijn Letterlijke Verklaring van het Boek der Schepping (5e B., 19e H.). Ze kenden echter dit geheim in sommige opzichten beter, toen Christus het openbaarde. (IIa-IIae q. 2 a. 7 ad 1)

Joannes de Dooper stelde die vraag niet met betrek-



king tot de komst van Christus in het vlees, alsof hij die komst niet kende, want hij had ze reeds uitdrukkelijk beleden, zeggende: « Ik heb het gezien, en ik heb getuigd, dat Hij de Zoon van God is » (Joan., 1, 34). Zijn vraag luidt dan ook niet: « Zijt gij degene, die gekomen zijt? », maar wel: « Zijt gij degene, die komen moet? » Hij stelt zijn vraag met betrekking tot de toekomst, niet met betrekking tot het verleden. Het is ook niet aan te nemen, dat hij niet wist, dat Christus komen zou om te lijden; hij zelf toch had gezegd: « Ziedaar het Lam Gods, ziedaar degene die de zonden der wereld wegneemt », waardoor hij Christus' toekomstige slachtoffering voorspeld had. Overigens, ook aan andere profeten was dat niet onbekend gebleven, maar ze hadden het voorspeld, zoals voornamelijk blijkt uit Isaïas (33). Men mag dus met Gregorius zeggen (26e Homilie op het Evangelie), dat Joannes die vraag stelde, omdat hij niet wist, of Christus zelf zou nederdalen ter helle. Hij wist, dat de kracht van Christus' lijden zich zou uitstrekken tot hen, die in het voorgeborchte waren, maar het woord van Zacharias (9, 11): « In het bloed van uw, testament hebt gij ook vrijgekocht de gevangenen, die verbleven in het meer, dat droog ligt, waar geen water was ». Maar dat Christus daar persoonlijk zou nederdalen, hoefde Joannes niet uitdrukkelijk te geloven, voor het gebeurd was. Men kan ook zeggen, zoals Ambrosius zegt (Verklaring van Lucas, 7, 29), dat Joannes die vraag niet stelde omdat hij twijfelde, of uit onwetendheid, maar veeleer uit godsvrucht. Of ook, zoals Chrysostomus zegt (in zijn 36e Homilie), dat Joannes de vraag niet stelde alsof hij zelf onwetend was, maar om door Christus zelf zijn discipelen tegemoet te komen. En inderdaad, Christus antwoordde met het oog op het onderricht der leerlingen, door hen op zijn wonderen te wijzen. (IIa-IIae q. 2 a. 7 ad 2)

Veel heidenen ontvingen de openbaring van Christus, zoals blijkt uit hun voorzeggingen. Zo lezen we bij Job (19, 23): « Ik weet, dat mijn Verlosser leeft ». De Sibylle van haar kant voorspelde verschillende dingen omtrent Christus, zoals Augustinus zegt (in zijn Boek Tegen Faustus, 13e B., 13e H.). We lezen verder in de geschiedenis der Romeinen, dat ten tijde van Constantinus Augustus en van Irena, zijn moeder, een graf werd gevonden, waar een mens in lag, die op zijn borst een gulden band droeg waarop geschreven stond: « De Christus zal geboren worden uit een maagd; ik geloof in Hem. O Zon, ge zult me terug zien ten tijde van Irena en Constantinus ». Als er nu zalig geworden zijn zonder de openbaring ontvangen te hebben, toch werden ze niet zalig zonder het geloof in de middelaar. Want al hadden ze geen uitdrukkelijk geloof, toch hadden ze een impliciet geloof in de goddelijke voorzienigheid, daar ze geloofden, dat God de mensen zou verlossen op de wijze die Hij ver koos en naar wat de Geest zou openbaren aan hen, die de waarheid kenden, zoals we lezen bij Job (35): « Hij, die ons op een meer verheven wijze onderwijst dan de lastdieren der aarde ». (IIa-IIae q. 2 a. 7 ad 3)

## Articulus 8 Moet men, om zalig te worden, uitdrukkelijk geloven in de Drie-eenheid?

Men beweert, dat niet uitdrukkelijk moet geloven in de Drie-eenheid. De Apostel immers zegt, dat wie tot God komt, moet geloven, dat Hij bestaat en beloont die Hem zoeken » (Brief aan de Hebreeërs 11, 6). Welnu, dat kan men geloven zonder te geloven in de Drie-eenheid. Bijgevolg moest men niet uitdrukkelijk te geloven in de Drie-eenheid. (IIa-IIae q. 2 a. 8 arg. 1)

Christus zegt bij Joannes (17, 6): « Vader, ik heb uw naam bekend gemaakt aan de mensen », waarop Augustinus in zijn 106e Verhandeling op Joannes zegt: « Niet uw naam, waarnaar gij God genoemd wordt, maar die waardoor gij mijn Vader genoemd Wordt ». En verder voegt hij er aan toe: « Als de God, die de Wereld gemaakt heeft, is Hij bekend onder alle volkeren; als de God, die niet op gelijke lijn moet vereerd worden met de andere goden, is hij bekend in Judea; als Vader van Christus, door Wie de zonden der wereld worden weggenomen, werd Zijn naam, die eerst verborgen was, nu bekend gemaakt ». Voor de komst van Christus was het bijgevolg niet bekend, dat er in de Godheid een vaderschap en een zoonschap is, en bijgevolg was er geen uitdrukkelijk geloof in de Drie-eenheid. (IIa-IIae q. 2 a. 8 arg. 2)

We moeten datgene uitdrukkelijk in God geloven, wat het voorwerp is van onze zaligheid. Welnu, het voorwerp van onze zaligheid is het hoogste goed, dat bij God ook zonder het onder scheid van personen kan begrepen worden. Het was dus geenszins nodig uitdrukkelijk te geloven in de Drie-eenheid. (IIa-IIae q. 2 a. 8 arg. 3)

Daartegenover echter staat, dat er in het Oud Testament op veel plaatsen uitdrukkelijk spraak is over de Drie-eenheid der Personen. Reeds in het begin van het Boek der Schepping (1, 26) wordt immers gezegd, om op de Drie-eenheid te wijzen: « Laat ons de mens maken naar ons beeld en gelijkenis ». Het was dus vanaf het begin nodig, om zalig te worden, uitdrukkelijk te geloven in de Drie-eenheid. (IIa-IIae q. 2 a. 8 s. c.)

Men kan het geheim van Christus' Menswording niet uitdrukkelijk geloven zonder het geloof in de Drie-eenheid, daar in het geheim van Christus' Menswording ligt opgesloten, dat de Zoon Gods het vlees heeft aangenomen, door de genade van de Heilige Geest de wereld hernieuwd heeft, en ontvangen werd uit de Heilige Geest. Zoals dus het geheim van Christus' Menswording vóór Christus uitdrukkelijk geloofd werd door de meerderen, en impliciet en op omsluerde wijze door de minderen, zo ook het geheim der Drie-eenheid. Bijgevolg moet na de verspreiding der genade, iedereen het geheim der Drie-eenheid uitdrukkelijk geloven. Overigens al degenen, die in Christus herboren worden, verwerven die kennis door de aanroeping van de Drie-eenheid, zoals we lezen bij Mattheus (laatste Hoofdstuk, 19): « Gaat, onderwijst alle volkeren, hen dopend in de naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes. »

(IIa-IIae q. 2 a. 8 co.)

Te allen tijde moesten allen die twee dingen uitdrukkelijk geloven omtrent God. Maar die dingen volstaan niet voor alle tijden, noch voor allen. (IIa-IIae q. 2 a. 8 ad 1)

Voor de komst van Christus was het geloof in de Drie-eenheid ingesloten in het geloof der meerderen. Maar Christus heeft dit aan de wereld bekend gemaakt door zijn Apostelen. (IIa-IIae q. 2 a. 8 ad 2)

Het hoogste goed in God kan begrepen worden zonder de Drie-eenheid der Personen, zoals we het in dit leven kennen door de uitwerkselen, maar niet zoals het in zichzelf begrepen en gezien wordt door de gelukzaligen. Overigens is het de aanschouwing der goddelijke Personen, die ons zalig maakt. (IIa-IIae q. 2 a. 8 ad 3)

### Articulus 9 Is het geloof verdienstelijk?

Men beweert, dat het geloof niet verdienstelijk is. Het beginsel van de verdienste immers is de liefde, zoals hierboven gezegd is (Ia IIae, Kw. 114, 4e Art.). Welnu het geloof gaat aan de liefde vooraf, zoals ook de natuur, en evenmin als een natuurhandeling verdienstelijk is (door iets, wat uit de natuur is hebben we immers geen verdienste), is dus de geloofsakt verdienstelijk. (IIa-IIae q. 2 a. 9 arg. 1)

Geloven houdt het midden tussen een mening hebben, en weten of beschouwen wat men weet. Welnu, de beschouwing van de wetenschap is niet verdienstelijk, en evenmin de mening. Dus ook niet het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 9 arg. 2)

Hij die iets aanvaardt door het geloof wordt daartoe ofwel bewogen door een voldoende oorzaak, die hem er toe aanzet om te geloven, of niet. Is er een voldoende oorzaak, die hem er toe aanzet om te geloven, dan is zijn geloof niet verdienstelijk, daar hij niet meer vrij is om te geloven of niet te geloven. Is er geen voldoende reden om te geloven, dan is geloven een lichtzinnige daad, naar het woord van Ecclesiasticus (19, 14) : « Hij die onmiddellijk gelooft, is lichtzinnig van gemoed ». Maar dan is het geloof ook niet verdienstelijk, en bijgevolg is het in geen enkel opzicht verdienstelijk te geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 9 arg. 3)

Daartegenover staat wat we lezen in de Brief aan de Hebreeërs (11, 33), dat nl. de heiligen door geloof beloften verkregen hebben. Welnu, dat zou niet gebeurd zijn, indien het niet verdienstelijk was te geloven. Dus is het verdienstelijk te geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 9 s. c.)

Vroeger (Ia IIae, Kw. 114, 3e en 4e Art.) hebben we gezegd, dat onze daden verdienstelijk zijn, in zover ze voortspruiten uit de vrije wil, die God door de genade beweegt. Bijgevolg kan elke vrije menselijke daad, wanneer zij om God gesteld wordt, verdienstelijk zijn. Welnu, het geloof is een daad van het verstand, die gesteld wordt onder bevel van de wil, die God door de genade beweegt, en waardoor men de goddelijke waarheid aanvaardt, zodat men vrij gelooft om God.

Dus kan de geloofsdad verdienstelijk zijn. (IIa-IIae q. 2 a. 9 co.)

De natuur staat in gelijke verhouding tot de liefde, die het beginsel is van verdienste, als de stof tot de vorm-oorzaak. Het geloof echter staat in verhouding tot de liefde als een geschiktheid die de laatste vorm-oorzaak voorafgaat. Welnu, het is duidelijk, dat noch het subject, noch de stof kunnen handelen, dan door de kracht van de vorm, evenmin als die voorafgaande geschiktheid iets vermag, vóór de vorm-oorzaak aanwezig is. Wanneer echter de vorm-oorzaak aanwezig is, handelen zowel het subject als de voorafgaande geschiktheid door de kracht van de vorm, die het voornaamste beginsel van handelen is. Zo werkt de warmte van het vuur door de kracht van de zelfstandige vorm. Daarom kunnen noch de natuur, noch het geloof een verdienstelijke daad veroorzaken zonder liefde. Maar wanneer de liefde er bij komt, dan wordt de geloofsdad verdienstelijk door de liefde, zoals ook de daden van de natuur en van de natuurlijke vrije wil. (IIa-IIae q. 2 a. 9 ad 1)

In de wetenschap kunnen we twee dingen beschouwen, te weten de aanvaarding van het gekende door hem, die iets op wetenschappelijke wijze kent, en het beschouwen van het gekende. De wetenschappelijke aanvaarding valt niet onder de vrijheid omdat hij, die iets op wetenschappelijke wijze kent, door de kracht van de bewijsvoering er toe gedwongen wordt om het te aanvaarden. Daarom is de aanvaarding in de wetenschap niet verdienstelijk. Doch de daadwerkelijke beschouwing van het gekende valt wel onder de vrije wil, daar het in de macht ligt van de mens het ding te beschouwen of niet te beschouwen. Daarom kan de beschouwing van de wetenschap verdienstelijk zijn, wanneer men ze nl. herleidt tot het doel der liefde, nl. Gods glorie en het nut van de medemens. In het geloof echter vallen én de aanvaarding, én de beschouwing onder de vrije wil, en daarom kan de geloofsdad in dit dubbel opzicht verdienstelijk zijn. In de mening echter is er geen vaste aanvaarding, want ze is zwak en onvast, zoals de Wijsgeer zegt in zijn tweede werk Over de Redenering. Daarom, komt ze niet voort uit een volmaakten wil, zodat ze, zelfs van de kant van de aanvaarding, niet zeer verdienstelijk is. Ze kan echter verdienstelijk zijn van de kant van de daadwerkelijke beschouwing. (IIa-IIae q. 2 a. 9 ad 2)

Hij die gelooft, heeft voldoende redenen om te geloven, want hij wordt bewogen door het gezag van de goddelijke leer, die door wonderen bekrachtigd is, en wat meer is, door een inwendige aandrang van God, die hem er toe aanspoort om te geloven. Daarom gelooft hij niet op lichtzinnige wijze, hoewel hij geen voldoende gronden heeft om iets op wetenschappelijke wijze te kennen, zodat de verdienste niet uitgesloten is. (IIa-IIae q. 2 a. 9 ad 3)

## Articulus 10 Vermindert een verstandsreden, die men aanvoert om de geloofswaarheden te bewijzen, de verdienste van het geloof?

Men beweert, dat een verstandsreden, die men aanvoert om de geloofswaarheden te bewijzen de verdienste van het geloof vermindert. Gregorius immers zegt in een zijner Homilieën (26e Homilie), dat het geloof ophoudt verdienstelijk te zijn, zo spoedig de menselijke rede beweegredenen aanvoert. Wanneer dus de menselijke rede een voldoende beweegreden aanvoert, dan is de verdienste van het geloof volkomen uitgesloten, en bijgevolg vermindert iedere menselijke reden, die men aanvoert om de geloofswaarheden te bewijzen, de verdienste van het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 10 arg. 1)

Alles wat de deugd vermindert, vermindert ook de verdienste, want, zoals de Wijsgeer zegt in zijn Ethica (1e B., 9e H.), is het geluk de beloning van de deugd. Welnu, een menselijke verstandsreden vermindert de deugd in het geloof, want het is aan het geloof eigen, betrekking te hebben op dingen die men niet ziet, zoals hierboven gezegd werd (1e Kw., 4e Art.). Welnu, hoe meer redenen men voor iets aanvoert, des te minder mag men het beschouwen als iets, wat men niet ziet. Een menselijke verstandsreden, aangevoerd met betrekking tot de geloofszaken, vermindert dus de verdienste van het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 10 arg. 2)

Tegenovergestelde dingen hebben tegenovergestelde oorzaken. Welnu, wat tegenover het geloof staat vermeerderd de verdienste van het geloof, zoals een vervolging, die er iemand toe dwingt om van het geloof af te vallen, of een verstandsreden, die er toe beweegt. Bijgevolg vermindert een verstandsreden, die het geloof versterkt, de verdienste van het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Ie Brief van Petrus (3, 15) : « Weest altijd bereid om iedereen te woord te staan die u rekenschap vraagt over het geloof en de hoop die in u is ». Welnu de Apostel zou daar niet toe aansporen, wanneer de verdienste van het geloof daardoor verminderd werd. Bijgevolg verminderen die redenen de verdienste van het geloof niet. (IIa-IIae q. 2 a. 10 s. c.)

In het vorige Artikel zeiden we, dat de geloofsdad verdienstelijk kan zijn in zover zij gewild is, niet alleen in zover men haar stelt of niet stelt, maar ook door de daad van aanvaarding zelf. Welnu, een menselijke verstandsreden, aangevoerd voor de geloofswaarheden, kan zich op twee manieren verhouden tot de wil van hem die gelooft. Ten eerste als iets, wat voorafgaat, zoals wanneer iemand pas dan zou willen geloven, of pas dan met gerede wil zou geloven, wanneer er een menselijke verstandsreden wordt voor aangevoerd. In dat geval zal de aangevoerde menselijke verstandsreden de verdienste van het geloof verminderen, zoals we vroeger zeiden (Ia IIae, Kw. 24, 3e Art., Antw. op 1e Bed.), over de hartstocht, die bij de zedelijke deugden de keuze voorafgaat en de verdienste van de

deugdzame handeling vermindert. Want evenals de mens zedelijke deugden moet beoefenen om het oordeel van het verstand, en niet uit hartstocht, zo ook moet de mens de geloofswaarheden aanvaarden, niet om een menselijke verstandsreden, maar op het gezag van God. Een menselijke verstandsreden kan ten tweede volgen op de wil van hem, die gelooft. Iemand toch, die met gerede wil gelooft, bemint de waarheid, die hij gelooft, overweegt ze, en stemt met de verstandsredenen in, die hij er voor vinden kan. In dat geval sluit de menselijke verstandsreden de verdienste van het geloof niet uit, maar is ze veeleer een teken van grotere verdienste, evenals voor de zedelijke deugden, de hartstocht, die volgt, een teken is van een meer gerede wil, zoals we vroeger reeds gezegd hebben (Ia IIae, Kw. 24, 3e Art., Antw. op 1e Bed.). En daarop duidt Joannes (4, 42), wanneer de Samaritanen zeggen tot de vrouw, die de menselijke rede verbeeldt: « Nu geloven we niet langer om hetgeen gij ons zegt ». (IIa-IIae q. 2 a. 10 co.)

Gregorius bedoelt het geval waarin men de geloofswaarheden niet wil aanvaarden, dan wanneer er een verstandsreden wordt aangevoerd. Wanneer echter de mens de geloofswaarheden wil aanvaarden, alleen op het gezag van God, zelf wanneer hij een of andere geloofswaarheid kan bewijzen, b. v. Gods bestaan, dan wordt de verdienste van het geloof noch uitgesloten, noch verminderd. (IIa-IIae q. 2 a. 10 ad 1)

De redenen, die aangevoerd worden om het geloof te bekrachtigen, zijn geen bewijsvoeringen, waardoor het menselijk verstand die waarheden kan kennen, zoals iets wat men verstandelijk inziet. Daarom houden die waarheden niet op niet gezien te worden. Ze nemen echter de hinderpalen van het geloof weg, door aan te duiden, dat hetgeen men gelooft niet onmogelijk is. De verdienste van het geloof of het geloof zelf wordt bijgevolg door dergelijke redenen niet verminderd. De bewijsvoeringen echter, die aangevoerd worden om de waarheden te bewijzen, die de artikelen van het geloof voorafgaan, ofschoon ze het geloof zelf verminderen, daar ze doen inzien wat voorgehouden wordt, toch verminderen ze de liefde niet, waardoor de wil bereid is die dingen te geloven, ook als ze zich zouden voordoen als iets wat men zien kan. Bijgevolg wordt de verdienste niet verminderd. (IIa-IIae q. 2 a. 10 ad 2)

Wat strijdig is met het geloof, hetzij het iets is in de kennis van de mens, hetzij het een uiterlijke vervolging is, dat alles vermeerderd de verdienste van het geloof, in zover daaruit duidelijker blijkt, dat de wil bereid is om te geloven en vaststaat in het geloof. Daarom ook was het geloof der martelaren verdienstelijker, die van het geloof niet afvielen om de vervolgingen. Ook de wijzen kunnen meer verdienste hebben, wanneer zij van het geloof niet afvallen om de bewijsvoeringen, die wijsgeren of ketteren aanvoeren tegen het geloof. Wat echter met het geloof overeenstemt, vermindert niet altijd de bereidwilligheid van de wil om te geloven, en bijgevolg verminderen ze niet altijd de verdienste van het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 10 ad 3)

## Quaestio 3 Over de uitwendige Geloofsdaad

Daarna handelen we over de uiterlijke geloofsdaad, nl. de belijdenis. We stellen daarover twee vragen: 1. Is de belijdenis een geloofsdaad? 2. Is de belijdenis van het geloof nodig om zalig te worden? (IIa-IIae q. 3 pr.)

### Articulus 1 Is de belijdenis een geloofsdaad?

Men beweert, dat de belijdenis geen geloofsdaad is. Eenzelfde daad immers behoort niet tot verschillende deugden. Welnu de belijdenis behoort tot de boetvaardigheid, en is er een deel van. Ze is bijgevolg geen geloofsdaad. (IIa-IIae q. 3 a. 1 arg. 1)

De mens wordt soms weerhouden, zijn geloof te belijden door vrees of door een zekere schaamte. Daarom vraagt de Apostel in het laatste hoofdstuk van de Brief aan de Ephesiërs (19), dat men voor hem zou bidden, opdat hij vrijmoedig de geheimenis van het Evangelie moge verkondigen. Welnu, het komt toe aan de sterkte, die de vermetelheid en de vrees matigt, te bewerken, dat men met uit schaamte of vrees afwijkt van het goede. Bijgevolg is de belijdenis geen geloofsdaad, maar veeleer een daad van sterkte of van standvastigheid. (IIa-IIae q. 3 a. 1 arg. 2)

Zoals de vurigheid van het geloof iemand er toe brengt, zijn geloof uiterlijk te belijden, zo ook kan diezelfde vurigheid hem er toe brengen andere uitwendige goede werken te doen. We lezen immers in de Brief aan de Galaten (3, 6), dat het geloof werkt door de liefde. Welnu die andere uitwendige goede werken worden niet aangezien als geloofsdaden. Bijgevolg moet men ook de belijdenis niet als een geloofsdaad beschouwen. (IIa-IIae q. 3 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Glossa zegt op deze woorden uit de IIe Brief aan de Thessalonicensen (1, 11): Het werk van geloof in gracht: « Dit is de belijdenis die de eigen daad is van het geloof ». (IIa-IIae q. 3 a. 1 s. c.)

De uiterlijke daden zijn de eigenlijke akt van die deugd, tot wier doel ze door hun natuur zelf gericht zijn. Zo is het vasten door zijn natuur zelf gericht op het doel der onthouding en daarom is het een daad der onthouding. Welnu, het doel waarop de belijdenis der geloofswaarheden naar haar natuur zelf gericht is, zijn de geloofswaarheden zelf, naar die woorden uit de Tweede Brief aan de Corinthiërs (4, 13): « Daar wij diezelfde geest van geloof hebben, waarover geschreven staat: Ik geloof, daarom heb ik gesproken ». De woorden immers, die we spreken, moeten de gevoelens vertolken van ons gemoed. Evenals dus de inwendige aanvaarding van de geloofswaarheden de eigenlijke daad is van het geloof, zo ook is de uiterlijke belijdenis een eigenlijke daad van het geloof. (IIa-IIae q. 3 a. 1 co.)

In de H. Schrift wordt een drievoudige belijdenis aangeprezen: ten eerste, de belijdenis der geloofswaarheden,

en die belijdenis is de eigen daad van het geloof, omdat zij betrekking heeft op het doel van het geloof, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. Ten tweede, de belijdenis der dankzegging of de lofprijzing, en die belijdenis is een daad van aanbidding, want zij heeft betrekking op de uiterlijke eer, die we aan God bewijzen, wat het doel der aanbidding is. Ten derde, de belijdenis der zonden, en die belijdenis heeft betrekking op het uitwissen der zonden, wat het doel is der boetvaardigheid, en daarom behoort ze tot de boetvaardigheid. (IIa-IIae q. 3 a. 1 ad 1)

Wat een hinderpaal wegneemt, is geen oorzaak uit zichzelf, doch slechts op bijkomstige wijze, zoals blijkt uit wat de Wijsgeer zegt in het 8e Boek der Fysica (4e H., Nr. 6). Daarom is de sterkte, die de hinderpaal voor de geloofsblijdenis wegneemt, nl. de vrees of de schaamte, niet de eigen oorzaak der belijdenis, en is zij er ook niet uit zichzelf de oorzaak van, maar slechts op bijkomstige wijze. (IIa-IIae q. 3 a. 1 ad 2)

Het inwendig geloof veroorzaakt door de liefde al de andere uitwendige daden van de deugden door middel van de andere deugden, niet door ze zelf voort te brengen, maar door ze te gebieden. De belijdenis echter veroorzaakt het als zijn eigen daad en zonder de tussenkomst van enige deugd. (IIa-IIae q. 3 a. 1 ad 3)

### Articulus 2 Moet men zijn geloof belijden om zalig te worden?

Men beweert, dat men zijn geloof niet moet belijden om zalig te worden. Om zalig te worden is immers datgene voldoende waardoor de mens het doel van de deugd bereikt. Welnu, het eigen doel van het geloof is de vereniging van de menselijke geest met de goddelijke waarheid, wat ook zonder uitwendige geloofsblijdenis mogelijk is. Bijgevolg moet men, om zalig te worden, zijn geloof niet belijden. (IIa-IIae q. 3 a. 2 arg. 1)

Door zijn geloof uiterlijk te belijden maakt de mens zijn geloof aan anderen bekend. Welnu dat moeten alleen zij doen, die anderen in het geloof moeten onderrichten. Dus moeten de minderen hun geloof niet belijden. (IIa-IIae q. 3 a. 2 arg. 2)

Om zalig te worden moet men datgene niet doen, wat aanleiding kan geven tot ergernis of opstand. De Apostel zegt immers in zijn In Brief aan de Corinthiërs (10, 32): « Geef geen ergernis noch aan de Joden, noch aan de Grieken, noch aan de Kerk van God ». Welnu het gebeurt, dat men door het geloof te belijden, de ongelovigen tot opstand uitlokt. Bijgevolg moet men, om zalig te worden, zijn geloof niet belijden. (IIa-IIae q. 3 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (10, 10): « Met het hart gelooft men om gerechtigd te worden, en met de mond belijdt men om zalig te worden ». (IIa-IIae q. 3 a. 2 s. c.)

Wat tot de zaligheid vereist is, valt onder de geboden van Gods wet. Welnu de geloofsblijdenis kan, omdat zij iets bevestigends is, slechts vallen onder een positief

gebod. Ze wordt dus op dezelfde wijze tot de zaligheid vereist, als ze kan vallen onder een positief gebod van Gods wet. Welnu zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 71, 5e Art., Antw. op de 3e Bed.), verplichten de positieve geboden niet op elk ogenblik, hoewel ze te allen tijde verplichten. Ze verplichten volgens plaats, tijd en andere vereiste omstandigheden, waardoor de menselijke handeling moet bepaald worden, om een deugdzame daad te zijn. Het is dus, om zalig te worden, niet nodig het geloof altijd en overal te belijden, maar alleen op bepaalde plaatsen en op zekere ogenblikken, wanneer men nl. door het nalaten van die belijdenis aan God de eer zou onttrekken, die Hem toekomt, of aan de naaste de bijstand, waar hij recht op heeft; zoals wanneer iemand, die over het geloof ondervraagd wordt, zou zwijgen, en men daar uit zou afleiden, of dat hij niet gelooft, of dat het geloof niet waar is, of wanneer anderen door zijn stilzwijgen het geloof zouden verliezen. In die gevallen moet men, om zalig te worden, zijn geloof belijden. (IIa-IIae q. 3 a. 2 co.)

Het doel van het geloof, zoals dat van de andere deugden, moet herleid worden tot het doel van de liefde, nl. de liefde tot God en de naaste. Wanneer bijgevolg de eer van God of het nut van de naaste het vereisen, mag men zich er niet mee vergenoegen, zelf door het geloof verenigd te zijn met de goddelijke waarheid, maar moet men zijn geloof ook uiterlijk belijden. (IIa-IIae q. 3 a. 2 ad 1)

In geval van nood, wanneer het geloof in gevaar is, moet eenieder zijn geloof aan de anderen bekend maken, hetzij om de andere gelovigen te onderrichten, hetzij om ze in het geloof te bevestigen, hetzij om de spot der ongelovigen te keer te gaan. In andere tijden echter hoort het niet tot de gelovigen in het algemeen de anderen in het geloof te onderrichten. (IIa-IIae q. 3 a. 2 ad 2)

Wanneer een opstand van gelovigen ontstaat door een openlijke belijdenis van het geloof, zonder enig nut noch voor het geloof, noch voor de gelovigen, dan is de openlijke belijdenis van het geloof niet goed te keuren. Christus zei dan ook (Mattheus 7, 6) : « Geeft het heilige niet aan de honden en werpt uw paarlen niet voor aan de zwijnen, opdat zij zich niet omkeren en u verscheuren ». Doch wanneer het, naar men hoopt, enig nut kan hebben voor het geloof, of wanneer het nodig is, dan moet men het geloof openlijk belijden, niettegenstaande de opstand der ongelovigen. Daarom wordt bij Mattheus (13, 14) verhaald dat, toen de discipelen tot Christus gezegd hadden, dat de Fariseërs geërgerd geweest waren op het horen van zijn woord, de Heer antwoordde: « Laat hen gaan », d. i. laat ze maar verstoord zijn, « het zijn blinden en leiders van blinden ». (IIa-IIae q. 3 a. 2 ad 3)

## Quaestio 4 Over de deugd van Geloof

We moeten nu verder handelen over de deugd van het geloof. Ten eerste handelen we over het geloof zelf;

ten tweede over degenen, die het geloof bezitten; de derde over de oorzaak van het geloof; ten vierde over de uitwerkselen van het geloof. Over het geloof zelf stellen wij acht vragen: 1. Wat is het geloof? 2. Welk vermogen der ziel is de zetel van het geloof? 3. Is de vorm van het geloof de liefde? 4. Is het levend geloof hetzelfde als het dood geloof? 5. Is het geloof een deugd? 6. Is het geloof een enkele deugd? 7. Over de betrekking van het geloof tot de andere deugden. 8. Over de verhouding tussen de zekerheid van het geloof en de zekerheid der andere verstandelijke deugden. (IIa-IIae q. 4 pr.)

### Articulus 1 Is dit een geschikte begripsbepaling van het geloof : « Het geloof is de zelfstandigheid van de dingen, die wij hopen, het bewijs van zaken, die wij niet zien »?

Men beweert, dat de begripsbepaling, die door de Apostel gegeven wordt in de Brief aan de Hebreërs (11, 1), nl. : « Het geloof is de zelfstandigheid van de dingen, die wij hopen, het bewijs van zaken, die wij niet zien », geen geschikte bepaling is. Een hoedanigheid immers is nooit een zelfstandigheid. Welnu het geloof is een hoedanigheid, daar het een goddelijke deugd is, zoals vroeger gezegd is (Ia IIae, Kw. 62, 3e Art.). Dus is het geen zelfstandigheid. (IIa-IIae q. 4 a. 1 arg. 1)

Verschillende deugden hebben verschillende voorwerpen. Welnu de dingen, die men hoopt, zijn het voorwerp van de hoop. Ze moeten dus niet opgenomen worden in de begripsbepaling van het geloof, als waren zij het voorwerp er van. (IIa-IIae q. 4 a. 1 arg. 2)

Het geloof wordt eerder vervolmaakt door de liefde dan door de hoop, want de liefde is de vorm van het geloof, zoals later bewezen wordt (3e Art.). In de begripsbepaling van het geloof zou dus veeleer moeten sprake zijn over hetgeen men bemint dan over hetgeen men hoopt. (IIa-IIae q. 4 a. 1 arg. 3)

Eenzelfde ding moet niet tot verschillende geslachten gerekend worden. Welnu zelfstandigheid en bewijs zijn twee verschillende geslachten, en zijn niet ondergeschikt aan elkaar. Het is dus niet geschikt, te zeggen, dat het geloof een zelfstandigheid is en een bewijs, en bijgevolg wordt het geloof niet op geschikte wijze omschreven. (IIa-IIae q. 4 a. 1 arg. 4)

Het bewijs doet ons de waarheid inzien van datgene, waarvoor het aangevoerd wordt. Welnu we zeggen, dat we iets inzien, wanneer de waarheid er van duidelijk is. Het is dus een tegenspraak, wanneer men spreekt over een bewijs van dingen, die men niet ziet, want het gevolg van een bewijs is, dat men iets duidelijk inzielt, wat men eerst niet inzag. Het geloof wordt dus niet goed bepaald, door de woorden: « Van dingen, die men niet ziet ». Dus wordt het geloof niet op geschikte wijze omschreven. (IIa-IIae q. 4 a. 1 arg. 5)

Daartegenover staat echter het gezag van de Apostel. (IIa-IIae q. 4 a. 1 s. c.)

Hoewel sommigen menen, dat die woorden van de Apostel geen goede begripsbepaling zijn van het geloof, omdat de begripsbepaling de watheid en het wezen aangeeft, zoals we lezen in het 6e Boek der Metafysica, toch ligt bij nader toezien in die omschrijving alles vervat, wat tot de begripsbepaling van het geloof behoort, ofschoon de woorden niet in de vorm van een begripsbepaling geordend zijn. Zo doen ook de wijsgeren, wanneer zij, zonder de vorm der sluitrede te gebruiken, niettemin aan de beginselen van de sluitrede vasthouden. Dat blijkt hieruit: men kent de hebbelijkheden door de daden, en de daden door hun voorwerp. Bijgevolg moet het geloof, dat een hebbelijkheid is, bepaald worden door de eigen daad, met betrekking tot het eigen voorwerp. Welnu de daad van het geloof is geloven, zoals hierboven gezegd werd (2e Kw., 2e en 3e Art.), en dit is een daad van het verstand, dat tot het éne bepaald is door het bevel van de wil. Zo heeft de daad van het geloof betrekking én op het voorwerp van de wil, dat het goede is en het doel, én op het voorwerp van het verstand, dat het ware is. Daar nu het voorwerp van het geloof hetzelfde is als het doel er van, omdat het geloof een goddelijke deugd is (zie Ia IIae, Kw. 82, 3e Art.), daarom moeten het voorwerp en het doel van het geloof met elkander overeenkomen. Welnu we hebben hierboven gezegd (1e Kw., 1e Art.), dat het voorwerp van het geloof de Eerste Waarheid is, in zover ze niet gekend is als iets wat men ziet, en alles wat we om harentwil aanvaarden. Daarom ook moet de Eerste Waarheid zich verhouden tot de geloofsdaad als het doel, op de wijze waarop iets, wat men niet ziet, een doel kan zijn. Dit is echter het geval met iets wat we hopen, volgens het woord van de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (8, 25) : « Wat we niet zien, dat hopen we ». Wie immers de waarheid ziet, bezit ze. Welnu niemand hoopt nog wat hij reeds bezit, maar de hoop slaat op wat men nog niet bezit, zoals hierboven gezegd is (Ia IIae, Kw. 67, Art. 4). Daaruit volgt, dat de verhouding van de geloofsdaad tot het doel, dat het voorwerp is van de wil, aangeduid wordt door de woorden: « Het geloof is de zelfstandigheid van de dingen, die we hopen ». Men noemt immers zelfstandigheid de eerste verwezenlijking van iets, vooral wanneer geheel het ding in de kracht van dat eerste beginsel besloten ligt. Zo zeggen we b. v. dat de eerste onbewijsbare beginselen de zelfstandigheid zijn van de wetenschap, omdat het eerste, wat we van de wetenschap in ons dragen, juist die beginselen zijn, en omdat geheel de wetenschap er in vervat ligt. In die zin wordt het geloof genoemd « de zelfstandigheid van de dingen, die we hopen », omdat nl. de eerste verwezenlijking van wat we hopen in ons geschiedt door de aanvaarding van het geloof, dat in zich bevat alles wat we hopen. We hopen immers zalig te worden door het openlijk aanschouwen van de Waarheid, waarmee we nu verenigd zijn door het geloof, zoals blijkt uit wat we hierboven gezegd hebben over de gelukzaligheid (Ia IIae, Kw. 3, Art. 8). Wat nu de verhouding betreft van de geloofsdaad tot het voorwerp van het verstand, in zover het ook het voorwerp is van het geloof, die verhouding wordt aangeduid door de woorden: « Het bewijs van wat we zien

». Bewijs duidt hier het uitwerksel van het bewijs aan. Door een bewijsvoering immers wordt het verstand er toe gebracht, een of andere waarheid te aanvaarden, en daarom wordt de vaste aanvaarding van het verstand in de niet-geziene Waarheid van het geloof hier een bewijs genoemd. Daarom zegt een andere lezing « overtuiging », want het verstand van de gelovige wordt er van overtuigd door Gods gezag, dat het moet aanvaarden wat men niet ziet. Wil men dus de woorden van de Apostel herleiden tot de vorm van een begripsbepaling, dan kan men zeggen, dat het geloof een hebbelijkheid is van het verstand, waardoor het eeuwig leven in ons begonnen wordt, en waardoor het verstand dingen aanvaardt, die men niet ziet. Door die begripsbepaling kan men het geloof onderscheiden van al de andere hebbelijkheden van het verstand. Immers door te zeggen, dat het geloof een bewijs is, wordt het onderscheiden van de mening, van het vermoeden, en van de twijfel, waaraan de eerste vaste aanvaarding van het verstand ontbreekt. Door te zeggen, dat het een bewijs is van dingen die men niet ziet, wordt het onderscheiden van de wetenschap en het dadelijk inzicht, die beide bereiken, dat de dingen zich duidelijk voordoen. Door te zeggen, dat het de zelfstandigheid is van dingen, die men hoopt, wordt de deugd van geloof onderscheiden van het gewoon geloof, waardoor men niet gericht wordt op de zaligheid. Alle andere begripsbepalingen van het geloof, welke ook, zijn slechts verklaringen van de begripsbepaling van de Apostel. Zo b. v. die van Augustinus (in zijn 40e Verhandeling op Joannes) : « Het geloof is een deugd, waardoor men gelooft wat men niet ziet ». Of die van Damascenus (in zijn boek Over het ware Geloof, 4e B., 12e H.) : « Het geloof is een aanvaarding zonder onderzoek ». Wanneer anderen zeggen (Hugo van St. Victor, Over de Sacramenten, 1e B., 10e D., 2e H.) : « Het geloof is een zekerheid van de ziel aangaande afwezige dingen, groter dan de mening, kleiner dan de wetenschap », dan is dit hetzelfde als wat de Apostel zegt, nl. « Het bewijs van dingen, die we niet zien ». Wat echter Dionysius zegt in het 7e Hoofdstuk van zijn boek Over de Goddelijke Namen, dat nl. het geloof de stevige grondslag der gelovigen is, waardoor zij in de waarheid bevestigd worden, en dat de waarheid in hen aantoon, komt overeen met wat uitgedrukt wordt door: de zelfstandigheid van wat men hoopt. (IIa-IIae q. 4 a. 1 co.)

Zelfstandigheid duidt hier niet het meest algemene geslacht aan, dat tegengesteld is aan al de andere geslachten, maar wel die gelijkenis met de zelfstandigheid, die men in elk geslacht terugvindt, in zover nl. het eerste in elk geslacht, dat al het andere in zich insluit, een zelfstandigheid genoemd wordt. (IIa-IIae q. 4 a. 1 ad 1)

Daar het geloof behoort tot het verstand, in zover het bevolen wordt door de wil, moet het gericht worden op het voorwerp van die deugden, welke de wil vervolmaken, als op zijn doel. Welnu, zoals later blijken zal (Kw. 18, Art. 1), behoort de hoop tot die deugden. Bijgevolg moet het voorwerp van de hoop vermeld worden in de begripsbepaling van het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 1 ad

2)

De liefde kan als voorwerp hebben zowel dingen, die men ziet, als dingen, die men niet ziet, zowel aanwezige dingen als afwezige. Daarom is er minder overeenkomst tussen het voorwerp van de liefde en het geloof dan tussen het voorwerp van de hoop en het geloof, daar de hoop altijd als voorwerp heeft afwezige dingen, die men niet ziet. (IIa-IIae q. 4 a. 1 ad 3)

Zelfstandigheid en bewijs duiden in de bepaling van het geloof noch verschillende soorten geloof aan, noch verschillende daden, maar slechts een verschillende verhouding van een zelfde daad tot verschillende objecten, zoals uit de Leerstelling blijkt. (IIa-IIae q. 4 a. 1 ad 4)

Door een bewijs, dat ontleend wordt aan de eigen beginselen van een ding, wordt dat ding zelf duidelijk, maar door een bewijs, dat ontleend wordt aan het gezag van God, wordt het ding niet in zichzelf duidelijk, en in de begripsbepaling van het geloof is er spraak van zulk een bewijs. (IIa-IIae q. 4 a. 1 ad 5)

## Articulus 2 Is het verstand de zetel van het geloof?

Men beweert, dat het verstand niet de zetel is van het geloof. Augustinus immers zegt in zijn boek Over de Voorbestemming der Heiligen (5e H.), dat het geloof in de wil is van hen, die geloven. Welnu de wil is een ander vermogen dan het verstand. Dus is het verstand niet de zetel van het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 2 arg. 1)

De aanvaarding van het geloof wordt veroorzaakt door de wil, die aan God gehoorzaamt. Het geloof is dus alleen lofwaardig door de gehoorzaamheid. Welnu de gehoorzaamheid is in de wil. Dus ook het geloof, en bijgevolg is het geloof niet in het verstand. (IIa-IIae q. 4 a. 2 arg. 2)

Het verstand is ofwel bespiegelend, ofwel praktisch. Welnu het geloof is niet in het bespiegelend verstand, want, zoals gezegd wordt in het 3e boek Over de Ziel (9e H., Nr. 7), kan iets wat niets zegt over wat moet vermeden of geschuwd worden geen beginsel van handeling zijn. Welnu het geloof is een beginsel, dat werkt door de liefde, zoals gezegd wordt in de Brief aan de Galaten (5, 6). Het geloof kan ook in het praktisch verstand niet zijn, waarvan het voorwerp het wisselvallig ware is in wat men voortbrengt of doet, want het voorwerp van het geloof is de Eeuwige Waarheid, zoals blijkt uit wat hierboven gezegd werd (1e Kw., 1e Art.). Dus is het verstand niet de zetel van het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat op het geloof, het aanschouwen volgt in de hemel, naar het woord uit de In Brief aan de Corinthiërs (13, 12) : « Thans zien we vage beelden als in een spiegel, dan van aangezicht tot aangezicht ». Welnu het aanschouwen behoort tot het verstand. Dus ook het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 2 s. c.)

Daar het geloof een deugd is, moet zijn daad volmaakt zijn. Welnu, wanneer een daad voortgebracht wordt door een dubbel handelend beginsel, dan wordt tot zijn

volmaaktheid vereist, dat die twee beginselen volmaakt zijn. Men kan immers alleen goed zagen, wanneer hij, die zaagt, zijn ambacht goed kent, en de zaag goed geschikt is om te zagen. Welnu, in die vermogens van de ziel, die kunnen gericht worden op tegenovergestelde dingen, is de geschiktheid om goed te handelen, de hebbelijkheid, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw., 49, Art. 4). Bijgevolg kan een daad, die voortgebracht wordt door twee vermogens van die aard niet volmaakt zijn, wanneer er vooraf niet een hebbelijkheid is in elk van die vermogens. Welnu hierboven (vorig Artikel) werd gezegd, dat geloven een daad is van het verstand, dat tot de aanvaarding bewogen wordt door den. wil. Die daad wordt dus voortgebracht én door de wil, én door het verstand, en die twee vermogens kunnen beide vervolmaakt worden door een hebbelijkheid, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 50, Art. 4 en 5). Tot de volmaaktheid van de geloofsdaad wordt dus een hebbelijkheid vereist zowel in de wil als in het verstand, zoals ook de daad van het begeervermogen alleen volmaakt is door de hebbelijkheid van verstandigheid, die in de rede is, en de hebbelijkheid van matigheid, die in het begeervermogen is. Geloven echter is een daad, die onmiddellijk toekomt aan het verstand, want het ware, dat het eigen voorwerp is van het verstand, is ook het voorwerp van de geloofsdaad. Daarom moet het geloof, dat het eigen beginsel is van die daad, zijn zetel hebben in het verstand. (IIa-IIae q. 4 a. 2 co.)

Door geloof bedoelt Augustinus de geloofsdaad, waarvan men kan zeggen, dat zij haar zetel heeft in de wil der gelovigen, in zover het verstand de geloofswaarheden aanvaardt onder bevel van de wil. (IIa-IIae q. 4 a. 2 ad 1)

Niet alleen moet de wil bereid zijn om te gehoorzamen, maar ook moet het verstand goed geschikt zijn om het bevel van de wil te volbrengen, zoals ook het begeervermogen goed geschikt moet zijn om het gebod der rede na te komen. Er is dus niet alleen een hebbelijkheid of deugd vereist in de wil, die gebiedt, maar ook in het verstand, dat de waarheid aanvaardt. (IIa-IIae q. 4 a. 2 ad 2)

Zoals duidelijk blijkt uit het voorwerp van het geloof, is het bespiegelend verstand de zetel van het geloof. Omdat echter de Eerste Waarheid, die het voorwerp is van het geloof, ook het doel is van al onze verlangens en handelingen, wat blijkt uit hetgeen Augustinus zegt in het 1e Boek Over de Drie-eenheid (8e H.), daarom handelt het geloof door de liefde, zoals ook het bespiegelend verstand als door uitbreiding praktisch wordt, gelijk gezegd wordt in het 3e boek Over de Ziel (10e H., Nr 2). (IIa-IIae q. 4 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Is de liefde de vorm van het geloof?

Men beweert, dat de liefde niet de vorm is van het geloof. Elk ding immers ontvangt zijn soortbepaling door zijn vorm. Wanneer bijgevolg twee dingen een tegenstelling vormen, zoals twee soorten van een zelfde geslacht, dan kan het een niet de vorm zijn van het

ander. Welnu het geloof en de liefde worden in de Ie Brief aan de Corinthiërs (13, 13) tegenover elkander gesteld als twee verschillende soorten van de deugd. Bijgevolg kan de liefde niet de vorm zijn van het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 3 arg. 1)

De vorm en dat waarvan iets de vorm is, bestaan samen in hetzelfde ding, want ze maken samen één wezen uit. Welnu het geloof is in het verstand, de liefde daarentegen is in de wil. Bij gevolg kan de liefde niet de vorm zijn van het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 3 arg. 2)

De vorm is het beginsel van het ding. Welnu van de kant van de wil blijkt het beginsel van het geloof eer de gehoorzaamheid te zijn dan de liefde, overeenkomstig het woord uit de Brief aan de Romeinen (1,5) : « Om onder al de volkeren aan het geloof te gehoorzamen ». Bijgevolg is de gehoorzaamheid eer de vorm van het geloof dan van de liefde. (IIa-IIae q. 4 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat elk ding handelt door zijn vorm. Welnu het geloof handelt door de liefde. Dus is de liefde de vorm van het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 3 s. c.)

Uit wat vroeger gezegd werd (Ia IIae, 1e Kw., 3e Art. en 18e Kw., 6e Art.) blijkt, dat de wilsdaden hun soortbepaling ontvangen door het doel, dat het voorwerp is van de wil. Welnu in de natuurdingen is datgene, waardoor iets zijn soortbepaling ontvangt, de vorm er van. Daaruit volgt, dat het doel, waar een wilsakt op gericht is, er in een zekeren zin de vorm van is, én omdat die daad soortelijk bepaald wordt door het doel, én omdat de wijze van handelen in verhouding moet zijn met het doel. Welnu uit het voorgaande (1e Art. van deze Kwestie) blijkt duidelijk, dat de geloofsdaad gericht is op het voorwerp van de wil, dat het goede is, als op haar doel. Welnu het goed, dat het doel is van het geloof, nl. het goddelijk goed, is het eigen voorwerp van de liefde. Bijgevolg is de liefde de vorm van het geloof, in zover de geloofsdaad door de liefde vervolmaakt wordt en er door haar vorm ontvangt. (IIa-IIae q. 4 a. 3 co.)

De liefde is de vorm van het geloof, in zover de geloofsdaad er door haar vorm ontvangt. Er is echter niets op tegen, dat een zelfde daad haar vorm ontvangt door verschillende hebbelijkheden, en zo volgens een bepaalde orde tot verschillende soorten herleid wordt, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 18, Art. 6 en 7), toen gehandeld werd over de menselijke daden in het algemeen. (IIa-IIae q. 4 a. 3 ad 1)

In deze bedenking bedoelt men de innerlijke vorm. Op die wijze echter is de liefde de vorm niet van het geloof, maar slechts in zover de daad van het geloof door de liefde haar vorm ontvangt, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd. (IIa-IIae q. 4 a. 3 ad 2)

Ook de gehoorzaamheid kan evenals de hoop en iedere andere deugd, die de geloofsdaad kan voorafgaan, haar vorm ontvangen door de liefde, zoals later blijken zal (Kw. 23, Art. 8). Daarom wordt de liefde de vorm van geloof genoemd. (IIa-IIae q. 4 a. 3 ad 3)

## Articulus 4 Kan het dood geloof levend worden, en andersom?

Men beweert, dat het dood geloof niet levend kan worden noch andersom. Er wordt immers gezegd in de Ie Corinthiërbrief (13, 10) : « Wanneer het volmaakte zal komen, dan wordt het gedeeltelijke afgeschaft ». Welnu het dood geloof is onvolmaakt, vergeleken bij het levend geloof. Bijgevolg wordt het dood geloof uitgesloten, wanneer het levend geloof komt, zodat beide niet een zelfde hebbelijkheid zijn. (IIa-IIae q. 4 a. 4 arg. 1)

Wat dood is wordt niet levend. Welnu het geloof zonder de liefde is dood, zoals we lezen in de Brief van Jacobus, (2, 17): « Het geloof zonder de werken is dood ». Bijgevolg kan het dood geloof met levend worden. (IIa-IIae q. 4 a. 4 arg. 2)

De genade Gods is, wanneer zij in iemand komt, niet minder krachtig in een gelovige dan in een ongelovige. Welnu in een ongelovige veroorzaakt ze de hebbelijkheid van het geloof. Bijgevolg moet zij ook in een gelovige, die eerst een dood geloof had, een andere hebbelijkheid van geloof veroorzaken. (IIa-IIae q. 4 a. 4 arg. 3)

Zoals Boëtius zegt (in zijn werk Over de Categorieën van Aristoteles, 1e B., Over de Zelfstandigheid), kunnen de bijkomstigheden niet veranderen. Welnu het geloof is een bijkomstigheid. Dus kan hetzelfde geloof niet eerst levend zijn, en daarna dood. (IIa-IIae q. 4 a. 4 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat de Glossa zegt op de woorden van Jacobus (2, 17): « Het geloof zonder de werken is dood. », dat nl. het geloof weder levend wordt door die werken. Dus wordt het geloof, dat eerst dood was, later levend, wanneer het nl. zijn vorm ontvangt. (IIa-IIae q. 4 a. 4 s. c.)

Hieromtrent bestonden verschillende meningen. Sommigen immers (Willem van Auxerre, Gulden Summa, 3e B., 15e Verh., 2e en 3e Kw.), zeiden, dat het levend geloof een andere hebbelijkheid is dan het dood geloof, zodat, wanneer het levend geloof wordt ingestort, het dood geloof verdwijnt. Evenzo, als iemand, die het levend geloof heeft, zondigt, ontstaat in hem een andere hebbelijkheid, nl. een dood geloof, dat door God wordt ingestort. Het is echter onaannemelijk, dat een gave Gods wordt uitgesloten, wanneer iemand een genade ontvangt, en evenmin is het aan te nemen, dat een gave Gods in iemand wordt ingestort om een doodzonde. Daarom zeiden anderen (Alexander van Hales, Theologische Summa, 3e D., Kw. 64, Art. 6), dat het dood geloof en het levend geloof verschillende hebbelijkheden zijn, maar dat, wanneer het levend geloof in niemand wordt ingestort, het dood geloof niet verdwijnt, maar in die mens blijft voortbestaan, samen met de hebbelijkheid van het levend geloof. Doch het kan bezwaarlijk aangenomen worden, dat de hebbelijkheid van het dood geloof werkeloos blijft in hem, die het levend geloof heeft. Men moet bijgevolg een andere oplossing aannemen, nl. dat het levend geloof en het dood geloof een zelfde hebbelijkheid zijn. De reden daarvan is de



volgende: de hebbelijkheden worden onderscheiden volgens dat, wat uiteraard tot de hebbelijkheid behoort. Welnu, daar het geloof een volmaaktheid is van het verstand, behoort datgene uiteraard tot het geloof, wat behoort tot het verstand; wat echter tot de wil behoort, behoort niet uiteraard tot het geloof, en kan bijgevolg geen beginsel van onderscheid zijn voor de hebbelijkheid van het geloof. Welnu het levend geloof en het dood geloof worden juist door datgene onderscheiden, wat tot de wil behoort, nl. door de liefde, en niet door datgene, wat behoort tot het verstand. Bijgevolg zijn het levend geloof en het dood geloof geen twee verschillende hebbelijkheden. (IIa-IIae q. 4 a. 4 co.)

Die woorden van de Apostel moeten begrepen worden als doelend op die onvolmaakheden, die het wezen van het onvolmaakte ding uitmaken. In dat geval toch moet het onvolmaakte verdwijnen, wanneer het volmaakte komt, zoals het klaarblijkelijk aanschouwen het geloof uitsluit, dat uiteraard tot voorwerp heeft dingen, die men niet ziet. Wanneer daarentegen de onvolmaaktheid niet behoort tot het wezen van het onvolmaakte ding, wordt hetzelfde ding, dat onvolmaakt was, volmaakt; kind zijn b. v. behoort niet tot het wezen van de mens, en daarom wordt dezelfde mens, die eenmaal een kind was, man. Welnu dat het geloof dood is, behoort niet tot het wezen er van, maar is iets bijkomstigs, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd. Bijgevolg wordt hetzelfde geloof, dat eerst dood was, levend. (IIa-IIae q. 4 a. 4 ad 1)

Wat het leven veroorzaakt in het dier, behoort tot het wezen van het dier, want het is zijn zelfstandigheidsvorm, nl. de ziel. Daarom kan iets, wat dood is, niet levend worden, en is er een soortelijk verschil tussen datgene, wat dood is, en datgene, wat levend is. Datgene echter, wat de vorm is van het geloof en het geloof levend maakt, behoort niet tot het wezen van het geloof. De vergelijking gaat dan ook niet op. (IIa-IIae q. 4 a. 4 ad 2)

De genade veroorzaakt het geloof, niet alleen wanneer dat geloof voor het eerst in de mens ontstaat, maar zolang het blijft voortbestaan. Vroeger hebben we immers gezegd (Ie D., Kw. 104, Art. 1 en Ia IIae, Kw. 109, Art. 9), dat God op voortdurende wijze de rechtvaardigmaking van de mens bewerkt, zoals ook de zon zonder ophouden de lucht verlicht. Dus is het uitwerksel van de genade niet geringer, wanneer zij ontstaat bij een gelovige, dan wanneer ze ontstaat bij een ongelovige, want bij beiden veroorzaakt zij het geloof, in de een, door het te versterken en te vervolmaken, in de ander, door het opnieuw te scheppen. Men kan ook antwoorden, dat alleen om een bijkomstige reden, nl. om de geschiktheid van de persoon, de genade het geloof niet veroorzaakt in hem, die het reeds bezit, evenals andersom iemand, die een doodzonde bedreven heeft, door een tweede doodzonde de genade niet meer verliest, die hij reeds verloren had door zijn eerste doodzonde. (IIa-IIae q. 4 a. 4 ad 3)

Wanneer het levend geloof dood geloof wordt, ondergaat het geloof zelf geen verandering, maar wel het subject

er van, nl. de ziel. Dat subject bezit het ene ogenblik het geloof zonder de liefde, dan weer het geloof met de liefde. (IIa-IIae q. 4 a. 4 ad 4)

## Articulus 5 Is het geloof een deugd?

Men beweert, dat het geloof geen deugd is. De deugd immers heeft betrekking op het goed, want een deugd maakt goed degene, die haar bezit, zoals de Wijsgeer zegt in het 2e Boek der Ethica (6e H.). Welnu het geloof betrekking op het ware. Bijgevolg is het geloof geen deugd. (IIa-IIae q. 4 a. 5 arg. 1)

Een ingestorte deugd is volmakter dan een aangeworven deugd. Welnu het geloof wordt juist om zijn onvolmaaktheid gerekend tot de aangeworven verstandelijke deugden, zoals blijkt uit wat de Wijsgeer zegt in het 6e Boek der Ethica (3e H.). Bijgevolg kan het nog veel minder gerekend worden tot de ingestorte deugden. (IIa-IIae q. 4 a. 5 arg. 2)

Zoals in het vorig artikel gezegd werd, behoren het levende en het dode geloof tot dezelfde soort. Welnu het dood geloof is geen deugd, daar het niet verbonden is met de andere deugden. Bijgevolg is ook het levend geloof geen deugd. (IIa-IIae q. 4 a. 5 arg. 3)

De om niet gegeven genadegaven en de vruchten van de H. Geest zijn onderscheiden van de deugden. Welnu het geloof wordt tot de om niet gegeven genadegaven gerekend (Ie Corinthiërbrief, 12, 9) en ook tot de vruchten (Brief aan de Galaten, 5, 23). Dus is het geloof geen deugd. (IIa-IIae q. 4 a. 5 arg. 4)

Daartegenover slaat echter, dat de mens rechtvaardig gemaakt wordt door de deugden, want de rechtvaardigheid is heel de deugd, zoals gezegd wordt in het 5e boek der Ethica (1e H.). Welnu de mens wordt rechtvaardig gemaakt door het geloof, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (5, 1) : « Wij dan, die door het geloof rechtvaardig gemaakt zijn, laten we in vrede blijven met God », enz. Dus is het geloof een deugd. (IIa-IIae q. 4 a. 5 s. c.)

Zoals blijkt uit wat vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 55, Art. 3 en 4), is de menselijke deugd datgene, waardoor de menselijke daad goed is. Bijgevolg kan iedere hebbelijkheid, die altijd een beginsel is van een goede daad, een menselijke deugd genoemd worden. Welnu zulke hebbelijkheid is het levend geloof, en daar geloven een daad is van het verstand, dat een waarheid aanvaardt op bevel van de wil, worden tot zijn volmaaktheid twee dingen vereist. Ten eerste moet het verstand op onfeilbare wijze streven naar zijn goed, dat het ware is; ten tweede moet men op onfeilbare wijze gericht zijn naar het einddoel om hetwelk men het ware aanvaardt. Welnu die twee dingen vindt men terug in de daad van het levend geloof, want het behoort tot het wezen zelf van het geloof, dat het verstand altijd naar het ware streeft, omdat niets wat vals is onder het geloof kan vallen, zoals hierboven bewezen is (Kw. 1, Art. 3). Daarenboven bereikt de ziel door de liefde, die de vorm is van het geloof, dat de wil op onfeilbare wijze gericht is op een goed doel. Bijgevolg is het levend

geloof wel een deugd. Het dood geloof daarentegen is geen deugd, want hoewel de daad van het dood geloof de vereiste volmaaktheid heeft van en kant van het verstand, toch heeft zij de vereiste volmaaktheid niet van de kant van de wil. Om dezelfde reden zou ook de matigheid geen deugd zijn, wanneer zij wel in het begeervermogen, maar de verstandigheid niet in de rede was; dit werd vroeger reeds gezegd (Ia-IIae, Kw. 58, Art. 4, en Kw. 65, Art. 1). Tot de daad van matigheid wordt zowel een daad van het verstand vereist als een daad van het begeervermogen, gelijk ook tot de daad van geloof zowel een daad van de wil als een daad van het verstand vereist wordt. (IIa-IIae q. 4 a. 5 co.)

Het ware zelf is het goed van het verstand, daar het zijn volmaaktheid is. Bijgevolg is het geloof gericht op een zeker goed, in zover het verstand door het geloof bepaald wordt tot het ware. Het geloof is daarenboven nog gericht op het goed, dat het voorwerp is van de wil, in zover het zijn vorm ontvangt van de liefde. (IIa-IIae q. 4 a. 5 ad 1)

Het geloof, waarover de Wijsgeer spreekt, steunt op de menselijke rede, die kan dwalen, omdat haar gevolgtrekkingen niet noodzakelijk zijn. Zulk geloof is dan ook geen deugd. Het geloof, waarover wij nu spreken, steunt op de goddelijke waarheid, die onfeilbaar is; en daarom kan niets wat vals is, tot dit geloof behoren. Bijgevolg is er niets op tegen, dat zulk geloof een deugd is. (IIa-IIae q. 4 a. 5 ad 2)

Het levend geloof en het dood geloof zijn niet soortelijk onderscheiden, zoals dingen, die tot verschillende soorten behoren. Ze verschillen echter zoals het volmaakte en het onvolmaakte in eenzelfde soort. Het dood geloof is onvolmaakt, en daarom bereikt het niet de volmaakte natuur van de deugd, want de deugd is een zekere volmaaktheid, zoals gezegd wordt in het 7e Boek der Fysica. (IIa-IIae q. 4 a. 5 ad 3)

Sommigen menen, dat het geloof, dat onder de om niet gegeven genadegaven gerekend wordt, het dood geloof is. Dit echter is niet aannemelijk, want de om niet gegeven genadegaven, waarvan t. a. pl. spraak is, zijn geenszins gemeen aan alle leden der Kerk. Daarom zegt de Apostel t. a. pl.: « Er zijn verschillende gaven », en verder: « De ene ontvangt die gave, een ander ontvangt een andere gave ». Welnu het dood geloof kan aan al de leden der Kerk gegeven worden, want dat het geloof dood is behoort niet tot het wezen ervan, als om niet gegeven genadegave. Men moet bijgevolg aannemen, dat er hier sprake is van een zekere voortreffelijkheid van het geloof, b. v. van de standvastigheid in het geloof, zoals de Glossa zegt, of van het prediken van het geloof. Het geloof wordt beschouwd als een vrucht, omdat er een zeker genot verbonden is met zijn daad, om de zekerheid. Daarom ook wordt bij de verklaring van het 5e H. van de Brief aan de Galaten, bij de opsomming der vruchten, het geloof bepaald als « de zekerheid omtrent het onzichtbare ». (IIa-IIae q. 4 a. 5 ad 4)

## Articulus 6 Is de deugd van geloof één?

Men beweert, dat het geloof niet één is. Evenals immers het geloof een gave Gods is, gelijk gezegd wordt in de Brief aan de Ephesiërs (2, 8), zo ook worden de wijsheid en de wetenschap tot Gods gaven gerekend, zo als blijkt uit Isaïas (11, 2). Welnu de wijsheid en de wetenschap zijn verschillende deugden, daar de wijsheid betrekking heeft op het eeuwige en de wetenschap op het tijdelijke, zoals blijkt uit in het 13e Boek van zijn werk Over de Drie-eenheid (19e H.). Daar nu het geloof betrekking heeft op het eeuwige, en ook op sommige tijdelijke dingen, is het niet één, maar onderscheiden in verschillende delen. (IIa-IIae q. 4 a. 6 arg. 1)

De belijdenis is een daad van het geloof, zoals vroeger gezegd werd (3e Kw., 1e Art.). Welnu de geloofsbelijdenis is niet hetzelfde bij allen, want wat wij belijden als gebeurd zijnde, beleden de Oudvaders als iets toekomstigs, zoals blijkt uit Isaïas (7, 14) : « Een maagd zal baren ». Bijgevolg is het geloof niet één. (IIa-IIae q. 4 a. 6 arg. 2)

Het geloof is gemeen aan allen, die in Christus geloven. Welnu een zelfde bijkomstigheid kan niet tegelijk in verschillende subjecten zijn. Bijgevolg kan het geloof van allen niet één zijn. (IIa-IIae q. 4 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in zijn Brief aan de Ephesiërs (4, 5) : « Één Heer, één geloof ». (IIa-IIae q. 4 a. 6 s. c.)

Wanneer men het geloof beschouwt als een hebbelijkheid, kan men het op twee wijzen beschouwen. Ten eerste van de kant van het voorwerp, en zo beschouwd is er maar één geloof. Het formeel voorwerp van het geloof is immers de Eerste Waarheid, op welke wij steunen, wanneer wij geloven al wat onder het geloof vervat is. Ten tweede van de kant van het subject, en zo beschouwd wordt het geloof onderscheiden naar gelang het bij verschillenden bestaat. Het is immers duidelijk, dat het geloof, zoals iedere hebbelijkheid, soortelijk bepaald wordt door het formeel opzicht van het voorwerp, doch vereenigd wordt door het subject. Wanneer men bijgevolg spreekt over de hebbelijkheid, waardoor we geloven, is het geloof soortelijk één, maar onderscheiden naar de verschillende subjecten er van. Spreekt men over het voorwerp van het geloof, dan ook is er maar één geloof, want allen geloven hetzelfde, en ofschoon er verschillende geloofswaarheden zijn, die allen aanvaarden, toch kunnen al die waarheden herleid worden tot één enkele. (IIa-IIae q. 4 a. 6 co.)

De tijdelijke zaken, die door het geloof voorgehouden worden, behoren niet tot het voorwerp van het geloof, dan in zover ze in betrekking staan tot iets eeuwigs, nl. tot de Eerste Waarheid, zoals hierboven gezegd werd (1e Kw., 1e Art.). Daarom is er maar één geloof voor het eeuwige en voor het tijdelijke, ofschoon de wijsheid en de wetenschap verschillen, omdat zij het tijdelijke en het eeuwige schouwen volgens het eigen begrip er van. (IIa-IIae q. 4 a. 6 ad 1)

Het verschil tussen verleden en toekomstig ontstaat niet door een verschil in de dingen, die men gelooft, maar

wel door een verschillende verhouding van de gelovige tot een zelfde voorwerp van het geloof, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 103, Art. 4). (IIa-IIae q. 4 a. 6 ad 2)

Die bedenking steunt op het verschil van het geloof naar de verschillende subjecten er van. (IIa-IIae q. 4 a. 6 ad 3)

### Articulus 7 Is het geloof de eerste onder de deugden?

Men beweert, dat het geloof niet de eerste is onder de deugden. We lezen immers in de Glossa (gewone Glossa van Ambrosius) op de woorden van Lucas (12, 4) : « Ik zeg aan u, mijn vrienden »: « De sterfte is de grondslag van het geloof ». Welnu de grondslag komt vóór datgene, waarvan hij de grondslag is. Dus is het geloof niet de eerste deugd. (IIa-IIae q. 4 a. 7 arg. 1)

Een andere Glossa (nl. die van Cassiodorus) zegt op de woorden uit Psalm 36, 3: « Wil niet afgunstig zijn », dat de hoop inleidt tot het geloof. Welnu de hoop is een deugd, zoals later gezegd wordt (Kw. 17, Art. 1). Bijgevolg is het geloof niet de eerste deugd. (IIa-IIae q. 4 a. 7 arg. 2)

Hierboven (2e Art.) werd gezegd, dat het verstand van de gelovige geneigd is om de geloofswaarheden te aanvaarden, omdat het wil gehoorzamen aan God. Welnu ook de gehoorzaamheid is een deugd. Bijgevolg is het geloof niet de eerste deugd. (IIa-IIae q. 4 a. 7 arg. 3)

Niet het dode, maar het levende geloof is de grondslag, zoals de Glossa (van Augustinus) zegt op de 1e Brief aan de Corinthiërs (3, 2). Welnu (in het 3e Art.) werd gezegd, dat het geloof levend is door de liefde. Bijgevolg is het door de liefde dat het geloof een grondslag is, en daarom is de liefde eerder de grondslag dan het geloof, want de grondslag is het eerste deel van het gebouw, en zo blijkt het, dat de liefde voor het geloof komt. (IIa-IIae q. 4 a. 7 arg. 4)

De orde der hebbelijkheden is dezelfde als de orde der daden. Welnu in de geloofsdaad komt de wilsdaad die vervolmaakt wordt door de liefde, vóór de verstandsdaad, die vervolmaakt wordt door het geloof, zoals de oorzaak het uitwerksel voorgaat. Dus komt de liefde voor het geloof en is het geloof niet de eerste deugd. (IIa-IIae q. 4 a. 7 arg. 5)

Daartegenover echter staat wat de Apostel zegt in de Brief aan de Hebreërs (11, 1) : « Het geloof is de zelfstandigheid van de dingen, die we hopen ». Welnu de zelfstandigheid is naar haar wezen dat, wat al het overige voorafgaat. Bijgevolg is het geloof de eerste onder de deugden. (IIa-IIae q. 4 a. 7 s. c.)

Iets kan iets anders voorafgaan op twee manieren. Ten eerste, op zichzelf; ten tweede op bijkomstige wijze. Op zichzelf is het geloof de eerste onder al de deugden. Daar immers het doel het beginsel is van alle handelingen, zoals boven gezegd is (Ia IIae, Kw. 13, Art. 3, en Kw. 34, Art. 4), daarom moeten de goddelijke

deugden, die het laatste doel tot voorwerp hebben, vóór de overige deugden komen. Welnu het laatste doel zelf moet eerder in het verstand zijn dan in de wil, want de wil streeft niets na, dan in zover het verstand het kent. Daaruit volgt dat, aangezien het laatste doel in de wil is door de hoop en de liefde, en in het verstand door 'het geloof, het geloof de eerste onder de deugden moet zijn. De natuurlijke kennis immers kan God niet bereiken, in zover Hij het voorwerp is der gelukzaligheid, en in zover de hoop en de liefde naar Hem streven. Op bijkomstige wijze echter kan een of andere deugd voor het geloof komen. Wat immers op bijkomstige wijze oorzaak is, kan op bijkomstige wijze voorafgaan. Welnu het wegnemen van een beletsel is een bijkomstige oorzaak, zoals blijkt uit de leer van de Wijsgeer in het 8e Boek der Fysica (4e H.). Zo kunnen sommige deugden op bijkomstige wijze het geloof voorafgaan, in zover ze de beletselen wegnemen om te geloven: de sterkte b. v. neemt een ongeregelde vrees weg, die ons aftrekt van het geloof, de nederigheid neemt de hoogmoed weg, waardoor het verstand zich aan de geloofswaarheid niet wil onderwerpen, en hetzelfde kan gezegd worden van sommige andere deugden, hoewel ze zonder het geloof geen echte deugden zijn, zoals blijkt uit Augustinus, in het 4e Boek Tegen Julianus (3e H.). (IIa-IIae q. 4 a. 7 co.)

Daaruit blijkt het antwoord op de eerste Bedenking. (IIa-IIae q. 4 a. 7 ad 1)

De hoop kan niet algemeen inleiden tot het geloof. Men kan immers de eeuwige zaligheid niet hopen, dan wanneer men gelooft, dat ze mogelijk is; het onmogelijke toch valt niet onder de hoop, zoals blijkt uit wat vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 40, Art. 1). Doch de hoop kan iemand er toe brengen te volharden in het geloof, of het geloof krachtadiger aan te hangen, en in die zin zegt men, dat de hoop inleidt tot het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 7 ad 2)

Er is een dubbele gehoorzaamheid. De eerste is een neiging van de wil, om Gods geboden te onderhouden, en dan is de gehoorzaamheid geen afzonderlijke deugd, maar is ze in alle deugden ingesloten, want al de deugddaden vallen onder de geboden van Gods wet, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, 100e Kw., Art. 2). Zo wordt tot het geloof gehoorzaamheid vereist. Ten tweede kan de gehoorzaamheid een neiging zijn om de geboden te onderhouden, in zover ze iets zijn, wat men verschuldigd is, en zo is de gehoorzaamheid een afzonderlijke deugd en een onderdeel van de rechtvaardigheid. Door te gehoorzamen immers geven we aan de overste wat men hem verschuldigd is. Zo beschouwd, volgt de gehoorzaamheid op het geloof, waardoor het de mens duidelijk wordt, dat God zijn overste is, aan wie hij gehoorzaamheid verschuldigd is. (IIa-IIae q. 4 a. 7 ad 3)

Om een grondslag te zijn is het niet alleen nodig, dat iets het eerste is, maar ook dat het verbonden is met de andere delen van het gebouw. Het zou immers geen grondslag zijn, indien de andere delen van het gebouw er niet mee in verband stonden. Welnu de liefde is het,

die het geestelijk gebouw samenbindt, naar de woorden uit de Brief aan de Colossensers (3, 14) « Doet boven alles de liefde aan, die de band is der volmaaktheid ». Het geloof kan dus geen grondslag zijn zonder de liefde, echter moet daarom de liefde het geloof niet voorafgaan. (IIa-IIae q. 4 a. 7 ad 4)

Er is wel een wilsdaad, die het geloof moet voorafgaan, maar niet de wilsdaad, die beziel is door de liefde. Die daad veronderstelt het geloof, omdat de wil door de volmaakte liefde naar God niet streven kan, dan wanneer het verstand Hem door het geloof naar waarheid kent. (IIa-IIae q. 4 a. 7 ad 5)

### **Articulus 8 Heeft men groter zekerheid door het geloof dan door de wetenschap en de andere verstandelijke deugden?**

Men beweert, dat men door het geloof geen grotere zekerheid heeft dan door de wetenschap en de andere verstandelijke deugden. De twijfel immers is het tegenovergestelde van de zekerheid. Bijgevolg is datgene zekerder, waar er minder twijfel aan kan verbonden zijn, zoals iets witter is, naar gelang het minder vermengd is met iets zwart. Welnu in het verstandelijk inzicht en de wetenschap, en zelfs in de wijsheid is er geen twijfel aangaande hun voorwerp, terwijl integendeel hij, die iets gelooft, soms twijfel kan ondergaan en niet zeker zijn van de geloofswaarheden. Bijgevolg is het geloof niet zekerder dan de wetenschappelijke deugden. (IIa-IIae q. 4 a. 8 arg. 1)

Het gezicht is zekerder dan het gehoor. Welnu het geloof komt tot ons door het gehoor, zoals gezegd wordt in de Brief aan de Romeinen (10, 17), terwijl het dadelijk inzicht, de wetenschap en de wijsheid een zeker verstandelijk gezicht insluiten. Bijgevolg zijn de wetenschap en het dadelijk inzicht zekerder dan het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 8 arg. 2)

In de dingen, die betrekking hebben op het verstand, is iets des te zekerder, naarmate het volmaakter is. Welnu het verstandelijk inzicht is volmaakter dan het geloof, want men komt tot het verstandelijk inzicht door het geloof, volgens het woord van Isaias (7, 9) : « Indien gij niet gelooft, zult ge niet verstaan », zoals de tekst luidt in de vertaling der Zeventig. Augustinus zegt ook in het 14e Boek Over de Drie-eenheid (1e H.), dat het geloof versterkt wordt door de wetenschap. Bijgevolg is de wetenschap of het verstandelijk inzicht zekerder dan het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 8 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat de Apostel zegt in zijn 1e Brief aan de Thessalonicensen (2, 13) : « Wanneer gij het woord ontvangen hebt, dat gij gehoord hebt (nl. door het geloof), hebt gij dit opgenomen, niet als het woord van mensen, maar gelijk het Waarlijk is, als het woord van God ». Welnu niets is meer zeker dan Gods woord. Bijgevolg is noch de wetenschap, noch iets anders, zekerder dan het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 8 s. c.)

Vroeger werd gezegd (Ia IIae, Kw. 37, Art. 4, Antw. op

de 2e Bed.), dat twee verstandelijke deugden betrekking hebben op de wisselvallige dingen, nl. de verstandigheid en de kunstvaardigheid. Het geloof overtreft die deugden in zekerheid om zijn voorwerp, dat het eeuwige is, wat onmogelijk anders kan zijn. De drie overige verstandelijke deugden, nl. de wijsheid, de wetenschap en het verstandelijk inzicht, hebben echter betrekking op het noodzakelijke, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 57, Art. 2, Antw. op de 3e Bed.). Men moet echter dit in aanmerking nemen, dat de wijsheid en de wetenschap en het verstandelijk inzicht tweevoudig zijn. Ten eerste zijn ze verstandelijke deugden, en zo worden ze beschouwd door de Wijsgeer in het 6e Boek der Ethica (2e H.). Ten tweede zijn ze gaven van de H. Geest. Spreekt men over verstandelijke deugden, dan kan men de zekerheid op twee wijzen beschouwen: ten eerste van de kant van de oorzaak der zekerheid, een dan is datgene zekerder, wat een zekerder oorzaak heeft, en zo beschouwd is het geloof zekerder dan die drie deugden, omdat het steunt op de goddelijke waarheid, de drie voormelde deugden echter op de menselijke rede. Ten tweede kan men de zekerheid beschouwen van de kant van het subject, en zo beschouwd is datgene zekerder, wat het menselijk verstand op volmaakter wijze bereikt. En daar de geloofswaarheden het verstand te boven gaan, niet echter die dingen, welke onder de drie voormelde deugden vallen, daarom is in dit laatste opzicht het geloof minder zeker. Daar echter het oordeel over een ding, op zichzelf beschouwd, steunt op zijn oorzaak, en een oordeel dat op de geschiktheid van het subject steunt, de dingen maar op bijkomstige wijze beschouwt, daarom is het geloof op zichzelf zekerder, maar zijn de andere deugden zekerder op bijkomstige wijze, nl. met betrekking tot ons. Eveneens wanneer men de voormelde dingen beschouwt als gaven van het tegenwoordig leven, dan is het geloof een beginsel, dat ze veronderstellen, zodat ook in dit opzicht het geloof grotere zekerheid heeft. (IIa-IIae q. 4 a. 8 co.)

Die twijfel komt niet van de oorzaak van het geloof, maar wel van ons, in zover wij nl. de geloofswaarheden niet volkomen bereiken door het verstand. (IIa-IIae q. 4 a. 8 ad 1)

Onder gelijke omstandigheden is het gezicht zekerder dan het gehoor. Maar wanneer hij, van wie men iets hoort, een veel volmaakter gezicht heeft dan hij, die iets ziet, dan is het gehoor zekerder dan het gezicht. Zo ook zal iemand, die maar een geringe kennis heeft, zekerder zijn van wat hij door een zeer geleerd man hoort zeggen dan van wat hij inzicht door eigen verstand. Daarom is de mens veel zekerder van wat hij hoort van God, die niet kan dwalen, dan van wat hij ziet door zijn eigen verstand, dat feilbaar is. (IIa-IIae q. 4 a. 8 ad 2)

De volmaaktheid van het verstandelijk inzicht en van de wetenschap overtreft de kennis van het geloof, met betrekking tot de duidelijkheid van het inzicht, maar niet met betrekking tot de zekerheid van de aanvaarding. Geheel de zekerheid immers van het verstandelijk inzicht en van de wetenschap, beschouwd als gaven, hangt af van de zekerheid van het geloof, zoals de ze-

kerheid der gevolgtrekkingen afhangt van de zekerheid van de beginselen. Beschouwd als verstandelijke deugden echter steunen de wetenschap en de wijsheid op het natuurlijk licht van het verstand, dat de zekerheid niet bereikt van het woord Gods, waarop het geloof steunt. (IIa-IIae q. 4 a. 8 ad 3)

## Quaestio 5 Over degenen, die het Geloof bezitten

Daarna beschouwen we degenen, die het geloof bezitten. En daarover stellen we vier vragen : 1. Hadden de engelen of de mensen in hun eersten staat het geloof? 2. Hebben de duivelen het geloof? 3. Hebben de ketters, die omtrent één artikel des geloofs dwalen, het geloof omtrent de andere artikelen? 4. Heeft de ene gelovige een groter geloof dan een andere? (IIa-IIae q. 5 pr.)

### Articulus 1 Hadden de engelen of de mensen in hun eerste staat het geloof?

Men beweert, dat de engelen of de mensen in hun eersten staat het geloof niet hadden. Hugo van S. Victor immers zegt in zijn Boek Over de Sacramenten (1e B., 10e D., 2e H.) : « Omdat de mens het oog van de beschouwing niet heeft, daarom is hij niet bij machte God te zien noch het goddelijke ». Welnu de engelen in hun eersten staat, vóór de bevestiging of de val, hadden dit oog der beschouwing, want zij zagen de dingen in het Woord, zoals Augustinus zegt in zijn Letterlijke Verklaring van het Boek der Schepping. (2e B., 8e H.) Ook de eerste mensen schijnen in de staat der onschuld het oog der beschouwing te hebben gehad. Hugo van S. Victor zegt immers, (t. a. p., 6e D., 14e H.), dat de mens in de eerste staat de Schepper kende, niet met die kennis, waarmee men alleen door het uitwendig gehoor waarneemt, maar met die kennis welke inwendig door ingeving geschonken wordt; niet met de kennis, waardoor de gelovigen God als afwezig door het geloof zoeken, maar met die, waarmee God door de aanwezigheid der beschouwing op meer klaarblijkelijke wijze gezien wordt. Dus hadden noch de mensen noch de engelen in de eerste staat het geloof. (IIa-IIae q. 5 a. 1 arg. 1)

De kennis van het geloof is vaag en duister, zoals gezegd wordt in de 1e Brief aan de Corinthiërs (13, 12) : « Thans zien We vage beelden in een spiegel ». Welnu in de eerste staat was er niets duister, noch in de mens, noch in de engelen, want de duisternis is een straf van de zonde. Bijgevolg was het geloof in de eerste staat noch bij de mensen noch bij de engelen mogelijk. (IIa-IIae q. 5 a. 1 arg. 2)

In de Brief aan de Romeinen (10, 17) zegt de Apostel : « Het geloof komt door het gehoor, het gehoor echter door het Woord van God ». Welnu dat geschiedde niet in de eerste staat van engelen of mensen, want daar hoorde men niemand anders spreken. Bijgevolg was er in die staat geen geloof, noch bij de mensen, noch bij de engelen. (IIa-IIae q. 5 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Hebreeërs (11,6) : « Hij die tot God komt moet geloven ». Welnu in hun eersten staat waren de engelen en de mensen in een staat, waarin men tot God komt. Bijgevolg moesten ze het geloof hebben. (IIa-IIae q. 5 a. 1 s. c.)

Sommigen menen, dat de engelen vóór hun bevestiging en hun val, en de mensen vóór de zonde het geloof niet hadden, om hun heldere beschouwing van de goddelijke dingen. Daar echter volgens de Apostel in zijn Brief aan de Hebreeërs (11,6) het geloof het bewijs is van de dingen, die we niet zien, en we, zoals Augustinus zegt in zijn 40e Verhandeling op Joannes, en in het 2e Boek Over de Evangelische Vraagstukken (Kw. 39) door het geloof geloven wat we niet zien, daarom sluit alleen die verheldering het geloof uit, die iets klaarblijkelijk maakt en het voornaamste voorwerp van het geloof doet zien. Welnu het voornaamste voorwerp van het geloof is de Eerste Waarheid, waarvan de op het geloof volgende aanschouwing onze gelukzaligheid uitmaakt. Daar nu de engelen vóór hun bevestiging en de mensen vóór de zonde die gelukzaligheid niet genoten, waardoor men Gods wezen aanschouwt, is het duidelijk, dat ze die klaarblijkelijke kennis niet hadden, die het geloof uitsluit. Indien ze dus het geloof niet hadden, dan zou de enige reden daarvan kunnen zijn, dat de geloofswaarheden hun volkomen onbekend waren. Wanneer nu, naar de mening van sommigen, de mensen en de engelen in een louter natuurlijke staat geschapen zijn, zou men ook kunnen houden, dat de engelen vóór hun bevestiging en de mensen vóór de zonde het geloof niet hadden. De geloofskennis immers overtreft de natuurlijke Godskennis, niet alleen bij de mens, maar ook bij de engelen. Aangezien we echter in het 1e Deel (Kw. 62, Art. 3) gezegd hebben, dat de mens en de engelen geschapen zijn met de gave der genade, moet men houden, dat er door de genade, die ze wel ontvangen hadden, maar die nog niet voltooid was, in hen als een begin was van de gelukzaligheid, die ze hoopten te genieten. Welnu het begin van die gelukzaligheid is in de wil door de hoop en de liefde, en in het verstand door het geloof, zoals hierboven gezegd werd, (4e Kw., 7e Art.), en daarom moet men besluiten, dat de engelen vóór hun bevestiging het geloof hadden, en eveneens de mensen vóór de zonde. Men moet echter ook in aanmerking nemen, dat we in het voorwerp van het geloof zowel iets formeels kunnen beschouwen, nl. de Eerste Waarheid, die elke natuurlijke kennis van het schepsel overtreft, als iets materieels, nl. datgene, wat we aannemen wanneer we de Eerste Waarheid aanhangen. Met betrekking tot het eerste hebben al diegenen het geloof, die God kennen en de Eerste Waarheid aanhangen, ook vóór ze de toekomstige zaligheid genieten. Maar met betrekking tot het materieel voorwerp van het geloof geloven sommigen iets wat anderen met klaarblijkelijkheid kennen, zelfs in de tegenwoordige toestand, zoals hierboven gezegd is (1e Kw., 5e Art.), en daarom mag men ook zeggen, dat de engelen vóór hun bevestiging en de mens vóór de zonde sommige goddelijke geheimen op klaarblijkelijke wijze kenden, die wij alleen door het geloof kunnen

kennen. (IIa-IIae q. 5 a. 1 co.)

Hoewel de woorden van Hugo van S. Victor de woorden zijn van een Meester, die een groot gezag heeft, toch mag men zeggen, dat de beschouwing, die de noodzakelijkheid van het geloof opheft, de beschouwing van de hemel is, waardoor de bovennatuurlijke waarheid in haar wezen gezien wordt. Welnu, noch de engelen vóór hun bevestiging, noch de mens vóór de zonde kenden die beschouwing. Toch was hun beschouwing verhevener dan de onze, want omdat ze God naderbij kwamen, konden ze van de goddelijke uitwerkselen en geheimen meer met helderheid kennen dan wij. Ze hadden bijgevolg niet dat geloof, waardoor ze een afwezigen God zouden hebben gezocht, op de wijze waarop wij Hem zoeken, want Hij was hun naderbij door het licht der wijsheid dan ons, hoewel Hij niet op die wijze bij hen aanwezig was, waarop Hij door het licht der glorie aanwezig is bij de gelukzaligen. (IIa-IIae q. 5 a. 1 ad 1)

In de eerste staat van de mens of van de engelen was er niet die duisternis, die het gevolg is van schuld of straf. Er was echter in het verstand van de mens en van de engelen een natuurlijke duisternis, in zover elk schepsel duisternis is, vergeleken bij de onmetelijkheid van het goddelijk licht, en die duisternis volstaat om het geloof mogelijk te maken. (IIa-IIae q. 5 a. 1 ad 2)

In de eerste staat hoorde men niets van een mens, die sprak van buiten uit, maar van God, die sprak door inwendige ingeving. Zo ook hoorden de Profeten volgens dit psalmvers (Ps. 84, 9) : « Ik zal luisteren naar wat de Heer in mij spreken zal ». (IIa-IIae q. 5 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Hebben de duivelen het geloof?

Men beweert, dat de duivelen het geloof niet hebben. Augustinus immers zegt in zijn Boek Over de Voorbestemming der Heiligen (5e H.), dat het geloof in de wil is van hen, die geloven. Welnu de wil, waardoor iemand aan God wil geloven, is goed. Daar er nu in de duivelen geen goede beraden wil is, zoals in het 1e Deel gezegd werd (Kw. 64, Art. 2, Antw. op de 5e Bed.), is er geen geloof in de duivelen. (IIa-IIae q. 5 a. 2 arg. 1)

Het geloof is een gave van Gods genade, naar het woord uit de Brief aan de Ephesiërs (2, 8) : « Genade heeft u gered door het geloof, want het is een gave Gods ». Welnu de duivelen hebben de gaven der genade door de zonde verloren, zoals de Glossa zegt op het woord van Osee (3, 1) : « Ze keerden zich naar vreemde goden, ze beminnen druivengebak ». Dus bleef het geloof niet in de duivelen na hun val. (IIa-IIae q. 5 a. 2 arg. 2)

Ongeloof schijnt de zwaarste zonde te zijn, zoals blijkt uit de woorden van Augustinus (89e Verhandeling op Joannes), bij de woorden van Joannes (15, 22) : « Was ik niet gekomen en had ik niet tot hen gesproken, dan hadden ze geen zonde; nu echter hebben ze geen verontschuldiging voor hun zonde. » Welnu sommige mensen

zondigen door ongeloof. Indien dus de duivelen het geloof hadden, dan was de zonde van sommige mensen zwaarder dan de zonde der duivelen, wat bezwaarlijk kan aangenomen worden. Bijgevolg is er geen geloof in de duivelen. (IIa-IIae q. 5 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Jacobus zegt (2, 19) : « De duivelen geloven en sidderen ». (IIa-IIae q. 5 a. 2 s. c.)

Boven werd gezegd (1e Kw., 4e Art., 2e Kw., 1e Art.), dat het verstand van de gelovige het geloofde ding aanvaardt, niet omdat hij het ziet, noch op zich zelf, noch door het te herleiden tot de eerste beginselen, die op zichzelf klaarblijkelijk zijn, maar om het bevel van de wil. Welnu de wil kan het verstand tot aanvaarding bewegen om een dubbele reden. Ten eerste, omdat de wil streeft naar het goede, en dan is geloven een lofwaardige daad. Ten tweede, omdat het verstand uit overtuiging oordeelt, dat men moet geloven aan wat voorgehouden wordt, hoewel het niet overtuigd is door de klaarblijkelijkheid van het ding. Wanneer bv. een profeet in Gods naam iets zou voorspellen en dit door een wonderteken zou bekrachtigen, nl. door een dode op te wekken, dan zou het verstand van hem, die daar getuige van is, door dit teken overtuigd zijn en zou het duidelijk inzien, dat God gesproken heeft. Hij die niet kan liegen, ofschoon het toekomstige ding, dat voorspeld wordt, op zichzelf niet klaarblijkelijk is, en daarom zou het geloof niet uitgesloten zijn. In hen nu, die in Christus geloven, is het geloof op de eerste manier. De duivelen echter geloven niet op die wijze, maar slechts op de tweede. Ze zien immers veel klaarblijkelijke tekenen, waardoor ze inzien, dat de leer van de Kerk van God komt, hoewel ze de dingen zelf, die de Kerk leert, niet zien, bv. dat God drievoudig is en één, en zo meer. (IIa-IIae q. 5 a. 2 co.)

Het geloof der duivelen is als afgedwongen door de klaarblijkelijkheid der wondertekenen. Daarom is de wilsdaad, waardoor ze geloven, niet verdienstelijk. (IIa-IIae q. 5 a. 2 ad 1)

Het geloof, dat een gave der genade is, wekt de mens op tot het geloof, door een zekere liefde tot het goed, zelf het dode geloof. Daarom is het geloof bij de duivelen geen gave der genade, maar worden ze veeleer gedwongen te geloven door de scherpzinnigheid van hun natuurlijk verstand. (IIa-IIae q. 5 a. 2 ad 2)

Het mishaaft de duivelen, dat de wondertekenen van het geloof zo klaarblijkelijk zijn, dat ze er door gedwongen worden te geloven. Bijgevolg wordt hun kwaadwiligheid in niets verminderd door hun geloof. (IIa-IIae q. 5 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Kan een ketter, die weigert een enkel artikel des geloofs te aanvaarden, een dood geloof hebben omtrent de andere artikelen?

Men beweert, dat een ketter, die weigert een enkel artikel des geloofs te aanvaarden, een dood geloof kan

hebben omtrent de andere artikelen. Het natuurlijk verstand van de ketter immers is niet bekwaam dan dat van een katholiek. Welnu het verstand van een katholiek moet geholpen worden door de gave van het geloof, om welk artikel des geloofs ook te geloven. Bijgevolg kunnen ook de ketters geen artikelen geloven zonder de gave van het dode geloof. (IIa-IIae q. 5 a. 3 arg. 1)

Evenals veel artikelen des geloofs onder het geloof vallen, zo ook vallen veel gevolgtrekkingen onder een zelfde wetenschap, bv. de meetkunde. Welnu iemand kan in de meetkunde sommige gevolgtrekkingen kennen en andere niet. Bijgevolg kan ook iemand sommige artikelen des geloofs door het geloof aanvaarden, en andere niet. (IIa-IIae q. 5 a. 3 arg. 2)

Evenals de mens zich aan God onderwerpt om de artikelen des geloofs te aanvaarden, zo ook onderwerpt hij zich om de geboden van de wet te onderhouden. Welnu de mens kan zich aan sommige geboden onderwerpen, aan andere niet. Bijgevolg kan hij sommige artikelen geloven, en andere niet. (IIa-IIae q. 5 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat evenals een doodzonde in strijd is met de liefde, zo ook de weigering om te geloven in strijd is met het geloof. Welnu de liefde blijft niet meer in de mens na een enkele doodzonde. Bijgevolg blijft ook het geloof niet meer, nadat men geweigerd heeft een enkel artikel des geloofs te geloven. (IIa-IIae q. 5 a. 3 s. c.)

Een ketter, die weigert een enkel artikel des geloofs te aanvaarden, bezit de hebbelijkheid van het geloof niet, noch het levende, noch het dode geloof. De reden daarvan is, dat de natuur van iedere hebbelijkheid afhangt van het formeel object van het voorwerp. Valt dit object weg, dan kan die bepaalde hebbelijkheid niet voortbestaan. Welnu het formeel object van het geloof is de Eerste Waarheid, zoals ze geopenbaard wordt in de H. Schrift en in de leer der Kerk, die uit de Eerste Waarheid voortvloeit. Bijgevolg bezit hij, die de leer der Kerk niet aanhangt als een onfeilbare en goddelijke norm, die voortvloeit uit de Eerste Waarheid, in de H. Schrift geopenbaard, de hebbelijkheid van het geloof niet meer. Hij neemt de geloofswaarheden op een andere wijze aan, dan door het geloof. Zo ook is er geen wetenschap maar slechts een mening in diegenen, die een gevolgtrekking aanvaarden, maar zonder het bewijs er van te kennen. Nu is het duidelijk, dat hij, die de leer der Kerk aanvaardt als een onfeilbare norm, alles aanvaardt wat de Kerk leert, want indien hij van de dingen, die Kerk leert, aanvaardt wat hij wil aanvaarden en niet aanvaardt wat hij niet wil aanvaarden, dan hangt hij niet de leer der Kerk aan als een onfeilbare norm, maar wel zijn eigen wil. Het is bijgevolg duidelijk, dat een ketter, die hardnekkig weigert één artikel des geloofs te aanvaarden, niet bereid is om de leer der Kerk in alles te volgen; als hij niet hardnekkig weigert, dan is hij geen ketter meer maar verkeert hij alleen in dwaling. Het is dus duidelijk, dat hij, die op dergelijke wijze ketter is met betrekking tot een enkel artikel, met betrekking tot de andere artikelen niet het geloof heeft,

maar slechts een mening, die steunt op zijn eigen wil. (IIa-IIae q. 5 a. 3 co.)

De andere artikelen, omtrent welke een ketter niet dwaalt, neemt hij niet op dezelfde wijze aan als de gelovige, nl. door zonder meer de Eerste Waarheid aan te hangen, waartoe de mens moet geholpen worden door de hebbelijkheid van het geloof. Hij neemt die geloofswaarheden aan krachtens zijn eigen wil en oordeel. (IIa-IIae q. 5 a. 3 ad 1)

Voor de verschillende gevolgtrekkingen van een zelfde wetenschap zijn er verschillende beginselen, waardoor ze bewezen worden, waarvan men het ene kan kennen zonder de andere. Daaruit volgt, dat iemand sommige gevolgtrekkingen van een wetenschap kan kennen en andere niet. Het geloof echter aanvaardt al de artikelen des geloofs krachtens een zelfde beginsel, nl. om de Eerste Waarheid, die voorgehouden wordt in de H. Schrift, waarvan de juiste betekenis verklaard wordt door de leer der Kerk. Hij die van dit beginsel afwijkt, wijkt bijgevolg volkomen af van het geloof. (IIa-IIae q. 5 a. 3 ad 2)

Men kan de verschillende voorschriften van de wet, ofwel tot verschillende onmiddellijke beweegredenen herleiden, en dan kan men het ene gebod onderhouden en het andere niet; ofwel tot een eerste beweegreden, nl. tot het volledig onderworpen zijn aan God. Van die beweegreden wijken zij af, die een enkel voorschrift overtreden, volgens het woord van Jacobus (2, 10) : « Hij, die één gebod overtreedt, is schuldig ten opzichte van alle. » (IIa-IIae q. 5 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Kan het geloof groter zijn bij de een dan bij de ander?**

Men beweert, dat het geloof niet groter kan zijn bij de een dan bij de ander. Een hebbelijkheid immers wordt groter genoemd volgens haar object. Welnu, al wie gelooft, gelooft al de geloofswaarheden, want hij, die afwijkt van een enkele waarheid, verliest het geloof geheel en al zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd. Bijgevolg kan het geloof niet groter zijn bij de een dan bij de ander. (IIa-IIae q. 5 a. 4 arg. 1)

Dingen, die betrekking hebben op het hoogste, zijn niet vatbaar voor een hogere of lagere graad. Welnu het geloof heeft betrekking op het hoogste, want het vergt, dat men de Eerste Waarheid boven alles aanhangt. Dus is het geloof niet vatbaar voor een hogere of lagere graad. (IIa-IIae q. 5 a. 4 arg. 2)

Het geloof is ten opzichte van de om niet geschonken kennis wat het verstandelijk inzicht der beginselen is ten opzichte van de natuurlijke kennis : de artikelen des geloofs immers zijn de eerste beginselen van de om niet geschonken kennis, zoals hierboven gezegd werd (1e Kw., 1e Art.). Welnu, het verstandelijk inzicht van de beginselen is het zelfde bij alle mensen. Bijgevolg is ook het geloof hetzelfde bij alle gelovigen. (IIa-IIae q. 5 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat overal waar iets klein en

iets groot is, ook een hogere of lagere graad is. Welnu in het geloof vindt men het grote en het kleine. Christus zei de immers tot Petrus (Mattheus, 14, 31) : « Man van klein geloof, waarom hebt gij getwijfeld? » En tot de vrouw zei Hij (Mattheus, 15, 28) : « Vrouw, groot is uw geloof. » Bijgevolg kan het geloof groter zijn bij de een dan bij de ander. (IIa-IIae q. 5 a. 4 s. c.)

Vroeger (Ia IIae, Kw., 52, Art. 1 en 2, en Kw. 112, Art. 4) werd gezegd, dat de grootheid van een hebbelijkheid tweevoudig beschouwd kan worden : ten eerste van de kant van het voorwerp, ten tweede van de kant van het subject, dat deel heeft aan die hebbelijkheid. Ook het voorwerp van het geloof kan op twee manieren beschouwd worden : ten eerste met het oog op het formeel opzicht, ten tweede met het meel object van het geloof is één en enkelvoudig, nl. de Eerste Waarheid, zoals vroeger gezegd werd (1e Kw., 1e Art.), en in dit opzicht verschilt het geloof niet bij de gelovigen, maar heeft het dezelfde natuur bij allen, zoals hierboven gezegd werd (4e Kw., 6e Art.). Doch hetgeen materieel voorgehouden wordt te geloven is veelvuldig, en kan meer of minder uitdrukkelijk zijn, en in dit opzicht kan ook de ene mens meer dingen uitdrukkelijk geloven dan een ander, en zo kan het geloof groter zijn bij de een dan bij de ander, naar mate het uitdrukkelijker wordt voorgesteld. Beschouwt men echter het geloof naar het deelhebben van het subject, dan kan het geloof op twee wijzen groter zijn bij de een dan bij de ander. Het geloof wordt immers voortgebracht zowel door het verstand als door de wil, zoals boven gezegd werd. (2e Kw., 1e Art.). Het geloof kan dus bij iemand groter zijn ofwel van de kant van het verstand, om de grotere zekerheid en vastheid, ofwel van de kant van de wil, om de grotere bereidwilligheid of vroomheid of om een groter betrouwen. (IIa-IIae q. 5 a. 4 co.)

Hij, die hardnekkig weigert iets te geloven wat onder het geloof valt, heeft de hebbelijkheid van het geloof niet, maar wel hij, die niet uitdrukkelijk alles gelooft maar er toe bereid is alles te geloven. Daardoor heeft de een van de kant van het voorwerp een groter geloof dan de ander, in zover hij meerdere dingen uitdrukkelijk gelooft, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (IIa-IIae q. 5 a. 4 ad 1)

De natuur van het geloof vergt, dat de Eerste Waarheid boven alles verkozen wordt. Toch zijn er onder hen, die haar boven alles verkiezen, sommigen, die zich met grotere zekerheid en vroomheid aan haar onderwerpen dan anderen, en daarom is het geloof groter bij de een dan bij de ander. (IIa-IIae q. 5 a. 4 ad 2)

Het verstandelijk inzicht der beginselen komt van de menselijke natuur, die dezelfde is bij allen, maar het geloof komt van de gave der genade, die niet bij allen gelijk is, zoals vroeger gezegd is (Ia IIae, Kw., 112, Art. 4), en daarom gaat die redenering hier niet op. En nog kent de een de waarheid der beginselen beter dan de ander, volgens de grotere bekwaamheid van zijn verstand. (IIa-IIae q. 5 a. 4 ad 3)

## Quaestio 6 Over de oorzaak van het Geloof

Daarna handelen we over de oorzaak van het geloof, en daarover stellen we twee vragen : 1. Wordt het geloof door God in de mens ingestort? 2. Is het dood geloof een gave Gods? (IIa-IIae q. 6 pr.)

### Articulus 1 Wordt het geloof door God in den mens ingestort?

Men beweert, dat het geloof niet in de mens wordt ingestort door God. Augustinus immers zegt in het 14e Boek Over de Drie-eenheid (1e H.), dat het geloof in ons voortgebracht, gevoed, verdedigd en versterkt wordt door de wetenschap. Welnu wat in ons voortgebracht wordt door de wetenschap wordt veeleer verworven dan ingestort. Bijgevolg wordt het geloof niet in ons ingestort door God. (IIa-IIae q. 6 a. 1 arg. 1)

Wat de mens bereikt door te horen en te zien, schijnt hij zich zelf te verwerven. Welnu de mens komt tot het geloof door de wonderen te zien en de geloofsleer te horen. Bij Joannes (4, 53) wordt immers gezegd : « De vader bevond dan, dat het op dit uur was, dat Jezus hem gezegd had : Uw zoon leeft, en hij geloofde, hij en heel zijn huisgezin ». En in de Brief aan de Romeinen lezen we (10, 17) : « Het geloof komt tot ons door het gehoor ». Bijgevolg heeft de mens zich zelf het geloof verworven. (IIa-IIae q. 6 a. 1 arg. 2)

Wat in het bereik ligt van 's mensen wil, kan door de mens zelf verworven worden. Welnu Augustinus zegt in het Boek Over de Voorbestemming der Heiligen (5e H.), dat het geloof in de wil der gelovigen is. Bijgevolg kan het geloof door de mens zelf verworven worden. (IIa-IIae q. 6 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in de Brief aan de Ephesiërs (2, 8) : « Uit genade zijt gij gered door het geloof en dit niet uit uzelf opdat u iemand roemen zou : Gods gave is dit. ». (IIa-IIae q. 6 a. 1 s. c.)

Voor het geloof worden twee dingen vereist : ten eerste, dat de geloofswaarheden aan de mens worden voorgehouden, en dit wordt vereist opdat de mens een of ander punt uitdrukkelijk zou geloven. Het tweede, wat tot het geloof vereist wordt, is dat de gelovige de geloofswaarheden aanvaardt. Wat het eerste betreft, moet het geloof van God komen, want de geloofswaarheden gaan boven de menselijke rede uit en kunnen bijgevolg alleen onder 's mensen kennis vallen wanneer God ze openbaart. Sommigen nu ontvangen de openbaring onmiddellijk van God, zoals de Apostelen en de Profeten, aan anderen echter worden de geloofswaarheden voorgehouden door geloofspredikers, die door God gezonden zijn, volgens het woord uit de Brief aan de Romeinen (10, 15) : « Hoe zouden ze prediken, als ze niet gezonden Werden? » Wat nu het tweede punt betreft, nl. de aanvaarding van de geloofswaarheden door de mens, daarvan kan men een dubbele oorzaak beschouwen, nl. een oorzaak, die ons van buiten uit tot



et geloof brengt, zoals een wonder, waar men getuige van is, of de overredingskracht van een mens, die ons er toe aanspoort om te geloven. Geen van beide oorzaken echter is op zichzelf voldoende, want onder hen, die hetzelfde wonder zien en dezelfde prediking hooien, zijn er, die geloven, en anderen, die niet geloven. Daarom moet men een andere, nl. een inwendige oorzaak aannemen, die de mens van binnen uit er toe beweegt om de geloofswaarheden te aanvaarden. De Pelagianen nu beweerden, dat die oorzaak alleen de vrije wil van de mens was, en zeiden daarom, dat de aanvang van het geloof van ons afhangt, in zover het nl. van ons afhangt bereid te zijn om de geloofswaarheden te aanvaarden. Maar de voltooiing van het geloof, zeiden ze, hangt af van God, die ons voorhoudt wat we moeten geloven. Dat is echter onaannemelijk, want daar de mens door de geloofswaarheden te aanvaarden verheven wordt boven zijn natuur, wordt er daartoe een bovennatuurlijk beginsel vereist, dat hem van binnen uit beweegt, en dat beginsel is God. Bijgevolg hangt het geloof met betrekking tot de aanvaarding, die de voornaamste daad is van het geloof, af van God, die ons van binnen uit beweegt door de genade. (IIa-IIae q. 6 a. 1 co.)

Het geloof wordt door de wetenschap voortgebracht en gevoed, als door iets wat ons van buiten uit overtuigt, en dat geschiedt door een zekere wetenschap. Doch de voornaamste en eigen oorzaak van het geloof is wat ons van binnen uit er toe beweegt om te geloven. (IIa-IIae q. 6 a. 1 ad 1)

Die redenering gaat uit van een oorzaak, die ons van buiten uit voorhoudt wat gelooft moet worden of door woord of daad de overtuiging opwekt, dat men geloven moet. (IIa-IIae q. 6 a. 1 ad 2)

Het geloof is in de wil der gelovige, maar God moet de wil van de mens door de genade voorbereiden, opdat hij verheven wordt tot het bovennatuurlijke, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (IIa-IIae q. 6 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is het dood geloof een gave Gods?

Men beweert, dat het gave Gods is. In Deuteronomium immers lezen we (32, 4) dat Gods werken volmaakt zijn. Welnu het dode geloof is iets onvolmaakts. Dus is het geen werk van God. (IIa-IIae q. 6 a. 2 arg. 1)

Zoals een daad misvormd genoemd wordt, omdat zij de vereiste vorm niet heeft, zo ook wordt het geloof misvormd of dood genoemd, omdat het de vereiste vorm niet heeft. Welnu de misvormde zondedaad komt niet van God, zoals hierboven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 79, Art. 2). Bijgevolg komt ook het dood geloof niet van God. (IIa-IIae q. 6 a. 2 arg. 2)

Al wat God geneest, geneest Hij volkomen, want bij Joannes (7, 23) wordt gezegd : « Als een mens de besnijdenis op sabbat ontvangt om de Wet van Mozes niet te schenden, zijt ge dan kwaad op Mij, omdat Ik een mens volkomen gezond maakte op sabbat? » Welnu door het geloof wordt de mens genezen van het ongelooft. Hij, die de gave van het geloof van God

ontvangt, wordt dus tegelijk van alle zonden genezen. Dat gebeurt echter alleen door het levend geloof, en bijgevolg is alleen het levend geloof een gave Gods, en komt het dode geloof niet van God. (IIa-IIae q. 6 a. 2 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat een Glossa zegt op de Ie Brief aan de Corinthiërs (13, 2), dat nl. het geloof zonder de liefde een gave Gods is. Welnu dit geloof is het dood geloof, en bijgevolg is het dood geloof een gave Gods. (IIa-IIae q. 6 a. 2 s. c.)

Een misvorming is een gemis. Welnu men moet in het oog houden, dat in sommige gevallen een gemis tot de natuur zelf van een wezen behoort, in andere gevallen niet, maar wordt toegevoegd aan iets, wat zijn eigen natuur reeds heeft. Zo behoort het gemis van verhouding tussen de levenssappen tot de natuur zelf van de ziekte, terwijl de duisternis niet behoort tot de natuur van het doorschijnend lichaam, maar er aan toegevoegd wordt. Wanneer men nu de oorzaak van een ding wil aanduiden, dan wil men de oorzaak aanduiden, waardoor het ding zijn eigen natuur heeft. Wat de oorzaak niet is van het gemis, kan bijgevolg de oorzaak niet zijn van het ding, waartoe het gemis behoort en waarvan het de natuur uitmaakt. Men mag immers voor de oorzaak van de ziekte niet aanzien wat niet de oorzaak is van het verstoren der verhouding tussen de levenssappen, terwijl integendeel als oorzaak van het doorschijnend lichaam kan beschouwd worden wat geen oorzaak is van de duisternis, want de duisternis behoort niet tot de natuur van het doorschijnend lichaam. Welnu de misvorming of het dood-zijn van het geloof behoort niet tot de natuur van het geloof, daar het geloof dood genoemd wordt om het gemis van een uiterlijke vorm, zoals hierboven gezegd werd (4e Kw., 4e Art.). Bijgevolg is de oorzaak van het dood geloof wat de oorzaak is van het geloof als zodanig. Welnu die oorzaak is God, zoals gezegd is (in het vorig Artikel). Bijgevolg is het dode geloof een gave Gods. (IIa-IIae q. 6 a. 2 co.)

Hoewel het dood geloof niet de volstreekte volmaaktheid van de deugd bezit, toch bezit het een zekere volmaaktheid, die volstaat voor de natuur van het geloof. (IIa-IIae q. 6 a. 2 ad 1)

De misvorming van een daad behoort tot de natuur zelf van die daad, beschouwd als zedelijke daad, zoals vroeger gezegd werd (1e D., Kw. 48, Art. 1, Antw. op de 2e Bed., en Ia IIae, Kw. 18, Art. 5). Een daad wordt immers misvormd genoemd om het gemis van de innerlijke vorm, die de vereiste verhouding is van de omstandigheden van de daad. God kan bijgevolg niet beschouwd worden als de oorzaak van de misvormde daad, daar Hij de oorzaak van de misvorming niet is, hoewel Hij de oorzaak is van de daad als zodanig. Men kan ook antwoorden, dat de misvorming niet alleen het gemis insluit van de vereiste vorm, maar ook een tegengestelde geschiktheid, zodat de misvorming zich verhoudt tot de daad, gelijk de valsheid zich verhoudt tot het geloof. En evenals een misvormde daad niet van God komt, evenmin komt welk vals geloof ook van

God. En evenals het dood geloof van God komt, zo komen ook die daden van God, die goed zijn door hun voorwerp, ofschoon ze niet bezielde zijn door de liefde, zoals het dikwijls gebeurt bij de zondaars. (IIa-IIae q. 6 a. 2 ad 2)

Hij, die van God het geloof ontvangt zonder de liefde, wordt niet volkomen genezen van het ongeloof, want de schuld van het voorgaande ongeloof wordt niet weggenomen; hij wordt slechts gedeeltelijk genezen, in zover hij nl. die bepaalde zonde niet meer bedrijft. Welnu het gebeurt dikwijls, dat iemand door Gods hulp ophoudt een bepaalde zonde te bedrijven, zonder op te houden een andere zonde te bedrijven, waartoe zijn eigen boosheid hem drijft. En zo gebeurt het soms, dat God aan iemand het geloof schenkt en niet de gave der liefde, zoals aan anderen de gave van profetie gegeven wordt of iets dergelijks zonder de liefde. (IIa-IIae q. 6 a. 2 ad 3)

## Quaestio 7 Over de uitwerkselen van het Geloof

Daarna beschouwen we de uitwerkselen van het geloof. Daarover stellen wij twee vragen : 1. Is de vrees een uitwerksele van het geloof? 2. Is de zuiverheid des harten een uitwerksele van het geloof? (IIa-IIae q. 7 pr.)

### Articulus 1 Is de vrees een uitwerksele van het geloof?

Men beweert, dat de vrees geen uitwerksele is van het geloof. Een uitwerksele immers gaat zijn oorzaak niet vooraf. Welnu de vrees gaat het geloof vooraf, zoals gezegd wordt in Ecclesiastes (2, 8) : « Gij, die God vreest, gelooft in Hem ». Bijgevolg is de vrees geen uitwerksele van het geloof. (IIa-IIae q. 7 a. 1 arg. 1)

Hetzelfde kan de oorzaak niet zijn van tegengestelde dingen. Welnu vrees en hoop zijn tegengestelde dingen, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 23, Art. 2). Het geloof baart echter de hoop, zoals de Glossa zegt op Mattheus (1, 2). Dus is het geloof de oorzaak niet van de vrees. (IIa-IIae q. 7 a. 1 arg. 2)

Niets kan de oorzaak zijn van iets wat er aan tegengesteld is. Welnu het voorwerp van het geloof is iets goeds, nl. de Eerste Waarheid, het voorwerp echter van de vrees is iets kwaads, zoals hierboven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 42, Art. 1). Daden echter worden soortelijk bepaald door hun voorwerp, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 18, Art. 2). Dus is het geloof geen oorzaak van de vrees. (IIa-IIae q. 7 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Jacobus zegt (2, 19) : « De duivelen geloven en sidderen van vrees ». (IIa-IIae q. 7 a. 1 s. c.)

Zoals hierboven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 42, Art. 1), is de vrees een beweging van het streefvermogen. Welnu het beginsel van alle bewegingen van het streefvermogen

is een gekend goed of kwaad. Bijgevolg moet een zekere kennis het beginsel zijn van de vrees en van al de andere bewegingen van het streefvermogen. Welnu door het geloof kennen wij sommige straffen, die volgens Gods oordeel worden opgelegd, en zo is het geloof de oorzaak van de vrees, waardoor men vreest door God gestraft te worden. Die vrees nu is de slafelijke vrees. Het geloof is echter ook de oorzaak van de kinderlijke vrees, waardoor men vreest van God gescheiden te worden, of waardoor men zich uit eerbied voor God niet met Hem wil vergelijken, en het geloof is de oorzaak van die wees in zover wij door het geloof God aanzien als het hoogste en oneindig goed, waarvan gescheiden te worden het grootste onheil en waarmee zich gelijk te willen stellen zonde is. Van de eerste vrees, nl. de slafelijke vrees, is het dood geloof de oorzaak, van de tweede, nl. de kinderlijke vrees, het levend geloof, dat door de liefde de mens er toe brengt God te hangen en Hem onderworpen te zijn. (IIa-IIae q. 7 a. 1 co.)

De vrees Gods kan niet algemeen het geloof voorafgaan, want indien we in het geheel niets afwisten van de beloningen of de straffen, die we door het geloof leren kennen, dan zouden we Hem ook niet vrezen. Maar verondersteld, dat wij sommige artikelen des geloofs door het geloof aanvaarden, bv. Gods verhevenheid, dan volgt de eerbiedige vrees, waaruit verder volgt, dat de mens zijn verstand aan God onderwerpt om alles te geloven, wat door God beloofd werd. Daarom volgen t. a. pl. de woorden : « En uw loon zal niet verloren gaan ». (IIa-IIae q. 7 a. 1 ad 1)

Hetzelfde kan de oorzaak niet zijn van tegengestelde dingen in het zelfde opzicht, maar wel in tegengestelde opzichten. Het geloof nu brengt de hoop voort, in zover het ons de beloningen doet kennen, waarmee God de rechtvaardigen beloont, en het brengt de vrees voort, in zover het ons de straffen doet kennen, waarmee Hij de zondaars wil straffen. (IIa-IIae q. 7 a. 1 ad 2)

Het eerste en formeel voorwerp van het geloof is dat goed, wat de Eerste Waarheid is. Maar onder de dingen, die materieel tot het geloof behoren, wordt ook wel het een of ander kwaad te geloven voorgehouden, zoals dat het zonde is aan God niet onderworpen te zijn, of van Hem te worden afgescheiden, en dat de zondaars door Hem zullen gestraft worden. En op die wijze kan het geloof de oorzaak zijn van de vrees. (IIa-IIae q. 7 a. 1 ad 3)

### Articulus 2 Is de zuiverheid des harten een uitwerksele van het geloof?

Men beweert, dat de zuiverheid des harten geen uitwerksele is van het geloof. De zuiverheid des harten immers bestaat voornamelijk in het gemoed. Het geloof daarentegen is in het verstand. Bijgevolg brengt het geloof de zuiverheid des harten niet voort. (IIa-IIae q. 7 a. 2 arg. 1)

Wat de zuiverheid des harten voortbrengt kan niet samengaan met de onzuiverheid. Welnu het geloof kan samengaan met de onzuiverheid der zonde, zoals blijkt

bij hen in wie het geloof dood is. Dus brengt het geloof de zuiverheid des harten niet voort. (IIa-IIae q. 7 a. 2 arg. 2)

Indien het geloof op een of andere wijze de zuiverheid des harten voortbracht, dan zou het op de eerste plaats 's mensen verstand zuiveren. Welnu het geloof zuivert het verstand niet van de duisternis, daar het een duistere kennis is. Bijgevolg brengt het geloof de zuiverheid des harten niet voort. (IIa-IIae q. 7 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Petrus zegt (Handelingen der Apostelen, 15, 9) : « Hun harten zuiverend door het geloof. » (IIa-IIae q. 7 a. 2 s. c.)

De onzuiverheid van een ding bestaat hierin, dat het met lagere stoffen vermengd is. Men zegt immers niet, dat zilver niet zuiver is, wanneer het vermengd is met goud, waardoor het beter wordt, maar wel wanneer het vermengd is met lood of tin. Welnu het is duidelijk, dat het redelijk schepsel alle tijdelijke en lichamelijke schepselen overtreft, en daarom wordt het onzuiver wanneer het zich, door de liefde, aan het tijdelijke onderwerpt. Van die onzuiverheid wordt het echter gezuiverd door een tegengestelde beweging, wanneer het nl. streeft naar wat boven zich is, nl. naar God. Welnu het eerste beginsel van die beweging is het geloof, want hij, die tot God komt, moet geloven, wordt er gezegd in de Brief aan de Hebreeërs (11, 6). Bijgevolg is het eerste beginsel dat het hart zuivert het geloof, waardoor de onzuiverheid der dwaling wordt weggenomen. Wanneer echter het geloof levend gemaakt wordt door de liefde, brengt het een volmaakte zuiverheid voort. (IIa-IIae q. 7 a. 2 co.)

Wat in het verstand is, is het beginsel van wat in het gemoed is, in zover het goed in het verstand het gemoed beweegt. (IIa-IIae q. 7 a. 2 ad 1)

Ook het dood geloof sluit een zekere en er aan tegengestelde onzuiverheid uit, nl. de onzuiverheid der dwaling, die hieruit voortkomt, dat het menselijk verstand op ongeregelde wijze de lagere dingen aanhangt, wanneer nl. de mens de zinnelijke dingen als maatstaf aanlegt voor het goddelijke. Wanneer echter het geloof levend wordt door de liefde, gaat er geen enkele onzuiverheid mee samen, daar alle zonden bedekt Worden door de liefde, zoals we lezen in het Boek der Spreuken (10, 12). (IIa-IIae q. 7 a. 2 ad 2)

De duisternis van het geloof is geen gevolg van de onzuiverheid der zonde, maar wel van de natuurlijke ontoereikendheid van het menselijk verstand in onze huidige levensstaat. (IIa-IIae q. 7 a. 2 ad 3)

## Quaestio 9 Over de gave van Wetenschap

Daarna beschouwen we de gave van wetenschap. Daarentrent stellen we vier vragen : 1. Is de wetenschap een gave? 2. Heeft die wetenschap betrekking op het goddelijke? 3. Is zij bespiegeld of praktisch? 4. Welke zaligheid beantwoordt er aan? (IIa-IIae q. 9 pr.)

### Articulus 1 Is de wetenschap een gave?

Men beweert, dat de wetenschap geen gave is. De gaven immers van de Heilige Geest gaan de natuurlijke vermogens te boven. Welnu de wetenschap is een uitwissel van de natuurlijke rede, want de Wijsgeer zegt in zijn tweede werk Over de Redenering (1e B., 2e H., Nr 4), dat een bewijsvoering een sluitrede is waardoor men de wetenschap van iets verwerft. Bijgevolg is de wetenschap geen gave van de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 9 a. 1 arg. 1)

De gaven van de Heilige Geest zijn aan al de heiligen gemeen, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 68, Art. 5). Welnu Augustinus zegt in zijn Boek Over de Drie-eenheid (14e B., 1e H.), dat veel gelovigen, die het geloof bezitten, de wetenschap missen. Bijgevolg is de wetenschap geen gave. (IIa-IIae q. 9 a. 1 arg. 2)

Een gave is volmaakter dan een deugd, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 68, Art. 8). Bijgevolg is één gave voldoende om één deugd te vervolmaken. Welnu aan de deugd van geloof beantwoordt de gave van verstand, zoals hierboven gezegd werd (8e Kw., 2e Art.). Bijgevolg beantwoordt de gave van wetenschap er niet aan. Men kan overigens geen andere deugd aanwijzen, waaraan die gave zou beantwoorden. Daar nu, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 68, Art. 2 en 8), de gaven de deugden vervolmaken, is het duidelijk, dat de wetenschap geen gave is. (IIa-IIae q. 9 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de gave van wetenschap door Isaïas (11, 2) onder de zeven gaven gerekend wordt. (IIa-IIae q. 9 a. 1 s. c.)

De genade is volmaakter dan de natuur. Zij kan dus niet te kort schieten in die dingen, waarin de mens door de natuur kan vervolmaakt worden. Welnu iemand die door de natuurlijke rede met zijn verstand een waarheid aanvaardt, wordt met betrekking tot die waarheid op twee manieren vervolmaakt : ten eerste, in zover hij die waarheid inziet, ten tweede in zover hij over haar een zeker oordeel velt. Opdat het menselijk verstand de waarheid van het geloof op volmaakte wijze zou aanvaarden, zijn er dus twee dingen vereist : ten eerste, dat het goed vat, wat voorgehouden wordt, en dit behoort tot de gave van verstand, zoals hierboven gezegd werd (8e Kw., 6e Art.) ; ten tweede, dat het een zeker en juist oordeel velt over die waarheden, door onderscheid te maken tussen wat moet geloofd worden van wat niet moet geloofd worden, en daartoe is de gave van wetenschap nodig. (IIa-IIae q. 9 a. 1 co.)

De zekerheid der kennis verschilt in de verschillende wezens, volgens de verschillende aard van ieder wezen. Want de mens komt tot een zeker oordeel over de waarheid door de rede, die van het een overgaat naar het ander, en daarom wordt de menselijke wetenschap verkregen door middel van bewijsvoeringen. Zoals gezegd werd in het Ie Deel (Kw. 14, Art. 7), heeft God een zeker oordeel over de waarheid, niet door over te gaan van het een naar het ander, maar door een enkelvoudige blik. Ook gaat Gods wetenschap niet over van het een naar het ander, zij redeneert niet, maar is absoluut en

enkelvoudig. De wetenschap, die gerekend wordt tot de gaven van de Heilige Geest, is een deelhebbende gelijkenis der goddelijke wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 1 ad 1)

Men kan een dubbele wetenschap hebben van de geloofswaarheden : ten eerste die wetenschap, waardoor de mens weet dat hij moet geloven en onderscheidt wat moet geloofd worden en wat niet geloofd moet worden, en zo beschouwd is de wetenschap een gave en komt ze aan alle heiligen toe; de tweede wetenschap betreffende de geloofswaarheden is die, waardoor de mens niet alleen weet wat geloofd moet worden, maar ook het geloof kan bekendmaken en anderen aansporen tot het geloof en de tegenstanders te woord staan, en die wetenschap wordt gerekend tot de om niet gegeven genadegaven, die niet aan allen worden geschonken, maar slechts aan enkelen. Daarom zegt Augustinus t. a. pl. na de aangehaalde woorden : « Alleen te weten wat een mens moet geloven is niet hetzelfde als te weten hoe men de geloofswaarheden aan de godvrezende zielen moet aanleren, en tegen de goddelozen verdedigen ». (IIa-IIae q. 9 a. 1 ad 2)

De gaven zijn volmaakter dan de zedelijke en verstandelijke deugden, maar zijn niet volmaakter dan de goddelijke deugden. Al de gaven worden dan ook veel meer gericht op de vervolmaking der goddelijke deugden, als op hun doel. Er is dus niets op tegen, dat verschillende gaven betrekking hebben op een enkele goddelijke deugd. (IIa-IIae q. 9 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Heeft de gave van wetenschap betrekking op het goddelijke?

Men beweert, dat de gave van wetenschap betrekking heeft op het goddelijke. Augustinus immers zegt in zijn Boek Over de Drie-eenheid (14e B., 1e H.), dat het geloof door de wetenschap voortgebracht, gevoed en versterkt wordt. Welnu het geloof heeft betrekking op de goddelijke dingen, want het voorwerp van het geloof is de Eerste Waarheid, zoals hierboven gezegd werd (1e Kw., 1e Art.). Bijgevolg heeft ook de gave van wetenschap betrekking op de goddelijke dingen. (IIa-IIae q. 9 a. 2 arg. 1)

De gave van wetenschap is voortreffelijker dan de aangeworven wetenschap. Welnu er is een aangeworven wetenschap die betrekking heeft op de goddelijke dingen, nl. de wetenschap van de Metafysica. Bijgevolg heeft nog veel meer de gave van wetenschap betrekking op de goddelijke dingen. (IIa-IIae q. 9 a. 2 arg. 2)

In de Brief aan de Romeinen (1, 20) wordt gezegd : « De onzichtbare eigenschappen van God kunnen in zijn werken door het verstand beschouwd worden ». Indien dus de wetenschap betrekking heeft op de geschapen dingen, dan moet ze ook betrekking hebben op de goddelijke dingen. (IIa-IIae q. 9 a. 2 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat Augustinus zegt in zijn Boek Over de Drie-eenheid (14e B., 1e H.) : « De kennis der goddelijke dingen wordt eigenlijk wijsheid genoemd; het woord wetenschap heeft men voorbehouden voor

de kennis der menselijke dingen ». (IIa-IIae q. 9 a. 2 s. c.)

Wil men iets met zekerheid beoordelen, dan moet men voornamelijk uitgaan van de oorzaak er van. De orde van de oordelen moet bijgevolg overeenkomen met de orde der oorzaken, want zoals de eerste oorzaak de oorzaak is van de tweede, zo ook oordeelt men over de tweede oorzaak door de eerste oorzaak. Over de eerste oorzaak echter kan men niet oordelen door een andere oorzaak, zodat het oordeel, dat op de eerste oorzaak steunt, het eerste en het meest volmaakte is. In de dingen nu, waarin men iets aantreft wat het meest volmaakte is, wordt de algemene geslachtsnaam toegepast op datgene wat van het meest volmaakte afwijkt, en krijgt het meest volmaakte een bijzondere naam, zoals blijkt in de Logica : onder de dingen immers die omkeerbaar zijn, wordt datgene wat de watheid uitdrukt, aangeduid door een bijzondere naam, men noemt het nl. de begripsbepaling. De dingen echter, welke die volmaaktheid niet bereiken en toch omkeerbaar zijn, behouden de algemene naam : ze worden nl. eigenschappen genoemd. Daar nu de naam wetenschap de zekerheid van het oordeel insluit, zoals hierboven gezegd is (voorg. Art.), daarom draagt die zekerheid een bijzondere naam, en noemt men ze wijsheid, wanneer ze uitgaat van de hoogste oorzaak; op elk gebied immers noemt men hem een wijze, die de hoogste oorzaak kent op dat gebied, en door die oorzaak al het overige kan beoordelen. Een wijze zonder meer is hij, die de oorzaak kent, die de hoogste op elk gebied; nl. God, en daarom noemt men de kennis van die goddelijke dingen wijsheid. De kennis van de menselijke dingen echter draagt de naam van wetenschap, die nl. de gewone naam is van alles, wat een zekerheid van oordeel insluit, en die toegepast wordt op het oordeel, dat steunt op de ondergeschikte oorzaken. Volgens die betekenis van het woord wetenschap, is de wetenschap een andere gave dan de gave van wijsheid : de gave van wetenschap heeft alleen betrekking op de menselijke, of op de geschapen dingen. (IIa-IIae q. 9 a. 2 co.)

Hoewel de dingen, die tot het geloof behoren, goddelijke en eeuwige dingen zijn, toch is het geloof zelf iets tijdelijks in de ziel van de gelovige. Daarom behoort het tot de gave van wetenschap, te weten wat geloofd moet worden. Het is echter eigen aan de gave van wijsheid, de dingen, die geloofd worden, in zichzelf te kennen, door een zekere vereniging ermee. Bijgevolg beantwoordt de gave van wijsheid eerder aan de liefde, die de geest van de mens verenigt met God. (IIa-IIae q. 9 a. 2 ad 1)

Deze tegenwerping gaat uit van de algemene betekenis van het woord wetenschap. Zo is de wetenschap geen bijzondere gave, maar alleen in zover men de betekenis beperkt tot het oordeel, dat steunt op de geschapen dingen. (IIa-IIae q. 9 a. 2 ad 2)

Zoals hierboven gezegd is (1e Kw., 1e Art.), beschouwt iedere hebbelijkheid der kenvermogens formeel het beginsel, waardoor iets gekend wordt, en materieel, wat door dit beginsel gekend wordt. Daar nu het formele

altijd voornamer is, daarom worden de wetenschappen, die uit mathematische beginselen gevolgtrekkingen afleiden omtrent dingen, die tot de Fysica behoren, eerder gerekend tot de mathematische wetenschappen, omdat zij er een grotere gelijkenis mee vertonen, hoewel ze door hun voorwerp eerder behoren tot de Fysica; en daarom wordt in het 2e Boek der Fysica gezegd (2e H., Nr 5), dat ze eerder natuurwetenschappen zijn. Wanneer dus de mens God kent door de schepselen, dan behoort die kennis eerder tot de wetenschap, waar ze formeel toe behoort, dan tot de wijsheid, waar ze slechts materieel toe behoort. En andersom : wanneer we de geschapen dingen beoordelen volgens het goddelijke, behoort dit oordeel eerder tot de wijsheid dan tot de wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Is de gave van wetenschap een praktische kennis?**

Men beweert, dat de wetenschap, die als gave beschouwd wordt, een praktische kennis is. Augustinus immers zegt in zijn werk Over de Drie-eenheid (12e B., 14e H.): dat de daad, waardoor we de uiterlijke dingen gebruiken, toegeschreven wordt aan de wetenschap. Welnu een wetenschap, waaraan een daad wordt toegeschreven, is een praktische kennis. Bijgevolg is de wetenschap, die een gave is, een praktische kennis. (IIa-IIae q. 9 a. 3 arg. 1)

Gregorius zegt in zijn Zedenkundige Verhandelingen (1e B., 15e H.): « Wetenschap is niets, wanneer ze niet bijdraagt tot de vroomheid, en de godsvrucht heeft geen nut, indien ze de onderscheiding der Wetenschap mist ». Daaruit volgt, dat de wetenschap de godsvrucht richt. Welnu dat kan met toekomen aan een speculatieve kennis. Bijgevolg is de wetenschap, die een gave is, niet bespiegelend, maar praktisch. (IIa-IIae q. 9 a. 3 arg. 2)

Hierboven (vorige Kw., 3e Art.) werd gezegd, dat alleen de rechtvaardigen de gaven van de Heilige Geest bezitten. Welnu ook die niet rechtvaardig zijn kunnen een bespiegelende kennis hebben, volgens het woord van Jacobus (4, 17): « Wie weet goed te doen en het niet doet, zondigt ». Bijgevolg is de wetenschap, die een gave is, niet bespiegelend, maar praktisch. (IIa-IIae q. 9 a. 3 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat Gregorius zegt in zijn Zedenkundige Verhandelingen (1e B., t. a. pl.): « De Wetenschap bereidt op de dag van haar komst een gastmaal voor, daar ze in de geest de vasten der onwetendheid doet ophouden ». Welnu de onwetendheid houdt niet volkomen op dan door die dubbele kennis, de bespiegelende en de praktische. Bijgevolg is de wetenschap, die een gave is, zowel bespiegelend als praktisch. (IIa-IIae q. 9 a. 3 s. c.)

Zoals hierboven gezegd is (vorige Kw., 8e Art.), heeft de gave van wetenschap, zoals ook de gave van verstand, betrekking op de zekerheid van het geloof. Welnu het geloof bestaat op de eerste en voornaamste plaats in de bespiegeling, in zover het de Eerste Waarheid aanhangt.

Maar omdat de Eerste Waarheid ook het laatste doel is, waarvoor we handelen, daarom strekt het geloof zich ook uit tot de handeling, naar het woord uit de Brief aan de Galaten (5, 6): « Het geloof werkt door de liefde ». Daaruit volgt, dat de gave van wetenschap op de eerste en voornaamste plaats bespiegelend is, in zover nl. de mens weet wat hij moet geloven. Op bijkomstige wijze strekt ze zich ook uit tot de handeling, in zover we door de wetenschap van wat tot het geloof behoort en er mee in verband staat, geleid worden in onze handelingen. (IIa-IIae q. 9 a. 3 co.)

Augustinus spreekt over de gave van wetenschap, in zover ze zich uitstrekt tot de handelingen: want ook de daad behoort er toe, ofschoon niet alleen, noch op de voornaamste plaats. Op die wijze richt ze ook de godsvrucht. (IIa-IIae q. 9 a. 3 ad 1)

Daaruit blijkt ook het antwoord op de tweede bedenking. (IIa-IIae q. 9 a. 3 ad 2)

Zoals hierboven (8e Kw., 5e Art.) over de gave van verstand gezegd werd, komt die gave niet toe aan allen die verstaan, maar alleen aan hen, die verstaan door de hebbelijkheid der genade. Hetzelfde moet gezegd worden van de gave van wetenschap, dat nl. alleen diegenen die gave bezitten, die door de ingestorte genade een juist oordeel hebben over de dingen, die moeten geloofd en verricht worden, zodat ze in niets van de gerechtigheid afwijken. Die wetenschap is de wetenschap der heiligen, waarover in het Boek der Wijsheid (10, 10) gezegd wordt: « De Heer heeft de rechtvaardige geleid langs rechte wegen, en heeft hem de wetenschap der heiligen geschonken ». (IIa-IIae q. 9 a. 3 ad 3)

### **Articulus 4 Beantwoordt aan de gave van wetenschap de derde zaligheid, nl: « Zalig zij die wenen, want zij zullen vertroost worden »?**

Men beweert, dat aan de wetenschap niet de derde zaligheid beantwoordt, nl.: « Zalig zij die wenen, want zij zullen vertroost worden ». Evenals immers het kwaad de oorzaak is van droefheid en wee, zo ook is het goed de oorzaak van blijdschap. Welnu door de wetenschap wordt ons eerder het goed bekend gemaakt dan het kwaad, want het kwaad kennen we door het goed, en in het 1e Boek Over de Ziel, (5e H., Nr 16) wordt gezegd: « Wat recht is beoordeelt zichzelf, en het verkeerde ». Bijgevolg beantwoordt de genoemde zaligheid niet aan de gave van wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 4 arg. 1)

De beschouwing der waarheid is een daad der wetenschap. Welnu in de beschouwing der waarheid is er geen droefheid, maar veeleer vreugde. In het Boek der Wijsheid immers wordt gezegd (8, 16): « Haar omgang baart geen droefheid, haar samenleven geen verveling, maar blijdschap en vreugde ». Bijgevolg beantwoordt de genoemde zaligheid niet aan de gave van wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 4 arg. 2)

De gave van wetenschap heeft meer betrekking op de

bespiegeling dan op de daad. Welnu in zover ze betrekking heeft op de bespiegeling, beantwoordt er geen droefheid aan, want het bespiegelend verstand zegt niets over wat nagestreefd of gevluht moet worden, zoals gezegd wordt in het 3e Boek Over de Ziel (9e H., Nr 7). Het bespiegelend verstand kent ook geen vreugde noch droefheid. Bijgevolg is het niet geschikt, de genoemde zaligheid te laten beantwoorden aan de gave van wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 4 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat Augustinus zegt in het 1e Boek Over de Bergrede (4e H.) : « De wetenschap komt toe aan hen die wenen, want ze begrijpen hoe ze gebonden zijn aan kwalen, die ze vroeger als weldaden begeerd hebben ». (IIa-IIae q. 9 a. 4 s. c.)

Het komt aan de wetenschap toe op juiste wijze te oordelen over de schepselen. Welnu de schepselen zijn voor de mens een aanleiding om van God af te wijken, naar het woord uit het Boek der Wijsheid (14, 11) : « De schepselen worden gemaakt voor het onheil en als een valstrik voor de voeten der dwazen », d. i. voor hen, die er niet juist over oordelen en menen, dat het volmaakte goed er in te vinden is. Daarom zien ze die dingen aan voor hun doel, waardoor ze zondigen en het ware goed verliezen. De mens wordt zich echter van dit kwaad bewust, wanneer hij een goed oordeel velst over de schepselen, en tot dat oordeel komt hij door de gave van wetenschap. Bijgevolg beantwoordt de zaligheid der droefheid aan de gave van wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 4 co.)

Het geschapen goed wekt de geestelijke vreugde niet op dan in zover men het herleidt tot het goddelijk goed, waaruit eigenlijk de geestelijke vreugde voortspruit. Daarom beantwoordt de geestelijke vrede rechtstreeks aan de gave van wijsheid, en als een gevolg daarvan de vreugde, maar aan de gave van wetenschap beantwoordt eerst de droefheid om de vroegere dwalingen, en als een gevolg daarvan de troost, wanneer nl. de mens door het juiste oordeel der wetenschap de schepselen richt naar het goddelijk goed. Daarom wordt in deze zaligheid de droefheid beschouwd als de verdienste, en de troost die er uit voortkomt als de beloning. Ze begint in dit leven, maar wordt voltooid in het toekomstig leven. (IIa-IIae q. 9 a. 4 ad 1)

De mens verheugt zich om de beschouwing van de waarheid, maar hij kan bedroefd zijn om de zaak, waarin hij de waarheid beschouwt, en in die zin wordt de droefheid toegeschreven aan de wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 4 ad 2)

Aan de wetenschap, voor zover ze in bespiegeling bestaat, beantwoordt geen enkele zaligheid, omdat de zaligheid van de mens niet ligt in de beschouwing der schepselen, maar in de aanschouwing van God. Toch ligt er voor de mens een zeker geluk in het juist gebruik van de schepselen en in de geregelde liefde er voor. Dit zeg ik met betrekking tot het geluk hier op deze wereld, en daarom wordt er geen enkele zaligheid, die betrekking heeft op de beschouwing, toegekend aan de wetenschap, maar alleen aan het verstand en aan de wijsheid, omdat die gaven betrekking hebben op het

goddelijke. (IIa-IIae q. 9 a. 4 ad 3)

## Quaestio 10 Over het ongeloof in het algemeen

Nu moeten we handelen over de ondeugden, die strijdig zijn met het geloof : ten eerste over het ongeloof, dat strijdig is met het geloof; ten tweede over de godslastering, die strijdig is met de geloofsbelijdenis, en ten derde over de onwetendheid en de geestesverstomptheid, die strijdig zijn met de gaven van wetenschap en verstand. Aangaande het ongeloof beschouwen we : ten eerste, het ongeloof in het algemeen; ten tweede, de ketterij; ten derde, de geloofsverzaking. Over het ongeloof in het algemeen stellen wij twaalf vragen : 1. Is ongeloof zonde? 2. Welk vermogen is er de zetel van? 3. Is het de grootste zonde? 4. Is elke daad, die de ongelovigen stellen, zonde? 5. Over de soorten van ongeloof. 6. Over de vergelijking van die soorten onderling. 7. Mag men met de ongelovigen redetwisten over het geloof? 8. Mag men ze dwingen om te geloven? 9. Mag men betrekkingen onderhouden met hen? 10. Kunnen ze gezag voeren over de Christenen? 11. Mag men de eredienst der ongelovigen dulden? 12. Mag men de kinderen der ongelovigen dopen, tegen de wil der ouders in? (IIa-IIae q. 10 pr.)

### Articulus 1 Is ongeloof zonde?

Men beweert, dat ongeloof geen zonde is. Iedere zonde immers is tegen de natuur, zoals blijkt uit Damascenus (Over het ware Geloof, 2e B., 4e H.). Welnu het ongeloof schijnt niet tegen de natuur te zijn; Augustinus immers zegt in zijn Boek Over de Voorbestemming der Heiligen (5e H.) : « De geschiktheid om het geloof te hebben, zoals de geschiktheid om de liefde te hebben, ligt in de natuur van de mens; maar in feitelijkheid het geloof bezitten, evenals de liefde, is het gevolg van de genade der gelovigen ». Bijgevolg is het niet tegen de natuur het geloof niet te hebben, of ongelovig te zijn, en is liet dus geen zonde. (IIa-IIae q. 10 a. 1 arg. 1)

Niemand zondigt door iets, wat hij niet vermijden kan, want iedere zonde is vrijwillig. Welnu, het ligt niet in de macht van de mens, het ongeloof te vermijden, daar hij het niet vermijden kan dan door te geloven. De Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (10, 14) : « Hoe zouden ze geloven, als ze niet gehoord hebben? En hoe zouden zij horen, als niemand predikt? » Bijgevolg is ongeloof geen zonde. (IIa-IIae q. 10 a. 1 arg. 2)

Boven (Ia IIae, 84e Kw., 4e Art.) werd gezegd, dat er zeven hoofdzonden zijn, waartoe al de andere zouden kunnen herleid worden. Welnu, het ongeloof schijnt onder geen enkele van die zonden te vallen. Bijgevolg is het geen zonde. (IIa-IIae q. 10 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de ondeugd tegengesteld is aan de deugd. Welnu, het geloof is een deugd, waar het ongeloof aan tegengesteld is. Dus is ongeloof zonde. (IIa-IIae q. 10 a. 1 s. c.)

Men kan een tweevoudig ongeloof onderscheiden. Ten eerste, een dat een zuivere ontkenning is, in zover nl. iemand ongelovig wordt genoemd, enkel en alleen omdat hij het geloof niet heeft. Ten tweede, een dat strijdig is met het geloof, wanneer nl. iemand zich verzet tegen het geloof dat hij hoort, of het zelfs misprijst, naar het woord van Isaias (53, 1) : « Wie heeft geloofd in hetgeen we gehoord hebben? » En daarin bestaat eigenlijk het ongeloof, en dit ongeloof is zonde. Beschouwt men echter het ongeloof als een zuivere ontkenning, zoals het is in diegenen, die niets van het geloof hebben gehoord, dan is ongeloof geen zonde, maar eerder een straf : die onwetendheid omtrent het goddelijke is een gevolg van de zonde van onze eerste ouders. Zij, die op deze manier ongelovig zijn, worden veroordeeld om hun andere zonden, die zonder het geloof niet kunnen vergeven worden, en niet om de zonde van ongeloof. Daarom zegt de Heer, bij Joannes (15, 22) : « Indien ik niet gekomen Was, en niet tot hen had gesproken, dan hadden ze geen zonde », en Augustinus, dit woord verklarend, zegt, dat Hij sprak over de zonde, waardoor ze in Christus niet geloofden. (89e Verhandeling op Joannes.) (IIa-IIae q. 10 a. 1 co.)

Het ligt inderdaad niet in de menselijke natuur het geloof te hebben, maar het ligt wel in de menselijke natuur, dat de geest van de mens zich niet verzet tegen de inwendige ingeving en de uiterlijke prediking van de waarheid, en in zover is het ongeloof tegen de natuur. (IIa-IIae q. 10 a. 1 ad 1)

Deze bedenking gaat uit van het ongeloof, beschouwd als een eenvoudige ontkenning. (IIa-IIae q. 10 a. 1 ad 2)

Het ongeloof, in zover het een zonde is, komt voort uit de hoogmoed, waardoor de mens zijn verstand niet wil onderwerpen aan de geloofsregel en aan de goede verklaringen der Vaders. Daarom zegt Gregorius in zijn Zedenkundige Verhandelingen (31e H.), dat de vermetele leerstelsels der ketters voortkomen uit de ijdelheid. Ofschoon men ook zou kunnen antwoorden, dat evenals de goddelijke deugden niet kunnen herleid worden tot de kardinale deugden, maar er aan voorafgaan, zo ook de ondeugden, die strijdig zijn met de goddelijke deugden, niet herleid worden tot de hoofdzonden. (IIa-IIae q. 10 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is het verstand de zetel van het ongeloof?

Men beweert, dat de zetel van het geloof niet het verstand is. Iedere zonde immers is in de wil, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Over de twee Zielen (10e en 11e H.). Welnu in het vorig Artikel werd gezegd, dat ongeloof zonde is. Bijgevolg is de zetel van het ongeloof de wil en niet het verstand. (IIa-IIae q. 10 a. 2 arg. 1)

Ongeloof is zonde omdat men de prediking van het geloof misprijst. Welnu het misprijzen is een daad van de wil. Bijgevolg is het ongeloof in de wil. (IIa-IIae q. 10 a. 2 arg. 2)

Op het woord uit de 2e Brief aan de Corinthiërs (11,

14) : « Satan zelf vermomt zich in een lichtengel » zegt de Glossa : « Wanneer de duivel zich voordoet als een goede engel en men hem als zodanig beschouwt, dan is die dwaling niet gevaarlijk, zolang hij handelt en spreekt, zoals het goede engelen past. » De grond hiervan is de rechtschapenheid van de wil bij degene die naar de duivel luistert in de mening, dat hij luistert naar een goeden engel. Bijgevolg schijnt de zonde van ongeloof uitsluitend te bestaan in een verkeerden wil en heeft zij dus haar zetel niet in het verstand. (IIa-IIae q. 10 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat tegengestelde dingen in hetzelfde subject zijn. Welnu, het geloof, waar het ongeloof aan tegengesteld is, heeft als subject of zetel het verstand. Bijgevolg is ook het ongeloof in het verstand. (IIa-IIae q. 10 a. 2 s. c.)

Boven (Ia IIae, 74e Kw., 1e & 2e Art.) werd gezegd, dat een zonde als zetel heeft het vermogen, dat het beginsel is van de zondige daad. Welnu de zondige daad kan een dubbel beginsel hebben : ten eerste een algemeen beginsel, dat al de zondige daden beveelt; en dit beginsel is de wil, want iedere zonde komt van de wil; ten tweede een eigen en onmiddellijk beginsel, waar de zondige daad onmiddellijk van uitgaat, zoals het begeervermogen het beginsel is van gulzigheid en onzuiverheid; en daarom zegt men, dat de gulzigheid en de onzuiverheid in het begeervermogen zijn. Welnu weigeren het geloof te aanvaarden — wat eigenlijk een daad van ongeloof is, — is een daad van het verstand, dat bewogen wordt door de wil, zoals overigens ook het aanvaarden. Bijgevolg heeft het ongeloof, zoals ook het geloof, als onmiddellijk subject het verstand, en als eerste beginsel van beweging de wil. En in die zin zegt men, dat elke zonde in de wil is. (IIa-IIae q. 10 a. 2 co.)

Daaruit blijkt het antwoord op de eerste bedenking. (IIa-IIae q. 10 a. 2 ad 1)

Het misprijzen van de wil is de oorzaak van de weigering van het verstand om te geloven, waarin eigenlijk het ongeloof bestaat. Bijgevolg is de oorzaak van het geloof in de wil, maar het ongeloof zelf is in het verstand. (IIa-IIae q. 10 a. 2 ad 2)

Hij die een slechte engel voor een goeden houdt, weigert niet om een geloofsdaad te aanvaarden, want al falen de zinnen van het lichaam, zoals de Glossa zegt (t. a. pl.), toch wijkt de geest niet af van de ware en juiste mening. Moest echter iemand Satan aanhangen wanneer hij er toe aanspoort om te doen wat hem eigen is, nl. het slechte en het valse, dan zou hij niet langer vrij zijn van zonde, zoals (t. a. pl.) gezegd wordt. (IIa-IIae q. 10 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Is het ongeloof de grootste zonde?

Men beweert, dat het ongeloof niet de grootste zonde is. Augustinus zegt immers in zijn werk Over het Doopsel, tegen de Donatisten (4e B., 20e H.) : « Of een katholiek, die slecht leeft, moet verkozen worden boven een ketter,

bij wie buiten zijn ketterij niets af te keuren valt, daar durf ik niet dadelijk op te antwoorden ». Welnu een ketter is een ongelovige. Men kan bijgevolg niet zonder meer zeggen, dat het ongeloof de grootste zonde is. (IIa-IIae q. 10 a. 3 arg. 1)

Wat de zonde vermindert of verschoont, schijnt niet de grootste zonde te zijn. Welnu, het geloof verschoont of vermindert de zonde, want de Apostel zegt in zijn Ie Brief aan Timoteüs (1, 13) : « Hoewel ik voorheen een godslasteraar was en een vervolger en geweldige vijand, toch heb ik barmhartigheid verkregen, dewijl ik het onwetend gedaan heb in mijn ongelovigheid ». Bijgevolg is het ongeloof niet de grootste zonde. (IIa-IIae q. 10 a. 3 arg. 2)

Een grotere zonde verdient een grotere straf, naar het woord uit Deuteronomium (23, 2) : « Naar de zwaarte van de, zonde zullen de slagen geregeld Worden ». Welnu de gelovigen die zondigen verdienen een grotere straf dan de ongelovigen, naar het woord uit de Brief aan de Hebreeërs (10, 29) : « Hoeveel ergere straf meent gij, dat iemand verdient, die de Zoon van God vertrappt heeft en het bloed van het verbond, waardoor hij geheiligt werd, als iets gemeens behandeld heeft? » Bijgevolg is het ongeloof niet de grootste zonde. (IIa-IIae q. 10 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in zijn verklaring op de woorden van Joannes (15, 22) : « Indien ik niet gekomen was, en tot hen niet gesproken had, dan hadden ze geen zonde » : « Door dit algemeen woord Zonde duidt hij een zeer grote zonde aan, een zonde (nl. de zonde van ongeloof), waarin al de andere zonden vervat zijn ». Dus is het ongeloof de grootste zonde.<sup>3</sup> (IIa-IIae q. 10 a. 3 s. c.)

Elke zonde bestaat, formeel gesproken, in een afkeer van God, zoals boven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 71, Art. 6, en Kw. 73, Art. 3). Bijgevolg is een zonde des te groter, naarmate ze de mens meer van God afkeert. Welnu de mens wordt het meest van God afgekeerd door het ongeloof, daar hij dan zelf geen ware kennis meer heeft van God, en door de valse kennis, die hij er van heeft, God niet naderbij komt, maar er zich nog verder van afkeert. Het is zelfs niet mogelijk, dat hij, die een valse voorstelling heeft van God, God gedeeltelijk kent, want wat hij zich voorstelt is God niet. Daaruit blijkt duidelijk, dat de zonde van ongeloof groter is dan al de zonden, die men bedrijven kan door ontaarding der zeden. Hetzelfde kan echter niet gezegd worden van de zonden, die strijdig zijn met de andere goddelijke deugden, zoals later zal gezegd worden. (20e Kw., 3 Art.). (IIa-IIae q. 10 a. 3 co.)

Het kan best gebeuren, dat een zonde, die op zichzelf zwaarder is, minder zwaar wordt door sommige omstandigheden. Daarom wilde Augustinus niet dadelijk een uitspraak doen over een slecht katholiek en een ketter, die geen andere zonden bedrijft. De zonde immers van een ketter, hoewel ze zwaarder is op zichzelf, kan door een of andere omstandigheid verminderd worden, en andersom kan de zonde van een katholiek door een of andere omstandigheid verzwaard worden. (IIa-IIae q.

10 a. 3 ad 1)

Het ongeloof gaat gepaard met onwetendheid, en bestaat in een weigering om de geloofswaarheden te aanvaarden. Om die weigering is het ongeloof de grootste zonde, maar van de kant van de onwetendheid kan er een reden van verschoning zijn, voornamelijk wanneer men niet uit kwaadwilligheid zondigt, zoals het met de Apostel het geval was. (IIa-IIae q. 10 a. 3 ad 2)

De ongelovige wordt zwaarder gestraft voor de zonde van ongeloof dan een andere zondaar voor welke andere zonde ook, wanneer men de zonde op zich zelf beschouwt. Doch wanneer het gaat over een andere zonde, b. v. over echtbreuk, dan zal onder gelijke omstandigheden een gelovige zwaarder zondigen dan een ongelovige, zowel omdat hij door het geloof het best de waarheid kent als omdat hij door te zondigen de sacramenten van het geloof die hij in zich draagt, beledigt. (IIa-IIae q. 10 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Is elke daad van een ongelovige zonde?

Men beweert, dat elke daad van een ongelovige een zonde is. Op het woord immers uit de Brief aan de Romeinen (14, 23) : « Alles wat niet uit het geloof is, is zonde » zegt de Glossa : « Heel het leven van de ongelovigen is zonde ». Welnu, alles wat de ongelovigen verrichten behoort tot dat leven. Bijgevolg is elke daad van de ongelovigen zonde. (IIa-IIae q. 10 a. 4 arg. 1)

Het geloof richt het inzicht. Welnu, zonder een goed inzicht kan er niets goeds gedaan worden. Bijgevolg kan geen daad van de ongelovigen goed zijn. (IIa-IIae q. 10 a. 4 arg. 2)

Als iets wat voorop moet komen vergaat, dan vergaat ook wat er op volgt. Welnu de geloofsdaad gaat iedere deugddaad vooraf. Daar er nu in de ongelovigen geen geloofsdaad is, kunnen ze geen enkele goede daad stellen, maar zondigen ze door al hun daden. (IIa-IIae q. 10 a. 4 arg. 3)

Daartegenover echter staat dat in de Handelingen der Apostelen (10, 4) gezegd wordt aan Cornelius, toen hij nog heiden was, dat zijn aalmoezen welgevallig waren aan God. Bijgevolg is niet elke daad van een ongelovige een zonde, maar kan een of andere daad goed zijn. (IIa-IIae q. 10 a. 4 s. c.)

Zoals boven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 85, 1e en 2e Art.) neemt de doodzonde wel de heiligmakende genade weg, maar niet geheel de natuurlijke volmaaktheid. Daar nu ongelovigheid doodzonde is, hebben de ongelovigen de genade niet, maar blijft er toch in hen een zeker natuurlijk goed. Daaruit blijkt, dat de ongelovigen geen goede daden kunnen stellen, die voortkomen uit de genade, nl. verdienstelijke daden. Ze kunnen echter in een zekere mate die goede werken verrichten, waartoe de natuurlijke volmaaktheid voldoende is. Ze zondigen dus niet door elke daad, die ze verrichten, wel echter zo dikwijls ze iets doen uit ongelovigheid. Zoals immers een gelovige een dagelijkse zonde of zelfs een doodzonde



kan bedrijven door een daad, welke hij niet herleidt tot het doel van het geloof, zo ook kan een ongelovige een goede daad stellen, wanneer hij die niet herleidt tot het doel van het ongeloof. (IIa-IIae q. 10 a. 4 co.)

Die woorden moet men ofwel zo verstaan, dat het leven der ongelovigen niet vrij kan zijn van zonde, daar de zonden niet vergeven worden zonder het geloof, ofwel zo, dat al wat ze doen uit ongelovigheid zonde is. Daarom wordt (t. a. pl.) ook gezegd, dat al wie leeft of handelt als een ongelovige zwaar zondigt. (IIa-IIae q. 10 a. 4 ad 1)

Het geloof richt het inzicht met betrekking tot het bovennatuurlijk einddoel, maar het licht van de natuurlijke rede kan ook het inzicht richten met betrekking tot een goed, dat met de natuur overeenkomt. (IIa-IIae q. 10 a. 4 ad 2)

Het ongeloof verstoort bij de ongelovigen niet zo volkomen de natuurlijke rede, dat ze in het geheel geen kennis der waarheid zouden hebben, waardoor het hen mogelijk is een goede daad te stellen. Wat Cornelius betreft moet men in aanmerking nemen, dat hij geen ongelovige was, want dan zou zijn werk aan God niet welgevallig geweest zijn, daar niemand zonder het geloof aan God behagen kan. Hij had een impliciet geloof, want de waarheid van het Evangelie was nog niet bekend. Daarom werd Petrus tot hem gezonden, om hem beter in het geloof te onderrichten. (IIa-IIae q. 10 a. 4 ad 3)

### Articulus 5 Zijn er verschillende soorten van ongeloof?

Men beweert, dat er geen verschillende soorten van ongeloof zijn. Daar immers het geloof en het ongeloof contradictorisch tegengesteld zijn, moeten zij hetzelfde voorwerp hebben. Welnu, het formeel voorwerp van het geloof is de Eerste Waarheid, waardoor het geloof één is, hoewel het geen materieel onder het geloof valt veelvuldig is. Bijgevolg is de Eerste Waarheid ook het voorwerp van het ongeloof; wat de ongelovige weigert te geloven, valt slechts materieel onder het geloof. Welnu, de soorten verschillen niet door de materiële, maar wel door de formele beginselen. Bijgevolg is er in het ongeloof geen soortelijk verschil, volgens de waarheid met betrekking waartoe de ongelovigen dwalen. (IIa-IIae q. 10 a. 5 arg. 1)

Men kan van de geloofswaarheid afdwalen op oneindig verschillende wijzen. Indien er dus in het ongeloof een soortelijk verschil was volgens de verschillende dwalingen, dan zouden er oneindig veel soorten van ongeloof zijn, zodat ze niet in aanmerking moeten worden genomen. (IIa-IIae q. 10 a. 5 arg. 2)

Eenzelfde ding wordt niet aangetroffen bij verschillende soorten. Welnu, men kan ongelovig zijn omdat men dwaalt omtrent verschillende punten. Bijgevolg kunnen er uit het verschil van dwaling geen verschillende soorten van ongeloof ontstaan, en bijgevolg zijn er geen verschillende soorten ongeloof. (IIa-IIae q. 10 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat aan elke deugd verschillende soorten van ondeugden tegengesteld zijn. « Het goede immers gebeurt slechts op één wijze, het kwaad daarentegen op veelvuldige wijze », zoals blijkt uit Dionysius (Over de goddelijke Namen, 4e H.), alsook uit de Wijsgeer (2e Boek der Ethica, 6e H.). Welnu, het geloof is één deugd, en bijgevolg zijn er verschillende soorten van ongeloof aan tegengesteld. (IIa-IIae q. 10 a. 5 s. c.)

Zoals boven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 64), bestaat de deugd hierin, dat men een bepaalden regel van menselijk kennen of handelen naleeft. Welnu met betrekking tot hetzelfde voorwerp kan men die regel slechts op één wijze naleven, terwijl men er op verschillende wijzen van af kan wijken, waaruit volgt, dat aan eenzelfde deugd verschillende ondeugden tegengesteld zijn. Het verschil nu van de ondeugden, die aan iedere deugd tegengesteld zijn, kan op twee manieren beschouwd worden : ten eerste, volgens hun verschillende verhouding tot de deugd, en zo zijn er sommige bepaalde ondeugden tegengesteld aan de deugd. Met eenzelfde zedelijke deugd b. v. is in strijd een ondeugd door teveel en een andere door tekort. Ten tweede kan men het onderscheid tussen de ondeugden, die tegengesteld zijn aan eenzelfde deugd, beschouwen naargelang een of ander ontbreekt, wat tot de deugd vereist wordt. En op die manier is er een oneindig aantal ondeugden tegengesteld aan eenzelfde deugd, b. v. aan de matigheid of aan de sterkte, omdat de verschillende omstandigheden, die tot de deugd vereist zijn, op oneindig veel verschillende wijzen kunnen ontbreken, waardoor van de deugd wordt af geweken. Daarom zeiden de Pythagoreërs, dat het kwaad oneindig is. Men moet dus besluiten, dat indien men het ongeloof beschouwt in zijn verhouding tot het geloof, er verschillende soorten van ongeloof zijn, en wel in bepaald getal. De zonde van ongeloof bestaat immers hierin, dat men het geloof niet wil aanvaarden, en dat kan op twee manieren geschieden : ofwel weigert men het geloof te aanvaarden, zonder het ooit te hebben gehad, en dat is het ongeloof der heidenen; ofwel weigert men nog langer het geloof te aanvaarden, dat men eenmaal in voorafbeeldingen heeft gehad, — en dat is het ongeloof der Joden; ofwel in de geopenbaarde waarheid zelf gekend heeft, — en dat is het ongeloof der ketters. Men kan dus zeggen, dat dit de drie algemene soorten van ongeloof zijn. Indien men echter de soorten van ongeloof onderscheidt volgens de dwalingen met betrekking tot de punten van het geloof, dan zijn de soorten van ongeloof niet meer bepaald, want de dwalingen kunnen tot in het oneindige vermenigvuldigd worden, zoals blijkt uit Augustinus in zijn Boek Over de Ketterijen. (IIa-IIae q. 10 a. 5 co.)

Men kan het formeel object van een zonde op twee manieren beschouwen : ten eerste, volgens het inzicht van hem, die een zonde bedrijft, en dan is datgene, wat de zondaar nastreeft, het formeel object van de zonde, wat er dan ook het soortelijk verschil van is. Ten tweede, volgens de aard van het kwaad, en dan is het formeel object van de zonde het goede, waar van afgeweken wordt. Zo beschouwd, behoort de zonde niet

tot een bepaalde soort, maar is ze integendeel een gemis van soort. Daaruit volgt, dat, wanneer men datgene beschouwt, waar men van afwijkt, het object van het ongeloof de eerste waarheid is. Beschouwt men echter datgene, wat men nastreeft, dan is het formeel object van het ongeloof de valse mening, die men aanhangt, die er dan ook het soortelijk verschil van is. Evenals de liefde één is, in zover ze met het opperste goed verenigt, en er toch verschillende aan de liefde tegengestelde ondeugden zijn, zowel omdat zij ons door de liefde voor de tijdelijke goederen afwenden van het ééne Opperste Goed, als om de verschillende ongeregelde verhouding tot God, zo is ook het geloof één deugd, omdat wij er door de ééne Eerste Waarheid aanhangen, en zijn er menigvuldige soorten van ongeloof, omdat de ongelovigen verschillende valse meningen volgen. (IIa-IIae q. 10 a. 5 ad 1)

Die bedenking gaat uit van het onderscheid tussen de soorten van ongeloof, dat volgt op het verschil van punten, waarin men dwaalt. (IIa-IIae q. 10 a. 5 ad 2)

Evenals het geloof één is, omdat het veel dingen gelooft met betrekking tot één, zo ook kan het ongeloof één zijn, zelfs indien men omtrent vele dingen dwaalt, in zover alles betrekking heeft op één ding; het is echter niet onmogelijk, dat iemand dwaalt door verschillende soorten van ongeloof, evenals eenzelfde mens onderhevig kan zijn aan verschillende ondeugden en verschillende lichamelijke ziekten. (IIa-IIae q. 10 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Is het ongeloof der heidenen een zwaarder zonde dan dat van de anderen?**

Men beweert, dat het ongeloof der heidenen een zwaarder zonde is, dan dat van anderen. Evenals immers een lichamelijke ziekte zwaarder is, naargelang ze een meer voornaam lidmaat aantast, zo ook is een zonde zwaarder, naargelang de tegenstelling met wat voornamer is in de deugd groter is. Welnu het voornaamste in het geloof is het geloof in Gods eenheid, die de heidenen verwerpen, wanneer ze aan menigvuldige goden geloven. Hun ongeloof is dus het zwaarste. (IIa-IIae q. 10 a. 6 arg. 1)

Bij de ketters is de ketterij des te hatelijker, naargelang er méér en meer voorname geloofswaarheden worden geloochend. Zo is de ketterij van Arius, die de Godheid van Christus loochende, verfoeilijker dan de ketterij van Nestorius, die Zijn mensheid loochende. Welnu de heidenen loochenen méér en meer voorname punten van het geloof dan de Joden en de ketters, daar ze geen enkel punt van het geloof aanvaarden. Hun ongeloof is dus het zwaarste. (IIa-IIae q. 10 a. 6 arg. 2)

Elk goed vermindert het kwaad. Welnu er is een zeker goed in de Joden, want ze belijden, dat het Oud Testament van God komt; ook in de ketters, want ze nemen het Nieuw Testament aan. Beiden zondigen dus minder zwaar dan de heidenen, die de twee Testamenten verwerpen. (IIa-IIae q. 10 a. 6 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat gezegd wordt in de IIe Brief van Petrus (2, 21) : « Het ware verdienstlijker geweest voor hen, de weg der gerechtigheid niet te kennen, dan achteruit te keren, na de weg gekend te hebben ». Welnu de heidenen kenden de weg der gerechtigheid niet; de ketters en de Joden daarentegen hebben hem verlaten, na hem in een zekere maat gekend te hebben. Bijgevolg is hun zonde zwaarder. (IIa-IIae q. 10 a. 6 s. c.)

Zoals (in het vorig artikel) gezegd werd, kan men in het ongeloof twee dingen beschouwen : ten eerste, de verhouding van het ongeloof tot het geloof; en wat dat betreft, zondigt hij zwaarder tegen het geloof, die weigert het geloof te aanvaarden, dat hij eenmaal heeft gehad, dan hij, die het geloof verloochent, zonder het ooit gehad te hebben, zoals hij zwaarder zondigt, die zijn belofte niet vervult, dan hij die niet doet wat hij nooit beloofd heeft. In dat opzicht is het ongeloof der ketters, die het geloof van het Evangelie eenmaal beleiden, maar het verloochenen door het te vervalsen, een zwaarder zonde dan het ongeloof der Joden, die het geloof van het Evangelie nooit hebben aanvaard. Omdat de Joden echter in de Oude Wet een voorafbeelding er van hebben gekend, die ze echter vervalst hebben door ze verkeerd te verklaren, daarom is hun ongeloof een zwaarder kwaad dan dat van de heidenen, die het geloof van het Evangelie nooit hebben aanvaard. Ten tweede kan men in het ongeloof beschouwen de vervalsing van wat tot het geloof behoort; en omdat de heidenen omtrent méér waarheden dwalen dan de Joden, en de Joden omtrent méér waarheden dan de ketters, is, wat dat betreft, het ongeloof der heidenen zwaarder dan dat der Joden, en het ongeloof der Joden zwaarder dan dat der ketters, ofschoon het voor enkelen ook andersom kan zijn, b. v. voor de Manicheërs, die omtrent méér geloofswaarheden dwalen dan de heidenen. Wat nu echter de zondeschuld betreft, moet men aan de eerste beschouwing meer belang hechten dan aan de tweede. Zoals immers (in het eerste Artikel van deze Kwestie) gezegd werd, ligt de schuld van het ongeloof meer in het verloochenen van het geloof, dan in het missen van wat tot het geloof behoort, want zoals (t. a. pl.) gezegd werd, schijnt dat gemis eerder een straf te zijn. Bijgevolg is, volstrekt gesproken, het ongeloof der ketters het zwaarste. (IIa-IIae q. 10 a. 6 co.)

Daaruit blijkt ook het Antwoord op de Bedenkingen. (IIa-IIae q. 10 a. 6 ad arg.)

### **Articulus 7 Mag men in het openbaar redetwisten met de ongelovigen?**

Men beweert, dat men in het openbaar met de ketters niet mag redetwisten. De Apostel immers zegt in zijn IIe Brief aan Timoteüs (2, 14) : « Wil geen woordenstrijd voeren, dat dient tot niets, dan om de toehoorders te bederven. » Welnu men kan niet in het openbaar redetwisten met de ongelovigen, zonder woordenstrijd te voeren. Bijgevolg mag men niet in het openbaar redetwisten met de ongelovigen. (IIa-IIae q.

10 a. 7 arg. 1)

De wet van Martianus Augustus, door de Canons bekrachtigd (Verhandelingen van het Concilie van Chalcedon, 3), zegt het volgende : « Men beledigt de leer van het heilig Synode, wanneer men in twijfel trekt of in het openbaar betwist wat eenmaal beslist en geregeld is ». Welnu, alles wat tot het geloof behoort, werd door de kerkvergaderingen beslist. Het is dus een zware zonde, nl. een belediging der Synode, in het openbaar te redetwisten over een punt van het geloof. (IIa-IIae q. 10 a. 7 arg. 2)

Wanneer men redetwist gebruikt men bewijsvoeringen. Welnu een bewijsvoering is iets, wat iets twijfelachtigs geloofwaardig maakt. De geloofswaarheden mag men echter niet in twijfel trekken, want ze zijn volstrekt zeker. Dus mag men niet in het openbaar over de geloofswaarheden redetwisten. (IIa-IIae q. 10 a. 7 arg. 3)

Daartegenover echter staat, dat de Handelingen der Apostelen (9, 22 en 29) zeggen, dat Saulus des te stoutmoediger werd en de Joden verlegen maakte, en dat hij met de heidenen sprak en met de Grieken redetwistte. (IIa-IIae q. 10 a. 7 s. c.)

In het redetwisten over het geloof moet men onderscheid maken tussen hem die redetwist, en de toehoorders. Bij hem die redetwist moet men het inzicht in aanmerking nemen. Indien hij immers redetwist omdat hij twijfelt aan het geloof en de waarheid van het geloof niet voor zeker houdt, doch haar wil onderzoeken door bewijsvoeringen, dan is het onbetwistbaar, dat hij zondigt door twijfel aan het geloof en door ongelovigheid. Indien men echter redetwist over het geloof om de dwalingen te weerleggen of om de oefening, dan is het goed te keuren. Van de kant van de toehoorders moet men in aanmerking nemen of zij, die de redetwist bij wonen, in het geloof onderwezen zijn en er in vaststaan, ofwel eenvoudige lieden zijn met een wankelbaar geloof. Wat de eersten betreft, levert het redetwisten over het geloof geen gevaar op. Wat echter de eenvoudigen betreft, moet men het volgende onderscheid maken : ofwel worden zij bewerkt door de ongelovigen, b. v. door de Joden, de ketters of de heidenen, die hen trachten afvallig te maken, ofwel worden ze daar niet toe uitgelokt, zoals in de landen waar er geen ongelovigen zijn. In het eerste geval is het nodig in het openbaar te redetwisten over het geloof, op voorwaarde dat er bekwame en geschikte personen zijn, die de dwalingen kunnen weerleggen. Zo toch zullen de eenvoudige lieden versterkt worden in het geloof en zal men aan de ongelovigen niet de gelegenheid geven om anderen in dwaling te brengen, zoveel te meer, dat het stilzwijgen van hen, die moeten weerstaan aan al wie de geloofswaarheden poogt te vervalsen, als een bevestiging zou zijn van de dwaling. Daarom zegt Gregorius (Herderlijke Brieven, 2e Deel, 4e H.) : « Zoals een onvoorzichtig woord aanleiding geeft tot dwaling, zo ook laat het onvoorzichtig stilzwijgen diegenen aan de dwaling over, die men kan onderwijzen ». In het tweede geval echter is het gevaarlijk in het bijzijn van

eenvoudigen te redetwisten over het geloof, omdat hun geloof er vaster door staat, dat ze nooit iets hoorden wat er van afwijkt. Daarom is het niet goed, dat ze de gelovigen zouden horen redetwisten over het geloof. (IIa-IIae q. 10 a. 7 co.)

De Apostel verbiedt niet eiken redetwist, doch een ongeregelde redetwist, die meer met woorden gevoerd wordt dan met stevige beweringen. (IIa-IIae q. 10 a. 7 ad 1)

De aangehaalde wet verbiedt het openbaar redetwisten omtrent het geloof, dat ingegeven wordt door een twijfel aan het geloof, en niet het redetwisten met de bedoeling om het geloof te bevestigen. (IIa-IIae q. 10 a. 7 ad 2)

Men moet niet redetwisten over het geloof alsof men er aan twijfelde, doch om de waarheid bekend te maken en de dwalingen te weerleggen. Want het is soms nodig met de ongelovigen te redetwisten om het geloof te bevestigen, ofwel om het geloof te verdedigen, naar het woord uit de Ie Brief van Petrus (3, 13); « Wees altijd bereid om iedereen te woord te staan, die u rekenschap vraagt over de hoop en het geloof, die in u zijn », ofwel om de afgedwaalden te overtuigen, naar het woord uit de Brief aan Titus (1,9) : « Opdat hij hen vermanen kunne met de gezonde leer, en de tegensprekers Weerleggen ». (IIa-IIae q. 10 a. 7 ad 3)

## Articulus 8 Mag men de ongelovigen dwingen om te geloven?

Men beweert, dat men de ongelovigen niet mag dwingen om te geloven. We lezen immers bij Mattheus (13, 28-29), dat de dienaren van de huisvader, op wiens akker onkruid was gezaaid, hem vroegen : « Wilt gij, dat wij er naartoe gaan en het uittrekken? », waarop de huisvader antwoordde : « Neen, opdat gij niet bij het uitrusten van het onkruid, tegelijk de tarwe uittrekt ». Daarop zegt Chrysostomus (46e of 47e Homilie op Mattheus) : « De Heer zegt dit om doodslag te verbieden. Men moet de ketters immers niet doden, want als men zulks doet, zullen er tegelijk veel Heiligen door geschokt worden ». Om dezelfde reden dus mogen de ongelovigen niet gedwongen worden om te geloven. (IIa-IIae q. 10 a. 8 arg. 1)

In de Decreten (45e Deel, Canon Over de Joden) wordt gezegd : « Omtrent de Joden beveelt het H. Synode, dat men voortaan niemand mag dwingen om te geloven ». Om dezelfde reden mag men ook de andere ongelovigen niet dwingen om te geloven. (IIa-IIae q. 10 a. 8 arg. 2)

Augustinus zegt in zijn 26e Verhandeling over Joannes : « Andere dingen vermag de mens zonder het te willen, geloven echter kan hij niet zonder het te willen ». Welnu de wil kan men niet dwingen, en bijgevolg mag men de ongelovigen niet dwingen om te geloven. (IIa-IIae q. 10 a. 8 arg. 3)

Bij Ezechiël (18, 23 en 32) wordt gezegd in naam van God : « Ik wil niet de dood van de zondaar ». Welnu wij moeten onze wil gelijkvormig maken aan Gods wil,

zoals hierboven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 19, Art. 9 en 10), en bijgevolg mogen wij niet willen, dat de ongelovigen gedood worden. (IIa-IIae q. 10 a. 8 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat we lezen bij Lucas (14, 23) : « Ga uit op de wegen en bij de omheiningen, en dwing hen binnen te komen, opdat mijn huis vol geraakt » . Welnu de mensen gaan binnen in Gods huis, dit is in de Heilige Kerk, door het geloof. Bijgevolg moet men sommigen dwingen om te geloven. (IIa-IIae q. 10 a. 8 s. c.)

Onder de ongelovigen zijn er, die het geloof nooit hebben aanvaard, zoals de heidenen en de Joden, en die mag men geenszins dwingen om te geloven, want om te geloven moet men het willen. Indien het echter mogelijk is, mogen de gelovigen hen verhinderen om iets te doen tegen het geloof, zoals godslastering, verderfelijke propaganda, of openbare vervolging. Daarom voeren de gelovigen dikwijls oorlog tegen de ongelovigen, niet om ze te dwingen om te geloven, want zelfs indien men ze overwon en gevangen nam, dan zou het nog van hun vrijheid afhangen, al dan niet te geloven, maar om hen te verhinderen het geloof in Christus te bestrijden. Andere ongelovigen hebben het geloof eenmaal aanvaard en belijden het, zoals de ketters en de afvalligen, en die ongelovigen moet men, zelfs door lichamelijke straffen, dwingen om na te komen wat ze geloofd hebben, en getrouw te zijn aan wat ze eenmaal hebben aanvaard. (IIa-IIae q. 10 a. 8 co.)

Sommigen menen, dat door die woorden niet verboden wordt de ketters in de ban te doen, maar hen te doden, zoals blijkt uit de aangehaalde woorden van Chrysostomus. En Augustinus zegt in zijn Brief aan Vincentius (93e Brief) : « Vroeger dacht ik, dat men niemand door geweld tot de eenheid van Christus mocht dwingen, maar dat men moest handelen door het woord en door redetwisten strijden. Die mening werd echter weerlegd niet door woorden van tegenstanders, maar door feiten, die het tegenovergestelde bewezen. De vrees voor de wetten is voor velen zo voordelig geweest, dat ze zeggen : God zij dank, die onze banden heeft verbroken ». Wanneer nu de Heer zegt : « Laat beide groeien tot de oogsttijd », dan blijkt de zin van die woorden uit wat volgt, nl. : « Opdat gij niet, bij het uitrusten van het onkruid, tegelijk de tarwe uitrust ». Zoals Augustinus zegt in zijn antwoord op de brief van Parmenianus (3e B., 2e H.), blijkt daar duidelijk uit, dat wanneer zulks niet te vrezen is, wanneer de misdaden van wie dat ook zo goed door allen geldend zijn en verfoeid worden, dat ze ofwel in het geheel geen verdedigers vinden, of althans niet zulke, waardoor er scheuring kan ontstaan, de strengheid van de tucht niet mag sluimeren. (IIa-IIae q. 10 a. 8 ad 1)

Indien de Joden het geloof nooit hebben aanvaard, dan mogen zij er niet toe gedwongen worden. Hebben ze echter het geloof aanvaard, dan moet men ze dwingen om het te behouden, zoals t. a. pl. gezegd wordt. (IIa-IIae q. 10 a. 8 ad 2)

Zoals men vrij is een belofte te doen, maar verplicht

is om ze te vervullen (Glossa van Lombardus op Ps. 75, 12), zo ook is men vrij om het geloof al dan niet te aanvaarden, maar is men verplicht het te behouden, wanneer men het eenmaal heeft aanvaard. Daarom moeten de ketters gedwongen worden om het geloof te bewaren. Augustinus zegt immers aan Graaf Bonifacius (185e Brief) : « Wie durft te beweren, dat men vrij is om te geloven of niet te geloven? Wie durft te zeggen, dat Christus niemand gedwongen heeft? Dat ze liever erkennen, dat Christus eerst Paulus heeft gedwongen en hem daarna heeft onderwezen ». (IIa-IIae q. 10 a. 8 ad 3)

In dezelfde Brief zegt Augustinus (8e H.) : « Niemand onder ons wil, dat een ketter verloren gaat. Doch het huis van David had nooit vrede gekend, wanneer zijn zoon Absalon niet gevallen was in de oorlog, die hij tegen zijn vader voerde. Zo ook is het voor het moederhart der Katholieke Kerk een troost, dat ze de anderen in haar schoot bewaart en zoveel volkeren zalig maakt door het verlies van enkelen ». (IIa-IIae q. 10 a. 8 ad 4)

### Articulus 9 Mag men met de ongelovigen omgaan?

Men beweert, dat men met de ongelovigen mag omgaan. De Apostel immers zegt in de In Brief aan de Corinthiërs (10, 27) : « Indien een ongelovige u aan zijn tafel uitnodigt en gij zijn uitnodiging aanneemt, eet van alles wat U wordt voorgezet », en Chrysostomus zegt (25e Homilie op de Brief aan de Hebreërs) : « Indien gij wilt aanzitten aan de tafel der heidenen, dan willen we u dit geenszins verbieden ». Welnu, bij iemand aan tafel aanzitten is met hem omgaan. Men mag dus met de ongelovigen omgaan. (IIa-IIae q. 10 a. 9 arg. 1)

De Apostel zegt in zijn 1e Brief aan de Corinthiërs (5, 12) : « Wat zou ik immers de buitenstaanders oordelen? » Welnu de ongelovigen zijn buitenstaanders. Ofschoon de Kerk verbiedt om met sommige ongelovigen om te gaan, toch moet men aan de gelovigen niet allen omgang met de ongelovigen verbieden. (IIa-IIae q. 10 a. 9 arg. 2)

Een meester kan zich door zijn dienaar niet laten dienen dan door met hem om te gaan, ten minste door met hem te spreken, want een meester doet zijn dienaar handelen door zijn bevel. Welnu de Christenen mogen ongelovige dienaars hebben, Joden of zelfs heidenen en Sarazenen. Bijgevolg is hen toegelaten met hen om te gaan. (IIa-IIae q. 10 a. 9 arg. 3)

Daartegenover staat dat in het Boek Deuteronomium (7, 2-3) gezegd wordt : « Gij zult met hen geen verbond sluiten, noch medelijden hebben met hen, noch met hen huizen ». En op de woorden uit Leviticus (13, 22) « De vrouw, die in de maandstonden » enz. zegt de Glossa : « Men moet zich hoeden voor allen afgodendienst, en niet in aanraking komen met afgodendienaars noch met hun volgelingen, noch met hen omgaan ». (IIa-IIae q. 10 a. 9 s. c.)

De omgang met een bepaald persoon kan aan de gelovigen ontzegd worden, ofwel om hem te straffen met wie het de gelovigen verboden wordt om te gaan, ofwel om hem te behoeden, aan wie men verbiedt met anderen om te gaan. Die redenen kan men terugvinden in de woorden van de Apostel (1e Brief aan de Corinthiërs, 5). Want na de ban te hebben uitgesproken geeft hij als reden op : « Weet gij niet, dat een greepje zuurdesem het gehele deeg zuur maakt? » (6). Verder wijst hij de reden van de straf aan, die door de Kerk wordt opgelegd, wanneer hij zegt : « Oordeelt gij niet die binnen zijn? » (12). De Kerk verbiedt aan de gelovigen de omgang met die ongelovigen, die nooit het christelijk geloof aanvaard hebben, nl. de heidenen en de Joden, maar niet om de eerste reden. Ze heeft er immers geen geestelijke, maar slechts een tijdelijke rechtsmacht over, wanneer nl. die ongelovigen onder de Christenen wonen en er een misdrijf begaan, dat door de gelovigen met tijdelijke straffen gestraft wordt. Om die reden, nl. tot straf, verbiedt de Kerk echter aan de gelovigen om te gaan met die ongelovigen, die afwijken van het geloof, dat ze eenmaal aanvaard hadden, hetzij ze het geloof vervalsten, zoals de ketters, hetzij ze volkomen afwijken van het geloof, zoals de afvalligen. Tegen beide immers spreekt de Kerk de ban uit. Wat de tweede reden betreft, moet onderscheid gemaakt worden, volgens het verschil van personen, gevallen en tijden. Indien immers sommigen sterk staan in hun geloof, zodat er niet te vrezen valt, dat zij door hun omgang met de ongelovigen hun geloof zouden verliezen, maar eerder mag verhoopt worden, dat de ongelovigen zich zullen bekeren, dan moet men hen niet verbieden, om te gaan met de ongelovigen, die het geloof nooit hebben aanvaard, nl. met de heidenen en de Joden, voornamelijk wanneer dat nodig is. Indien het echter gaat over eenvoudige lieden, die niet vast staan in hun geloof, en van wie men met waarschijnlijkheid vrezen mag, dat ze tot wankelen zullen gebracht worden, dan moet men hen de omgang met de ongelovigen verbieden, voornamelijk met te grote gemeenzaamheid of zonder noodzakelijkheid. (IIa-IIae q. 10 a. 9 co.)

(Ontbreekt.) (IIa-IIae q. 10 a. 9 ad 1)

De Kerk heeft geen rechtsmacht om de gelovigen met geestelijke straffen te straffen; ze heeft echter rechtsmacht om sommige ongelovigen tijdelijke straffen op te leggen, waartoe behoort, dat de Kerk soms, om bepaalde misdrijven, aan de ongelovigen de omgang met de gelovigen verbiedt. (IIa-IIae q. 10 a. 9 ad 2)

Het is waarschijnlijker, dat een dienstknecht, die onder het gezag van een meester staat, zich bekeren zal tot het geloof van zijn meester die gelovig is, dan andersom. Daarom is het niet verboden, dat de gelovigen ongelovige dienstknechten zouden hebben. Ontstond er echter gevaar voor de meester door de omgang met dergelijke dienstknechten, dan zou hij hen uit zijn dienst moeten ontslaan, naar het gebod van de Heer (Mattheus, 3, 30) : « Indien uw voet u oorzaak is van ergernis, houw hem af, en werp hem van u weg ». Wat de woorden aangaat, die tegen de bedenkingen werden aangevoerd, moet in aanmerking worden genomen, dat de Heer dit bevolen

heeft met betrekking tot die heidenen, waarvan het land bezet was door de Joden, die tot afgodendienst geneigd waren. Het was immers te vrezen, dat ze door een voortdurende omgang met hen hun geloof zouden verliezen. En daarom wordt (op dezelfde plaats) gezegd (Deuteronomium, 7, 4) : « Hij zal uw zoon misleiden opdat hij mij niet volgt ». (IIa-IIae q. 10 a. 9 ad 3)

### **Articulus 10 Mogen de ongelovigen aangesteld worden als oversten of gezagvoerders over de gelovigen?**

Men beweert, dat de ongelovigen mogen aangesteld worden als oversten of gezagvoerders over de gelovigen. De Apostel immers zegt in zijn IIe Brief aan Timoteüs (6, 1) : « Alle slaven, die onder het juk staan, moeten hun, meesters met alle eer hoogachten ». En dat hij over de heidenen spreekt blijkt duidelijk uit wat volgt (2) : « Die echter gelovige meesters hebben, mogen ze niet minachten ». Ook bij Petrus (1e Br., 2, 18) lezen we : « Gij, dienstdoden, weest met alle ontzag aan de meesters onderdanig, niet enkel aan de welwillende, maar ook aan de lastige ». Welnu de Apostelen zouden dat niet bevelen, indien de ongelovigen geen gezag mochten voeren over de gelovigen. Bijgevolg mogen de ongelovigen gezag voeren over de gelovigen. (IIa-IIae q. 10 a. 10 arg. 1)

Al wie behoort tot het huis van een vorst is aan hem onderworpen. Welnu sommige gelovigen behoorden tot het huis van ongelovige vorsten, want er wordt gezegd in de Brief aan de Philipensers (4, 22) : « U groeten al de heiligen en het meest nog zij uit het huis van Cesar », d. i. van Nero, die een ongelovige was. Bijgevolg mogen de ongelovigen gezag voeren over de gelovigen. (IIa-IIae q. 10 a. 10 arg. 2)

Zoals de Wijsgeer zegt in het 1e Boek der Politica (2e H.), is de dienstknecht het werktuig van de meester voor al wat het menselijk leven betreft, zoals de helper van de ambachtsman zijn werktuig is voor al wat het ambacht betreft. Welnu in zulke dingen mag een gelovige onderworpen zijn aan een ongelovige, want de gelovigen mogen planters zijn bij de ongelovigen. Bijgevolg mogen de ongelovigen oversten zijn van de gelovigen en er gezag over voeren. (IIa-IIae q. 10 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat het aan iemand, die gezag voert, toekomt zijn onderhorige te oordelen. Welnu, de ongelovigen mogen de gelovigen niet oordelen, want de Apostel zegt in zijn Ie Brief aan de Corinthiërs (6, 1) : « Durft iemand van u, als hij een geschil heeft tegen een ander, ten oordeel gaan hij de ongerechten (d. i. bij de ongelovigen) en niet bij de heiligen? » Bijgevolg mogen de ongelovigen geen gezag voeren over de gelovigen. (IIa-IIae q. 10 a. 10 s. c.)

We kunnen dit vraagstuk op twee manieren beschouwen. Er kan immers ten eerste spraak zijn over de eerste aanstelling tot heersers en gezagvoerders van ongelovigen over gelovigen, en dat mag men geenszins toelaten, want dit zou een ergernis zijn en een gevaar

voor het geloof. Zij immers die onder iemands gezag staan, kunnen door hun meester er gemakkelijk toe overhaald worden, om naar zijn wil te handelen, of ze moeten een sterk karakter hebben. Daarbij komt nog, dat de ongelovigen het geloof zullen misprijzen, wanneer zij de gebreken der gelovigen kennen. Daarom ook verbood de Apostel, dat de gelovigen hun geschillen zouden onderwerpen aan het oordeel van ongelovige rechters. De Kerk laat dan ook niet toe, dat ongelovigen rechtsmacht zouden verkrijgen over de gelovigen of over hen zouden worden aangesteld, door welk ambt dan ook. Er kan ten tweede spraak zijn van een heerschappij of een gezag, dat reeds uitgeoefend wordt; en daaromtrent moet men in aanmerking nemen, dat de heerschappij en het gezagvoeren menselijke instellingen zijn, maar het onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen door goddelijke instelling bestaat. Welnu, het goddelijk recht, dat bestaat door de genade, neemt het menselijk recht niet weg, dat bestaat door de natuurlijke rede. Daaruit volgt, dat het onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen, op zich zelf beschouwd, de heerschappij en het gezagvoeren der ongelovigen over de gelovigen niet wegneemt. Toch kan dat recht op heerschappij en gezag op rechtvaardige wijze worden ontnomen door de uitspraak en op bevel der Kerk, die met goddelijk gezag bekleed is, omdat de ongelovigen door hun ongeloof hun gezag verdienen te verliezen over de gelovigen, die kinderen Gods geworden zijn. Van dat recht maakt de Kerk soms gebruik, soms niet. Wat immers de ongelovigen betreft, die vallen onder de tijdelijke rechtsmacht van de Kerk en haar leden, heeft de Kerk bepaald, dat een slaaf van de Joden, die christen wordt, onmiddellijk een vrije man wordt, zonder dat hij een losprijs hoeft te betalen, indien hij als slaaf geboren is; en hetzelfde geldt voor een ongelovige, die gekocht werd om een heer te dienen; indien hij echter gekocht werd om verkocht te worden, dan moet de meester hem binnen de drie maanden op de markt brengen om verkocht te worden. Daarin is de Kerk niet onrechtvaardig: de Joden immers zijn de slaven van de Kerk en de Kerk mag over hun goederen beschikken, zoals ook de tijdelijke vorsten wetten hebben uitgevaardigd omtrent hun onderdanen, in het belang van de vrijheid. Wat betreft de ongelovigen, die niet vallen onder de tijdelijke rechtsmacht van de Kerk of van haar leden, heeft de Kerk, om ergernis te vermijden, die bepalingen niet uitgevaardigd, ofschoon zij het rechtens zou mogen doen. Ook de Heer toont aan (Mattheus, 17, 24, v.v.), dat Hij de tol niet hoefde te betalen omdat de zonen vrij zijn, maar om ergernis te vermijden gaf Hij bevel hem toch te betalen. En nadat Paulus gezegd heeft (t. a. p. in de 1e Bedenking), dat de dienstknechten hun meesters moeten eerbiedigen, voegt hij er aan toe: « Opdat Gods naam en Zijn lering niet zouden gelasterd worden ». (IIa-IIae q. 10 a. 10 co.)

Daaruit blijkt het antwoord op de eerste bedenking. (IIa-IIae q. 10 a. 10 ad 1)

Cesar oefende reeds het gezag uit vóór het onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen, en daarom verloor hij het niet door de bekering van enkelen. Het was ook

nuttig, dat enkele gelovigen tot het huis van de keizer behoorden, om de andere gelovigen te verdedigen, zoals de H. Sebastiaan de gemoederen van de christenen aanwakkerde, wanneer zij in hun folteringen wankelden, toen hij nog onder de krijgsmantel leefde in het huis van Diocletianus. (IIa-IIae q. 10 a. 10 ad 2)

De slaven zijn aan hun meesters onderworpen voor geheel hun leven; de ondergeschikten aan hun overheid, voor alle werk. Maar de helpers der ambachtslieden zijn hen alleen ondergeschikt voor sommige bepaalde werken. Het is dus gevaarlijker, dat ongelovigen heerschappij en gezag zouden verkrijgen over de gelovigen, dan dat ze hen als helpers voor een bepaald vak zouden gebruiken. Daarom laat de Kerk toe, dat de christenen in de landen der Joden als planters zouden arbeiden, daar ze daartoe niet noodzakelijk met hen moeten omgaan. Ook Salomon vroeg aan de koning van Tyrus meesterknechten om de bomen door te zagen, zoals men ziet in het 3e Boek Koningen (3, 6). Indien echter uit dergelijken omgang of samenleven gevaar ontstond voor de volharding der gelovigen, dan zou het volstrekt moeten verboden worden. (IIa-IIae q. 10 a. 10 ad 3)

### Articulus 11 Mag men den eredienst der ongelovigen dulden?

Men beweert, dat men de eredienst der ongelovigen niet mag dulden. Het is immers duidelijk, dat de ongelovigen zondigen door hun eredienst te onderhouden. Welnu hij, die een zonde niet belet wanneer hij die beletten kan, schijnt toe te stemmen in de zonde, zoals gezegd wordt in de Glossa op deze woorden uit de Brief aart de Romeinen (1, 32): « Niet alleen zij, die het kwaad doen, maar zij die instemmen met hen die het doen ». Bijgevolg zondigen zij, die de eredienst der ongelovigen dulden. (IIa-IIae q. 10 a. 11 arg. 1)

Men mag de eredienst der Joden gelijkstellen met afgoderij, want op de woorden uit de Brief aan de Galaten (3, 1): « Laat u niet wederom met het juk der slavernij bevangen » zegt de Glossa: « De slavernij van de Wet is niet minder zwaar dan die der afgoderij ». Welnu, men zou de eredienst der afgoderij niet dulden; wat meer is, christelijke vorsten hebben eerst de afgodentempels laten sluiten, en daarna laten af breken, zoals Augustinus verhaalt in het 18e Boek van zijn werk De Stad Gods (54e H.). Bijgevolg zou men ook de eredienst der Joden niet mogen dulden. (IIa-IIae q. 10 a. 11 arg. 2)

Zoals hierboven gezegd werd (3e Art.), is de zonde van ongeloof de zwaarste zonde. Welnu, andere zonden worden niet geduld, maar door de wet gestraft, zoals echtbreuk, diefstal, enz. Bijgevolg mag men ook de eredienst der ongelovigen niet dulden. (IIa-IIae q. 10 a. 11 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat wij lezen in de Decreten (45e Deel, Can. Qui sincera), dat Gregorius over de Joden zegt: « Men moet hen alle vrijheid laten, om hunne feestdagen te onderhouden en te vieren, zoals zij die tot nu toe gevierd hebben, en zoals hun Vaderen eeuwen lang hebben gedaan ». (IIa-IIae q. 10 a. 11 s.

c.)

Het menselijk bestuur vloeit voort uit het goddelijk bestuur, en moet het ook navolgen. Welnu, ofschoon, God almachtig is en het opperste goed, duldt Hij toch, dat er in het heelal een of ander kwaad bedreven wordt, wat Hij zou kunnen beletten, opdat door dat kwaad te beletten geen groter goed zou verhinderd worden of geen groter kwaad zou geschieden. Daarom dulden ook zij, die gezag voeren in het menselijk bestuur, met recht een of ander kwaad, om het goede niet te verhinderen, en om geen aanleiding te geven tot groter kwaad. Zo zegt Augustinus in zijn Boek Over de Orde (2e B., 4e H.) : « Neemt de ontucht vrouwen weg uit de menselijke gemeenschap, en ge zult alles overhoop werpen door de driften ». Ofschoon dan de ongelovigen zondigen door hun eredienst, toch mag men hem dulden, ofwel om een of ander goed, dat er uit volgt, ofwel om een of ander kwaad dat men er door vermijdt. Uit het onderhouden van de eredienst der Joden, die vroeger een voorafbeelding was van de waarheid van het geloof, dat wij ontvangen hebben, volgt dit goed, dat onze vijanden zelf getuigen voor ons geloof, en ons op figuurlijke wijze voorstellen wat wij geloven. En daarom wordt hun eredienst geduld. De eredienst van andere ongelovigen, die geen waarheid insluit, noch enig nut oplevert, moet niet geduld worden, dan om een gebeurlijk kwaad te vermijden, nl. ergernis of scheuring, waar het verbod aanleiding zou kunnen toe geven, of om de zaligheid niet te beletten van hen, die dank zij die verdraagzaamheid zich stilaan tot het geloof bekeren. Daarom heeft de Kerk soms ook de eredienst van ketters en heidenen geduld, wanneer de ongelovigen zeer talrijk waren. (IIa-IIae q. 10 a. 11 co.)

Daaruit blijkt het ANTWOORD OP DE BEDENKINGEN. (IIa-IIae q. 10 a. 11 ad arg.)

## Articulus 12 Mag men de kinderen van de Joden en andere ongelovigen dopen tegen de wil der ouders in?

Men beweert, dat men de kinderen der Joden en andere ongelovigen mag dopen tegen de wil der ouders in. De huwelijksband immers is sterker dan het vaderlijk gezag over de kinderen, want het vaderlijk gezag kan verbroken worden door een mens, wanneer nl. de zoon meerderjarig wordt, terwijl de huwelijksband door geen mens kan verbroken worden, naar het woord van Mattheus (19, 6) : « Wat God heeft gebonden, mag de mens niet scheiden. » Welnu de huwelijksband wordt ontbonden om reden van het ongeloof. De Apostel zegt immers in zijn In Brief aan de Corinthiërs (7, 15) : « Als de ongelovige echtgenoot wil scheiden, laat hem scheiden. In dit geval blijft de broeder of de zuster niet verbonden. » En een Canon (28, 1) zegt, dat indien een ongelovige echtgenoot niet zonder belediging van de Schepper wil leven met zijn wederhelft, deze met hem niet moet samenleven. Zoveel te meer houdt dus het recht van het vaderlijk gezag over de kinderen op om reden van ongeloof, en bijgevolg mogen de kinderen

gedoopt worden tegen de wil der ouders in. (IIa-IIae q. 10 a. 12 arg. 1)

Men moet de mens meer beschutten tegen het gevaar van de eeuwige dood, dan tegen het gevaar van de tijdelijke dood. Welnu indien men zag, dat iemand in doodsgevaar verkeert naar het lichaam, en hij hem niet hielp, dan zou hij zondigen. Daar nu de kinderen der Joden en andere ongelovigen in doodsgevaar zijn naar de ziel, indien ze overgelaten worden aan hun ouders, die ze met ongeloof zullen opvoeden, mag men ze van hen verwijderen en dopen en in het geloof onderwijzen. (IIa-IIae q. 10 a. 12 arg. 2)

De kinderen van slaven zijn slaaf en zijn onderworpen aan het gezag van de meesters. Welnu de Joden zijn de slaven der Koningen en vorsten. Dus ook hun kinderen. Bijgevolg hebben de koningen en vorsten de macht om met de kinderen der Joden te doen wat ze willen. Ze zijn dus niet onrechtvaardig, indien ze die kinderen dopen tegen de wil der ouders in. (IIa-IIae q. 10 a. 12 arg. 3)

Elke mens behoort méér toe aan God, van Wie hij zijn ziel ontving, dan aan zijn vader naar het lichaam, van wie hij zijn lichaam ontving. Men bedrijft dus geen onrecht, wanneer men de kinderen der Joden onttrekt aan hun ouders naar het vlees en ze door het doopsel toewijdt aan God. (IIa-IIae q. 10 a. 12 arg. 4)

Het doopsel bewerkt doelmatiger de zaligheid dan de prediking, want door het doopsel worden de zondesmet en de zondestraf onmiddellijk weggenomen en wordt de deur des hemels geopend. Welnu indien er gevaar ontstaat uit nalatigheid in de prediking, dan wordt hij er voor aansprakelijk gesteld, die niet predikte, zoals Ezechiël zegt (3, 18, 20; 33, 6, 8) van degene, die het zwaard ziet komen en de bazuin niet blaast. Zoveel te meer zal het dus hen worden aangerekend, die de kinderen der Joden konden dopen, en het niet deden, indien ze daardoor verdoemd worden. (IIa-IIae q. 10 a. 12 arg. 5)

Daartegenover staat echter, dat men niemand onrecht mag aandoen. Welnu men zou de Joden onrecht aandoen, indien men hun kinderen tegen hun wil in moest dopen, daar ze dan hun vaderlijk gezag over hun gelovig geworden kinderen zouden verliezen. Bijgevolg mag men hen niet dopen tegen de wil der ouders in. (IIa-IIae q. 10 a. 12 s. c.)

Het gebruik der Kerk heeft een zeer groot gezag, en altijd en in alles moet men het nauwgezet volgen, want zelfs de leer der katholieke leraren ontleent haar gezag aan de Kerk. Men moet zich dan ook méér houden aan het gezag van de Kerk dan aan het gezag van Augustinus, Hieronymus of welke leraar ook. Welnu het is nooit het gebruik van de Kerk geweest, de kinderen der Joden te dopen tegen de wil der ouders in, ofschoon er in vroegere eeuwen veel machtige katholieke vorsten waren, zoals Constantinus en Theodosius, die zeer vertrouwelijk omgingen met heilige bisschoppen, zoals Constantinus met Sylvester en Theodorus met Ambrosius. Die bisschoppen hadden zeker met

nagelaten dit van hen af te smeken, indien het redelijk was geweest. Het is dus gevaarlijk, deze nieuwe stelling voor te stellen, dat men tegen het tot nu toe bestaande gebruik der Kerk in, de kinderen der Joden mag dopen, hoewel hun ouders het niet willen. Er is daar een dubbele reden voor. Ten eerste het gevaar voor het geloof. Want indien kinderen, die het gebruik van het verstand nog niet hebben, het doopsel ontvangen, zouden zij later, wanneer ze tot het volkomen gebruik van het verstand gekomen zijn, gemakkelijk door hun ouders er kunnen toe gebracht worden te verloochenen wat ze onwetend hebben aanvaard, wat nadelig zou wezen voor het geloof. Ten tweede is het tegen het natuurrecht. Van nature immers is het kind iets van de vader. Aanvankelijk is het van zijn ouders niet onderscheiden naar het lichaam, zolang het nl. in de moederschoot gedragen wordt. Wanneer het kind de moederschoot verlaat, en voor het kind 't gebruik van zijn vrijen wil heeft, is het onderworpen aan de zorg van zijn ouders, die als een geestelijke schoot is, want zolang het kind het gebruik van zijn verstand niet heeft, staat het gelijk met een redeloos dier. Bijgevolg, evenals een os en een paard iemands eigendom zijn, zodat hij het volgens het burgerlijk recht naar believen kan gebruiken als zijn werktuig, evenzo staat, volgens het natuurrecht, het kind, vooraleer het 't gebruik van zijn verstand heeft, onder de zorg van zijn vader. Het zou bijgevolg tegen het natuurrecht zijn, wanneer het kind aan de zorg van zijn ouders moest onttrokken worden voor het tot het gebruik van zijn verstand gekomen is of wanneer men er over moest beschikken tegen de wil der ouders in. Wanneer het kind echter het gebruik van zijn vrijen wil heeft, begint het zichzelf te worden en mag het zelf voorzien in wat het goddelijk recht en het natuurrecht voorschrijven. Dan mag men het er toe brengen om te geloven, niet door dwang, maar door overtuiging. Het mag zelfs, ondanks zijn ouders, het geloof aanvaarden en gedoopt worden, maar niet voor het tot het gebruik van zijn verstand gekomen is. Daarom zegt men van de kinderen der Aartsvaders, dat ze gered zijn in het geloof hunner ouders, waardoor men bedoelt, dat het aan de ouders toekomt te zorgen voor de zaligheid hunner kinderen, voornamelijk voor ze het gebruik der rede hebben. (IIa-IIae q. 10 a. 12 co.)

In het huwelijk hebben beide echtgenoten het gebruik van hun vrijen wil, en beide mogen het geloof aanvaarden, tegen de wil van de andere in. Dit is echter met het geval met het kind, voor het 't gebruik van het verstand heeft. Wanneer het echter dit gebruik heeft, dan gaat de vergelijking op, indien het wil bekeren. (IIa-IIae q. 10 a. 12 ad 1)

Niemand mag van de lichamelijke dood bevrijd worden tegen de orde van het burgerlijk recht in; b. v. indien iemand door zijn rechters ter dood veroordeeld is, mag niemand hem met geweld daaraan onttrekken. Men mag evenmin de orde in het natuurrecht schenden, waardoor het kind onder de zorg van zijn vader staat, om het te vrijwaren tegen het gevaar van de eeuwige dood. (IIa-IIae q. 10 a. 12 ad 2)

De Joden zijn de slaven der vorsten, naar de burgerlijke

slavernij, die de orde van het natuurrecht en van het goddelijk recht niet uitsluit. (IIa-IIae q. 10 a. 12 ad 3)

De mens wordt naar God gericht door de rede, waardoor hij Hem kan kennen. Bijgevolg is het kind, voor het tot het gebruik van het verstand gekomen is, door de natuurlijke orde naar God gericht door de rede van zijn ouders, onder wier zorg het van nature valt, en volgens hun schikkingen moet men aan het kind de goddelijke dingen verlenen. (IIa-IIae q. 10 a. 12 ad 4)

Het gevaar dat volgt uit de nalatigheid in de prediking, bestaat alleen voor hem, aan wie het predikambt is toevertrouwd. Daarom lezen we voor de aangehaalde woorden uit Ezechiël (3, 17, en 33, 7) : « Ik heb u aangesteld als wachter over de zonen van Israël ». Welnu hun eigen ouders zijn het, die er moeten voor zorgen, dat de kinderen der ongelovigen de sacramenten ontvangen die nodig zijn ter zaligheid. Hen dreigt dus het gevaar, indien hun kinderen schade lijden in hun zaligheid om het ontzeggen der Sacramenten. (IIa-IIae q. 10 a. 12 ad 5)

## Quaestio 11 Over de Ketterij

Daarna moeten wij handelen over de ketterij. En daaromtrent stellen wij vier vragen : 1. Is de ketterij een soort ongeloof? 2. Over haar voorwerp. 3. Moet men de ketters dulden? 4. Moet men ze terug opnemen wanneer zij tot inkeer komen? (IIa-IIae q. 11 pr.)

### Articulus 1 Is de ketterij een soort ongeloof?

Men beweert, dat de ketterij geen soort ongeloof is. Het ongeloof immers heeft zijn zetel in het verstand, zoals hierboven gezegd is (10e Kw., 2e Art.). Welnu de ketterij schijnt niet tot het verstand te behoren, maar veeleer tot het streefvermogen. Hieronymus immers zegt aangaande de woorden uit de Brief aan de Galaten « De werken zijn openbaar » (vgl. Decreten, 24, 3) : « Naar het Grieks betekent ketterij keus, nl. voor zover elk die leer kiest, welke hij acht de beste te zijn ». Welnu kiezen is een daad van het streefvermogen, zoals vroeger gezegd is (Ia IIae, Kw. 13, Art. 1). Bijgevolg is de ketterij geen soort ongeloof. (IIa-IIae q. 11 a. 1 arg. 1)

Een ondeugd wordt op de eerste plaats soortelijk bepaald door haar doel. Daarom zegt de Wijsgeer in het 3e Boek der Ethica (2e H.), dat hij die ontucht bedrijft om te kunnen stelen, veeleer een dief is, dan een onkuis mens. Welnu het doel van de ketterij is een tijdelijk voordeel, voornamelijk het gezag te voeren en de eerbewijzen te ontvangen, wat behoort tot de ondeugd van hoogmoed en hebzucht. Augustinus immers zegt in zijn Boek Over het nut van het Geloof (1e H.), dat de ketter iemand is die om een tijdelijk voordeel, en voornamelijk om uit eerezucht gezag te kunnen voeren, valse en nieuwe meningen vooruitzet of volgt. Bijgevolg is de ketterij geen soort ongeloof, maar wel een soort hoogmoed. (IIa-IIae q. 11 a. 1 arg. 2)



Het ongeloof heeft zijn zetel in het verstand en daarom behoort het niet tot de werken van het vlees. Welnu de ketterij behoort tot de werken van het vlees. De Apostel zegt immers in zijn Brief aan de Galaten (5, 19) : « De Werken van het vlees zijn kenbaar; het zijn onkuisheid, onzuiverheid », en onder andere noemt hij « de tweedracht, de verdeeldheid » die hetzelfde zijn als de ketterij. Dus is de ketterij niet een soort ongeloof. (IIa-IIae q. 11 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de valsheid tegengesteld is aan de waarheid. Welnu de ketter is iemand, die valse en nieuwe meningen vooruitzet of volgt, wat tegengesteld is aan de waarheid, die het geloof aanhangt. Bijgevolg behoort de ketterij tot het ongeloof. (IIa-IIae q. 11 a. 1 s. c.)

Zoals (in de eerste bedenking) gezegd wordt, sluit de naam ketterij de betekenis in van keus. De keus nu, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 13, Art. 3) slaat op wat nodig is tot het doel en veronderstelt dus het doel. Welnu in het geloof aanvaardt de wil een bepaalde waarheid, als zijn eigen goed, zoals uit het vroeger gezegde blijkt (4e Kw., 3e en 4e Art.). Daarom valt de voornaamste waarheid dan ook samen met het laatste doel, terwijl de bijkomstige waarheden slechts middelen zijn tot het doel. Omdat nu hij, die gelooft, aanvaardt wat een ander zegt, is het voornaamste in het geloof steeds diegene, met wiens woord men instemt, die dan ook het laatste doel is; datgene echter, wat men door die instemming wil aanvaarden, is bijkomstig. Hij dus, die waarlijk het christelijk geloof heeft, stemt met zijn wil in met Christus voor alles, wat waarlijk tot Zijn leer behoort. Men kan bijgevolg van het ware christelijk geloof afwijken op twee manieren. Ten eerste omdat men niet wil instemmen met Christus, en in dat geval is de wil niet goed geordend met betrekking tot het doel, en dit is eigen aan het geloof van Heidenen en Joden. Ten tweede, omdat men zich wel wil aansluiten bij Christus, maar dwaalt in de keus van datgene waarvoor men zich bij Christus aansluit, omdat men nl. niet aanneemt wat waarlijk door Christus geleerd werd, maar wat ons eigen verstand ons ingeeft. Bijgevolg is de ketterij een soort ongeloof, eigen aan hen, die het geloof in Christus belijden, maar Zijn lering vervalsen. (IIa-IIae q. 11 a. 1 co.)

Zoals (in de Leerstelling) gezegd werd, behoort de keus tot het ongeloof, zoals de wil behoort tot het geloof. (IIa-IIae q. 11 a. 1 ad 1)

De ondeugden worden soortelijk bepaald door het onmiddellijk doel; door het verwijderde doel worden ze geslachtelijk bepaald en veroorzaakt. Wanneer b. v. iemand ontucht bedrijft om te stelen, dan behoort die daad soortelijk tot de ontucht, om haar eigen doel en voorwerp; uit het laatste doel echter blijkt, dat de ontucht voortkomt uit diefstal, waarom dan ook de ontucht tot diefstal behoort als een uitwerksel tot zijn oorzaak, of als een soort tot haar geslacht, zoals blijkt uit wat vroeger gezegd werd omtrent de handelingen in het algemeen (Ia IIae, Kw. 18, Art. 7). Het onmiddellijk doel van de ketterij is, zijn eigen valse stelling

aan te hangen, en daardoor wordt de ketterij soortelijk bepaald, maar uit het verwijderde doel blijkt haar oorzaak, nl. hoogmoed en hebzucht. (IIa-IIae q. 11 a. 1 ad 2)

Het Griekse woord voor ketterij komt voort van kiezen zoals het Latijnse woord secta (sekte) afgeleid is van sectare (zich afscheiden van iets), zoals Isidorius zegt in zijn Etymologieën (8e B., 3e H.). Daardoor duiden ketterij en sekte hetzelfde aan, en behoren beide tot de werken van het vlees, niet door de eigen daad van ongeloof met betrekking tot het onmiddellijke voorwerp, maar door de oorzaak, die ofwel een streven is naar een verkeerd doel, wanneer het ongeloof voortspruit uit hoogmoed of hebzucht, zoals (in de 2e Bed.) gezegd is, ofwel een begoocheling der verbeelding, die een beginsel van dwaling is, zoals de Wijsgeer zegt in het 4e Boek der Metafysica (3e B., 5e H.). De verbeelding nu behoort enigszins tot het vlees, in zover haar handeling afhankelijk is van een lichamelijk orgaan. (IIa-IIae q. 11 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Zijn de geloofswaarheden het eigen voorwerp van de ketterij?

Men beweert, dat de geloofswaarheden het eigen voorwerp van de ketterij niet zijn. Zoals er immers ketterijen en scheuringen zijn onder de christenen, zo waren er ook onder de Joden en de Farizeën, zoals Isidorus zegt in het 8e Boek van zijn Etymologieën (4e H.). Welnu het voorwerp van die scheuringen waren niet de geloofswaarheden. Bijgevolg zijn de geloofswaarheden niet het eigen voorwerp van de ketterij. (IIa-IIae q. 11 a. 2 arg. 1)

Het voorwerp van het geloof zijn de dingen, die geloofd worden. Welnu het voorwerp van de ketterij zijn niet alleen dingen, maar ook woorden en verklaringen van de H. Schrift. Hieronymus immers zegt (in zijn Verklaring van de Brief aan de Galaten), dat al wie de Schrift anders verstaat dan de Heilige Geest door Wie ze geschreven is, vereist, ketter mag genoemd worden, ook wanneer hij zich van de Kerk niet afscheidt. En op een andere plaats (Glossa op Osee 2, 16) zegt hij, dat uit een onvoorzichtig Woord een ketterij ontstaat. Bijgevolg is het geloof niet het eigen voorwerp van de ketterij. (IIa-IIae q. 11 a. 2 arg. 2)

De heilige leraars zijn het soms niet eens over punten, die tot het geloof behoren, zoals Augustinus en Hieronymus over het vervallen zijn der wettelijke voorschriften. Welnu, ze waren toch geen kettters, en bijgevolg is het geloof niet het eigen voorwerp van de ketterij. (IIa-IIae q. 11 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt tegen de Manicheën in zijn Boek Over de Stad Gods (18e B., 51e H.) : « Zij, die in de Kerk van Christus een verkeerde of slechte mening houden, en die er toe worden aangemaand om het Ware en het goede te houden, maar hardnekkig weerstand bieden en hun verderfelijke en dodelijke leerstellingen niet willen verlaten, maar ze integendeel blijven verdedigen, zijn kettters ». Welnu,

verderfelijke en dodelijke instellingen zijn alleen die, welke in strijd zijn met de leer van het geloof waardoor de rechtvaardige leeft (Brief aan de Romeinen, 1, 17). Bijgevolg zijn de geloofswaarheden het eigen voorwerp van de ketterij. (IIa-IIae q. 11 a. 2 s. c.)

We spreken hier over de ketterij, in zover zij een verderf is van het christelijk geloof. Welnu het is geen verderf van het christelijk geloof, dat iemand een valse mening houdt met betrekking tot wat niet behoort tot het geloof, zoals de meetkunde en alles van die aard, wat tot het geloof niet kan behoren; alleen is het een verderf van het geloof, dat iemand een verkeerde mening houdt met betrekking tot wat tot het geloof behoort. Welnu, zoals vroeger gezegd werd (1e Kw., 6e Art.), kan iets op twee manieren tot het geloof behoren : ten eerste, rechtstreeks en hoofdzakelijk, zoals de geloofsartikelen, ten tweede onrechtstreeks en op bijkomstige wijze, zoals datgene waaruit de loochening van een of ander artikel volgt. En beide kunnen het voorwerp zijn van de ketterij, zoals ook van het geloof. (IIa-IIae q. 11 a. 2 co.)

Zoals de ketterijen van Joden en Farizeeën sloegen op sommige meningen, eigen aan het Jodendom of het Farizeïsme, zo ook slaan de ketterijen der Christenen op datgene, wat behoort tot het geloof in Christus. (IIa-IIae q. 11 a. 2 ad 1)

Men zegt, dat hij de H. Schrift anders verklaart dan de Heilige Geest eist, die door een verkeerde verklaring van de H. Schrift er het tegenovergestelde in leest van wat door de H. Geest geopenbaard werd. Daarom zegt Ezechiël (13, 6) over de valse profeten, dat ze hardnekkig hun beweringen staven, nl. door valse verklaringen van de H. Schrift. Ook belijdt men zijn geloof door de woorden, die men spreekt. De belijdenis immers is een daad van het geloof, zoals hierboven gezegd werd (3e Kw., 1e Art.). Wanneer men dus op onjuiste wijze spreekt over wat tot het geloof behoort, kan daaruit het verderf van het geloof volgen. Paus Leo zegt dan ook in een brief aan Proterius, Bisschop van Alexandrië (129e Br., 2e H.) : « De vijanden van Christus' Kruis bespieden al wat we doen en zeggen; moesten wij er hun de minste aanleiding toe geven, ze zouden op leugenachtige wijze durven te beweren, dat wij volgelingen zijn van Nestorius ». (IIa-IIae q. 11 a. 2 ad 2)

Augustinus zegt (43e of 162e Brief; vgl. Decreten, 24) « Zij die hun gedacht, hoewel het vals en verkeerd is, zonder hardnekkigheid verdedigen, maar met behoedzame bezorgdheid de Waarheid zoeken, en bereid zijn zich te beteren wanneer zij ze vinden, moeten niet als ketters worden aangezien ». Ze spreken immers door eigen keus de leer der Kerk niet tegen. Zo kunnen sommige leraars het niet eens geweest zijn over zaken, waarin het voor het geloof van geen belang is, of men die mening houdt of een andere, of ook over zaken, die wel tot het geloof behoren, maar nog niet bepaald waren door de Kerk. Moest echter iemand ze hardnekkig blijven tegenspreken, ook nadat ze door het gezag van geheel de Kerk bepaald werden, dan zou hij als ketter moeten worden aangezien. Dit gezag berust hoofdzakelijk

bij de Paus. Er wordt immers gezegd in de Decreten (24, 1, 12) : « Zo dikwijls het geloof in het gedrang komt, kunnen onze broeders en medebisschoppen zich alleen beroepen op Petrus, dat is op het gezag, dat spreekt in zijn naam, en nooit heeft Hieronymus, noch Augustinus, noch welke heilige leraar dan ook, zijn mening verdedigd tegen zijn gezag in ». Daarom zegt Hieronymus (Pelagius, Brief over de Verklaring van het Symbolum aan Paus Damasus) : « Dit is het Geloof, Heilige Vader, dat wij in de katholieke Kerk geleerd hebben. Indien in deze uiteenzetting iets voorkomt, wat met onvoldoende kennis van zaken op onvoorzichtige wijze werd vooruitgezet, dan verlangen we, dat het zou verbeterd worden door U, die het geloof en de zetel van Petrus hebt overgeërfd. Indien onze uiteenzetting door uw apostolisch oordeel echter wordt goedgekeurd, dan zou al wie mij wil beschuldigen bewijzen, dat hij onervaren of kwaadwillig is, of zelfs niet eens katholiek is, echter niet, dat ik een ketter ben ». (IIa-IIae q. 11 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Moet men de ketters dulden?

Men beweert, dat men de ketters moet dulden. De Apostel immers zegt in zijn 2e Brief aan Timoteüs (2, 24 vv.) : « Een dienaar van de Heer moet zachtmoedig zijn : zachtmoedig moet hij hen berispen, die de waarheid weerstaan, hun gelegenheid latend, dat God hen wellicht laat bekeren om de waarheid te kennen en te ontkomen aan de netten van de duivel ». Welnu indien men de ketters niet duldt, maar ze doodt, dan ontnemt men hun de gelegenheid tot bekering. Het is dus tegen het bevel van de Apostel. (IIa-IIae q. 11 a. 3 arg. 1)

Wat nodig is in de Kerk, moet er ook geduld worden. Welnu de ketterijen zijn nodig in de Kerk. De Apostel immers zegt in zijn 1e Brief aan de Corinthiërs (11, 19) : « Er moeten ketterijen zijn, opdat de oprechten kenbaar worden bij u ». Bijgevolg moeten de ketters geduld worden. (IIa-IIae q. 11 a. 3 arg. 2)

De Heer beval aan zijn dienaars (Mattheus 13, 30), de dolle tarwe te laten groeien tot in de oogsttijd d. i. tot het einde der tijden, zoals de Glossa zegt (v. 39). Welnu door de dolle tarwe worden, naar de verklaring der Heiligen, de ketters bedoeld. Bijgevolg moet men de ketters dulden. (IIa-IIae q. 11 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord van de Apostel in zijn Brief aan Titus (3, 10-11) : « Een ketter moet gij na de eerste of tweede vermaning vermijden, wetend dat zulke man verdraaid is » . (IIa-IIae q. 11 a. 3 s. c.)

Met betrekking tot de ketters moet men twee dingen beschouwen, één van hun kant, en één van de kant van de Kerk. Van hun kant moet men de zonde beschouwen, waardoor ze niet alleen verdiend hebben om door de ban van de Kerk te worden afgescheiden, maar ook om door de dood uit de wereld te worden weggenomen; het is immers een veel zwaarder zonde, het geloof te vervalsen, dat het leven der ziel is, dan het geld te ver-

valsen, waardoor men voorziet in het tijdelijk bestaan. Indien dus de valse munters en andere boosdoeners met volle recht door de wereldse vorsten onmiddellijk worden ten dood gebracht, hoeveel te meer mag men dan met volle recht de ketters onmiddellijk nadat ze schuldig bevonden werden aan ketterij, niet alleen in de ban slaan, maar zelfs doden. Van de kant van de Kerk kan men beschouwen haar barmhartigheid om de afgedwaalden te bekeren, en daarom veroordeelt zij hen niet onmiddellijk, maar pas na een eerste of tweede vermaning, zoals de Apostel leert. Indien iemand dan nog hardnekkig blijft, en er geen hoop meer is op bekeering, zorgt de Kerk voor het heil van de anderen, en sluit ze hem buiten de Kerk door de ban uit te spreken, waarna ze hem overlevert aan het tijdelijk gezag dat hem door de doodstraf uit de wereld weg kan nemen. Hieronymus immers zegt naar aanleiding van het woord uit de Brief aan de Galaten : « Een weinig zuurdesem » (5, 19) : « Het bedorven vlees moet uitgesneden worden, en het schurftige schaap moet uit de schaapstal worden gedreven, opdat niet het hele huis, de deeg, het lichaam, de kudde zouden in brand schieten, verderven, verrotten of uitsterven. Arius was in Alexandrië maar een sprankel, doch daar hij niet onmiddellijk uitgedoofd werd, heeft hij de hele wereld door zijn vlam verwoest ». (IIa-IIae q. 11 a. 3 co.)

Het komt aan de zachtzinnigheid toe, een eerste en tweede maal te berispen, maar indien de ketter niet terug wil komen, dan moet men hem als verloren beschouwen, zoals blijkt uit de aangehaalde woorden van de Apostel. (IIa-IIae q. 11 a. 3 ad 1)

Het ligt buiten de bedoeling van de ketters, van enig nut te zijn door de standvastigheid der gelovigen op de proef te stellen, gelijk de Apostel zegt, en door ons onze luiheid te doen af schudden, zodat wij de H. Schrift met meer aandacht onderzoeken, zoals Augustinus zegt in zijn Boek over de Genesis tegen de Manicheërs (1e B., 1e H.). Hun bedoeling is integendeel het geloof te bederven, wat het grootste nadeel is, en men moet meer letten op wat ze op zichzelf bedoelen, en ze dan ook uitsluiten, dan op wat buiten hun bedoeling ligt, waarom ze zouden kunnen geduld worden. (IIa-IIae q. 11 a. 3 ad 2)

Zoals er staat in de Decreten (24, 3), is het niet hetzelfde, of iemand in de ban geslagen wordt, ofwel geheel wordt uitgeroeid. Wanneer men iemand in de ban slaat, dan is het, zoals de Apostel zegt (1e Brief aan de Corinthiërs, 3, 5), opdat zijn ziel gered zou worden op de dag des Heeren. En wanneer de ketters door de dood geheel worden uitgeroeid, dan is dit niet tegen het bevel van de Heer, want dit bevel moet alleen verstaan worden voor het geval dat men het onkruid niet kan uitrukken, zonder ook het goede graan uit te rukken, zoals vroeger gezegd werd (10e Kw., 8e Art., 1e Ant.), toen we handelden over de ongelovigen in het algemeen. (IIa-IIae q. 11 a. 3 ad 3)

## Articulus 4 Moet de Kerk de ketters, die zich bekeren, terug opnemen?

Men beweert, dat de Kerk de ketters, die zich bekeren, zonder voorbehoud terug op moet nemen. We lezen immers bij Jeremias (3, 1), dat God gezegd heeft : « Gij hebt u bezoedeld met menigvuldige minnaars, nochtans kom tot mij terug, zegt de Heer. » Welnu het oordeel van de Kerk is het oordeel van God, naar het woord uit Deuteronomium (1, 17): « Gij zult de kleine horen zowel als de grote, gij zult geen aanzien kennen des persoons, want dit is Gods oordeel ». Wanneer dan sommigen zich bezoedeld hebben door ongeloof, wat een geestelijke ontucht is, toch moeten ze terug worden opgenomen. (IIa-IIae q. 11 a. 4 arg. 1)

De Heer beveelt aan Petrus (Mattheus, 18, 22), dat hij zijn broeder, die gezondigd heeft, niet enkel zevenmaal, maar tot zeventig maal zeven maal moet vergeven, wat volgens de verklaring die Hieronymus van die woorden geeft, betekent, dat zo dikwijls iemand gezondigd heeft, hem vergiffenis moet worden geschonken. Zo dikwijls dus iemand zondigt door in ketterij te vervallen, moet hij door de Kerk terug worden opgenomen. (IIa-IIae q. 11 a. 4 arg. 2)

De ketterij is een soort ongeloof. Welnu de andere ongelovigen, die zich willen bekeren, worden door de Kerk opgenomen. Bijgevolg moeten ook de ketters opgenomen worden. (IIa-IIae q. 11 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat er een Decreet zegt (Decr. Ad Abolendam), dat indien iemand, na de dwaling te hebben afgezworen, terug in de afgezworen ketterij vervalt, men hem moet overleveren aan het burgerlijk gerecht. Bijgevolg moet de Kerk hem niet terug opnemen. (IIa-IIae q. 11 a. 4 s. c.)

Getrouw aan de instelling van Christus, strekt de Kerk haar liefde uit over allen, niet alleen over haar vrienden, maar ook over haar vijanden en vervolgers, naar het woord van Mattheus (5, 44) : « Bemint uwe vijanden, doet wel aan hen, die U haten ». Welnu het is eigen aan de liefde, het goede van de naaste te willen en te bewerken. Er is echter een dubbel goed : ten eerste een geestelijk goed, nl. het heil der ziel, wat de liefde hoofdzakelijk bedoelt, aangezien eenieder uit liefde dat goed moet willen voor zijn naaste. Wat dat betreft, worden de ketters, die zich bekeren, hoe dikwijls ze ook vervallen, door de Kerk tot de verzoening terug opgenomen, waardoor de weg der zaligheid voor hen geopend wordt. Het tweede goed, dat op bijkomstige wijze tot de liefde behoort, is het tijdelijk goed, zoals het leven van het lichaam, aardse bezittingen, goede faam, kerkelijke of burgerlijke waardigheden. Dat goed moeten wij niet uit liefde willen voor de anderen, dan alleen met betrekking tot hun eeuwige zaligheid en tot die van de anderen. Indien dus het bezit van een of ander van deze goederen door de een het eeuwig heil van velen moest verhinderen, dan zou men hem dit goed niet moeten willen uit liefde, maar dan zou men daartegen moeten willen, dat hij er van beroofd wordt, zowel omdat de eeuwige zaligheid moet gesteld worden

boven het tijdelijk goed, als omdat het welzijn van velen moet gaan vóór het welzijn van een enkele. Indien nu de ketters, die zich bekeren, altijd opnieuw werden opgenomen, en het leven en hun tijdelijke goederen konden bewaren, dan zou het schadelijk kunnen zijn voor de zaligheid van anderen, niet alleen omdat ze door te hervallen anderen zouden kunnen meesleuren, maar ook omdat, wanneer zij aan de straf ontkomen, anderen gemakkelijker in de ketterij zouden vervallen. De Ecclesiast zegt immers (8, 1 1) : « Omdat men de kwaden niet onmiddellijk veroordeelt, daarom bedrijven de mensen het kwaad zonder vrees ». Daarom neemt de Kerk de ketters, die zich een eerste maal bekeren, niet alleen op tot verzoening, maar behoudt zij ook hun leven, en soms herstelt ze hen, door ontslag, in de kerkelijke waardigheden, waarmee ze vroeger bekleed waren, indien hun bekering oprecht is. En dat heeft de Kerk dikwijls gedaan voor het welzijn van de vrede. Maar wanneer zij, na een eerste maal te zijn opgenomen, hervallen, dan schijnt dit een teken te zijn van onstandvastigheid in het geloof, en daarom worden zij die dan nog terugkeren, wel opgenomen tot verzoening, maar wordt het doodvonnis niet ingetrokken. (IIa-IIae q. 11 a. 4 co.)

Het oordeel Gods neemt altijd degenen op, die terugkeren, omdat God de harten doorgrondt en de ware bekering kent. Dit kan de Kerk echter niet navolgen. Ze vermoedt immers met recht, dat zij, die hervallen na terug opgenomen te zijn, niet oprecht bekeerd waren. Daarom sluit zij voor hen de weg der zaligheid niet af, maar beschermt ze hen ook niet tegen doodsgevaar. (IIa-IIae q. 11 a. 4 ad 1)

De Heer sprak tot Petrus over een zonde, die tegen ons bedreven zou worden, en die moet men altijd vergeven, zodat men aan zijn broeder vergiffenis moet schenken, wanneer hij terugkeert. Men mag dit woord echter niet betrekken op de zonde tegen de naaste of tegen God, want het ligt niet in onze macht die te vergeven, zoals Hieronymus zegt in zijn verklaring van de woorden van Mattheus (18) : « Heeft uw broeder tegen u gezondigd ». Maar ook voor dat geval heeft de wet een bepaalde handelwijze voorgeschreven, die met de eer van God en het nut van de naaste overeenkomt. (IIa-IIae q. 11 a. 4 ad 2)

De andere ongelovigen, die het geloof nooit hadden ontvangen, en die zich tot het geloof bekeren, hebben nooit blijken gegeven van onstandvastigheid in het geloof, zoals de ketters, die terug afvallig worden, en daarom geldt dezelfde reden niet voor die twee gevallen. (IIa-IIae q. 11 a. 4 ad 3)

## Quaestio 12 Over de Geloofsverzaking

Daarna moeten we handelen over de geloofsverzaking, en daaromtrent stellen we twee vragen : 1. Behoort de geloofsverzaking tot het ongeloof? 2. Mogen de onderdanen zich om reden van geloofsverzaking onttrekken

aan het gezag der afvallige gezagvoerders? (IIa-IIae q. 12 pr.)

### Articulus 1 Behoort de geloofsverzaking tot het ongeloof?

Men beweert, dat de geloofsverzaking niet behoort tot het ongeloof. Wat immer het beginsel is van alle zonden behoort niet tot het ongeloof, want er zijn vele zonden die kunnen bedreven worden zonder ongeloof. Welnu, de geloofsverzaking is het beginsel van alle zonden. In het Boek Ecclesiasticus (10, 14) immers wordt gezegd : « Het beginsel van de hoogmoed bij de mens is het afvallig worden van God », en verder (15) wordt er aan toegevoegd : « Het beginsel van alle zonden is de hoogmoed. » Bijgevolg behoort de geloofsverzaking niet tot het ongeloof. (IIa-IIae q. 12 a. 1 arg. 1)

Het ongeloof is in het verstand. Welnu de geloofsverzaking ligt meer in uitwendige daden of woorden of zelfs in het innerlijk willen. Er wordt immers gezegd in het Boek der Spreuken (6, 12 vv.) : « De afvallige mens is een nutteloze mens, die vooruitstapt met een kwaadwillig gezicht, wenkt met de ogen, stampet met de voeten, spreekt met zijn vingers, kwade plannen smeedt in zijn bedorven hart, en te allen tijde onenigheid sticht. » Ook zou men iemand als afvallig beschouwen, die zich zou laten besnijden, of die het graf van Mohammed zou vereren. Bijgevolg behoort de geloofsverzaking niet rechtstreeks tot het ongeloof. (IIa-IIae q. 12 a. 1 arg. 2)

De ketterij behoort tot het ongeloof en daarom is zij een bepaalde soort ongeloof. Indien dus de geloofsverzaking tot het ongeloof behoort, moet zij een bepaalde soort ongeloof zijn, wat echter volgens het hierboven gezegde (10e Kw., 5e Art.) niet het geval is. Bijgevolg behoort de geloofsverzaking niet tot het ongeloof. (IIa-IIae q. 12 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt bij Johannes (6, 67) : « Veel leerlingen verlieten hem », d. i. werden afvallig. Welnu Christus had vroeger over dezelfde leerlingen gezegd : « Er zijn er onder u, die niet geloven ». Bijgevolg behoort de geloofsverzaking tot het ongeloof. (IIa-IIae q. 12 a. 1 s. c.)

De geloofsverzaking sluit een afwijken in van God. Dat kan op verschillende manieren gebeuren, volgens de verschillende manieren, waarop de mens met God verenigd is. De mens is immers ten eerste met God verenigd door het geloof; ten tweede door de wil, die, zoals het behoort, zich aan God onderwerpt en Zijn geboden wil onderhouden; ten derde door sommige bijzondere dingen, waardoor men méér geeft dan men verplicht is, zoals het kloosterleven, de geestelijke staat of de heilige wijdingen. Wanneer nu datgene wegvalt, wat op iets anders volgt, dan blijft datgene nog, wat voorafgaat, maar niet andersom. Men kan dus afvallig worden van God, door te verzaken aan het kloosterleven, waartoe men zich door gelofte had verbonden, of aan de wijding die men had ontvangen, en dit is de verzaking aan het kloosterleven of aan de wijding. Men kan ook afvallig

worden van God naar de geest, die zich aan Gods geboden; niet wil onderwerpen. Een mens nu, die op die twee manieren afvallig zou geworden zijn van God, kan nog met God verenigd blijven door het geloof. Maar indien hij ook van het geloof afvallig wordt, dan wijkt hij geheel en al van God af. De afvalligheid, waardoor men afvallig wordt van het geloof, en die « afvalligheid door ontrouw » wordt genoemd, is bijgevolg de afvalligheid zonder meer, en op die wijze behoort de geloofsverzaking zonder meer tot het ongeloof. (IIa-IIae q. 12 a. 1 co.)

De eerste bedenking gaat uit van de tweede afvalligheid, waardoor de wil afwijkt van Gods geboden, en dit gebeurt in iedere doodzonde. (IIa-IIae q. 12 a. 1 ad 1)

Tot het geloof behoort niet alleen de overtuiging van het hart, maar ook de belijdenis van het inwendig geloof door uitwendige woorden en handelingen, want de belijdenis is een daad van het geloof. Daarom behoren sommige uitwendige woorden of handelingen tot het ongeloof, voor zover zij een teken zijn van ongeloof. Zo ook wordt een teken van gezondheid zelf gezond genoemd. De aangehaalde woorden, ofschoon ze op elke afvalligheid kunnen toegepast worden, zijn toch het meest toepasselijk op de geloofsverzaking. Daar immers het geloof de eerste grondslag is van datgene, wat we hopen, en daar het zonder het geloof onmogelijk is, aan God te behagen (Brief aan de Hebreërs, 11, 1 en 6), blijft er in de mens, die aan het geloof verzaakt, niets meer over, wat nuttig kan zijn voor de eeuwige zaligheid. Daarom zegt het Boek der Spreuken (6, 12) : « De afvallige is een nutteloze mens ». Het geloof is immers het leven der ziel, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (1, 17): « De rechtvaardige leeft door het geloof ». Evenals dus door het ophouden van het lichamelijk leven al de ledematen en delen van de mens de vereiste gaardheid verliezen, zo ook ontstaat er wanorde in al de ledematen, wanneer het leven der gerechtigheid ophoudt, waarvan het geloof het beginsel is : ten eerste in de mond, waardoor het meest te kennen gegeven wordt wat het hart inhoudt; ten tweede in de ogen; ten derde in de bewegingsorganen; ten vierde in de wil, die naar het kwaad neigt; en daaruit volgt, dat men tweedracht zaait om anderen van het geloof te doen afvallen, zoals men er zelf afvallig is van geworden. (IIa-IIae q. 12 a. 1 ad 2)

Een hoedanigheid of een vorm-oorzaak verschillen niet soortelijk door datgene wat of de term waarheen, of de term waar vandaan van een beweging is, maar de beweging wordt soortelijk bepaald door de verschillende termen. De geloofsverzaking nu is met betrekking tot het ongeloof als de term Waarheen van de beweging, waardoor men afwijkt van het geloof. Daarom is de geloofsverzaking geen bepaalde soort ongeloof, maar een bezwarende omstandigheid, naar het woord van de 2e Brief van Petrus (2, 21) : « Het was verkieslijker voor hen, de waarheid niet te hebben gekend, dan na ze gekend te hebben, achteruit te wijken. » (IIa-IIae q. 12 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Verliest een vorst, die aan het geloof verzaakt, zijn gezag over zijn onderdanen, zodat zij hem niet meer moeten gehoorzamen?

Men beweert, dat een vorst, die aan het geloof verzaakt, zijn gezag over zijn onderdanen niet verliest, zodat zij niet zouden moeten gehoorzamen. Ambrosius immers zegt (vgl. Augustinus, Verklaring van Psalm 124, bij de woorden : « De Heer zal de roede niet laten »), dat Keizer Julianus, ofschoon Hij een afvallige was, toch Christelijke soldaten had, die hem gehoorzaamden wanneer hij beval : « Zet de strijd in voor de verdediging van het gemenebest. » Bijgevolg worden de onderdanen niet onttrokken aan het gezag van hun vorst, omdat hij aan het geloof verzaakt. (IIa-IIae q. 12 a. 2 arg. 1)

Een geloofsverzaker is een ongelovige. Welnu, er zijn heiligen, die ongelovige meesters trouw hebben gediend, zoals Joseph Farao, Daniël Nabuchodonosor, Mardocheus Assuerus. De onderdanen zijn dus niet ontslagen van gehoorzaamheid aan hun vorst, wanneer hij aan het geloof verzaakt. (IIa-IIae q. 12 a. 2 arg. 2)

Zoals men van God afwijkt door geloofsverzaking, zo wijkt men van Hem af door iedere zonde. Wanneer dus de vorsten, door aan het geloof te verzaken, het recht verloren om aan hun onderdanen te gebieden, dan zouden zij om dezelfde reden dat recht verliezen om andere zonden. Welnu dit is klaarblijkelijk vals, en bijgevolg mag men zich aan de gehoorzaamheid der vorsten niet onttrekken om hun geloofsverzaking. (IIa-IIae q. 12 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Gregorius de VIIe zegt (Concilie te Rome, 5e Canon, 15, 6) : « Getrouw aan de voorschriften onzer heilige voorgangers, en krachtens ons apostolisch gezag, ontslaan wij van hun eed diegenen, die door getrouwheid of eed verplicht zijn aan in de ban geslagenen, en wij verbieden, dat ze hen op welke wijze ook getrouwheid zouden betuigen totdat zij tot inkeer komen. » Welnu de geloofsverzakers zijn in de ban, zoals ook de ketters, gelijk de Decreten zeggen (Decr. over de ketters, « Ad Abolendam »). Bijgevolg moet men niet gehoorzamen aan de vorsten, die aan het geloof verzaken. (IIa-IIae q. 12 a. 2 s. c.)

Zoals vroeger gezegd werd (10e Kw., 101e Art.), verhindert het ongeloof als zodanig het gezagvoerder niet, want het gezagvoeren is ontstaan door het volkenrecht, wat een menselijk recht is, het onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen echter bestaat door het goddelijk recht, dat het menselijk recht niet opheft. Iemand nu, die door ongeloof zondigt, kan zijn gezag verliezen door een rechtelijke uitspraak, zoals soms ook om andere fouten. Het komt echter aan de Kerk niet toe, het ongeloof te bestraffen van hen, die het geloof nooit hebben aanvaard, naar het woord van de Apostel in zijn 1e Brief aan de Corinthiërs (5, 12) : « Wat zou ik de buitenstaanders oordelen? » Zij kan echter het ongeloof van diegenen, die eenmaal het geloof aanvaard hebben, door een rechtelijke uitspraak bestraffen en het is billijk, dat hun straf hierin bestaat, dat ze aan hun

gelovige onderdanen niet langer mogen gebieden. Dit zou immers groot nadeel kunnen berokkenen aan het geloof omdat, zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd, de afvallige in zijn bedorven hart kwaad berokkent en tweedracht zaait, doordat hij de mensen afvallig wil maken van het geloof. Zo spoedig iemand dus door een rechterlijke uitspraak aangewezen wordt als in de ban geslagen om geloofsverzaking, zijn door het feit zelf zijn onderdanen onttrokken aan zijn gezag en vrij van de eed van getrouwheid, waardoor ze met hem verbonden waren. (IIa-IIae q. 12 a. 2 co.)

In die tijd was de Kerk nog maar pas gesticht en had ze nog niet de nodige macht om de burgerlijke vorsten te dwingen, en daarom liet ze toe, dat de gelovigen aan Julianus de Apostaat zouden gehoorzamen in datgene wat niet tegen het geloof was, om zo een groter gevaar voor het geloof te vermijden. (IIa-IIae q. 12 a. 2 ad 1)

Die reden geldt niet voor de ongelovigen, die het geloof nooit aanvaard hebben, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd. (IIa-IIae q. 12 a. 2 ad 2)

Zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd, scheidt de geloofsverzaking de mens volkomen van God af, wat het geval niet is met de andere zonden. (IIa-IIae q. 12 a. 2 ad 3)

## Quaestio 13 Over de zonde van Godslastering in het algemeen

Daarna moeten we handelen over de zonde van godslastering, die tegengesteld is aan de geloofsbelijdenis. We handelen ten eerste over de godslastering in het algemeen; ten tweede over de godslastering die zonde tegen de Heilige Geest genoemd wordt. Over de godslastering in het algemeen stellen we vier vragen: 1. Is de godslastering tegengesteld aan de geloofsbelijdenis? 2. Is godslastering altijd doodzonde? 3. Is godslastering de grootste zonde? 4. Lasteren de verdoemden God? (IIa-IIae q. 13 pr.)

### Articulus 1 Is de godslastering tegengesteld aan de geloofsbelijdenis?

Men beweert, dat de godslastering niet tegengesteld is aan de geloofsbelijdenis. Door godslastering immers spreekt men een smadelijk woord of een bedreiging uit, die een belediging zijn van de Schepper. Welnu dit is veeleer kwaadwilligheid tegenover God dan ongeloof. Bijgevolg is de godslastering niet tegengesteld aan de geloofsbelijdenis. (IIa-IIae q. 13 a. 1 arg. 1)

Op het woord uit de Brief aan de Ephesiërs (4, 31) : « De godslastering weze geweerd onder u » zegt de Glossa : « nl. de godslastering tegen God en de heiligen ». Welnu de geloofsbelijdenis heeft alleen betrekking op hetgeen in verband staat met God, die het voorwerp is van het geloof. Bijgevolg is de godslastering niet altijd tegengesteld aan de geloofsbelijdenis. (IIa-IIae q. 13 a. 1 arg. 2)

Sommigen (vgl. Alexander van Hales, Theologische Summa, 2e Dl., Kw. 131, 2e Lid) zeggen, dat er drie soorten godslasteringen zijn : de eerste is die, waardoor men aan God toeschrijft, wat Hem niet toekomt; de tweede die, waardoor men van Hem ontkent wat Hem wel toekomt; de derde is die, waardoor men aan een schepsel toekent wat eigen is aan God. Bijgevolg is niet alleen God, maar zijn ook de schepselen het voorwerp der godslastering, terwijl alleen God het voorwerp is van het geloof. Bijgevolg is de godslastering niet tegengesteld aan de geloofsbelijdenis. (IIa-IIae q. 13 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in zijn 1e Brief aan Timoteüs (1, 13) : « Eerst was ik godslasteraar en kerkvervolger », en daarna zegt hij : « Dat heb ik onwetend gedaan in mijn ongeloof. » Daaruit blijkt, dat de godslastering behoort tot het ongeloof. (IIa-IIae q. 13 a. 1 s. c.)

Het woord godslastering duidt op het krenken van een voortreffelijk goed-zijn, op de eerste plaats van het goddelijk goed-zijn. God echter, zoals Dionysius zegt in zijn Boek Over de Goddelijke Namen (1e H.), is het wezen zelf van het goed-zijn. Bijgevolg behoort al wat aan God toekomt tot Zijn goed-zijn, terwijl alles wat Hem niet toekomt, ook niet kan behoren tot de natuur van het volmaakte goed-zijn, dat Zijn wezen is. Al wie bijgevolg iets van God ontkent, wat Hem toekomt, of iets van Hem bevestigt, wat Hem niet toekomt, krenkt het goddelijk goed-zijn. Dat nu kan op twee manieren geschieden : ten eerste alleen door een gedachte van het verstand; ten tweede, ook mede door een gevoelen van afkeer, zoals andersom het geloof in God vervolmaakt wordt door de liefde tot Hem. Men krenkt dus het goddelijk goed-zijn, ofwel alleen door het verstand, ofwel ook mede door het gevoelen. Gebeurt dit alleen in het hart, dan bedrijft men een inwendige godslastering; wordt het veruitwendigd door het woord, dan bedrijft men een uitwendige godslastering, en in zover is de godslastering tegengesteld aan de belijdenis. (IIa-IIae q. 13 a. 1 co.)

Hij die tegen God spreekt door bedreigingen uit te spreken, krenkt het goddelijk goed-zijn, niet alleen door de waan van zijn verstand, maar ook door de kwaadwilligheid van zijn wil, die voor zover het mogelijk is de goddelijke eer verfoeit en tegenwerkt, en dat is de volkomen godslastering. (IIa-IIae q. 13 a. 1 ad 1)

Evenals God geloofd wordt in Zijn heiligen, voor zover men Gods werken looft, die Hij in de heiligen verricht, zo ook slaat de laster, uitgesproken tegen de heiligen, op God terug. (IIa-IIae q. 13 a. 1 ad 2)

De drie gronden geven eigenlijk geen aanleiding tot het onderscheiden van drie soorten godslasteringen. Immers aan God toekennen wat Hem niet toekomt en van Hem ontkennen wat Hem wel toekomt verschilt alleen hierdoor, dat het een 'n bevestiging is en het andere een ontkenning. Daardoor nu worden de hebbelijkheden niet soortelijk onderscheiden. Door dezelfde wetenschap toch kent men de valsheid van de bevestigingen en van de ontkenningen, en door dezelfde onwetendheid

dwaalt men omtrent beide, terwijl ook een ontkenning bewezen wordt door een bevestiging, zoals gezegd wordt in het tweede werk Over de Bewijsvoering (1e B., 23e H.). Wat nu het toekennen betreft aan de schepselen van wat eigen is aan God, dat is hetzelfde als Hem toe te kennen wat Hem niet toekomt. Alles immers wat eigen is aan God, is God zelf. Aan een schepsel iets toekennen wat eigen is aan God, is zeggen, dat God hetzelfde is als het schepsel. (IIa-IIae q. 13 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is godslastering altijd doodzonde?

Men beweert, dat godslastering niet altijd doodzonde is. Op de woorden immers uit de Brief aan de Colossensers (3, 8) : « Gij ook, laat nu alles », enz. zegt de Glossa : « Na de grotere zonden, verbiedt hij de kleinere. » Later echter spreekt de Apostel over de godslastering. Bijgevolg wordt de godslastering tot de kleinere zonden gerekend, nl. tot de dagelijkse zonden. (IIa-IIae q. 13 a. 2 arg. 1)

Iedere doodzonde is strijdig met een of ander der Tien Geboden. Welnu de godslastering is met geen enkel gebod strijdig. Bijgevolg is zij geen doodzonde. (IIa-IIae q. 13 a. 2 arg. 2)

Zonden, die zonder overleg bedreven worden, zijn geen doodzonden. Daarom zijn de eerste gemoedsbewegingen geen doodzonden, omdat ze het overleg der rede voorafgaan, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 74, Art. 10). Welnu godslastering gebeurt soms zonder overleg. Bijgevolg is ze niet altijd doodzonde. (IIa-IIae q. 13 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat echter dat het Boek Leviticus zegt (24, 16) : « Hij, die de naam van de Heer lastert, zal de dood sterven ». Welnu de doodstraf wordt alleen uitgesproken voor een doodzonde. Bijgevolg is godslastering doodzonde. (IIa-IIae q. 13 a. 2 s. c.)

Vroeger werd gezegd (Ia IIae, Kw. 72, Art. 3), dat doodzonde die zonde is, waardoor de mens afgescheiden wordt van het eerste beginsel van het geestelijk leven, nl. van de liefde Gods. Alle zonden dus, die in strijd zijn met de liefde, zijn van nature doodzonden. Welnu de godslastering is van nature in strijd met de goddelijke liefde, omdat zij, zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd, het goddelijk goed-zijn krenkt, wat het voorwerp is van de liefde. Bijgevolg is godslastering van nature doodzonde. (IIa-IIae q. 13 a. 2 co.)

Die Glossa mag men niet zo verstaan, dat al de zonden, die volgen, kleinere zouden zijn, maar wel zo, dat er eerst alleen grotere zonden vermeld worden, en daarna ook enkele kleinere, waartussen er echter ook enkele grotere voorkomen. (IIa-IIae q. 13 a. 2 ad 1)

Daar de godslastering tegengesteld is aan de geloofsbelijdenis, zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd, daarom moet het verbod van godslastering herleid worden tot het verbod van ongeloof, dat uitgedrukt is in de woorden (uit het Boek Exodus 20, 2) : « Ik ben de Heer uw God », enz., of ook in de woorden (t. a. pl.,

7) : « Gij zult de naam van God niet ijdel gebruiken ». Want hij, die Gods naam gebruikt om iets vals van God te bevestigen, gebruikt hem méér op ijdele wijze dan hij, die door Gods naam iets vals bekrachtigt. (IIa-IIae q. 13 a. 2 ad 2)

De godslastering kan op twee manieren zonder overleg en bij verrassing gebeuren : ten eerste zo, dat iemand niet opmerkt, dat hetgeen hij zegt een godslastering is, en dat kan voorvallen wanneer iemand plotseling uit drift woorden uitspreekt, die in zijn verbeelding zijn, en waarvan hij de betekenis niet in acht neemt. Dan is het dagelijkse zonde en is het ook geen echte godslastering. Ten tweede zo, dat iemand op de betekenis der woorden let en opmerkt, dat het godslastering is, en dan is hij niet vrij te pleiten van godslastering, evenmin als iemand, die in een plotselinge opwelling van gramschap iemand vermoordt, die naast hem zit. (IIa-IIae q. 13 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Is godslastering de grootste zonde?

Men beweert, dat godslastering met de grootste zonde is. Men noemt immers iets kwaad, omdat het nadeel toebrengt, zoals Augustinus zegt in zijn Enchiridion (12e H.). Welnu de zonde van doodslag, waardoor een mens gedood wordt, brengt groter nadeel toe dan de zonde van godslastering, die aan God geen nadeel kan toebrengen. Bijgevolg is de zonde van doodslag zwaarder dan de godslastering. (IIa-IIae q. 13 a. 3 arg. 1)

De meinedige beroept zich op God als op een getuige van de valsheid, en zo schijnt hij te beweren, dat God zelf vals is. Welnu niet elke godslasteraar gaat zover, dat hij beweert, dat God vals is. Bijgevolg is de meinede zwaarder zonde dan de godslastering. (IIa-IIae q. 13 a. 3 arg. 2)

Op het woord uit Psalm 74 (v. 4 en 5) : « Verhef uw hoorn niet tegen God » zegt de Glossa : « De grootste ondeugd is : de zonde te verontschuldigen ». Bijgevolg is de godslastering niet de grootste zonde. (IIa-IIae q. 13 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Glossa zegt bij de woorden van Isaias (18, 2) : « Aan het vreselijk volk », nl. : « Elke zonde, vergeleken bij de godslastering, is een minder zware zonde ». (IIa-IIae q. 13 a. 3 s. c.)

Hierboven (eerste Artikel van deze Kwestie) werd gezegd, dat de godslastering tegengesteld is aan de geloofsbelijdenis. Ze is dus even zwaar als het ongeloof, maar wordt nog een zwaarder zonde, wanneer het misprijzen van de wil er aan wordt toegevoegd, en nog zwaarder, wanneer men uitvalt in woorden, zoals ook de lofprijzing door het geloof vermeerderd wordt door de liefde en de belijdenis. Daar nu het ongeloof van nature de grootste zonde is, zoals hierboven gezegd werd (10e Kw., 3e Art.) is ook de godslastering de zwaarste zonde, daar zij tot hetzelfde geslacht behoort, en de zonde van ongeloof nog verzwaart. (IIa-IIae q. 13 a. 3 co.)

Wanneer men de doodslag vergelijkt bij de godslastering, met het oog op het voorwerp waartegen gezondigd wordt, is het duidelijk, dat de godslastering, die een onmiddellijk tegen God bedreven zonde is, zwaarder is dan de doodslag, die een zonde is tegen de naaste. Wanneer men echter die twee zonden bij elkaar vergelijkt met het oog op het nadeel, wat ze doen, dan is de doodslag een zwaardere zonde. De doodslag toch doet meer kwaad aan de naaste, dan de godslastering aan God. Daar men echter om de zwaarte van de zonde te bepalen meer let op het inzicht van de bedorven wil dan op het uitwerksel van de handeling, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 73, Art. 3 en 8), bedrijft een godslasteraar, die nadeel wil berokkenen aan Gods eer, volstrekt gesproken, een zwaardere zonde dan een moordenaar. Nochtans is de doodslag in strafwaardigheid de grootste onder de zonden tegen de naaste. (IIa-IIae q. 13 a. 3 ad 1)

Op de woorden uit de Brief aan de Ephesiërs (4, 31) : « Dat de godslasteraar onder u verdwijnt » zegt de Glossa (getrokken uit het werk van Augustinus Tegen de Leugen, 19e H.) : « Het is erger God te lasteren dan meinedig te zijn ». Immers, de meinedige oordeelt en spreekt niet vals over God, zoals de godslasteraar, maar doet beroep op God als getuige van de valsheid, niet alsof hij meende, dat God een valse getuige is, maar in de hoop, dat God niet zal getuigen door een klaarblijkelijk teken. (IIa-IIae q. 13 a. 3 ad 2)

Het verontschuldigen van de zonde is een bezwarende omstandigheid van elke zonde, ook van de godslastering, en wordt in zover de grootste zonde genoemd, als ze iedere zonde groter maakt. (IIa-IIae q. 13 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Lasteren de verdoemden God?**

Men beweert, dat de verdoemden God niet lasteren. Sommige slechte mensen immers onthouden zich nu van de godslastering uit vrees voor de toekomstige straffen. Welnu de verdoemden ondergaan die straffen, en verafschuwen ze dus nog meer. Ze worden er dus ook meer van weerhouden God te lasteren. (IIa-IIae q. 13 a. 4 arg. 1)

De godslastering is de zwaarste zonde en daarom is zij ook het meest strafwaardig. Welnu in het hiernamaals is geen spraak meer van verdienste of strafwaardigheid, en bijgevolg is er ook geen godslastering meer mogelijk. (IIa-IIae q. 13 a. 4 arg. 2)

De Ecclesiast zegt (11,3) : « Waar de boom valt, daar blijft hij liggen ». Daaruit blijkt, dat men na dit leven noch een verdienste kan verwerven, die men in dit leven niet had verworven, noch nieuwe zonden bedrijven. Welnu, vele verdoemden waren in dit leven geen godslasteraars. Bijgevolg zullen ze ook in het toekomstig leven God niet lasteren. (IIa-IIae q. 13 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in de Apocalyps (16, 9) : « De mensen brandden in een groot vuur, en ze vloekten de naam van de Heer, die macht heeft over hun wonden ». Daarop zegt de Glossa,

dat zij, die in de hel zijn, hoewel ze weten, dat ze naar verdienste gestraft worden, beklagen, dat God machtig genoeg is om hen te pijnigen. Welnu dat zou een godslastering zijn in dit leven. Dus is het ook een godslastering in het ander leven. (IIa-IIae q. 13 a. 4 s. c.)

Zoals hierboven gezegd is (1e en 36 Art.), is de godslastering uiteraard een verafschuwing van het goddelijk goed-zijn. Welnu, de verdoemden leggen hun slechten wil, die afkerig is van Gods rechtvaardigheid, niet af, ze beminnen datgene waarom ze gestraft worden, en zouden er willen van genieten, indien het mogelijk was; ze haten de straffen, die ze om die zonden ondergaan, en wanneer ze de zonden betreuen, die ze bedreven hebben, dan is dat niet omdat zij die zonden verafschuwen, maar omdat zij er voor gestraft worden. Die verafschuwing nu van de goddelijke rechtvaardigheid is een inwendige godslastering, en we mogen ook aannemen, dat ze na de verrijzenis God ook met de mond zullen lasteren, evenals de heiligen ook met hun mond God zullen loven. (IIa-IIae q. 13 a. 4 co.)

De mensen worden in dit leven van de godslastering weerhouden uit vrees voor de straffen, die ze hopen te ontgaan. Maar de verdoemden in de hel hopen niet, de straffen te ontgaan, en daarom geven ze zich over aan alles waar hun slechte wil hen toe aanzet. (IIa-IIae q. 13 a. 4 ad 1)

Verdienste en strafwaardigheid zijn eigen aan dit leven. Daarom zijn de goede werken, in dit leven verricht, verdienstelijk, en zijn de slechte strafwaardig. Bij de gelukzaligen echter zijn de goede werken niet verdienstelijk, maar behoren ze tot de gelukzaligheid, die hun beloning is. Zo zijn ook de slechte werken der verdoemden niet strafwaardig, maar behoren ze tot de straf hunner verdoeming. (IIa-IIae q. 13 a. 4 ad 2)

Al wie in doodzonde sterft, wil de goddelijke rechtvaardigheid om een of andere reden verafschuwen, en zo kan hij God lasteren. (IIa-IIae q. 13 a. 4 ad 3)

### **Quaestio 14 Over de Godslastering tegen de Heilige Geest**

Daarna moeten we handelen over de godslastering tegen de Heilige Geest in het bijzonder, en daaromtrent stellen we vier vragen : 1. Is de godslastering of de zonde tegen de H. Geest hetzelfde als de zonde uit bepaalde boosheid? 2. Over de soorten van deze zonde. 3. Kan men van die zonde geen vergiffenis bekomen? 4. Kan de eerste zonde, die iemand bedrijft, vóór hij andere zonden bedreven heeft, een zonde zijn tegen de Heilige Geest (IIa-IIae q. 14 pr.)

#### **Articulus 1 Is de zonde tegen de Heilige Geest hetzelfde als de zonde uit bepaalde boosheid?**

Men beweert, dat de zonde tegen de Heilige Geest niet hetzelfde is als de zonde uit bepaalde boosheid.



De zonde immers tegen de Heilige Geest is de zonde van godslastering, zoals blijkt uit Mattheus (12, 31). Welnu niet iedere zonde uit bepaalde boosheid is een godslastering, want men bedrijft veel andere zonden uit boosheid. Bijgevolg is de zonde tegen de Heilige Geest niet hetzelfde als de zonde uit bepaalde boosheid. (IIa-IIae q. 14 a. 1 arg. 1)

De zonde uit boosheid is tegengesteld aan de zonde uit onwetendheid of uit zwakheid. Welnu de zonde tegen de Heilige Geest is tegengesteld aan de zonde tegen de Zoon des Mensen, zoals blijkt uit Mattheus (12, 32). Bijgevolg is de zonde tegen de Heilige Geest niet hetzelfde als de zonde uit boosheid. Wanneer immers twee dingen tegengesteld zijn aan twee verschillende dingen, dan zijn ze onderling verschillend. (IIa-IIae q. 14 a. 1 arg. 2)

De zonde tegen de Heilige Geest is een bepaald geslacht van zonde, waaraan bepaalde soorten ondergeschikt zijn. Welnu de zonde uit bepaalde boosheid is geen bijzonder geslacht van zonde, maar wel een algemene voorwaarde of een algemene omstandigheid, die men bij alle geslachten van zonde kan aantreffen. Bijgevolg is de zonde tegen de Heilige Geest niet hetzelfde als de zonde uit bepaalde boosheid. (IIa-IIae q. 14 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat Petrus Lombardus zegt (2e B., 43e Dl.), dat hij tegen de Heilige Geest zondigt, die in de boosheid behagen schept om haarzelf. Welnu dat is zondigen uit bepaalde boosheid. Bijgevolg is de zonde uit bepaalde boosheid hetzelfde als de zonde tegen de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 14 a. 1 s. c.)

Men spreekt op drie verschillende wijzen over de zonde of de godslastering tegen de Heilige Geest. De oudere leraars immers, zoals Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus zeggen, dat men zondigt tegen de Heilige Geest, wanneer men in letterlijke zin de Heilige Geest belastert, hetzij men de naam « Heilige Geest » begrijpt als een naam, die het wezen aanduidt en aan geheel de H. Drievuldigheid toekomt, waarvan iedere persoon een geest is en heilig is, hetzij men die naam begrijpt als een naam, die eigen is aan één Persoon der H. Drievuldigheid, zoals bij Mattheus (12, 32), waar de godslastering tegen de Heilige Geest tegengesteld wordt aan de zonde van godslastering tegen de Zoon des mensen. Christus immers verrichtte sommige dingen als mens, zoals eten, drinken, en alles van die aard; andere deed Hij als God, zoals duivelen verjagen, doden opwekken, en zo meer, en die deed Hij én door de kracht van zijn eigen Godheid, én door de werking van de Heilige Geest, waarvan zijn mensheid vervuld was. De Joden nu lasterden eerst de Mensenzoon, toen ze zeiden, dat Hij een gulzigaard was, een wijndrinker, en een vriend van publicanen, zoals we lezen bij Mattheus (11, 19). Later lasterden ze de Heilige Geest, wanneer ze de werken, die Christus verrichtte door de kracht van Zijn eigen Godheid en door de werking van de Heilige Geest, toeschreven aan de vorst der duivelen (Mattheus, 12, 24). Daarom zegt men, dat ze de Heilige Geest gelasterd hebben. Augustinus echter (in

zijn werk *Over de Woorden des Heeren*, 12e H. en vv.) verstaat door godslastering of zonde tegen de Heilige Geest de eindverstoktheid, waardoor nl. iemand tot in de dood in de doodzonde volhardt. Die zonde bedrijft men niet alleen door de spraak van de lippen, maar ook door de taal van het hart en van de werken, en niet op één enkele manier, maar op veel manieren. Men zegt, dat die spraak en die taal, zo begrepen, tegen de Heilige Geest zijn, omdat ze strijdig zijn met de vergiffenis der zonden, die verkregen wordt door de Heilige Geest, die de liefde is van de Vader en de Zoon. De Heer zei niet tot de Joden, dat zij zelf tot de Heilige Geest zondigden - ze waren immers nog niet tot de eindverstoktheid gekomen - maar Hij waarschuwt hen, dat ze door zo te spreken er niet zouden toe komen, te zondigen tegen de Heilige Geest. In die zin moet men ook begrijpen wat gezegd wordt bij Marcus (3, 29), wanneer hij op de woorden : « Hij echter, die de godslastering tegen de Heilige Geest » enz. laat volgen : « Omdat zij zeiden : een onreinen geest heeft Hij in ». (3, 30). Anderen echter (vgl. Richardus a St. Victore : *Over de Godslastering tegen de H. Geest*) begrijpen dit anders, en zeggen, dat de zonde of de godslastering tegen de Heilige Geest bedreven wordt wanneer iemand zondigt tegen iets, wat aan de Heilige Geest wordt toegeschreven. Aan de Heilige Geest toch wordt de goedheid toegeschreven, zoals de macht aan de Vader en de Wijsheid aan de Zoon. Volgens hen zondigt men tegen de Vader, wanneer men zondigt uit zwakheid; tegen de Zoon, wanneer men zondigt uit onwetendheid; tegen de Heilige Geest, wanneer men zondigt uit bepaalde boosheid, d. i. wanneer men zijn keus laat vallen op het kwaad, zoals vroeger werd uiteengezet (Ia IIae, Kw. 78, Art. 1 en 3). Dit nu gebeurt op twee manieren : ten eerste door de neiging van een ondeugd, die boosheid genoemd wordt, en zo is zondigen uit kwaadwilligheid niet hetzelfde als zondigen tegen de Heilige Geest; ten, tweede, doordat men uit misprijzen verwerpt en van zich verwijdt wat het verkiezen van de zonde kon verhinderen, zoals de hoop door wanhoop, de vrees door overmoed, en andere dingen van die aard, waarover later gesproken wordt (volgende Artikel, en Kw. 20 en 21). Alles nu wat ons belet de zonde te kiezen is een uitwerksel van de Heilige Geest in ons, en wie op die wijze uit boosheid zondigt, zondigt tegen de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 14 a. 1 co.)

Evenals de geloofsbelijdenis niet alleen bestaat in de belijdenis door de mond, maar ook in de belijdenis door de daad, zo ook kan men de Heilige Geest lasteren zowel door het woord en door het hart als door de daad. (IIa-IIae q. 14 a. 1 ad 1)

In de derde betekenis is de zonde tegen de Heilige Geest onderscheiden van de godslastering tegen de Zoon des mensen, in zover de Zoon des mensen ook de Zoon van God is, d. i. « Gods kracht en Gods wijsheid » (Ie Brief aan de Corinthiërs, 1, 24). Op die wijze is de zonde tegen de Zoon des mensen een zonde uit onwetendheid of uit zwakheid. (IIa-IIae q. 14 a. 1 ad 2)

In zover de zonde uit bepaalde boosheid voortkomt uit de neiging van een hebbelijkheid, is zij geen bijzondere

zonde, maar wel een algemene voorwaarde van de zonde. In zover zij echter voortkomt uit het misprijzen van een werk van de Heilige Geest in ons, is zij een bijzondere zonde, en is zij zelfs een bijzonder geslacht van zonde. Dit geldt ook voor de eerste verklaring. Maar volgens de tweede verklaring is zij geen bijzonder geslacht van zonde, want de eindverstoktheid kan een omstandigheid zijn van elk geslacht van zonde. (IIa-IIae q. 14 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Worden de zes soorten van zonden tegen de Heilige Geest op geschikte wijze aangegeven?

Men beweert, dat de soorten van zonden tegen de Heilige Geest, die door Petrus Lombardus worden aangegeven (2e B., 43e Dl.), nl. wanhoop, vermetel betrouwen, onboetvaardigheid, volharding in de boosheid, het bestrijden van de bekende waarheid, het benijden van de genade van de naaste, niet op geschikte wijze worden aangegeven. Immers de goddelijke rechtvaardigheid of barmhartigheid loochenen behoort tot het ongeloof. Welnu door de wanhoop verwerpt men de goddelijke rechtvaardigheid. Bijgevolg zijn die twee zonden eerder soorten van ongeloof dan soorten van zonden tegen de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 14 a. 2 arg. 1)

De onboetvaardigheid heeft betrekking op een voorbijgaande zonde. De volharding in de boosheid, op een toekomstige zonde. Welnu het verleden en de toekomst geven geen aanleiding tot soortelijk onderscheid tussen deugd en ondeugd. Met hetzelfde geloof immers, waarmee wij geloven, dat Christus geboren is, geloofden de ouderen, dat Hij zou geboren worden. Bijgevolg moet men de onboetvaardigheid en de volharding in de boosheid niet aangeven als twee soorten van zonden tegen de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 14 a. 2 arg. 2)

Zoals er staat bij Joannes (1, 17), werden de waarheid en de genade gebracht door Jezus Christus. Bijgevolg moet het bestrijden van de bekende waarheid en het benijden van de genade van de naaste eerder gerangschikt worden onder de laster tegen de Zoon als onder de laster tegen de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 14 a. 2 arg. 3)

Bernardus zegt in zijn Boek Over de ontslating en de voorschriften (11e H.), dat wie niet wil gehoorzamen weerstand biedt aan de Heilige Geest. Ook de Glossa op Leviticus (10) zegt, dat een geveinsde boetvaardigheid een godslastering is tegen de Heilige Geest. Ook de scheuring is rechtstreeks strijdig met de Heilige Geest, want door Hem is de Kerk één. Daaruit blijkt, dat de soorten van zonden tegen de Heilige Geest niet op geschikte wijze worden aangegeven. (IIa-IIae q. 14 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat Augustinus (Fulgentius) zegt in zijn Boek Over het geloof aan Petrus (3e H.) : « Zij zondigen tegen de Heilige Geest, die wanhopen aan de vergiffenis der zonden of zonder verdiensten vertrouwen op Gods barmhartigheid. » En in zijn Enchiridion (83e H.) zegt hij, dat hij die sterft in de

volharding van de geest in de boosheid schuldig is aan de zonde tegen de Heilige Geest. In zijn Boek Over de Woorden des Heeren (11e Preek, 12e H.) zegt hij, dat de onboetvaardigheid een zonde is tegen de Heilige Geest. En in het 1e Boek Over de Bergrede des Heeren (22e H.) zegt hij, dat het bestrijden van zijn broeder met de angel der afgunst een zonde is tegen de H. Geest. In het Boek Over het enig Doopsel (Over het Doopsel, tegen de Donatisten, 6e B., 35e H.) zegt hij, dat hij die de waarheid misprijst, ofwel kwaadwillig is tegenover zijn broeders aan wie de waarheid geopenbaard is, ofwel ondankbaar tegenover God, Wiens ingeving de Kerk onderricht, zodat hij zondigt tegen de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 14 a. 2 s. c.)

De zonden tegen de Heilige Geest worden, in de derde betekenis, in de genoemde soorten op geschikte wijze aangegeven. Ze verschillen volgens het verwijderen of misprijzen van wat de mens kan verhinderen om te zondigen, nl. Gods oordeel, Gods gaven, en de zonde zelf. De mens wordt immers van de zonde afgehouden, ten eerste door na te denken over het oordeel Gods, dat tegelijk rechtvaardig en barmhartig is; ten tweede door de hoop, die oprijst uit de beschouwing der barmhartigheid, die de zonde vergeeft en het goede beloont, en die hoop verliest men door de wanhoop; en ten derde door de vrees die men opvat door de beschouwing van Gods rechtvaardigheid, die de zonden bestraft, en die vrees verliest men door vermetel betrouwen, waardoor men er op vertrouwt, zalig te kunnen worden zonder verdienste of vergiffenis te bekomen zonder boetvaardigheid. De gaven Gods, waardoor wij van de zonde worden afgehouden, zijn twee in getal : de eerste is de erkenning van de waarheid, en daar is het bestrijden van de bekende waarheid aan tegengesteld, wanneer nl. iemand de bekende geloofswaarheid bestrijdt om vrijer te kunnen zondigen; de tweede is de hulp der inwendige genade, en daar is het benijden van de genade van de naaste aan tegengesteld, wanneer nl. iemand niet alleen de persoon van de naaste benijdt, maar ook Gods genade benijdt, die overvloediger over de wereld wordt uitgestort. Van de kant van de zonde zijn er twee dingen, die de mens van de zonde kunnen afhouden. Ten eerste, het ongeregelde en het verkeerde van de daad; de beschouwing daarvan verwekt gewoonlijk in de mens het leedwezen over de bedreven zonde, waar de onboetvaardigheid aan tegengesteld is. Door onboetvaardigheid nu wordt hier niet, zoals hierboven, bedoeld, dat men wil volharden in de zonde tot aan de dood, want zo is ze geen bijzondere zonde, maar slechts een omstandigheid van de zonde. Wij bedoelen hier de onboetvaardigheid, in zover zij het voornemen insluit om geen boetvaardigheid te doen. Ten tweede de geringheid en de vergankelijkheid van het goed, dat men in de zonde zoekt, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (6, 21) : « Welk voordeel hebt gij getrokken uit de dingen, waarover gij nu beschaamd zijt? » De gedachte daaraan geeft aan de mens de kracht om zijn wil niet vast te hechten aan de zonde. Daaraan is de volharding in de boosheid tegengesteld, waardoor de mens het vast voornemen heeft in de zonde te volharden. Over die twee laatste gevallen zegt Jeremias (8,

6) : « Niemand doet boete om zijne zonde, zeggend : wat heb ik gedaan? », en dat heeft betrekking op het eerste, en : « Allen keerden zich naar de dingen, die ze najagen, zoals een onstuimig paard zich in het gevecht werpt », en dat heeft betrekking op het tweede. (IIa-IIae q. 14 a. 2 co.)

De zonden van wanhoop en vermetel betrouwen bestaan niet hierin, dat men aan Gods rechtvaardigheid of barmhartigheid niet gelooft, maar wel hierin, dat men ze misprijst. (IIa-IIae q. 14 a. 2 ad 1)

Volharding in de boosheid en onboetvaardigheid verschillen niet alleen door het verband met verleden en toekomst, maar ook door het formeel opzicht van de verschillende dingen, die men in de zonde kan beschouwen, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd. (IIa-IIae q. 14 a. 2 ad 2)

Christus schenkt de genade en de waarheid door de gaven van de Heilige Geest, die Hij aan de mensen heeft geschonken. (IIa-IIae q. 14 a. 2 ad 3)

Niet willen gehoorzamen is volharding in de boosheid, het veinzen van de boetvaardigheid, onboetvaardigheid; scheuring is het benijden van de genade van de naaste, waardoor de leden der Kerk verenigd zijn. (IIa-IIae q. 14 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Kan men van de zonde tegen de Heilige Geest geen vergiffenis bekomen?

Men beweert, dat men van de zonde tegen de Heilige Geest vergiffenis kan bekomen. Augustinus immers zegt in zijn Boek Over de Woorden des Heeren (11e Preek, 13e H.) : « Men moet nooit voor iemand wanhopen, zolang Gods geduld gelegenheid biedt tot boetvaardigheid ». Welnu indien er een zonde was, waarvan men geen vergiffenis kan bekomen, dan zou men voor sommige zondaars moeten wanhopen. Bijgevolg kan men van de zonde tegen de H. Geest vergiffenis bekomen. (IIa-IIae q. 14 a. 3 arg. 1)

De zonde wordt alleen vergeven doordat de ziel door God genezen wordt. Welnu, voor de almachtige heemeester zijn er geen ongeneesbare kwalen, zoals de Glossa zegt op Psalm 102, 3 : « Hij die al uw krankheden geneest ». Bijgevolg kan men van de zonde tegen de Heilige Geest vergiffenis bekomen. (IIa-IIae q. 14 a. 3 arg. 2)

Het voorwerp van de vrije wil is het goed en het kwaad. Welnu zolang hij leeft kan de mens zondigen, hoe deugdzzaam hij ook is, daar zelfs de engelen uit de hemel gevallen zijn, waarom Job dan ook zegt (4, 18-19) : « In zijn engelen heeft Hij kwaad gevonden. Hoeveel te meer bij hen, die wonen in lemen huizen! ». Bijgevolg kan men om dezelfde reden uit iedere zonde weerkeren tot de staat van gerechtigheid, en dus kan men van de zonde tegen de Heilige Geest vergiffenis bekomen. (IIa-IIae q. 14 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt bij Mat-

theus (12, 32) : « Hij die tegen de Heilige Geest zal gesproken hebben, dat zal hem niet vergeven worden, noch in deze wereld, noch in de toekomstige ». En Augustinus zegt in zijn Boek Over de Bergrede (1e B., 22e H.), dat de schuld van die zonde zo groot is, dat ze de nederigheid om te bidden wegneemt. (IIa-IIae q. 14 a. 3 s. c.)

Volgens de verschillende betekenissen, welke men geeft aan de zonde tegen de Heilige Geest, kan men op verschillende wijzen zeggen, dat men er geen vergiffenis van kan bekomen. Want indien men door zonde tegen de Heilige Geest de eindonboetvaardigheid verstaat, dan kan men er geen vergiffenis van bekomen, in zover ze volstrekt niet vergeven wordt. Wanneer immers een zondaar in de doodzonde volhardt tot aan de dood, dan zal die zonde, waar men in dit leven geen vergiffenis van verkreeg door boetvaardigheid, ook hiernamaals niet vergeven worden. Volgens de twee andere betekenissen kan men geen vergiffenis bekomen van de zonde tegen de Heilige Geest, niet in zover ze volstrekt niet vergeven wordt, maar in zover ze, op zich zelf beschouwd, geen vergiffenis verdient. En dat op twee manieren : ten eerste wat betreft de straf. Wie immers uit onwetendheid of zwakheid zondigt verdient een mindere straf; maar wie uit boosheid zondigt kan geen reden van verontschuldiging aanvoeren, die verzachting van straf zou verdienen. Evenzo was er voor hem, die de Zoon des Mensen lasterde, wanneer Zijn Godheid nog niet geopenbaard was, enige reden van verontschuldiging, om de zwakheid van het vlees, dat hij in Christus kon zien, en daarom verdiende hij een mindere straf. Maar voor hem, die de Godheid zelf lasterde, door de werken van de Heilige Geest toe te schrijven aan de duivel, is er geen reden van verontschuldiging, die zijn straf zou verminderen. Daarom zegt Chrysostomus (42e Homilie op Mattheus), dat de zonde aan de Joden niet werd vergeven, noch in dit leven, noch in het ander leven. Want in dit leven werden zij er voor gestraft door de Romeinen, en in het ander leven door de straffen der hel. En Athanasius haalt (in zijn Brief aan Serapius, 4) het voorbeeld aan van hun voorvaderen, die tegen Mozes morden omdat ze geen water en geen brood hadden, wat de Heer geduldig verdroeg, omdat ze een reden van verontschuldiging konden vinden in de zwakheid van het vlees. Later echter zondigden ze zwaarder en spraken ze godslasteringen uit tegen de Heilige Geest, toen zij nl. de weldaden van God, die hen uit Egypte verlost had, aan de afgoden toeschreven zeggende : « Dat zijn de goden, Israël, die u uit Egypte verlost hebben ». (Exodus, 32, 4). Daarom bestrafte de Heer hen met tijdelijke straffen, want die dag stierven er drieduizend (t. a. pl., 28), terwijl Hij hen bedreigde met andere straffen, die zouden volgen, zeggende : « Op de dag der wraak zal ik hun zonde bezoeken » (34). Men kan, ten tweede, geen vergiffenis bekomen van de zonde tegen de H. Geest, wat de schuld van de zonde betreft, zoals men die ziekte, wat de aard van de ziekte betreft, ongeneesbaar noemt, die datgene wegneemt, waardoor de zieke zou kunnen genezen, b. v. wanneer zij de kracht van de natuur wegneemt of een walg geeft voor eten of heelmiddelen, ofschoon God ook die ziekte kan genezen.

Op dezelfde wijze zegt men, dat de zonde tegen de Heilige Geest niet kan vergeven worden, wat betreft haar natuur, in zover ze datgene wegneemt, waardoor de zonde vergeven wordt. Dit sluit echter voor Gods almacht en barmhartigheid de weg van vergiffenis en genezing niet af, waardoor sommigen soms als op wonderbare wijze geestelijk genezen worden. (IIa-IIae q. 14 a. 3 co.)

In dit leven moet men voor niemand wanhopen, wanneer men Gods almacht en barmhartigheid beschouwt, wel echter wanneer men de natuur van de zonde beschouwt, volgens welke sommigen « zonen van de wanhoop » genoemd worden, naar het woord uit de Brief aan de Ephesiërs (2, 2). (IIa-IIae q. 14 a. 3 ad 1)

Die redenering gaat op met betrekking tot de almacht van God, niet echter met betrekking tot de natuur van de zonde. (IIa-IIae q. 14 a. 3 ad 2)

De vrije wil is in dit leven altijd veranderlijk. Het kan echter gebeuren, dat de vrijheid juist datgene uitsluit, wat haar naar het goede zou kunnen keren, in zover het van haar afhangt. Bijgevolg kan de zonde niet vergeven worden van de kant van de vrije wil, hoewel God ze kan vergeven. (IIa-IIae q. 14 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Kan de eerste zonde, die iemand bedrijft, een zonde zijn tegen de Heilige Geest?**

Men beweert, dat de eerste zonde die iemand bedrijft vóór hij een andere zonde bedreven heeft, niet de zonde tegen de Heilige Geest kan zijn. Het ligt immers in de orde der natuur, dat men van het onvolmaakte overgaat naar het volmaakte. Dat kan men opmerken bij de goeden, volgens het woord uit het Boek der Spreuken (4, 16) : « De wegen der rechtvaardigen zijn als een schitterend licht, dat aangroeit en volkomener wordt tot het volle dag is ». Wat echter het kwaad betreft, is datgene volmaakt, wat het grootste kwaad is, zoals blijkt uit wat de Wijsgeer zegt in het 5e Boek der Metafysica, (4e B., 16e H.) . Daar nu de zonde tegen de Heilige Geest de grootste zonde is, komt de mens er slechts toe, die zonde te bedrijven door andere kleinere zonden te bedrijven. (IIa-IIae q. 14 a. 4 arg. 1)

Zondigen tegen de Heilige Geest is zondigen uit bepaalde boosheid of uit vrije keus. Welnu daar komt men niet onmiddellijk toe, zonder vooraf reeds dikwijls gezondigd te hebben. De Wijsgeer immers zegt in het 5e Boek van zijn Ethica (6e en 9e H.), dat hoewel de mens onrechtvaardig kan zijn, hij toch niet onmiddellijk kan handelen als een onrechtvaardige, nl. uit vrije keuze. Daaruit blijkt, dat men niet zondigt tegen de Heilige Geest, dan na vooraf andere zonden te hebben bedreven. (IIa-IIae q. 14 a. 4 arg. 2)

De boetvaardigheid en de onboetvaardigheid hebben hetzelfde voorwerp. Welnu de boetvaardigheid heeft slechts betrekking op voorbijge zonden. Bijgevolg heeft ook de onboetvaardigheid, die een zonde is tegen de Heilige Geest, slechts daarop betrekking, en bijgevolg

veronderstelt de zonde tegen de Heilige Geest andere zonden. (IIa-IIae q. 14 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord uit het Boek Ecclesiasticus (11, 23) : « Gemakkelijk kan de arme voor Gods aanschijn ogenblikkelijk verrijkt worden ». Bijgevolg kan ook het tegenovergestelde gebeuren, en kan iemand door de boze ingeving van de duivel onmiddellijk de grootste zonde bedrijven, nl. de zonde tegen de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 14 a. 4 s. c.)

Zoals (in het eerste Artikel van deze kwestie) gezegd werd, kan men ten eerste zondigen tegen de Heilige Geest door te zondigen uit boosheid. Welnu men kan op twee manieren zondigen uit boosheid, zoals (t. a. pl.) gezegd werd. Ten eerste uit neiging van de gewoonte, maar dat is eigenlijk niet zondigen tegen de Heilige Geest. Op die manier kan de eerste zonde geen zonde zijn uit boosheid, want dit veronderstelt voorafgaande zonden, waardoor de gewoonte ontstaat, die ertoe aanzet om te zondigen. Ten tweede kan iemand zondigen uit boosheid, wanneer hij door misprijzen datgene verwerpt, waardoor de mens van de zonde wordt afgehouden, en, zoals (in het 1e Art.) gezegd wordt, is dat eigenlijk zondigen tegen de Heilige Geest. Ook die zonde veronderstelt gewoonlijk andere zonden, omdat, naar het woord uit het Boek der Spreuken (18, 9), de goddeloze begint te misprijzen, wanneer hij dieper in zonde valt. Het kan echter gebeuren, dat de eerste zonde, die iemand bedrijft, een zonde is tegen de Heilige Geest, nl. een zonde van misprijzen, en dat zowel om de vrijheid van de wil als om vele voorafgaande gesteltenissen, alsook om een bijzonder sterke aanloeking tot het kwaad en om onze geringe liefde voor het goed. Bijgevolg zal het zelden of nooit gebeuren, dat de eerste zonde van in het geestelijk leven geleverden een zonde is tegen de Heilige Geest. Daarom zegt Origenes in het 1e Boek van zijn werk Over de Beginselen (3e H.) : « Ik denk niet, dat iemand, die de hoogste graad van volmaaktheid bereikt heeft, die deugd onmiddellijk zal verliezen of onmiddellijk zal vallen. Hij zal langzamerhand en tragsgewijze vallen ». Hetzelfde geldt, als men de zonde van de Heilige Geest in letterlijke zin verstaat, nl. als lastering tegen de Heilige Geest, want die lastering, die door de Heer bedoeld werd, komt altijd voort van het misprijzen uit boosheid. Wanneer men echter door zonde tegen de Heilige Geest de eindonboetvaardigheid verstaat, zoals Augustinus doet in zijn werk Over de Woorden des Heeren (11e Preek, 14e H.), dan kan de vraag niet eens gesteld worden, want dan veronderstelt de zonde tegen de Heilige Geest, dat men in de zonde volhardt tot het einde van zijn leven. (IIa-IIae q. 14 a. 4 co.)

In het algemeen gaat men, zowel voor het goed als voor het kwaad, van het onvolmaakte naar het volmaakte, naargelang de mens vooruitgaat in het goed of in het kwaad. Toch kan, voor goed en kwaad, de een met iets groters beginnen dan de andere, en zo kan een begin naar zijn natuur volmaakt zijn in het goed of in het kwaad, hoewel het onvolmaakt is met betrekking tot de vorderingen die men maakt, wanneer men vooruitgaat in het goed of in het kwaad. (IIa-IIae q. 14 a. 4 ad 1)

Die redenering gaat uit van de zonde, bedreven uit boosheid, wanneer zij voortkomt uit de neiging der gewoonte. (IIa-IIae q. 14 a. 4 ad 2)

Wanneer men, zoals Augustinus, door onboetvaardigheid verstaat het volharden in de zonde tot het einde toe, dan is het duidelijk, dat de onboetvaardigheid andere zonden veronderstelt, zoals ook de boetvaardigheid. Maar wanneer er spraak is van de gewone onboetvaardigheid, die een zonde is tegen de Heilige Geest, dan is het duidelijk, dat de onboetvaardigheid de zonden kan voorafgaan, want iemand die nooit zondigde kan het voornemen hebben om, wanneer het hem zou gebeuren te zondigen, boetvaardigheid te doen of niet. (IIa-IIae q. 14 a. 4 ad 3)

## **Quaestio 15 Over de ondeugden, die tegengesteld zijn aan de Gaven van Wetenschap en Verstand**

Daarna moeten we handelen over de ondeugden, die tegengesteld zijn aan de gaven van wetenschap en verstand. Daar we echter vroeger (Ia IIae, Kw. 76), toen we spraken over de oorzaken der zonden, reeds gehandeld hebben over de onwetendheid, die tegengesteld is aan de wetenschap, moeten we nu alleen handelen over de verblindheid van de geest en de verstomping der zinnen, die tegengesteld zijn aan de gave van verstand. En daaromtrent stellen we drie vragen : 1. Is verblindheid van de geest zonde? 2. Is verstomping van de zinnen een andere zonde dan de verblindheid van de geest? 3. Hebben die ondeugden hun oorsprong in de zonden van het vlees? (IIa-IIae q. 15 pr.)

### **Articulus 1 Is de verblindheid van de geest zonde?**

Men beweert, dal de verblindheid van de geest geen zonde is. Datgene immers, wat een reden van verontschuldiging is voor de zonde, is geen zonde. Welnu de verblindheid van de geest is een reden van verontschuldiging voor de zonde. We lezen immers bij Joannes (9, 41) « Indien gij blind waart, zoudt ge geen zonde hebben ». Bijgevolg is de verblindheid van de geest geen zonde. (IIa-IIae q. 15 a. 1 arg. 1)

Straf en schuld zijn niet hetzelfde. Welnu de verblindheid van de geest is een straf, zoals blijkt uit Isaias (6, 10) : « Verblind het hart van dit volk ». De verblindheid immers is een kwaad, en kan dus niet van God komen, wanneer zij geen straf is. Bijgevolg is de verblindheid van de geest geen zonde. (IIa-IIae q. 15 a. 1 arg. 2)

Iedere zonde is vrijwillig, zoals Augustinus zegt in zijn werk Over de ware Godsdienst (14e H.). Welnu de verblindheid van de geest is niet vrijwillig, want, zoals Augustinus zegt in het 10e Boek van zijn Belijdenissen (23e H.), wil eenieder de Waarheid kennen, wanneer ze schittert, en ook in het Boek Ecclesiasticus (11, 7) wordt gezegd : « Het licht is zacht, en het doet de ogen

genoegen, de zon te zien ». Bijgevolg is de verblindheid van de geest geen zonde. (IIa-IIae q. 15 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Gregorius in zijn Zedenkundige Verhandelingen (17e H.) de verblindheid van de geest opnoemt onder de ondeugden, die veroorzaakt worden door de ontucht. (IIa-IIae q. 15 a. 1 s. c.)

Evenals de lichamelijke blindheid het gemis is van datgene, waardoor men lichamelijk ziet, zo ook is de verblindheid van de geest het gemis van datgene, waardoor men ziet naar de geest en het verstand. Het beginsel daarvan is drievoudig. Het is ten eerste het licht van het natuurlijk verstand, en dat licht mist de ziel nooit — het behoort immers tot de natuur der redelijke ziel — hoewel het verstand soms kan verhinderd worden in zijn eigen werking door de lagere krachten, die het menselijk verstand nodig heeft om te verstaan; dit is het geval bij zwakzinnigen en zinnelozen, zoals gezegd werd in het Eerste Deel (Kw. 84, 7e en 8e Art.). Het tweede beginsel van het verstandelijk gezicht is een bepaald bestendig licht, dat aan het natuurlijk licht van het verstand wordt toegevoegd. Dat licht kan aan de ziel ontnomen worden, en dat gemis is de verblindheid, welke een straf is, zoals ook het gemis van het licht der genade. Daarom zegt het Boek der Wijsheid (2, 21) van sommigen : « Hij heeft ze verblind door hun boosheid ». Het derde beginsel van het verstandelijk gezicht is een verstandelijk beginsel, waardoor de mens de andere dingen verstaat. De menselijke geest nu kan dat beginsel in acht nemen, of niet. Dat hij het niet in acht neemt gebeurt op twee manieren, ten eerste, omdat zijn wil zich vrijwillig afwendt van de beschouwing van dat beginsel, zoals gezegd wordt in Psalm 35, 4 : « Hij wilde niet verstaan, om niet deugdzaam te moeten handelen ». Ten tweede omdat de geest meer bezig is met andere dingen, waar hij meer aan hecht, en waardoor hij verhinderd wordt om dit beginsel in acht te nemen, naar het woord van Psalm 57, 9 : « Het vuur (van de begeerlijkheid) heeft hen overvallen en ze hebben de zon niet gezien ». In deze twee gevallen is de verblindheid van de geest zonde. (IIa-IIae q. 15 a. 1 co.)

De verblindheid, die een reden van verontschuldiging is voor de zonde, komt voort uit een natuurlijk gebrek van iemand, die het vermogen niet heeft om te zien. (IIa-IIae q. 15 a. 1 ad 1)

Deze redenering gaat op voor de tweede blindheid, die een straf is. (IIa-IIae q. 15 a. 1 ad 2)

Eenieder wil de waarheid inzien, wanneer men de zaken op zich zelf beschouwt. Om een bijkomstige reden kan het echter voor iemand hatelijk zijn, omdat hij nl. daardoor wordt afgehouden van wat hij méér bemint. (IIa-IIae q. 15 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is de verstomping van de zinnen een andere zonde dan de verblindheid van de geest?

Men beweert, dat de verstomping van de zinnen niet een andere zonde is dan de verblindheid van de geest. Aan ieder ding immers is er maar één ander tegengesteld. Welnu, zoals blijkt uit wat Gregorius zegt in het 2e Boek van zijn Zedenkundige Verhandelingen (27e H.), is de verstomping der zinnen tegengesteld aan de gave van verstand, waar ook de verblindheid van de geest aan tegengesteld is, want het verstand wordt beschouwd als een beginsel van het gezicht. Bijgevolg is de verstomping van de zinnen hetzelfde als de verblindheid van de geest. (IIa-IIae q. 15 a. 2 arg. 1)

In het 31e Boek van zijn Zedenkundige verhandelingen (17e H.) spreekt Gregorius over de verstomping en noemt hij haar « de verstomping van de zinnen omtrent het verstand ». Welnu die verstomping van de zinnen omtrent het verstand is niets anders dan een tekort aan begripsvermogen, wat behoort tot de verblindheid van de geest. Bijgevolg is de verstomping van de zinnen hetzelfde als de verblindheid van de geest. (IIa-IIae q. 15 a. 2 arg. 2)

Indien er tussen die twee ondeugden een verschil is, dan moet het voornamelijk hierin bestaan, dat, zoals (in het vorig Artikel) gezegd is, de verblindheid van de geest vrijwillig is, terwijl de verstomping van de zinnen een natuurlijk gebrek is. Welnu een natuurlijk gebrek is geen zonde. Bijgevolg zou ook de verstomping van de zinnen geen zonde zijn, wat tegen de leer van Gregorius is, die deze verstomping opnoemt onder de ondeugden, die voortkomen uit de gulzigheid. (IIa-IIae q. 15 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat verschillende oorzaken verschillende uitwerkselen hebben. Welnu Gregorius zegt in het 1e Boek zijner Zedenkundige Verhandelingen (t. a. ph), dat de verstomping van het verstand voortkomt uit de gulzigheid, en de verblindheid van de geest uit de ontucht. Welnu dit zijn twee verschillende ondeugden. Bijgevolg zijn ook de verstomping en de verblindheid twee verschillende ondeugden. (IIa-IIae q. 15 a. 2 s. c.)

Verstompt zijn is het tegendeel van scherp zijn. Iets nu wordt scherp genoemd, omdat het doordringend is, terwijl iets stomp genoemd wordt omdat het afgestompt is, en nergens kan doordringen. Men noemt nu bij wijze van vergelijking de lichamelijke zinnen doordringend, in zover ze hun voorwerp waarnemen van op een zekeren afstand, alsook in zover ze het kleinste en het diepste der dingen kunnen vatten, als waren zij er in ingedrongen. Zo zegt men met betrekking tot de zinnen, dat iemand scherp is van zinnen, wanneer hij de zintuiglijk-waarneembare dingen van op een afstand kan zien, horen of ruiken, terwijl men zeggen zal dat iemand stomp is van zinnen, wanneer hij slechts kan waarnemen wat dicht bij is, of heel groot. Bij wijze van vergelijking met de lichamelijke zinnen zegt men, dat er ook een zin is voor de verstandelijke dingen, nl. met

betrekking tot de eerste beginselen, zoals de Wijsgeer zegt in het 6e Boek van zijn Ethica (11e H.). Ook voor de zinnen immers is de kennis van de zintuiglijk-waarneembare dingen als een beginsel van de kennis. De zin nu, die betrekking heeft op het verstandelijke, neemt zijn voorwerp niet waar door lichamelijke afstand, maar door andere middelen, zoals hij door de eigenschappen der dingen hun wezen waarneemt, en door de uitwerkselen, de oorzaken. Men zegt nu, dat hij een scherp zin heeft naar het verstand, die uit een eigenschap van een ding of uit een uitwetsel onmiddellijk de natuur van het ding verstaat, en die doordringt tot de beschouwing van het minste, wat aan een ding toekomt. Een stomp verstand heeft hij, die tot de kennis van de waarheid van het ding niet doordringen kan, dan na vele verklaringen, en er dan nog met toe komt volkomen te begrijpen al wat tot de natuur van het ding behoort. Bijgevolg is de verstomptheid der zinnen omtrent het verstandelijke een zwakheid van geest, met betrekking tot de beschouwing der geestelijke goederen; de verblindheid daarentegen is het volledig gemis van de kennis er van. Die twee ondeugden nu zijn tegengesteld aan de gave van verstand, waardoor de mens de geestelijke goederen waarneemt, en er met scherpzinnigheid in doordringt. De verstomptheid is zonde, zoals de verblindheid van de geest, in zover zij vrijwillig is, zoals blijkt bij degene, die gehecht is aan de vleselijke genoegens, en voor de aandachtige beschouwing der geestelijke dingen een tegenzin voelt en ze dan ook verwaarloost. (IIa-IIae q. 15 a. 2 co.)

Daaruit blijkt het ANTWOORD OP DE BEDENKINGEN. (IIa-IIae q. 15 a. 2 ad arg.)

## Articulus 3 Komen de verblindheid van de geest en de verstomptheid der zinnen voort uit de zonden van het vlees?

Men beweert, dat de verblindheid van de geest en de verstomptheid der zinnen niet voortspruiten uit de zonden van het vlees. Augustinus immers trekt in het 1e Boek zijner Retractaties (4e H.) terug wat hij in zijn Alleenspraken (1e B., 1e H.) geschreven had, nl. het volgende : « God, die niet gewild hebt, dat het ware zou gekend zijn dan alleen door de zuiveren ». Daar zou men kunnen op antwoorden, zegt hij, dat vele onzuiveren veel waarheden kennen. Welnu de mensen worden voornamelijk onzuiver door de vleselijke zonden. Bijgevolg worden de verblindheid van de geest en de verstomping der zinnen niet veroorzaakt door de vleselijke ondeugden. (IIa-IIae q. 15 a. 3 arg. 1)

De verblindheid van de geest en de verstomptheid der zinnen zijn gebreken van het verstandelijk deel der ziel. De vleselijke driften daarentegen behoren tot het vlees. Welnu het vlees heeft geen invloed op de ziel, maar andersom. Bijgevolg veroorzaken de lichamelijke driften noch de verblindheid van geest, noch de verstomptheid van de zinnen. (IIa-IIae q. 15 a. 3 arg. 2)

Elk ding ondergaat méér de werking van wat er dicht bij staat, dan van wat er ver van af staat. Welnu de

geestelijke ondeugden staan dicht bij de geest dan de vleselijke. Bijgevolg worden de verblindheid van de geest en de verstomptheid der zinnen veeleer veroorzaakt door geestelijke ondeugden dan door vleselijke. (IIa-IIae q. 15 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Gregorius zegt in het 31e Boek van zijn Zedenkundige Verhandelingen (17e H.), nl. dat de verstomptheid der zinnen omtrent het verstandelijke voortkomt uit gulzigheid, de verblindheid van de geest uit ontucht. (IIa-IIae q. 15 a. 3 s. c.)

De volmaaktheid van de verstandsdaad van de mens bestaat in het vermogen om te abstraheren van de zinnelijke kenbeelden. Hoe meer het verstand van de mens onafhankelijk is van die kenbeelden, des te beter kan het verstandelijke dingen beschouwen en al het zinnelijke ordenen. Ook zegt Anaxagoras, dat het verstand « onvermengd zuiver » moet zijn om te kunnen gebieden, en de Wijsgeer zegt in het 8e Boek van zijn Fysica (5e H.), dat hij, die een handeling wil uitvoeren, de materie moet beheersen, om er een verandering in te kunnen voortbrengen. Welnu het is duidelijk, dat het genot de aandacht hecht aan de dingen die men geniet, en daarom zegt de Wijsgeer in het 10e Boek zijner Ethica (5e H.), dat eenieder op volmaakte wijze uitvoert waar hij genot in schept, terwijl wij datgene, waar wij geen genot in smaken, ofwel in het geheel niet doen, ofwel op onvolmaakte wijze. De ondeugden nu van het vlees, nl. de gulzigheid en de ontucht, hebben tot voorwerp het genot van de gevoelszin in spijzen en in het geslachtsleven, wat de hevigste zijn onder al de lichamelijke genietingen. Daarom wordt de aandacht van de mens door die ondeugden het meest getrokken tot het lichamelijke, waardoor de werking van de mens omtrent het verstandelijke verzwakt. Dat gebeurt echter méér door de ontucht dan door de gulzigheid, in zover het genot van het geslachtsleven heviger is dan dat van de spijzen. Daarom komt uit de ontucht de verblindheid van de geest voort, die de kennis der geestelijke dingen bijna volkomen wegneemt. Uit de gulzigheid komt de verstomptheid der zinnen voort, die de mens zwak maakt tegenover de verstandelijke dingen. En andersom maken de deugden, die tegengesteld zijn aan die ondeugden, nl. de onthouding en de zuiverheid, de mens allerbest geschikt tot de volmaakte verstandelijke handeling. Daar zegt Daniël (1, 17), dat de Heer aan de kinderen (d. i. aan hen, die verstorven en zuiver leven) wetenschap en kennis gaf omtrent elk boek en elke wijsheid. (IIa-IIae q. 15 a. 3 co.)

Het kan wel gebeuren, dat sommigen, die verslaafd zijn aan de vleselijke ondeugden, soms op scherpzinnige wijze over de verstandelijke dingen kunnen spreken, om de scherpzinnigheid van hun natuurlijk verstand of om een bij gevoegde aan geworven hebbelijkheid. Het is echter onvermijdelijk, dat hun aandacht dikwijls van de scherpzinnige beschouwing wordt afgetrokken door het lichamen genot, en daarom kunnen de onzuiveren wel sommige waarheden kennen, maar hun onzuiverheid is een grote hinderpaal. (IIa-IIae q. 15 a. 3 ad 1)

Het vlees heeft geen invloed op het verstandelijk deel

als zou dat daardoor veranderd worden. Het kan echter wel de werking verhinderen, zoals hierboven gezegd is. (IIa-IIae q. 15 a. 3 ad 2)

Hoe verder de vleselijke ondeugden af staan van de geest, des te meer trekken ze de aandacht van de geest op andere dingen, en daarom zijn ze een des te grotere hinderpaal voor de beschouwing van de geest. (IIa-IIae q. 15 a. 3 ad 3)

## **Quaestio 16 Over de Geboden, die betrekking hebben op het Ge- loof, de Wetenschap en het Ver- stand**

Daarna moeten wij handelen over de geboden, die betrekking hebben op het voorgaande. En daaromtrent stellen wij twee vragen : 1. Over de geboden, die betrekking hebben op het geloof. 2. Over de geboden, die betrekking hebben op de gaven van wetenschap en verstand. (IIa-IIae q. 16 pr.)

### **Articulus 1 Moesten er in de Oude Wet geboden uitgevaardigd worden met be- trekking tot het geloof?**

Men beweert, dat er in de Oude Wet geboden moesten worden uitgevaardigd met betrekking tot het geloof. Een gebod immers slaat op wat verplichtend en nodig is. Welnu het geloof is hoogstnodig voor de mens, naar het woord uit de Brief aan de Hebreeërs (11, 6) : « Zonder geloof kan de mens aan God onmogelijk aangenaam zijn ». Het was dus hoogstnodig, dat er geboden werden uitgevaardigd met betrekking tot het geloof. (IIa-IIae q. 16 a. 1 arg. 1)

Het Nieuw Verbond is in het Oude vervat, gelijk het afgebeelde in de voorafbeelding, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 107, 3e Art.). Welnu in het Nieuwe Verbond worden uitdrukkelijk geboden gegeven met betrekking tot het geloof, zoals blijkt uit Joannes (14, 1) : « Gij gelooft in God, gelooft ook in mij ». Het blijkt bijgevolg, dat er ook in de Oude Wet enkele geboden moesten worden uitgevaardigd met betrekking tot het geloof. (IIa-IIae q. 16 a. 1 arg. 2)

Om dezelfde reden wordt een deugdzame daad bevolen en worden de tegengestelde ondeugden verboden. Welnu in de Oude Wet waren er veel geboden om het ongelooft te verbieden, zoals in het Boek Exodus (20, 3) : « Gij zult voor mijn aanschijn geen vreemde goden hebben », en in het Deuteronomium (13, 1-3), waar bevolen wordt niet te luisteren naar zieners of naar hen die droomgezichten hadden, en die hen van het geloof in God zouden aftrekken. Bijgevolg moesten er ook in de Oude Wet geboden zijn met betrekking tot het geloof. (IIa-IIae q. 16 a. 1 arg. 3)

De belijdenis is een daad van het geloof, zoals vroeger gezegd werd (3e Kw., 1e Art.). Welnu in de Oude Wet waren er geboden met betrekking tot de belijdenis en

het onderricht in het geloof. In het Boek Exodus (12, 26-27) immers wordt bevolen, dat de Joden de reden van de paasgebruiken moesten opgeven, wanneer ze daarover door hun kinderen werden ondervraagd. En in het Deuteronomium (13) wordt bevolen, dat hij die een leer verspreidt, die strijdig is met het geloof, moet gedood worden. Bijgevolg moesten er in de Oude Wet geboden zijn met betrekking tot het geloof. (IIa-IIae q. 16 a. 1 arg. 4)

Al de boeken van het Oude Verbond zijn vervat in de Oude Wet. Daarom zegt de Heer bij Joannes (15, 25), dat in de Wet geschreven staat : « Ze hebben me zonder reden gehaat ». Welnu dat staat in de Psalmen (Ps. 34, 19). En in het Boek Ecclesiasticus (2, 8) lezen wij : « Gij allen die de Heer vreest gelooft in Hem ». Bijgevolg moesten er in de Oude Wet geboden zijn met betrekking tot het geloof. (IIa-IIae q. 16 a. 1 arg. 5)

Daartegenover staat echter, dat de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (3, 27) de Oude Wet noemt de Wet der Werken en ze stelt tegenover de wet van het geloof. Bijgevolg moesten er in de Oude Wet geen geboden zijn met betrekking tot het geloof. (IIa-IIae q. 16 a. 1 s. c.)

Een meester kan alleen de wet stellen aan zijn onderdanen, en daarom veronderstellen de geboden van de wet, dat zij, aan wie de wet gesteld wordt, onderworpen zijn aan hem, die de wet stelt. Welnu de eerste onderwerping van de mens aan God geschiedt door het geloof, volgens het woord uit de Brief aan de Hebreërs (11,6) : « Hij die tot God komt moet geloven, dat Hij bestaat ». Het geloof moet bijgevolg de geboden van de wet voorafgaan, en daarom wordt in het Boek Exodus (20, 2) datgene, wat betrekking heeft op het geloof, gesteld voor de geboden van de Wet, wanneer gezegd wordt : « Ik ben de Heer, uw God, die u gevoerd heeft uit het land van Egypte », alsook in het Boek Deuteronomium (6, 4), waar eerst wordt gezegd : « Hoort Israël, de Heer uw God is één », waarna pas gehandeld wordt over de geboden. Omdat er nu in het geloof veel dingen vervat zijn, die geordend zijn tot het geloof aan God, wat het eerste en voornaamste is onder al de punten van het geloof, zoals gezegd werd (1e Kw., 7e Art.), daarom kunnen er, wanneer de mensen eenmaal geloven aan God, zodat zij aan God onderworpen zijn, geboden uitgevaardigd worden met betrekking tot andere geloofspunten. Daarom zegt Augustinus in het 83e Traktaat op Joannes, bij de verklaring van de woorden van Joannes (13, 12) : « Dat is mijn gebod », dat ons omtrent het geloof verschillende geboden gegeven zijn. In de Oude Wet echter moesten de geloofsgeheimen aan het volk niet worden verklaard, en daarom werden er, alleen het geloof in de ene waren God uitgezonderd, in de Oude Wet geen andere geboden gegeven met betrekking tot het geloof. (IIa-IIae q. 16 a. 1 co.)

Het geloof is nodig, als beginsel van het geestelijk leven, en wordt daarom verondersteld vóór het aanvaarden van de Wet. (IIa-IIae q. 16 a. 1 ad 1)

Op die plaats veronderstelt de Heer iets vóór het geloof, nl. het geloof in de ene God, wanneer hij zegt : « Gij

gelooft in God ». Daarna beveelt Hij iets, nl. het geloof in de Menswording, waardoor één en dezelfde persoon God en mens is. Doch die verklaring van het geloof behoort tot het geloof van de Nieuwe Wet, en daarom voegt Hij er aan toe : « Gelooft ook in mij ». (IIa-IIae q. 16 a. 1 ad 2)

De geboden, die een verbod bevatten, hebben betrekking op de zonden, die de deugd vernietigen. De deugd nu wordt vernietigd door afzonderlijke tekortkomingen, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 18, Art. 4). Daarom moesten er, wanneer de Joden eenmaal geloofden aan de ene God, in de Oude Wet verboden zijn, waardoor zij zouden worden afgehouden van die afzonderlijke tekortkomingen, die het geloof vernietigen. (IIa-IIae q. 16 a. 1 ad 3)

Ook de belijdenis en het onderricht in het geloof veronderstellen de onderwerping van de mens aan God door het geloof, en daarom mochten er in de Oude Wet op meer geschikte wijze geboden zijn met betrekking tot de belijdenis en het onderricht in het geloof, dan met betrekking tot het geloof zelf. (IIa-IIae q. 16 a. 1 ad 4)

In de aangehaalde woorden veronderstelt men het geloof, waardoor wij geloven aan Gods bestaan. Daarom zegt de gewijde Schrijver eerst : « Gij, die de Heer vreest », wat niet mogelijk is zonder het geloof. De woorden, die volgen, nl. « Gelooft in Hem », moeten in verband gebracht worden met sommige bijzondere geloofswaarheden, voornamelijk met wat God belooft aan hen, die Hem gehoorzamen. Daarom wordt er aan toegevoegd : « Uw beloning zal u niet ontnomen worden ». (IIa-IIae q. 16 a. 1 ad 5)

## Articulus 2 Was het goed, dat er in de Oude Wet geboden waren met betrekking tot de wetenschap en het verstand?

Men beweert, dat het niet goed was, dat er in de Oude Wet geboden waren met betrekking tot de wetenschap en het verstand. De wetenschap immers en het verstand behoren tot de kennis. Welnu de kennis gaat de handeling vooraf en richt ze. Bijgevolg moeten de geboden, die betrekking hebben op de wetenschap en het verstand, de geboden voorafgaan, die betrekking hebben op de handeling. Daar nu de eerste geboden van de Wet de Tien Geboden zijn, is het duidelijk, dat er onder de Tien Geboden enkele moesten zijn met betrekking tot de wetenschap en het verstand. (IIa-IIae q. 16 a. 2 arg. 1)

Men moet onderricht worden, vóór men onderricht, want de mens moet eerst van een ander leren, vóór hij een ander onderwijst. Welnu in de Oude Wet worden er geboden gegeven met betrekking tot het onderwijs. Sommige zijn gebiedende geboden, zoals in Deuteronomium (4, 9), waar geboden wordt : « Gij zult dit leren aan uw kinderen en neven »; andere zijn verbiedende geboden, zoals in Deuteronomium (4, 2) : « Gij zult niets afdoen noch iets toevoegen aan wat ik u gezegd heb ». Men moest bijgevolg ook sommige geboden



geven, die de mens ertoe aanzetten om zich te laten onderrichten. (IIa-IIae q. 16 a. 2 arg. 2)

De wetenschap en het verstand schijnen meer nodig te zijn voor de priester dan voor de koning. Daarom wordt gezegd bij Malachias (2, 7) : « De lippen van de priester zullen de wetenschap bewaren, uit zijn mond verwacht men de Wet », en bij Osee (4, 6) : « Omdat gij de wetenschap verworpen hebt, zal ik u verwerpen en gij zult voor mij de priesterlijke bedieningen niet waarnemen ». Welnu aan de koning wordt bevolen, dat hij in de wetenschap der wet zou onderricht worden, zoals blijkt uit Deuteronomium (17, 18-19). Bijgevolg moest in het Oude Verbond veel meer aan de priesters geboden worden, dat ze in de wet zouden onderricht worden. (IIa-IIae q. 16 a. 2 arg. 3)

Men kan datgene, wat tot de wetenschap en het verstand behoort, niet overwegen terwijl men slaapt. Die overweging wordt ook verhinderd door uiterlijke bezigheden. Bijgevolg beveelt Deuteronomium (6, 7) op ongepaste wijze : « Gij zult ze overwegen, zittend in uw huis, wandelend langs de baan, wanneer gij slaapt en opstaat ». Dus worden in de Oude Wet de geboden omtrent de wetenschap en het verstand niet op gepaste wijze gegeven. (IIa-IIae q. 16 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat het Deuteronomium zegt (4, 6) : « Al degenen, die deze geboden zullen horen, zullen zeggen : Wat een wijs en verstandig volk ». (IIa-IIae q. 16 a. 2 s. c.)

Men kan met betrekking tot de wetenschap en het verstand drie dingen beschouwen : ten eerste, het verkrijgen dezer gaven; ten tweede, hun gebruik; ten derde, het bewaren ervan. Men verkrijgt de wetenschap en het verstand door het onderricht en de studie, en die twee dingen worden in de wet bevolen. Want in Deuteronomium (6, 6) wordt gezegd : « De Woorden, waardoor ik u gebied, zult gij in uw hart dragen », en daarmee wordt de studie bedoeld. Het komt immers aan een student toe, zich toe te leggen op wat gezegd wordt. Wat op die woorden volgt (7), nl. « En gij zult het verhalen aan uw zonen », behoort tot het onderricht. Het gebruik van de wetenschap en het verstand bestaat in het overwegen van wat men weet en verstaat, en daarover wordt (t. a. pl.) gezegd : « Gij zult het overwegen, zittende in uw huis », enz. Men bewaart die gaven door het geheugen, en daarover wordt verder gezegd (8-9) : « Gij zult ze vastsnoren op uw hand als een teken, zij zullen u vóór ogen staan en zich vóór u bewegen, gij zult ze schrijven op de deurposten van uw huis ». Door dit alles wordt de voortdurende herinnering aan Gods geboden aangeduid. Wat immers voortdurend onze zinnen aandoet, ofwel de tastzin, zoals wat wij in de hand hebben, ofwel het gezicht, zoals wat voortdurend vóór onze ogen is of waar wij dikwijls moeten terugkeren, zoals de ingang van het huis, dat alles kan uit ons geheugen niet weggewist worden. Deuteronomium (4, 9) zegt ook uitdrukkelijk : « Vergeet de woorden niet, die uw ogen hebben gezien; en dat ze uit uw hart niet weggewist worden, al de dagen van uw leven ». Al deze voorschriften kan men nog breedvoeriger lezen in het

Nieuw Testament, zowel in de leer van het Evangelie als in die der Apostelen. (IIa-IIae q. 16 a. 2 co.)

In Deuteronomium (4, 6) wordt gezegd : « Dit is uw wijsheid en verstand vóór het volk ». Daardoor wordt bedoeld, dat de wetenschap en het verstand van Gods gelovigen gelegen zijn in de voorschriften der wet. Daarom moet men eerst de geboden van de wet voorhouden, en pas daarna moet men de mensen brengen tot de wetenschap en het verstand er van. Daarom ook moeten die geboden niet opgenomen worden onder de Tien Geboden, die de eerste zijn. (IIa-IIae q. 16 a. 2 ad 1)

Zoals (in de Leerstelling) gezegd werd, worden er in de wet ook geboden gegeven met betrekking tot de studie. Toch wordt het onderricht met meer nadruk bevolen dan de studie, omdat het onderricht de meerderen betreft, die hun eigen meester zijn en die onmiddellijk onder de wet staan en de geboden ontvangen. De studie daarentegen betreft de minderen, die de voorschriften van de wet moeten ontvangen door bemiddeling van de meerderen. (IIa-IIae q. 16 a. 2 ad 2)

De kennis van de wet is zo innig verbonden met de priesterlijke bediening, dat samen met de bediening ook de kennis van de wet wordt opgelegd, en daarom moesten er geen bijzondere geboden zijn met betrekking tot het onderricht der priesters. Doch de kennis van de wet Gods is niet zo innig verbonden met de koninklijke bediening, omdat de koning aangesteld is over het volk met betrekking tot het tijdelijke, en daarom wordt op bijzondere wijze bevolen, dat de koning door de priesters zou onderricht worden. (IIa-IIae q. 16 a. 2 ad 3)

Men moet dit gebod van de wet niet zo verstaan, dat de mens de wet Gods moet overwegen terwijl hij slaapt, maar wel zo, dat hij dat moet doen, wanneer hij slapen gaat. In de slaap toch krijgen de mensen zuiverder beelden, naar de invloed die van het waken overgaat op de slaap, zoals blijkt uit de Wijsgeer in het 1e Boek der Ethica (13e H.). In dezelfde zin wordt bevolen bij iedere handeling de wet te overwegen, niet dat men altijd metterdaad aan de wet moet denken, maar omdat alles wat men doet, moet geregeld worden naar de wet. (IIa-IIae q. 16 a. 2 ad 4)

## Quaestio 18 Over den zetel der hoop

Nu moeten wij de zetel der hoop bestuderen. Hieromtrent worden vier vragen gesteld : 1) Is de wil de zetel van de hoop? 2) Bezitten de gelukzaligen de hoop? 3) En de verdoemden? 4) Is de hoop bij hen die op aarde leven, zekerheid? (IIa-IIae q. 18 pr.)

### Articulus 1 Is de wil, de zetel van de hoop?

Men beweert, dat de zetel van de hoop niet de wil is. Zoals gezegd is (vorige Kw. 1e Art.; I-II 40e Kw. 1e

Art.), is het voorwerp van de hoop een moeilijk te bereiken goed. Welnu wat we moeilijk bereiken, is niet het voorwerp van de wil, doch van het weerstandsvermogen. Bijgevolg is de zetel van de hoop niet de wil doch het weerstandsvermogen. (IIa-IIae q. 18 a. 1 arg. 1)

Wanneer één zaak voldoende is, dan is al het overige overbodig. Welnu de liefde, die volmaaktste der deugden is, volstaat om de wil te volmaken. Bijgevolg is de hoop in de wil overbodig. (IIa-IIae q. 18 a. 1 arg. 2)

Éénzelfde vermogen kan met te gelijk in twee handelingen werkdadig zijn; zoals het verstand niet te gelijk twee dingen kan kennen. Welnu de daad van hoop kan samenvallen met de daad van liefde. Daar nu de daad van liefde haar zetel heeft in de wil, zoo is daar geen plaats meer voor de hoop. Bijgevolg is de wil niet de zetel van de hoop. (IIa-IIae q. 18 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de ziel God slechts kan bereiken door de geest, waarin aanwezig zijn : het geheugen, het verstand en de wil, zoals bij Augustinus blijkt. Welnu, de hoop is een goddelijke deugd die God als voorwerp heeft. Daar nu, de hoop haar zetel heeft, noch in het geheugen, noch in het verstand, blijft alleen de wil over. (IIa-IIae q. 18 a. 1 s. c.)

Reeds vroeger (I 87e Kw. 2e Art.) werd gezegd, dat men de hebbelikheden kent door de daden. De daad van hoop is een beweging van het streefvermogen, daar haar voorwerp het goede is. Welnu de mens bezit een dubbel streefvermogen, een zinnelijk, dat onderverdeeld wordt in weerstandsvermogen en begeervermogen; en een verstandelijk streefvermogen, dat de wil is, zoals vroeger gezegd werd (I 82e Kw. 5e Art.). De neigingen van het lagere streefvermogen, zijn aan de hartstochten onderhevig; de neigingen van het hogere streefvermogen niet, zoals t. a. p. gezegd werd. Welnu de daad van de deugd van hoop kan niet van het zinnelijk streefvermogen uitgaan, daar het goed, dat het voornaamste voorwerp van deze deugd is, geen zinnelijk doch een goddelijk voorwerp is. Daarom is de zetel van de hoop het hogere streefvermogen, nl. de wil en geenszins het lagere streefvermogen, waartoe het weerstandsvermogen behoort. (IIa-IIae q. 18 a. 1 co.)

Het voorwerp van het weerstandsvermogen is een zinnelijk goed dat moeilijk te bereiken is. Doch het voorwerp van de deugd van hoop is een verstandelijk goed dat moeilijk te bereiken is, of beter een goed dat elk verstand te boven gaat. (IIa-IIae q. 18 a. 1 ad 1)

De wil wordt door de liefde voldoende volmaakt met betrekking tot die daad, die beminnen heet. Doch een andere deugd is nodig om de wil te volmaken met betrekking tot die andere daad, die hopen is. (IIa-IIae q. 18 a. 1 ad 2)

Er werd aangetoond (vorige Kw. 8e Art.) dat de hoop en de liefde onderling geordend zijn. Het is dus niet uitgesloten dat die twee neigingen tot hetzelfde vermogen behoren. Ook het verstand kan te gelijk verschillende voorwerpen, die onderling geordend zijn begrijpen, zoals boven gezegd werd (I 85e Kw. 4e Art.). (IIa-IIae q. 18 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Bezitten de gelukzaligen de hoop?

Men beweert, dat de gelukzaligen de hoop bezitten. Christus was vanaf de aanvang van zijn ontvangenis in een toestand van zalige schouwing. Welnu Christus bezat de hoop, daar de Psalmist (30. 1), naar de verklaring van de Glossa, in Christus' naam zegde: "In U, Heer, heb ik gehoopt". Bijgevolg kunnen de zaligen de hoop bezitten. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 1)

Zoals het moeilijk is de zaligheid te verwerven, zoo is het moeilijk te volharden. Welnu, men hoopt de zaligheid te bereiken vooraleer men ze verworven heeft. Bijgevolg kan men, na ze verworven te hebben, hopen dat men ze behouden zal. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 2)

Door de hoop kan men niet slechts voor zichzelf, doch ook voor anderen de zaligheid hopen, zoals boven gezegd is (17e Kw. 3e Art.). Welnu de gelukzaligen die in de hemel zijn, hopen de zaligheid voor anderen, anders zouden ze voor hen niet bidden. Bijgevolg bestaat de hoop bij de zaligen. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 3)

Tot het geluk der heiligen behoort niet slechts de glorie van de ziel, doch ook deze van het lichaam. Doch de ziel der heiligen, die in de hemel zijn, verwacht nog de glorie van het lichaam, zoals blijkt in het Boek der Openbaring (6. 9), en bij Augustinus. Bijgevolg bestaat de hoop bij de zaligen. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Romeinen (8. 24): "Hoopt men soms nog wat men ziet?". Welnu de zaligen genieten het zien van God. Derhalve kan er bij hen geen spraak zijn van hoop. (IIa-IIae q. 18 a. 2 s. c.)

Verliest iets datgene waaraan het zijn wezenheid dankt, dan verliest het meteen zijn wezenheid zelf, zodat het onmogelijk zichzelf kan blijven. Zo verliest een lichaam zijn eigen aard, wanneer de natuurlijke lichaamsvorm verdwijnt. Evenals alle deugden, ontleent de hoop haar eigen aard aan haar voornaamste voorwerp, zoals gezegd is (vorige Kw. 5e en 6e Art.). Welnu het voornaamste voorwerp van de hoop is de eeuwige zaligheid, die, dank zij de goddelijke hulp, binnen ons bereik valt. Dit lastig, doch niet onbereikbaar goed, valt echter onder de hoop, in zover het een toekomstig goed is. En dienvolgens, wanneer dit goed geen toekomstig goed meer is, maar een verworven goed, vervalt de deugd van hoop. Derhalve, verdwijnt de hoop in de hemel, evenals het geloof; en geen van beide deugden is bij de zaligen aanwezig. (IIa-IIae q. 18 a. 2 co.)

Christus verkeerde weliswaar in de toestand van hen die de zaligheid bereikt hebben, zodat Hij de goddelijke schouwing genoot. Naar zijn menselijke natuur, die Hij had aangenomen, was Hij niettemin onderhevig aan elke menselijke lijdelijkheid. Daarom kon Hij hopen de glorie van de onlijdelijkheid en de onsterfelijkheid te verwerven. Nochtans bezat Hij daarom de deugd van hoop niet, in zover deze deugd niet de verheerlijking van het lichaam, maar de goddelijke zaligheid als voorwerp

heeft. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 1)

Men noemt de zaligheid der heiligen, het eeuwig leven, omdat zij die God genieten, enigszins deelachtig worden aan Gods Eeuwigheid, die boven eiken tijd verheven is. Daarom is er in het voortduren van de zaligheid, geen verschil meer tussen heden, verleden en toekomst. De heiligen hopen dus geenszins de volharding in de zaligheid; ze bezitten haar zonder dat er nog spraak is van toekomst. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 2)

Zolang de deugd van hoop bestaat, verhoopt men door dezelfde hoop, de zaligheid, voor zichzelf en voor anderen. Wanneer bij de zaligen de hoop verdwijnt, waardoor ze de zaligheid voor zichzelf hoopten, dan blijven ze de zaligheid der anderen verhoppen, niet krachtens de deugd van hoop, maar krachtens de liefde. Wie de liefde tot God bezit, bemint immers ook door éénzelfde liefde zijn evenmens. Nochtans kan hij die de deugd van liefde niet bezit, zijn naaste beminnen krachtens een andere liefde. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 3)

Daar de hoop een goddelijke deugd is met God als voorwerp, is, niet de verheerlijking van het lichaam, maar de verheerlijking van de ziel, die het genieten van God is, het voornaamste voorwerp van de hoop. De verheerlijking van het lichaam, hoewel zij buiten het bereik valt van 's mensen vermogen, valt niet buiten het bereik van hen die de glorie der ziel genieten. De verheerlijking van het lichaam is immers een gering goed, vergeleken bij de verheerlijking van de ziel; en hij die naar zijn ziel verheerlijkt is, is reeds overvloedig in het bezit van datgene waarop de verheerlijking van het lichaam moet volgen. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Hopen de verdoemden?

Men beweert, dat de verdoemden hopen. De duivel is verdoemd en de vorst der verdoemden, naar het woord bij Mattheüs (25. 41): "Gaat weg van Mij, vervlochten in het eeuwig vuur, dat bereid is voor de duivel en zijn engelen". Welnu de duivel hoopt, naar dit woord uit het Boek Job (40. 28): "Zijn hoop komt vast bedrogen uit". Bijgevolg bezitten de verdoemden de hoop. (IIa-IIae q. 18 a. 3 arg. 1)

Evenals er een levend en een dood geloof is, aldus ook een levende en een dode hoop. Welnu het dood geloof wordt bij de duivels en de verdoemden aangetroffen, naar het woord van de H. Jacobus (2. 19): "De duivels geloven en sidderen". Bijgevolg kan ook een dode hoop bij hen bestaan. (IIa-IIae q. 18 a. 3 arg. 2)

Na de dood, groeit bij niemand, de verdienste of de onverdienste, welke hij tijdens dit leven bezat, naar het woord van de Prediker (11.3): "Als de boom valt, naar het zuiden of het noorden, blijft hij liggen, op de plaats waar hij valt". Doch velen die verdoemd worden, hadden tijdens dit leven de hoop, daar ze nooit door wanhoop zondigden. Bijgevolg blijven ze de hoop bewaren in het andere leven. (IIa-IIae q. 18 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de hoop blijdschap

veroorzaakt, naar het woord van de Apostel in de Brief aan de Romeinen (12. 12): "Weest blijde in de hoop". Welnu de verdoemden kennen geen blijdschap; ze kennen slechts smart en rouw, naar het woord van Isaias (65. 14): "Mijn dienaren zullen naar hartenlust zingen; maar gij zult van hartenleed schreien, en jammeren van wanhoop". Bijgevolg is de hoop bij de verdoemden verdwenen. (IIa-IIae q. 18 a. 3 s. c.)

Uit de zaligheid volgt uiteraard de rust van de wil, doch uit de straf volgt uiteraard tegenzin voor datgene wat als straf opgelegd wordt. De wil echter kan geen rust vinden in, noch tegenzin gewaar worden betreffende iets dat onbekend is. Daarom zegt Augustinus, dat de engelen in hun eersten toestand, voordat ze in het goede bestendig waren of afvallig werden, niet volkomen gelukkig konden zijn, omdat ze niet wisten wat hen in de toekomst te wachten stond. Want om volkomen en waarlijk gelukkig te zijn moet men zeker zijn dat het geluk bestendig is; anders is de wil niet bevredigd. Van de andere kant, behoort de eeuwigheid van de verwerping tot de wezenheid van de straf der verdoemden, en er zou waarlijk geen spraak zijn van straf, indien hun wil daartegen niet in opstand was. Die tegenzin of opstand zouden ze echter niet ondervinden, indien ze onwetend waren omtrent de eeuwigheid van hun verwerping. Hun ellendige toestand eist bijgevolg, dat de verdoemden weten dat ze geenszins aan hun verwerping kunnen ontsnappen en nooit de zaligheid zullen bereiken. Daarom zegt het Boek Job (15. 22): "Hij hoopt niet eens aan de duisternis te ontsnappen en tot het licht terug te keren". Waaruit blijkt dat de verdoemden nooit denken kunnen, dat de zaligheid voor hen mogelijk is, evenmin als de zaligen hun geluk als iets toekomstig kunnen opvatten. Derhalve kan de hoop niet bestaan noch bij de zaligen, noch bij de verdoemden. Bij diegenen echter die de zaligheid nog niet bereikt hebben, hetzij ze hier op aarde leven of in het vagevuur zijn, bestaat de hoop, daar ze in beide toestanden de zaligheid als een toekomstig goed beschouwen. (IIa-IIae q. 18 a. 3 co.)

De woorden van het Boek Job, aangehaald in de eerste bedenking, moeten naar de verklaring van de H. Gregorius, begrepen worden van de duivel beschouwd in zijn ledematen, waarin elke hoop vernield is. Wil men die woorden toepassen op de duivel zelf, dan kan men zeggen dat er spraak is van de hoop, die de duivel koestert omtrent de zegepraal, welke hij hoopt te behalen op de heiligen, volgens de betekenis van de woorden, die de aangehaalde voorafgaan: "Hij vertrouwt erop dat de Jordaan tot zijn muil zal stijgen (18)". Doch dit is niet dezelfde hoop waarover wij het hebben. (IIa-IIae q. 18 a. 3 ad 1)

De H. Augustinus zegt: "Het geloof slaat op slechte en goede dingen, op het verleden, het hedendaagse en het toekomstige, op wat ons persoonlijk aangaat of anderen; doch de hoop slaat uitsluitend op goede dingen, die toekomstig zijn en ons persoonlijk aanbelangen". Daarom is er grotere mogelijkheid dat men het geloof bij de verdoemden aantreft dan de hoop. Want de goddelijke goederen zijn voor de verdoemden geen

toekomstige of bereikbare goederen; ze zijn hun totaal vreemd. (IIa-IIae q. 18 a. 3 ad 2)

De schuld van de verdoemden is niet zwaarder omdat ze de hoop missen, evenmin als het verdwijnen van de hoop, de verdiensten der zaligen vermeerderd. Dat ze beide de hoop niet bezitten is een gevolg van de toestand waarin ze zijn overgegaan. (IIa-IIae q. 18 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Is de hoop van hen die op aarde leven een zekerheid?**

Men beweert, dat de hoop van hen die op aarde leven geen zekerheid biedt. De zetel van de hoop is de wil. Welnu de zekerheid is geen eigenschap van de wil doch van het verstand. Bijgevolg is de hoop niet zeker. (IIa-IIae q. 18 a. 4 arg. 1)

De hoop wordt veroorzaakt door de genade en de verdiensten, zoals boven gezegd is (17e Kw. 1e Art. 2e Bed.). Doch in dit leven kunnen we met geen zekerheid weten dat we de genade bezitten, zoals verklaard is (I-II 112e Kw. 5e Art.). Bijgevolg kan de hoop in dit leven geen zekerheid bieden. (IIa-IIae q. 18 a. 4 arg. 2)

Men heeft geen zekerheid, betreffende iets dat men verliezen kan. Doch velen die hier op aarde de hoop bezitten, worden niet zalig. Bijgevolg is de hoop geen zekerheid voor hen die op aarde leven. (IIa-IIae q. 18 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Magister Sententiarum leert: “De hoop is de zekere verwachting van de toekomstige zaligheid”. Men kan dit ook af leiden uit wat de Apostel schrijft in de Tweede Brief aan Timoteüs (1. 12): “Ik weet op wie ik mijn vertrouwen stel, en ik ben er zeker van dat Hij machtig is, het mij toevertrouwde pand te bewaren”. (IIa-IIae q. 18 a. 4 s. c.)

Iets kan zeker zijn op een dubbele wijze: wezenlijk of door deelname. Wezenlijk is de zekerheid aan het kenvermogen eigen. Maar alles wat, door het kenvermogen, onfeilbaar naar zijn doel bewogen wordt, deelt in de zekerheid van het kenvermogen. Daarom zegt men dat de natuur met zekerheid werkt, omdat zij bewogen wordt door het goddelijk verstand, dat met zekerheid alles op zijn doel richt. Daarom nog wordt van de zedelijke deugden gezegd dat ze met grotere zekerheid handelen dan de kunstvaardigheid, want deze deugden worden, door de rede als door een natuur, op hun daden gericht. Op dergelijke wijze neigt de hoop met zekerheid naar haar doel, delend in de zekerheid van het geloof, dat zijn zetel heeft in het kenvermogen. (IIa-IIae q. 18 a. 4 co.)

Het antwoord blijkt uit de leerstelling. (IIa-IIae q. 18 a. 4 ad 1)

De hoop steunt niet in de eerste plaats op de genade die men bezit, doch op de goddelijke almacht en barmhartigheid, waardoor ook zij die de genade niet bezitten, deze verkrijgen kunnen, om aldus tot de zaligheid te

komen. Eenieder echter die gelooft, is meteen zeker van Gods almacht en barmhartigheid. (IIa-IIae q. 18 a. 4 ad 2)

Indien sommigen die de hoop bezitten, de zaligheid niet bereiken, dan komt dit alleen op rekening van de zwakheid van de wil, die door de zonde, de zaligheid verhindert. Gods Macht en Barmhartigheid, waarop de hoop steunt, kunnen daarvoor niet aansprakelijk gesteld worden. De zekerheid van de hoop wordt bijgevolg niet verminderd, doordat sommigen niet zalig worden. (IIa-IIae q. 18 a. 4 ad 3)

### **Quaestio 20 Over de wanhoop**

Verder handelen we over de ondeugden die tegenover de hoop staan; eerst over de wanhoop, daarna over de verwaandheid. Omtrent het eerste stellen we vier vragen : 1) Is wanhoop zonde? 2) Is wanhoop mogelijk zonder ongeloof? 3) Is wanhoop de ergste zonde? 4) Is de traagheid oorzaak van de wanhoop? (IIa-IIae q. 20 pr.)

#### **Articulus 1 Is wanhoop zonde?**

Men beweert, dat wanhoop geen zonde is. Zoals blijkt uit Augustinus, keert de zonde zich naar de vergankelijke goederen en wendt zich af van het Onvergankelijke Goed. Welnu de wanhoop keert zich geenszins naar een vergankelijk goed. Bijgevolg is de wanhoop geen zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 1 arg. 1)

Wat uit het goede voortkomt, is geen zonde. We lezen immers bij Mattheüs (7. 18): “Een goede boom draagt geen slechte vruchten”. Welnu wanhoop ontstaat uit iets wat goed is, nl. uit de vrees voor God, of uit de afschuw voor de grootheid van eigen zonden. Bijgevolg is wanhoop geen zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 1 arg. 2)

Indien wanhoop zonde was, dan zou het de verdoemden ook als zonde aangerekend worden, dat ze wanhopen. Dit is echter geen zonde bij hen, maar de verdoeming zelf. Bijgevolg moet men de wanhoop evenmin als een schuld aanrekenen bij hen die hier op aarde leven; zodat wanhoop geen zonde is. (IIa-IIae q. 20 a. 1 arg. 3)

Daarentegen staat echter dat, datgene waardoor de mensen tot zonde misleid worden, niet slechts zonde is, doch bovendien oorzaak van de zonde. Welnu de wanhoop is oorzaak van zonde. De Apostel schrijft immers in den Brief aan de Ephesiërs (4. 19): “Wanhopend aan zichzelf hebben ze zich aan losbandigheid overgegeven, zodat ze uit hebzucht allerlei ontucht bedrijven”. Bijgevolg is wanhoop niet slechts zondig, doch oorzaak van andere zonden. (IIa-IIae q. 20 a. 1 s. c.)

Het verstand bevestigt en ontkent; het streefvermogen zoekt en ontvlucht, zoals de Wijsgeer leert. Wat voor het verstand, waar is of vals, is voor het streefvermogen goed of slecht. De neiging van het streefvermogen die overeenstemt met een ware kennis is, op zich genomen, goed; deze welke aansluit bij een valse kennis is, op zich genomen, slecht. De ware kennis van God vergt,

dat men bevestigt dat Hij de mensen zaligmaakt en vergiffenis schenkt aan de zondaars, naar het woord van Ezechiël (18. 23): “Ik wil geen behagen scheppen in de dood van de zondaar, Ik zie liever dat hij zijn wandel verbetert en leeft”. De valse kennis van God meent daarentegen dat God de vergiffenis weigert aan den berouwvolle zondaar, of dat Hij de genade der bekering aan de zondaars niet geeft. Dienvolgens is de hoop, die met de ware kennis van God overeenstemt, lofwaardig en deugdzaam; de wanhoop echter, die volgt uit een valse kennis, is ondeugd en zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 1 co.)

Door elke doodzonde wendt men zich af van het Onvergankelijke Goed, en keert men zich naar het vergankelijke. Dit geschiedt niet altijd op dezelfde wijze. De zonde tegengesteld aan de goddelijke deugden, de haat van God, de wanhoop, het ongeloof, zijn hoofdzakelijk een afkeer van God; want de goddelijke deugden hebben God als voorwerp. Die afkeer heeft als gevolg dat men zich naar het vergankelijke wendt; omdat hij die zich van God afkeert, zich noodzakelijk naar iets anders keert. De zonden daarentegen, die op de eerste plaats het vergankelijke zoeken, hebben de afkeer van het Onvergankelijke slechts als gevolg. Immers hij die ontucht drijft, heeft de rechtstreekse bedoeling niet, zich van God af te keren. Hij zoekt het vleselijk genot; waaruit volgt dat hij zich van God afkeert. (IIa-IIae q. 20 a. 1 ad 1)

Iets kan op dubbele wijze uit de deugd voortspruiten: rechtstreeks uit de deugd zelf, zoals de daad uit de vaardigheid. En aldus is de deugd nooit oorzaak van zonde. In dien zin zegt Augustinus dat men geen misbruik kan maken van een deugd. Evenwel, ook zijdelings of toevalligerwijze kan iets uit de deugd voortkomen. En in dien zin kan de deugd aanleiding worden tot zonde. Iemand kan immers trots worden omdat hij weet dat hij deugdzaam is, naar het woord van Augustinus: “De hoogmoed maakt zich van de goede werken meester, om ze te verderven”. En op die wijze ontstaat de wanhoop uit de vrees van God en de afschuw voor eigen zonden; men misbruikt wat op zichzelf goed is, en vindt er een aanleiding in tot wanhoop. (IIa-IIae q. 20 a. 1 ad 2)

De verdoemden zijn niet bekwaam te hopen, omdat de zaligheid voor hen onvoorwaardelijk uitgesloten is. Hun gebrek aan hoop is daarom geen nieuwe schuld, doch een deel van hun straf. Ook hier op de wereld zondigt men niet wanneer men wanhoopt iets te bereiken wat niet binnen zijn bereik valt; b.v. wanneer een geneesheer aan iemands genezing wanhoopt, of iemand wanhoopt rijk te worden. (IIa-IIae q. 20 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is wanhoop mogelijk zonder ongeloof?

Men beweert, dat wanhoop zonder ongeloof onmogelijk is. De hoop ontleent haar zekerheid aan het geloof. Welnu zolang de oorzaak blijft, zolang blijft ook het uitwerksel. Niemand kan bijgevolg de zekerheid van de hoop Goor de wanhoop verliezen, tenzij het geloof verloren is. (IIa-IIae q. 20 a. 2 arg. 1)

Wie zijn eigen schuld verkiest boven de Goddelijke Goedheid en Barmhartigheid, loochent de oneindigheid van de Goddelijke Barmhartigheid en Goedheid. Welnu, dergelijke loochening is een daad van ongeloof, naar het woord uit het Boek der Schepping (4. 13): “Mijn zonde is te groot om vergeven te worden”. Bijgevolg is de wanhopige, een ongelovige. (IIa-IIae q. 20 a. 2 arg. 2)

Hij die een veroordeelde ketterij aanleeft is een ongelovige. Welnu de wanhopige valt in de veroordeelde ketterij der Novatianen, die beweren dat de zonden na het doopsel niet kunnen vergeven worden. Bijgevolg is een wanhopige, een ongelovige. (IIa-IIae q. 20 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat, wanneer iets verdwijnt wat op iets anders volgt, met meteen ook dat eerste verdwijnt. Welnu, zoals boven gezegd is (17e Kw. 7e Art.), volgt de hoop op het geloof. Bijgevolg wanneer de hoop verloren gaat, kan het geloof blijven. Niet iedere wanhopige is bijgevolg een ongelovige. (IIa-IIae q. 20 a. 2 s. c.)

Het ongeloof hoort bij het verstand; de wanhoop, bij het streefvermogen. Het verstand nu, heeft betrekking op het algemene, het streefvermogen op het afzonderlijke; want het streeft naar werkelijke dingen, die alle afzonderlijke dingen zijn. Iemand kan omtrent het algemene juist oordelen, en niettemin ongeregeld zijn naar zijn streefvermogen, omdat zijn waardeschatting van het afzonderlijke bedorven is. Men gaat immers van een algemene waardering over tot de handeling van het streefvermogen door bemiddeling van een particuliere waardering, zoals de Wijsgeer zegt. Aldus ook kan men uit een algemeen beginsel, geen particulier besluit afleiden, tenzij door bemiddeling van een particuliere stelling. Aldus kan hei gebeuren dat iemand die zijn geloof in het algemeen gezond bewaard heeft, faalt wanneer hij het particuliere nastreeft, omdat zijn particulier oordeel bedorven is door ondeugd of hartstocht. B. v. hij die ontucht bedrijft, kiest op dit ogenblik de ontucht, als zijn particulier goed; zijn particulier oordeel is bedorven. Zijn algemeen oordeel kan echter gezond blijven, en hij kan oordelen volgens het geloof, dat ontucht doodzonde is. Op dergelijke wijze kan iemand, hoewel hij trouw blijft geloven door een algemeen oordeel, dat de vergiffenis der zonden in de kerk mogelijk is, een beweging van wanhoop ondergaan, alsof voor hem, gezien zijn toestand, alle hoop op vergiffenis verloren was. Zijn particulier oordeel is vervalst. Waaruit blijkt dat wanhoop, zoals trouwens elke andere doodzonde, zonder ongeloof mogelijk is. (IIa-IIae q. 20 a. 2 co.)

Het uitwerksel houdt op te bestaan, niet alleen wanneer de eerste oorzaak wegvalt, doch ook wanneer de tweede oorzaak wegvalt. Bijgevolg kan de hoop verdwijnen, niet slechts wanneer het algemeen geloofsoordeel, dat de eerste oorzaak is van de zekerheid van de hoop, uitgedoofd wordt, doch ook wanneer een of ander particulier oordeel, dat de tweede oorzaak is, vervalst is. (IIa-IIae q. 20 a. 2 ad 1)

Wanneer iemand in het algemeen oordeelt dat Gods Barmhartigheid niet oneindig is, dan is hij een ongelovige. Doch de wanhopige oordeelt niet aldus. Hij meent dat hij, gezien zijn toestand, om reden van een particuliere gesteldheid, op de Goddelijke Barmhartigheid niet rekenen mag. (IIa-IIae q. 20 a. 2 ad 2)

De Novatianen ontkennen in het algemeen de vergiffenis der zonden in de kerk. (IIa-IIae q. 20 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Is de wanhoop de zwaarste zonde?**

Men beweert, dat de wanhoop met de zwaarste zonde is. Wij zegden (vorig Art.) dat de wanhoop mogelijk is zonder ongelooft. Welnu het ongelooft is de zwaarste zonde, daar ze de grondvesten van het geestelijk gebouw ondermijnt. Bijgevolg is de wanhoop de zwaarste zonde niet. (IIa-IIae q. 20 a. 3 arg. 1)

De Wijsgeer leert dat het ergste kwaad aan het hoogste goed tegengesteld is. Welnu de liefde is verhevener dan de hoop, zoals we lezen in den Eersten Brief aan de Corinthiërs (13. 13). Bijgevolg is de haat van God een zwaarder zonde dan de wanhoop. (IIa-IIae q. 20 a. 3 arg. 2)

In de zonde van wanhoop treffen we slechts een onregelde afkeer van God aan, terwijl we in de andere zonden, niet slechts een onregelde afkeer, doch ook een onregelde toeneiging vaststellen. Bijgevolg is de wanhoop niet alleen de zwaarste zonde niet, doch ze is een geringere zonde dan de andere. (IIa-IIae q. 20 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de ongeneesbare zonde, de allerzwaarste is, naar het woord van Jeremias (30. 12): “Uw plaag is ontzettend, en schrijnend uw wonde”. Welnu, de zonde van wanhoop is ongeneesbaar, volgens het woord van Jeremias (15. 18): “Er is geen einde aan mijn smart, mijn wonde schrijnt, ongeneselijk. Bijgevolg is de wanhoop de zwaarste zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 3 s. c.)

De zonden tegen de goddelijke deugden, zijn uiteraard zwaarder dan andere zonden. Want de goddelijke deugden hebben God zelf als voorwerp, zodat de zonden tegen die deugden, rechtstreeks een afkeer van God insluiten. Welnu in elke doodzonde moet de grondreden van het kwaad en van zijn zwaarte, gezocht worden in dien afkeer van God. Want indien het mogelijk was zich naar een vergankelijk goed te keren, zonder zich van God af te keren, dan zou er geen spraak zijn van doodzonde, hoewel deze gekeerdheid naar het vergankelijke, ongeordend zou zijn. Bijgevolg is de zonde die voornamelijk en wezenlijk een afkeer is van God, de zwaarste onder alle doodzonden. Het ongelooft, de wanhoop en de haat tegen God zijn zonden tegen de goddelijke deugden. In vergelijking met de wanhoop, zijn de haat tegen God en het ongelooft uiteraard, d. i. naar den aard van hun soort, de zwaarste. Het ongelooft immers, weigert Gods Waarheid te aanvaarden; de haat tegen God, verzet den wil tegen de Goddelijke Goedheid; de wanhoop, belet den mens te vertrouwen

dat hij aan Gods Goedheid deelachtig wordt. Derhalve zijn het ongelooft en de haat tegen God in strijd met God zelf. De wanhoop echter is in strijd met God, in zoover wij aan zijn volkomenheid deelachtig worden. Het is bijgevolg erger Gods waarheid met te geloven of God te haten, dan niet te hopen dat wij de glorie door Hem zullen verkrijgen. Indien men echter de wanhoop vergelijkt met die twee andere zonden, van ons standpunt uit, dan is de wanhoop gevaarlijker. Want door de hoop worden we afgehouden van het kwaad en aangezet om het goed na te streven. Verliest men de hoop, dan geeft men zich teugelloos aan de ondeugd over en men verwaarloost het goede. Op dit woord uit het Boek der Spreuken (24. 10): “Indien gij, als het u slecht gaat, wanhoopt, dan schieten uw krachten te kort”, zegt de Glossa: “Niets is verfoeilijker dan de wanhoop; want wie in wanhoop vervalt, verliest elke standvastigheid tegenover de algemene verplichtingen van dit leven, en wat erger is, in den strijd voor het geloof”. En Isidorus leert: “Wie een misdadig bedrijf, doodt zijn ziel; doch wie wanhoopt, stort zichzelf in de hel”. (IIa-IIae q. 20 a. 3 co.)

Dit volstaat om op de bedenkingen te antwoorden. (IIa-IIae q. 20 a. 3 ad arg.)

### **Articulus 4 Is de traagheid oorzaak van de wanhoop?**

Men beweert, dat de wanhoop niet veroorzaakt wordt door de traagheid. Hetzelfde kan niet te gelijk uit verschillende oorzaken ontstaan. Welnu, volgens Gregorius, ontstaat de wanhoop betreffende het andere leven, uit de ontucht. Bijgevolg niet uit de traagheid. (IIa-IIae q. 20 a. 4 arg. 1)

De wanhoop is tegengesteld aan de hoop, en de traagheid aan de geestelijke vreugde. Welnu, de geestelijke vreugde ontstaat uit de hoop, zoals gezegd wordt in den Brief aan de Romeinen (12, 12): “Weest blijde in de hoop”. Bijgevolg wordt de traagheid veroorzaakt door de wanhoop en niet andersom. (IIa-IIae q. 20 a. 4 arg. 2)

Tegengestelde dingen worden door tegengestelde oorzaken teweeggebracht. Welnu de hoop, tegengesteld aan de wanhoop, wordt veroorzaakt door de beschouwing van de goddelijke weldaden, bijzonder door de beschouwing van de Menswording. Augustinus zegt immers: “Niets was noodzakelijker om onze hoop te ontwikkelen dan dat God ons duidelijk maakte hoezeer Hij ons bemint. Welk duidelijker bewijs kon ons daarvan gegeven worden, dan het feit dat de Zoon Gods zich gewaardigde zich met onze natuur te verenigen?”. Bijgevolg is de wanhoop veeleer toe te schrijven aan de nalatigheid waaraan we ons schuldig maken, wanneer we verwaarlozen het mysterie der Menswording te beschouwen, dan aan de traagheid. (IIa-IIae q. 20 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Gregorius de wanhoop rekent onder de zonden die uit de traagheid voortspruiten. (IIa-IIae q. 20 a. 4 s. c.)

We zegden reeds boven (17e Kw. 1e Art. I-II. 40e Kw. 1e Art.), dat het voorwerp van de hoop een moeilijk te bereiken goed is, dat niettemin kan verkregen worden, of door eigen inspanning of met de hulp van een ander. De hoop op de zaligheid kan bijgevolg op een dubbele wijze bij iemand ontbreken : ofwel, omdat men de zaligheid niet beschouwt als iets dat moeilijk te bereiken is; ofwel, omdat men denkt dat men de zaligheid niet kan bekomen, noch door eigen kracht, noch door de kracht van een ander. Wanneer de geestelijke goederen niet als ware goederen gesmaakt of hooggeschat worden, dan is dit een teken dat ons hart met een ongeregelde genegenheid tegenover de lichamelijke goederen, die hoofdzakelijk vleselijke goederen zijn, besmet is. De gehechtheid aan deze goederen wekt tegenzin tegenover de geestelijke goederen; men acht deze goederen geen inspanning waard. In dezen zin moet de wanhoop aan de ontucht toegeschreven worden. Wanneer echter iemand oordeelt dat een moeilijk te bereiken goed niet kan bekomen worden, noch door eigen kracht, noch met de hulp van een ander, dan mag men zeggen dat de schuld van deze gesteldheid te zoeken is in een te grote neerslachtigheid, waardoor hij, die door zulke gesteldheid totaal overmand is, dit goed als onbereikbaar beschouwt. Daar nu de traagheid een droefenis is, die den geest teneerdrukt, kan men zeggen dat de traagheid op die wijze oorzaak is van de wanhoop. Indien men echter in acht neemt dat het eigene in het voorwerp van de hoop is dat het bereikbaar is, (want ook andere hartstochten hebben het goede en het moeilijke als voorwerp), dan moet men besluiten dat de wanhoop hoofdzakelijk uit de traagheid voortspruit. Ook de ontucht echter kan oorzaak zijn, om boven vermelde reden (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 20 a. 4 co.)

Het antwoord is uit de Leerst. duidelijk. (IIa-IIae q. 20 a. 4 ad 1)

De Wijsgeer zegt dat de vreugde veroorzaakt wordt door de hoop, en dat diegene die in vreugde leven, ook met groter hoop vervuld zijn. Wie echter door droefheid gedrukt worden, vervallen daardoor ook gemakkelijker in wanhoop, naar het woord van den Apostel in den Tweede Brief aan de Corinthiërs (2.7): "Opdat hij niet door overdreven droefheid ten gronde gaat". Omdat nu het voorwerp van de hoop het goede is, dat het streefvermogen natuurlijkerwijze nastreeft en niet natuurlijkerwijze vlucht, doch slechts om reden van een of andere hindernis, daarom zeggen we dat de vreugde meer onmiddellijk uit de hoop voortspruit, de wanhoop echter uit de droefheid. (IIa-IIae q. 20 a. 4 ad 2)

De nalatigheid in het beschouwen van Gods weldaden is ook toe te schrijven aan de traagheid, want hij die door hartstocht is ingenomen, denkt ook gemakkelijker aan datgene waarop die hartstocht betrokken is. Een mens die door droefheid gekweld wordt denkt niet gemakkelijk aan wat groot en aangenaam is maar aan droeve dingen, tenzij hij door een krachtige inspanning, zich daarvan afkeert. (IIa-IIae q. 20 a. 4 ad 3)

## Quaestio 21 Over het vermetel vertrouwen

Daarna handelen we over het vermetel vertrouwen en daaromtrent stellen wij vier vragen : 1) Waarop steunt het vermetel vertrouwen? 2) Is vermetel vertrouwen zonde? 3) Waartegenover staat het vermetel vertrouwen? 4) Uit welke ondeugd volgt het? (IIa-IIae q. 21 pr.)

### Articulus 1 Steunt het vermetel vertrouwen op God of op eigen vermogen?

Men beweert dat het vermetel vertrouwen, dat een zonde is tegen den H. Geest, niet steunt op God doch op eigen vermogen. Hoe geringer het vermogen is, hoe zwaarder de zonde van hem die er te veel op steunt. Welnu het vermogen van een mens is geringer dan dat van God. Bijgevolg zondigt men zwaarder door overmoedig te rekenen op eigen kracht, dan door een te hogen dunk te hebben van Gods vermogen. Welnu de zonde tegen den H. Geest is de allerzwaarste. Bijgevolg rekent het vermetel vertrouwen, dat een zonde is tegen de H. Geest meer op menselijk dan op goddelijk vermogen. (IIa-IIae q. 21 a. 1 arg. 1)

Uit de zonde tegen de H. Geest spruiten andere zonden voort. Immers, de zonde tegen den H. Geest is een kwaadwilligheid, die iemand ertoe aanzet te zondigen. Welnu andere zonden spruiten gemakkelijker voort uit den overmoed waardoor iemand een te hogen dunk heeft van zichzelf, dan uit den overmoed waardoor men een te hogen dunk heeft van Gods vermogen. De eigenliefde is immers, volgens Augustinus, oorzaak van alle zonde. Bijgevolg steunt het vermetel vertrouwen, dat een zonde is tegen den H. Geest, hoofdzakelijk op menselijke kracht. (IIa-IIae q. 21 a. 1 arg. 2)

De zonde ontstaat uit een ongeordende gekeerdheid naar het vergankelijke. Welnu het vermetel vertrouwen is zonde. Bijgevolg is het veeleer het gevolg van een overdreven gehechtheid aan het menselijk vermogen, dat een vergankelijk goed is, dan van een overdreven gehechtheid aan Gods vermogen, dat een onvergankelijk goed is. (IIa-IIae q. 21 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat evenals de wanhopige de Goddelijke Barmhartigheid, waarop de hoop steunt, misprijst, evenzo de overmoedige, de Goddelijke Rechtvaardigheid misprijst, die de zondaars straft. Welnu de Rechtvaardigheid is evengoed als de Barmhartigheid, een van Gods eigenschappen. Bijgevolg, zoals de wanhoop een afgekeerdheid is van God, evenzo is het vermetel vertrouwen een ongeregelde gekeerdheid naar Hem toe. (IIa-IIae q. 21 a. 1 s. c.)

Het vermetel vertrouwen is een misbruik van de hoop. Het voorwerp echter van de hoop is een moeilijk, doch niettemin mogelijk te bereiken goed. Iets kan met betrekking tot ons op een dubbele wijze mogelijk zijn : of het valt onder ons eigen bereik; of het kan alleen door de hulp van God verkregen worden. Het vermetel vertrouwen kan van deze dubbele hoop misbruik ma-

ken. Het vermetel vertrouwen zondigt tegen de hoop, waardoor iemand vertrouwt iets door eigen kracht te bereiken, wanneer men een goed als te bereiken nastreeft, dat het eigen vermogen overtreft, naar het woord van het Boek Judith (6. 15): “Gij vernedert diegenen die op zich zelf vertrouwen en groot gaan op hun eigen kracht”. Dit vermetel vertrouwen staat tegenover de grootmoedigheid die den middenweg houdt in deze wijze van hopen. Het vermetel vertrouwen zondigt tegen de hoop die rekent op de goddelijke hulp, door misbruik, in zoover men oordeelt iets onmogelijks te kunnen bekomen door de Kracht en de Barmhartigheid Gods, b. v. wanneer iemand hoopt vergiffenis te bekomen zonder boete, of de zaligheid zonder verdiensten. Dit vermetel vertrouwen is een zonde tegen den H. Geest, daar men daardoor den bijstand van den H. Geest, waardoor men van de zonde bevrijd wordt, overbodig acht of misprijst. (IIa-IIae q. 21 a. 1 co.)

Boven zegden wij (20e Kw. 3e Art.; I-II 73e Kw. 3e Art.), dat een zonde die rechtstreeks tegen God bedreven wordt, uiteraard zwaarder is dan andere zonden. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen, waardoor men op ongeregelde wijze op God rekent, zwaarder dan het vermetel vertrouwen waardoor men groot gaat op eigen kracht. Want hij die steunt op Gods hulp, om te bekomen wat God onwaardig is, kleineert de Goddelijke Kracht. Het is echter duidelijk dat men zwaarder zondigt door de Goddelijke Kracht te kleineren dan door eigen vermogen te overschatten. (IIa-IIae q. 21 a. 1 ad 1)

Het vermetel vertrouwen waardoor men ongeregeld op God rekent, sluit eigenliefde in, waardoor men ongeregeld eigen goed verlangt. Wij menen immers, datgene wat wij hevig verlangen, gemakkelijk door anderen te kunnen bekomen, zelfs als het onmogelijk is. (IIa-IIae q. 21 a. 1 ad 2)

Het vermetel betrouwen in de Goddelijke Barmhartigheid onderstelt een gekeerdheid naar het vergankelijke goed. daar die ondeugd ontstaat uit een ongeregelde begeerte naar eigen goed, en een afkeer van het onvergankelijke goed, in zoover men. de Goddelijke Kracht toeschrijft, wat haar niet waardig is. Want daardoor keert men zich van de Goddelijke Kracht af. (IIa-IIae q. 21 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is vermetel vertrouwen zonde?

Bedenkingen.— Men beweert, dat vermetel vertrouwen geen zonde is. — 1. God kan ons om geen enkele zonde verhoren. Welnu sommigen worden om hun vermetel vertrouwen verhoord, zoals blijkt uit het Boek Judit (9. 17): “Verhoor het gebed van een rampzalige, die overmoedig op uwe barmhartigheid rekent”. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen op de Goddelijke Barmhartigheid geen zonde. (IIa-IIae q. 21 a. 2 arg. 1)

Het vermetel vertrouwen is een overdreven hoop. Welnu men kan nooit op overdreven wijze zijn hoop op God stellen, want zijn Barmhartigheid en Almacht zijn gren-

zeloos. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen geen zonde. (IIa-IIae q. 21 a. 2 arg. 2)

Een zonde, kan nooit een verontschuldiging zijn voor een andere zonde. Welnu het vermetel vertrouwen kan een verontschuldiging zijn voor een zonde. De Magister Sententiarum leert immers: “De zonde van Adam was minder zwaar omdat hij zondigde met de hoop op vergiffenis”. Welnu dat is vermetel vertrouwen. Bijgevolg is vermetel vertrouwen geen zonde. (IIa-IIae q. 21 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat vermetel vertrouwen gerekend wordt onder de zonden tegen de H. Geest. (IIa-IIae q. 21 a. 2 s. c.)

Handelend over de wanhoop, zegden we (20e Kw. 1e Art.), dat elke beweging van het streefvermogen, die beantwoordt aan een vals oordeel, op zichzelf slecht en zondig is. Welnu het vermetel vertrouwen is een beweging van het streefvermogen; zij is immers een ongeregelde hoop. Daarbij beantwoordt het vermetel vertrouwen, zoals de wanhoop, aan een vals oordeel. Want, evenals het verkeerd is te denken dal God geen vergiffenis schenkt aan berouwhebbenden, of dat Hij de zondaars, door de boete, niet tot zich bekeert; evenzo is het vals te denken dat Hij vergiffenis schenkt aan hen die in de zonde volharden, of dat Hij diegenen zaligmaakt die zich op de goede werken niet toeleggen. Het vermetel vertrouwen steunt nu juist op dergelijk vals oordeel. Derhalve is het zonde. Deze zonde is echter minder zwaar dan de wanhoop, omdat het God meer eigen is barmhartigheid te tonen en vergiffenis te schenken, dan te straffen. God is immers oneindig goed. Gods Barmhartigheid vindt haar reden in Hemzelf, terwijl Hij straft slechts omdat wij zondigen. (IIa-IIae q. 21 a. 2 co.)

Hij die hoopt, wordt soms vermetel genoemd, omdat de deugdzame hoop die men in God stelt vermetel lijkt, wanneer de mens gedenkt wat hij is; doch zij is geen vermetelheid, wanneer men rekening houdt met de oneindige Goddelijke Goedheid. (IIa-IIae q. 21 a. 2 ad 1)

Het vermetel vertrouwen is geen overdreven hoop doordat men te stellig op God hoopt, doch omdat men van God iets verhoopt, wat Hem niet waardig is. Men kan ook zeggen dat dit een te veel hopen is op God omdat het een kleineren is van de Goddelijke Kracht, zoals is gezegd (vorig Art. 1e Antw.). (IIa-IIae q. 21 a. 2 ad 2)

Het is vermetel te zondigen met het inzicht in de zonde te volharden, betrouwend dat men vergiffenis zal bekomen; daardoor immers wordt de zonde niet verminderd doch integendeel verzwaaard. Het is echter geen vermetelheid, wanneer men zondigt, met vertrouwen op vergiffenis, en tevens met het voornemen zich van de zonde te onthouden. Daardoor wordt de zonde minder zwaar; want, wie aldus zondigt, bewijst dat zijn wil niet sterk aan de zonde gehecht is. (IIa-IIae q. 21 a. 2 ad 3)



### Articulus 3 Is vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de vrees dan aan de hoop?

Men beweert, dat het vermetel vertrouwen meer tegengesteld is aan de vrees dan aan de hoop. De ongeregelde vrees staat tegenover de geordende vrees. Welnu het vermetel vertrouwen kan beschouwd worden als een engere gelde vrees, naar het woord uit het Boek der Wijsheid (17. 10): “Het slechte geweten, in zich zelf verward, oordeelt vermetel” en verder (17. 11): “De vrees helpt de vermetelheid”. Bijgevolg staat het vermetel vertrouwen eerder tegenover de vrees dan tegenover de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 arg. 1)

Men noemt tegengesteld, de dingen die het verst van elkander staan. Welnu het vermetel vertrouwen is verder verwijderd van de vrees dan van de hoop, want het is, zoals de hoop, een streven naar iets; de vrees daarentegen is het ontvluchten van iets. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de vrees dan aan de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 arg. 2)

Het vermetel vertrouwen sluit de vrees volledig uit. Zij sluit echter niet volledig de hoop uit, doch slechts de rechtgeordendheid van de hoop. Bijgevolg, daar tegengestelde dingen elkander uitsluiten, staat het vermetel vertrouwen veeleer tegenover de vrees dan tegenover de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat twee ondeugden die onderling tegenstrijdig zijn, tegengesteld zijn aan dezelfde deugd; aldus zijn de vreesachtigheid en de roekeloosheid tegengesteld aan de sterkte. Welnu het vermetel vertrouwen is tegengesteld aan de wanhoop, die zelf tegengesteld is aan de hoop. Bijgevolg is ook het vermetel vertrouwen meer rechtstreeks tegengesteld aan de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 s. c.)

Augustinus leert: “Tegenover elke deugd slaat niet slechts een ondeugd, die er duidelijk mee in strijd is, zoals de roekeloosheid in strijd is met de verstandigheid; doch ook een ondeugd, die de schijn van deugd heeft, en met de deugd op bedrieglijke wijze overeenkomt, werkelijk echter niet, zoals de doortraptheid staat tegenover verstandigheid”. Ook de Wijsgeer zegt, dat een deugd meer overeen schijnt te komen met een der tegengestelde ondeugden, dan met de andere; aldus de matigheid met de ongevoeligheid, de sterkte met de vermetelheid. Het vermetel vertrouwen is derhalve schijnbaar openlijk tegengesteld aan de vrees, voornamelijk aan de slaafse vrees, d. i. de vrees voor de straf van Gods Rechtvaardigheid, waaraan het vermetel vertrouwen hoopt te ontkomen. Doch volgens een bedrieglijke gelijkenis met de hoop is het vermetel vertrouwen eerder met deze in strijd; voor zoover zij een zekere ongeregelde hoop op God insluit. Welnu de dingen die tot éénzelfde geslacht behoren zijn onderling meer tegengesteld, dan de dingen die tot tegengestelde geslachten behoren, want tegengestelde dingen behoren tot hetzelfde geslacht. Daaruit volgt dat het vermetel vertrouwen meer rechtstreeks in strijd is met de hoop dan met de vrees. Beide immers steunen op het-

zelfde voorwerp; de hoop op geregelde, het vermetel vertrouwen op ongeregelde wijze. (IIa-IIae q. 21 a. 3 co.)

Men misbruikt het woord hoop door het in verband te brengen met iets wat verkeerd is; werkelijk slaat de hoop uitsluitend op wat goed is. En hetzelfde moet gezegd van het vermetel vertrouwen. Op die wijze wordt de ongeregelde vrees, vermetelheid geheten. (IIa-IIae q. 21 a. 3 ad 1)

Onderling tegengesteld zijn de dingen die het verst van elkander verwijderd zijn binnen de grenzen van hetzelfde geslacht. Welnu vermetel vertrouwen en hoop zeggen een neiging die tot hetzelfde geslacht behoort, en die rechtgeordend of ongeordend kan zijn. Daarom is het vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de hoop dan aan de vrees, want tussen beide is er slechts een soortelijk verschil; zoals tussen iets wat geordend en iets wat ongeordend is. Tussen het vermetel vertrouwen en de vrees echter bestaat een geslachtelijk verschil. (IIa-IIae q. 21 a. 3 ad 2)

Het vermetel vertrouwen en de vrees zijn tegengesteld omdat ze geslachtelijk verschillen; het vermetel vertrouwen en de hoop, omdat ze soortelijk verschillen. Daarom sluit vermetel vertrouwen de vrees zoo volledig uit dat er zelfs geen geslachtelijke overeenkomst tussen beide bestaat. De hoop echter wordt slechts uitgesloten om reden van een soortelijk verschil, d. w. z. alleen de rechtgeordendheid van de hoop wordt door het vermetel vertrouwen uitgesloten. (IIa-IIae q. 21 a. 3 ad 3)

### Articulus 4 Wordt het vermetel vertrouwen door de ijdele glorie veroorzaakt?

Men beweert, dat het vermetel vertrouwen niet door de ijdele glorie veroorzaakt wordt. Vermetel vertrouwen rekt hoofdzakelijk op de Goddelijke Barmhartigheid. De barmhartigheid nu, heeft betrekking op den nood, die tegengesteld is aan de glorie. Bijgevolg ontstaat het vermetel vertrouwen niet uit de ijdele glorie. (IIa-IIae q. 21 a. 4 arg. 1)

Vermetel vertrouwen is tegengesteld aan wanhoop. Welnu, er werd gezegd (20e Kw. 4e Art.) dat de wanhoop ontstaat uit droefgeestigheid. Daar nu tegengestelde dingen, tegengestelde oorzaken hebben, moet het vermetel vertrouwen ontstaan uit het genot. Dus ontstaat zij uit de vleselijke ondeugden, waaraan het hevigste genot verbonden is. (IIa-IIae q. 21 a. 4 arg. 2)

Het vermetel vertrouwen streeft naar een goed dat onbereikbaar is, alsof het bereikbaar was. Welnu wanneer iemand oordeelt dat iets bereikbaar is, terwijl het feitelijk onbereikbaar is, dan bewijst hij zijn onwetendheid. Bijgevolg ontstaat het vermetel vertrouwen veeleer uit onwetendheid dan uit ijdele glorie. (IIa-IIae q. 21 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Gregorius zegt, dat vermetel vertrouwen betreffende nieuwigheden ontstaat

uit ijdele glorie. (IIa-IIae q. 21 a. 4 s. c.)

Wij zegden boven (1e Art.) dat men een dubbel vermetel vertrouwen onderscheidt : vooreerst, dat van hen die op eigen kracht rekenen, en iets nastreven dat hun vermogen te boven gaat, alsof ze het bereiken konden door eigen vermogen. Het is duidelijk dat dergelijk vermetel vertrouwen voortkomt uit ijdele glorie. Want hij die hevig naar verheffing haakt, streeft naar verheerlijking die zijn krachten te boven gaat. Dit is voornamelijk het geval, wanneer het gaat om nieuwigheden die meer bewondering opwekken Vandaar dat Gregorius uitgesproken het vermetel vertrouwen betreffende nieuwigheden een dochter noemt van de ijdele glorie. Er is ook een vermetel vertrouwen dat op ongeregelde wijze op de Goddelijke Barmhartigheid en Almacht rekt, en waardoor iemand hoopt de glorie te bekomen zonder verdiensten, en de vergiffenis zonder boete. En dit ontstaat rechtstreeks uit den hoogmoed, waardoor iemand zichzelf zó hoogschat dat hij denkt, dat zelfs wanneer hij zondigt, God hem niet zal straffen noch de zaligheid ontzeggen. (IIa-IIae q. 21 a. 4 co.)

Dit volstaat om te antwoorden op de bedenkingen. (IIa-IIae q. 21 a. 4 ad arg.)

## Quaestio 22 Over de geboden betreffende de hoop en de vrees

Hierna moet gehandeld worden over de geboden betreffende de hoop en de vrees. Daaromtrent stellen wij twee vragen: 1) Over de geboden betreffende de hoop. 2) Over de geboden betreffende de vrees. (IIa-IIae q. 22 pr.)

### Articulus 1 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de hoop?

Men beweert, dat er geen gebod moest gegeven worden betreffende de hoop. Wanneer één middel volstaat dan is een tweede overbodig. Welnu we worden voldoende naar de hoop gedreven door natuurlijke neiging. Bijgevolg is een gebod van de wet, dat verplicht te hopen, overbodig. (IIa-IIae q. 22 a. 1 arg. 1)

De geboden hebben betrekking op de deugdzame handelingen. Derhalve moeten de bijzonderste geboden betrekking hebben op de handelingen der bijzonderste deugden. Welnu de drie goddelijke deugden, de hoop, het geloof en de liefde, zijn de bijzonderste deugden. Van de andere kant zijn de tien geboden de bijzonderste geboden, en zoals boven gezegd is, kunnen alle geboden tot deze herleid worden (I-II 100e Kw. 3e Art.). Bijgevolg indien er betreffende de hoop een gebod bestaat, dan moet het onder de tien geboden aangetroffen worden. We vinden echter dergelijk gebod niet onder de tien geboden. Bijgevolg moet er in de wet geen gebod betreffende de hoop gegeven worden. (IIa-IIae q. 22 a. 1 arg. 2)

Om dezelfde reden wordt een deugdzame handeling geboden en de tegengestelde ondeugdzame handeling

verboden. Welnu er bestaat geen enkel verbod betreffende de wanhoop, die tegengesteld is aan de hoop. Bijgevolg moest er evenmin een gebod gegeven worden betreffende de hoop. (IIa-IIae q. 22 a. 1 arg. 3)

Daartegen staat echter wat Augustinus aanmerkt op dit woord van Joannes (15. 12): “Dit is mijn gebod: Hebt elkander lief”. “Hoe talrijk de geboden omtrent het geloof, zegt Augustinus, hoe talrijk de geboden omtrent de hoop!”. Het past bijgevolg dat er geboden omtrent de hoop gegeven worden.. (IIa-IIae q. 22 a. 1 s. c.)

Onder de geboden die in de H. Schrift gegeven worden, behoren sommige tot de wezenheid der wet, andere worden aan de wet ondersteld. De geboden die aan de wet ondersteld worden zijn deze, zonder dewelke de wet niet zou kunnen bestaan. Van die aard zijn de geboden betreffende het geloof en de hoop. Want door het geloof is men geneigd om te erkennen dat de Wetgever een zodanig gezag heeft, dat men zich moet onderwerpen. Door de hoop op de beloning wordt men ertoe aangezet om de geboden te onderhouden. De geboden die behoren tot de wezenheid der wet, zijn de voorschriften die opgelegd worden aan de mens, die reeds onderworpen is en bereid om te gehoorzamen, en die zijn leven moeten ordenen. Deze voorschriften worden uitdrukkelijk in de wet vermeld onder vorm van gebod. De hoop en het geloof moeten niet onder vorm van gebod in de wet vermeld worden. Want indien men niet gelooft en hoopt, dan is de wet overbodig. Maar zoals het nodig was het gebod omtrent het geloof voor te houden bij wijze van bekendmaking en herinnering (16e Kw. 1e Art.), aldus moest in de eerste wetgeving het gebod betreffende de hoop voorgehouden worden onder vorm van belofte. Wie immers aan hen die gehoorzamen een beloning voorspiegelt, wakkert daardoor hun hoop aan. En aldus zijn alle beloften, die in de wet voorkomen, een aansporing tot hoop. Evenwel, wanneer eenmaal de wet afgekondigd is, moeten de verstandigsten onder de mensen niet alleen de anderen er toe brengen de wet te onderhouden, maar nog meer moeten zij zorg dragen voor het bewaren van datgene waarop de wet berust. Daaruit volgt dat na de afkondiging van de wet in de H. Schrift, de mensen op allerlei wijzen tot de hoop aangezet worden, ook door vermaning en gebod, en niet slechts door belofte, zoals in de wet. Wat blijkt uit het Boek der Psalmen (61. 9): “Hoopt op Hem, gij alle scharen van volken”, en uit vele andere plaatsen van de H. Schrift. (IIa-IIae q. 22 a. 1 co.)

De natuurneiging zet de mens voldoende aan, om het goede te verhoppen dat aan zijn natuur geëvenredigd is. Doch om het goed te verhoppen dat zijn natuur overtreft, moet de mens aangezet worden door het gezag van de goddelijke wet, deels door beloften, deels door vermaningen en voorschriften. Het was zelfs nodig geboden in Gods wet uit te vaardigen betreffende die verplichtingen, waartoe de mens reeds door natuurneiging gedreven wordt, zoals de daden van de zedelijke deugden, om die verplichtingen meer kracht bij te zetten, en voornamelijk, omdat de natuurlijke rede van de mens door de begeerlijkheid verduisterd was. (IIa-IIae

q. 22 a. 1 ad 1)

De tien geboden behoren tot de eerste wetgeving; daarom was het niet nodig in de tien geboden een gebod uit te vaardigen betreffende de hoop. Het was voldoende door een of andere belofte de hoop op te wekken, zoals geschiedt, in het eerste en vierde gebod. (IIa-IIae q. 22 a. 1 ad 2)

Wanneer men uit verplichting iets moet onderhouden, dan volstaat een gebiedend gebod, dat voorschrijft, wat moet onderhouden worden; en daarin is ook begrepen alles wat verboden is. Zo wordt geboden zijn ouders te eren, zonder dat verboden wordt zijn ouders te onteren, tenzij door de straf uitgevaardigd tegen hen die hun ouders onteren. Daar nu de mens, met het oog op zijn zaligheid, verplicht is te hopen op God, daarom was het nodig de mens op een of ander der bovenvermelde wijzen, door een gebiedend gebod, te verplichten waarin dan het verbod van het tegenovergestelde besloten was. (IIa-IIae q. 22 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de vrees?

Men beweert, dat het niet nodig was in de wet een gebod uit te vaardigen betreffende de vrees. De vreze Gods slaat op datgene wat aan de wet ondersteld wordt, daar zij de aanvang der wijsheid is. Welnu datgene wat aan de wet ondersteld wordt, valt niet onder de voorschriften van de wet. Bijgevolg was het niet nodig een gebod betreffende de vrees uit te vaardigen. (IIa-IIae q. 22 a. 2 arg. 1)

Eenmaal de oorzaak gesteld, volgt het uitwerksel. Welnu de liefde is de oorzaak van de vrees. Alle vrees, zegt Augustinus, spruit voort uit een of andere liefde. Bijgevolg het gebod der liefde volstaat, en het gebod betreffende de vrees is overbodig. (IIa-IIae q. 22 a. 2 arg. 2)

De verwaandheid is onder zeker opzicht tegengesteld aan de vrees. Welnu in de wet wordt geen verbod betreffende de verwaandheid aangetroffen. Bijgevolg was het ook niet nodig een gebod uit te vaardigen betreffende de vrees. (IIa-IIae q. 22 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter de uitspraak van het Boek Deuteronomium (10. 12): “Nu dan, Israël, wat vraagt uw Heer God anders van u, dan dat gij uw Heer God vreest”. Welnu God vraagt van ons datgene wat Hij ons oplegt. De vreze Gods valt bijgevolg onder de geboden. (IIa-IIae q. 22 a. 2 s. c.)

We onderscheiden een dubbele vrees: de slaafse en de kinderlijke. Welnu evenals men tot het onderhouden van de wet aangezet wordt door de hoop op beloning, evenzo wordt men er toe aangespoord door de vrees voor straf. En dit is de slaafse vrees. Er werd gezegd (vorig Art.) dat er in de wet geen voorschriften werden uitgevaardigd betreffende de hoop, omdat het vooruitzicht van de beloning, voldoende is om iemand tot de hoop aan te zetten. Hetzelfde geldt voor de slaafse vrees; hier is evenmin een gebod nodig, om-

dat de bedreiging met straf volstaat om vrees in te boezemen. En daarvoor zorgen de tien geboden en vervolgens de bijkomstige voorschriften. Later hebben de vooraanstaanden onder de mensen en de profeten, hun medemensen in het nakomen van de wet willen bestendigen door, bij middel van vermaning en gebod, hoop en vrees in te prenten. Maar de kinderlijke vrees, die God eert, komt sterk overeen met de liefde tot God, en kan beschouwd worden als een algemeen beginsel van alles, wat op de Godsverering betrekking heeft. Dienvolgens worden in de wet, geboden uitgevaardigd betreffende de kinderlijke vrees, zoals betreffende de liefde; beide worden ondersteld aan wat de wet voorschrijft aangaande de uitwendige handelingen, waarover in de tien geboden gesproken wordt. Daarom wordt, in het Boek Deuteronomium, zoals boven gezegd is (Tegenbed.), de vrees van de mens gevraagd, opdat hij Gods wegen zou bewandelen door hem te eren, en opdat hij Hem zou beminnen. (IIa-IIae q. 22 a. 2 co.)

De kinderlijke vrees wordt aan de wet ondersteld niet als iets wat buiten de wet staat, doch als een beginsel van de wet, zoals de liefde. Daarom worden omtrent beide, geboden uitgevaardigd, die als de algemene beginselen van de wet zijn. (IIa-IIae q. 22 a. 2 ad 1)

De kinderlijke vrees ontstaat uit de liefde, zoals alle goede werken, die uit liefde verricht worden. Daarom worden, na het gebod der liefde andere geboden uitgevaardigd betreffende andere deugdzame handelingen; zo worden terzelfdertijd voorschriften gegeven betreffende de vrees en de liefde. Hetzelfde geschiedt in de bewijsvoerende wetenschappen; daar ook is het niet voldoende te wijzen op de beginselen; men moet ook besluiten afleiden, die onmiddellijk of middellijk uit deze beginselen volgen. (IIa-IIae q. 22 a. 2 ad 2)

Het is voldoende aan te zetten tot vrees om de verwaandheid uit te sluiten, zoals de aansporing tot hoop, volstaat om de wanhoop uit te sluiten, zoals boven gezegd is (vorig Art. 3e Antw.). (IIa-IIae q. 22 a. 2 ad 3)

## Quaestio 24 Over den zetel der liefde

Vervolgens beschouwen we de zetel der liefde. Daarom trent stellen wij twaalf vragen: 1) Is de wil de zetel der liefde? 2) Wordt de liefde in de mens veroorzaakt door voorafgaande daden of wordt zij door God ingestort? 3) Wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid der natuurlijke vermogens? 4) Vermeerderd de liefde in hem die haar bezit? 5) Vermeerderd de liefde door toevoeging? 6) Vermeerderd de liefde door elke daad? 7) Vermeerderd de liefde tot in het oneindige? 8) Kan de liefde hier op aarde volmaakt zijn? 9) Over de verschillende graden der liefde. 10) Kan de liefde verminderen? 11) Kan men de liefde verliezen? 12) Verliest men de liefde door één enkele doodzonde? (IIa-IIae q. 24 pr.)

## Articulus 1 Is de wil de zetel der liefde?

Men beweert, dat de wil de zetel der liefde niet is. De liefde is een genegenheid. Welnu, volgens de Wijsgeer behoort de genegenheid tot het begeervermogen. Bijgevolg is het begeervermogen, en niet de wil, de zetel der liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 1 arg. 1)

Er werd gezegd (23e Kw. 6e Art.) dat de liefde de voornaamste deugd is, welnu de zetel van de deugd is de rede. Bijgevolg is de zetel der liefde de rede, en niet de wil. (IIa-IIae q. 24 a. 1 arg. 2)

De liefde strekt zich uit tot alle menselijke handelingen, naar het woord van de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (16. 14): “Alles geschiede bij u in liefde”. Welnu het beginsel der menselijke daden is het vrije beschikkingsvermogen. Bijgevolg is de zetel der liefde hoofdzakelijk het vrije beschikkingsvermogen, en niet de wil. (IIa-IIae q. 24 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat het voorwerp van de liefde het goede is, wat ook het voorwerp is van de wil. Bijgevolg is de zetel der liefde de wil. (IIa-IIae q. 24 a. 1 s. c.)

We bezitten een dubbel streefvermogen, een zinnelijk en een verstandelijk dat de wil is, zoals vroeger is aangetoond (I 80e Kw. 2e Art.). Beide hebben het goed als voorwerp, hoewel niet op dezelfde wijze. Het voorwerp van het zinnelijk streefvermogen is het goed door de zinnen waargenomen; het voorwerp van het verstandelijk streefvermogen is het goed in zijn algemeenheid beschouwd, en dat door het verstand waargenomen wordt. Het voorwerp van de liefde is geen zinnelijk goed, maar het goddelijk goed dat slechts door het verstand kan gekend worden. Bijgevolg is de zetel van de liefde niet het zinnelijk streefvermogen, doch het verstandelijke, dat de wil is. (IIa-IIae q. 24 a. 1 co.)

Het begeervermogen maakt deel uit van het zinnelijk, niet van het verstandelijk streefvermogen, zoals boven is aangetoond (I, 81e Kw., 2e Art.). Derhalve is de genegenheid die aangetroffen wordt in het begeervermogen, de liefde tot het zinnelijke goed. Het begeervermogen kan echter het goddelijke goed, dat een verstandelijk goed is, niet omvatten; dat kan slechts de wil. Bijgevolg kan het zinnelijk begeervermogen de zetel der liefde niet zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 1 ad 1)

Volgens de Wijsgeer behoort ook de wil tot de rede. Indien dan de liefde haar zetel heeft in de wil, is zij daarom niet vreemd aan de rede. Deze regelt nochtans de liefde niet zoals zij de menselijke deugden regelt. De liefde wordt geordend door de goddelijke wijsheid, en overtreft de norm die de menselijke rede is, naar het woord van de Brief aan de Ephesiërs (3. 19): “Gij zult de liefde van Christus leer en beseffen, die alle begrip te boven gaat”. Bijgevolg is de rede met de zetel der liefde, zoals zij de zetel der verstandigheid is. De liefde is evenmin in de rede als iets wat door haar geregeld wordt, zoals de rechtvaardigheid en de matigheid. Ze behoort enkel tot de rede door een zekere verwantschap tussen de wil en de rede. (IIa-IIae q. 24 a. 1 ad 2)

Zoals boven gezegd is (I, 83e Kw., 4e Art.), is het vrije beschikkingsvermogen, als vermogen met onderscheiden van de wil. De liefde behoort nochtans niet tot de wil in zover hij vrij is en het kiezen als eigen daad heeft. Men kiest immers datgene wat tot het doel leidt. De wil echter is op het doel zelf gericht, zoals in de Ethica gezegd wordt. Bijgevolg moet de liefde, die het einddoel als voorwerp heeft, haar zetel hebben in de wil veeleer dan in het vrij beschikkingsvermogen. (IIa-IIae q. 24 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Wordt de liefde in ons ingestort?

Men beweert, dat de liefde in ons niet wordt ingestort. Wat gemeengoed is van alle schepselen, bezit ook de mens van natuurswege. Welnu, volgens Dionysius heeft eenieder het goddelijk goed lief, en bemint het. Dit goddelijk goed is het voorwerp der liefde. Bijgevolg bezitten we de liefde van natuurswege en wordt ze ons niet ingestort. (IIa-IIae q. 24 a. 2 arg. 1)

Hoe beminnenswaardiger iets is, hoe gemakkelijker het bemind wordt. Welnu God is boven alles beminnenswaardig, daar Hij het opperste goed is. Bijgevolg kan men Hem gemakkelijker beminnen dan al het overige. Maar om dit andere te beminnen moet ons geen vaardigheid ingestort worden. Bijgevolg ook niet om God te beminnen. (IIa-IIae q. 24 a. 2 arg. 2)

In de Eerste Brief aan Timoteüs (1, 5) wordt gezegd: “Het doel der prediking is de liefde, die voortspruit uit een rein hart, een goed geweten en een ongeveinsd geloof”. Welnu, deze drie dingen staan in verband met de menselijke handelingen. Bijgevolg wordt de liefde in ons veroorzaakt door voorafgaande handelingen, en niet ingestort. (IIa-IIae q. 24 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Romeinen (3, 3): “De liefde Gods is uitgestort in onze harten door de H. Geest, die ons geschonken is”. (IIa-IIae q. 24 a. 2 s. c.)

Zoals boven gezegd werd (23e Kw. 1e Art.), is de liefde een vriendschap tussen de mens en God, gegrondvest op de mededeling der eeuwige zaligheid. Welnu deze mededeel mg volgt niet uit wat we natuurlijkerwijze bezitten, maar uit vrije genadegaven, zoals in de Brief aan de Romeinen (6, 23) gezegd wordt: “De genadegave van God is het eeuwig leven”. Bijgevolg overtreft de liefde het vermogen van de natuur. Datgene echter wat het natuurlijk vermogen overtreft, kan niet natuurlijk zijn of door de natuurlijke vermogens verworven worden, daar een natuurlijk uitwiskel zijn oorzaak niet kan overtreffen. Bijgevolg is het niet mogelijk dat de liefde ons op natuurlijke wijze eigen zou zijn, noch dat we haar door onze natuurlijke vermogens zouden verwerven. Ze is ons ingestort door de H. Geest, die de liefde is van de Vader en de Zoon. De geschapen liefde is een deelachtigheid aan die liefde, zoals boven gezegd is (23e Kw. 2e Art.). (IIa-IIae q. 24 a. 2 co.)

Dionysius spreekt over de liefde die een gevolg is van de mededeling der natuurlijke goederen. Daarom is deze

liefde in allen van nature uit. De deugd van liefde echter onderstelt een bovennatuurlijke mededeling. Bijgevolg gaat de reden niet op. (IIa-IIae q. 24 a. 2 ad 1)

Hoewel God uiteraard hoogst kenbaar is, toch is Hij niet kenbaar door ons, omdat onze kennis, die afhangt van het zinnelijk waarneembare, ontoereikend is. Evenzo is God, als voorwerp van de zaligheid, uiteraard hoogst beminnelijk, echter niet door ons, omdat onze genegenheid naar het zichtbare getrokken wordt. Om God boven alles op die wijze te beminnen, moet de liefde in onze harten ingestort worden. (IIa-IIae q. 24 a. 2 ad 2)

Wanneer gezegd wordt dat de liefde voortspruit: “uit een rein hart, een goed geweten en een ongeveinsd geloof”, dan slaat dit op de liefdedaad, welke door die gesteldheden opgewekt wordt. Men kan ook zeggen dat die gesteldheden de mens geschikt maken om de ingestorte liefde te ontvangen. Hetzelfde geldt voor het woord van Augustinus, nl. dat “de vrees, de liefde in ons binnenleidt” of voor de Glossatekst: “Het geloof teelt de koop, de hoop de liefde”. (IIa-IIae q. 24 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens?**

Men beweert, dat de liefde ingestort wordt volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens. Bij Mattheus (23. 15) lezen wij: “Hij gaf aan ieder volgens zijn bekwaamheid”. Welnu, alleen een natuurlijke bekwaamheid gaat in de mens aan de liefde vooraf, want zonder de liefde is geen deugd mogelijk, zoals boven gezegd werd (23e Kw. 7e Art.). Dus wordt de liefde de mens door God ingestort volgens de maat van zijn natuurlijke bekwaamheid. (IIa-IIae q. 24 a. 3 arg. 1)

Wanneer meerdere dingen onderling geordend zijn, dan is het tweede geëvenredigd aan het eerste. In de natuur is immers de vorm geëvenredigd aan de materie, en in de bovennatuur de glorie aan de genade. Welnu, daar de liefde de natuur vervolmaakt, staat zij tegenover de natuurlijke ontvankelijkheid als het tweede tegenover het eerste. Bijgevolg wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens. (IIa-IIae q. 24 a. 3 arg. 2)

De deelhebbing aan de liefde is van dezelfde aard bij engelen en mensen, aangezien de zaligheid voor beiden van dezelfde aard is, zoals blijkt bij Mattheus (22. 30), en Lucas (20. 36.). Welnu, volgens de bevestiging van de Magister Sententiarum ontvangen de engelen de liefde en de andere genadegaven volgens hun natuurlijke ontvankelijkheid. Bijgevolg ook de mensen. (IIa-IIae q. 24 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Joannes zegt (3. 8): “De geest blaast waar hij wil”. En in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (12. 11) lezen we: “Maar dit alles werkt één en dezelfde Geest, die ieder toedeelt zoals het Hem goed dunkt”. Bijgevolg wordt de liefde niet

toegemeten volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens, maar naar gelang de Geest zijn gaven naar goeddunken uitdeelt. (IIa-IIae q. 24 a. 3 s. c.)

De hoegrootheid van elk ding is afhankelijk van zijn eigen oorzaak, want een meer algemene oorzaak kan een groter uitwerksel teweegbrengen. Welnu de liefde die, zoals boven gezegd is (vorig Art.), de menselijke natuur te boven gaat, is van geen natuurlijke deugd afhankelijk, doch hangt uitsluitend af van de genade van de H. Geest, die haar instort. (IIa-IIae q. 24 a. 3 co.)

Bijgevolg is de hoegrootheid van de liefde niet afhankelijk van een natuurlijke geschiktheid of van de ontvankelijkheid van een natuurlijk vermogen, maar ze wordt uitsluitend bepaald door de wil van de H. Geest, die zijn gaven uitdeelt naar eigen goeddunken. Daarom wordt in de Brief aan de Ephesiërs (4. 7) gezegd: “Aan ieder van ons is de genade geschonden naar de maat van Christus’ gave”. (IIa-IIae q. 24 a. 3 ad 1)

De bekwaamheid volgens welke God zijn gaven aan een ieder toemeet, is een gesteldheid of een voorafgaande voorbereiding of een inspanning van hem die de genade ontvangt. Doch de H. Geest voorkomt deze gesteldheid of deze inspanning, doordat Hij naar goeddunken de ziel meer of minder er toe beweegt. Daarom zegt de Apostel in de Brief aan de Colossers (1. 12): “...Die ons in staat heeft gesteld, om deel te nemen aan de erfenis der heiligen, in het licht”. (IIa-IIae q. 24 a. 3 ad 2)

De vorm overtreft de evenredigheid van de materie niet: ze zijn immers gelijkaardig; ook de genade en de glorie zijn gelijkaardig. De genade is immers niets anders dan een aanvang van de glorie in ons. Maar de liefde en de natuur zijn niet gelijkaardig. Bijgevolg gaat de vergelijking niet op. (IIa-IIae q. 24 a. 3 ad 3)

### **Articulus 4 Kan de liefde aangroeien?**

Men beweert, dat de liefde niet kan aangroeien. Alleen een hoegrootheid groeit aan. Welnu men kan een dubbele hoegrootheid onderscheiden: een meetbare hoegrootheid en een volmaaktheidsgrootheid. De liefde is geen meetbare hoegrootheid, want zij is een geestelijke volmaaktheid. De volmaaktheidshoegrootheid wordt geschat naar het aantal voorwerpen dat bereikt wordt. De geringste liefde echter bemint alles wat door de liefde moet bemind worden: ze kan bijgevolg niet groeien met betrekking tot het aantal voorwerpen. Bijgevolg kan de liefde niet vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 4 arg. 1)

Wat het hoogtepunt bereikt heeft, kan niet vermeerderen. Welnu de liefde heeft het hoogtepunt bereikt, daar zij de verhevenste der deugden is en de hoogste genegenheid voor het opperste goed. Bijgevolg kan de liefde niet vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 4 arg. 2)

Groeien is bewegen. Dus wat groeit, wordt bewogen. Groeit iets naar zijn wezen, dan wordt het naar zijn wezen bewogen. Doch naar zijn wezen wordt alleen

bewogen wat vergaat en ontstaat. Bijgevolg kan de liefde niet naar haar wezen groeien, tenzij zij opnieuw ontstaat of vergaat. Wat bezwaarlijk kan aanvaard worden. (IIa-IIae q. 24 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord van Augustinus: “De liefde verdient vermeerderd te worden; en wanneer ze vermeerderd is, verdient zij voltooid te worden”. (IIa-IIae q. 24 a. 4 s. c.)

Hier op aarde kan de liefde aangroeien. Want wij die op aarde leven, zijn op weg; we streven naar God, die het einddoel onzer zaligheid is. We gaan op die weg vooruit naar gelang we dichterbij God komen. En we komen God naderbij, niet door lichamelijk voort te schrijden, doch doordat we Hem inniger liefhebben. De liefde brengt ons bijgevolg dichterbij God, daar onze ziel door de liefde met Hem verenigd wordt. Derhalve is het, hier op aarde, de liefde eigen te kunnen aangroeien. Want, was die vermeerdering niet mogelijk, dan zouden we op de weg niet verder kunnen vooruitgaan. Het is daarom dat de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (12. 31), de liefde een weg noemt: “Ik wijs u een weg, die nog veel hoger ligt”. (IIa-IIae q. 24 a. 4 co.)

Met betrekking tot de liefde kan men niet spreken van meetbare hoegrootheid, wel van volmaaktheidshoegrootheid. Want de volmaaktheidshoegrootheid is niet uitsluitend een kwestie van een aantal voorwerpen, zodat men minder of meer voorwerpen liefheeft; ze duidt ook op een intensiteit, zodat men iets minder of meer bemint. En in die zin kan de volmaaktheidshoegrootheid der liefde vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 4 ad 1)

De liefde heeft de term bereikt, naar haar voorwerp beschouwd, in zover haar voorwerp het hoogste goed is. Daaruit volgt dat ze uitmuntender is dan de andere deugden. Maar met elke liefde heeft het hoogtepunt van de intensiteit bereikt. (IIa-IIae q. 24 a. 4 ad 2)

Sommigen hebben beweerd dat de liefde niet wezenlijk aangroeien kan. Ze zou, volgens hen, slechts dieper in het subject ingeworteld worden, of vuriger worden. Zij die aldus spreken, vatten de draagwijdte van hun woorden niet. De liefde behoort immers tot het geslacht der bijkomstigheden, waarvan het zijn hierop neerkomt, in een subject te zijn. Bijgevolg betekent een wezenlijke vermeerdering voor de liefde niets anders dan grondiger in het subject te zijn; d.w.z. dieper ingeworteld te zijn in het subject. Daarbij is de liefde van natuur uit een deugd, die op de daad gericht is. Bijgevolg betekent de wezenlijke vermeerdering voor de liefde, dat ze kracht krijgt om vuriger liefdedaden te stellen. Derhalve vermeerderd de liefde niet wezenlijk doordat ze ontstaat of verdwijnt in het subject, zoals de bedenking het voorstelt. Ze vermeerderd doordat ze steeds opnieuw dieper en dieper in het subject ingeworteld wordt. (IIa-IIae q. 24 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Vermeerdert de liefde door toevoeging?

Men beweert, dat de liefde vermeerderd door toevoeging. De volmaaktheidshoegrootheid vermeerderd zoals de lichamelijke hoegrootheid. Welnu de lichamelijke hoegrootheid vermeerderd door toevoeging. De Wijsgeer zegt immers dat “een vermeerdering een toevoeging is aan een reeds bestaande hoegrootheid”. Bijgevolg moet ook de liefde, die vermeerderd zoals een volmaaktheidshoegrootheid, door toevoeging vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 5 arg. 1)

De liefde is een geestelijk licht in de ziel, naar het woord van de Eerste Brief van Joannes (2. 10): “Wie zijn broeder liefheeft, blijft in het licht”. Welnu het licht vermeerderd in de lucht, wanneer nieuw licht toegevoegd wordt, zoals ook in de kamer het licht vermeerderd wanneer men meerdere kaarsen aansteekt. Bijgevolg groeit de liefde in de ziel door toevoeging. (IIa-IIae q. 24 a. 5 arg. 2)

Het is God die de liefde vermeerderd, zoals Hij het is, die liefde teweegbrengt, naar het woord van Paulus in de tweede Brief aan de Korinthiërs (9. 10): “Hij zal de vruchten uwer gerechtigheid doen wassen”. Welnu wanneer God de liefde in de ziel instort, dan brengt Hij iets voort wat vroeger niet was. Bijgevolg wanneer Hij de liefde vermeerderd, dan moet Hij evenzo iets voortbrengen wat vroeger niet bestond. Bijgevolg vermeerderd de liefde door toevoeging. (IIa-IIae q. 24 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de liefde een enkelvoudige vorm is. Welnu, door toevoeging van het enkelvoudige aan het enkelvoudige, bekomt men geen omvangrijke hoegrootheid, zoals in de Physica gezegd wordt. Bijgevolg vermeerderd de liefde niet door toevoeging. (IIa-IIae q. 24 a. 5 s. c.)

Een toevoeging is een vereniging van een ding met een ander. Aldus wordt bij een toevoeging ondersteld dat het toegevoegde, vóór het met iets anders verenigd wordt, daarvan onderscheiden is. Wordt bijgevolg liefde toegevoegd aan liefde, dan is de toegevoegde liefde onderscheiden van diegene waaraan ze wordt toegevoegd, wel niet noodzakelijk naar het zijn, maar toch naar de opvatting van de rede. God zou b.v. de hoegrootheid van een lichaam kunnen vermeerderen door er een andere hoegrootheid aan toe te voegen, die niet vooraf bestond maar die Hij schept. Dit toegevoegde, hoewel het eerst niet bestond, kan nochtans onderscheiden gedacht worden van de hoegrootheid waaraan het toegevoegd is. Indien dus de liefde aan de liefde toegevoegd wordt, dan moet de ene liefde ten minste onderscheiden gedacht worden van de andere. Vormen kunnen echter op dubbele wijze onderscheiden worden: soortelijk en naar hun getal. De vaardigheden worden soortelijk onderscheiden, naar hun voorwerpen; naar hun getal door hun subjecten. Een vaardigheid kan bijgevolg vermeerderen door toevoeging, wanneer ze op meerdere voorwerpen gericht wordt dan te voren; aldus vermeerderd de kennis der meetkunde bij iemand

die nu meetkundige stellingen begint te begrijpen, die hij vroeger niet kende. De liefde kan op dergelijke wijze niet vermeerderen, want de geringste liefde omvat alle voorwerpen die moeten bemind worden. Het is bijgevolg niet mogelijk de vermeerdering der liefde door toevoeging aldus op te vatten, dat een liefde, soortelijk verschillend van de eerste, haar toegevoegd wordt. Bijgevolg indien de liefde vermeerderd door toevoeging, dan moet dit zijn op grond van numerisch verschil, d. i. een verschil van subjecten. Er is b. v. numerisch meer witheid wanneer men een wit subject toevoegt aan een ander wit subject, zonder dat iets daarom witter is. Maar dat kan op de liefde niet toegepast worden. Het subject van de liefde is de menselijke ziel. De liefde zou numerisch vermeerderen, wanneer men een menselijke ziel toevoegde aan een andere, wat onmogelijk is. Trouwens, indien dit wel mogelijk was, zou men een groter beminnend subject hebben en niet een intenser beminnend subject. Het is derhalve uitgesloten dat de liefde vermeerderd door toevoeging van de ene liefde aan de andere, zoals sommigen beweerde hebben. De liefde kan bijgevolg slechts vermeerderen door het feit dat een subject meer en meer aan de liefde deelachtig wordt; d.w.z. doordat het subject meer door de liefde ingenomen wordt en intenser er aan onderworpen is. Die wijze van vermeerderen is eigen aan elke vorm die krachtiger wordt, want de wezenheid van dergelijke vormen bestaat juist er in te vergroeien met hun subject. Daar nu de maat van iets geëvenredigd is aan zijn wezenheid, vermeerderen dergelijke vormen doordat ze meer met het subject vergroeien, niet doordat een andere vorm bijgevoegd wordt. Er zou alleen spraak kunnen zijn van bijvoegen, indien deze vormen een hoegrootheid waren op zichzelf en niet slechts in afhankelijkheid van hun subject. We besluiten dus dat de liefde vermeerderd, omdat ze intenser in het subject ingeworteld geraakt, wat een wezenlijke vermeerdering is voor de liefde. Ze groeit met doordat liefde aan liefde toegevoegd wordt. (IIa-IIae q. 24 a. 5 co.)

Bij de stoffelijke hoegrootheid moet men een onderscheid maken tussen de hoe grootheid zelf, en de bijkomstige vorm. Als hoegrootheid, kan zij onderscheiden worden naar ruimte en getal; op die wijze vermeerderd iets door toevoeging, zoals blijkt bij dieren. Als bijkomstige vorm is de hoegrootheid slechts onderscheiden naar het subject. Aldus beschouwd vermeerderd zij op de haar eigen wijze, zoals de andere bijkomstige vormen, door intenser het subject in beslag te nemen. Dit blijkt bij de lichamen die verdunnen, zoals in de Physica bewezen wordt. De wetenschap als vaardigheid, kent ook een hoegrootheid, naar haar aantal voorwerpen : ze vermeerderd doordat ze talrijker voorwerpen kent. Maar ze bezit ook een hoegrootheid, in zover zij in het subject aanwezig is : aldus vermeerderd zij, doordat men met grotere zekerheid dan vroeger dezelfde kennis bezit. Aldus heeft ook de liefde een dubbele hoegrootheid. Doch naar de hoegrootheid die gebaseerd is op het voorwerp groeit ze niet, zoals gezegd werd (in de Leerst.). Ze groeit alleen in kracht. (IIa-IIae q. 24 a. 5 ad 1)

De toevoeging van licht bij licht in de lucht kan aldus verstaan worden, dat het licht in de lucht sterker wordt op grond van verschillende lichtbronnen. Maar dit gaat in ons geval niet op, omdat er slechts één lichtbron van de liefde is. (IIa-IIae q. 24 a. 5 ad 2)

Wanneer de liefde ingestort wordt, ontstaat een verschil tussen de liefde bezitten en ze niet bezitten. Bijgevolg komt er iets tot stand wat vroeger niet in het subject bestond. Maar wanneer de liefde vermeerderd, ontstaat een verschil tussen een intensere en minder intense liefde. Bijgevolg ontstaat niet iets wat vroeger niet was; doch iets dat eerst minder volmaakt aanwezig was, is nu volmakter aanwezig. En dit wordt door God verwezenlijkt wanneer Hij de liefde vermeerderd : Hij versterkt de liefde, zodat de ziel op volmakter wijze deelachtig wordt aan de gelijkvormigheid met de H. Geest. (IIa-IIae q. 24 a. 5 ad 3)

### Articulus 6 Vermeerderd de liefde door elke liefdedaad?

Men beweert, dat de liefde door elke liefdedaad vermeerderd. Wat het meerdere kan voortbrengen, kan eveneens het mindere voortbrengen. Welnu elke daad van liefde kan het eeuwig leven verdienen, wat meer is dan een eenvoudige vermeerdering van liefde, daar het eeuwig leven de volmaaktheid der liefde is. Er is bijgevolg des te meer reden om te zeggen dat elke liefdedaad de liefde vermeerderd. (IIa-IIae q. 24 a. 6 arg. 1)

Evenals de hebbelijkheid der aangeworven deugden door deugddaden voortgebracht wordt, is de liefdedaad oorzaak van de vermeerdering der liefde. Welnu elke deugdzame daad draagt ertoe bij om de deugd in het leven te roepen. Bijgevolg zal elke daad van liefde ertoe bijdragen om de liefde te vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 6 arg. 2)

“Blijven staan op de weg naar God, is achteruit gaan”, zegt Gregorius. Welnu niemand blijft staan wanneer hij door de daad der liefde bewogen wordt. Bijgevolg gaat hij, die door de daad der liefde bewogen wordt, vooruit op de weg naar God. Bijgevolg groeit de liefde door elke liefdedaad. (IIa-IIae q. 24 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat het uitwissel nooit de kracht van de oorzaak overtreft. Welnu, het gebeurt dat men met lauwheid of met mindere vurigheid bemint. Dergelijke daad kan dus geen grotere liefde voortbrengen; ze is veeleer een voorbereiding op een vermindering der liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 6 s. c.)

Men kan de geestelijke vermeerdering der liefde enigszins vergelijken met de groei van een lichaam. Wanneer nu een dier of een plant groeit, dan is die groei geen doorlopende beweging, zodat men moet zeggen dat, wanneer iets na bepaalde tijd zoveel aangegroeid is, het op elk ogenblik van die tijd evenredig aangroeide, zoals het geval is in een plaatselijke beweging. Gedurende een hele tijd bereidt de natuur de groei voor, zonder dat iets werkelijk aangroeit. Pas nadien komt het uitwissel tot stand dat voorbereid was : het dier of de

plant groeit werkelijk. En hetzelfde gebeurt met de liefde. Niet elke daad vermeedert de liefde metterdaad. Elke daad bereidt de vermeedering voor, in zover men door een eerste liefdedaad, meer geschikt is om een nieuwe liefdedaad te stellen. Hoe geschikter men wordt, hoe vuriger de volgende daad is, waardoor men naar vooruitgang in de liefde streeft. En dan vermeedert de liefde metterdaad. (IIa-IIae q. 24 a. 6 co.)

Elke liefdedaad verdient het eeuwig leven, dat nochtans niet onmiddellijk moet geschonken worden maar ten gepasten tijde. Zo verdient ook elke daad van liefde een vermeedering der liefde. Deze vermeedert daarom niet ogenblikkelijk, doch wanneer men moeite doet om die vermeedering te bekomen. (IIa-IIae q. 24 a. 6 ad 1)

Bij het ontstaan der aangeworven deugden, is niet elke daad de oorzaak van die geboorte van die deugd. Elke daad is een voorbereiding daarop. De laatste daad, die de volmaaktste is, en die in zich de kracht draagt van alle voorgaande, brengt de deugd voort. Hier is het voorbeeld van de veelvuldige waterdruppels die een steen uithollen, toepasselijk. (IIa-IIae q. 24 a. 6 ad 2)

Men gaat vooruit op de weg naar God, niet alleen wanneer de liefde metterdaad vermeedert, maar ook wanneer men deze vermeedering voorbereidt. (IIa-IIae q. 24 a. 6 ad 3)

### Articulus 7 Kan de liefde tot in het oneindige vermeederen?

Men beweert, dat de liefde niet tot in het oneindige kan vermeederen. In de Metafysica wordt gezegd dat elke beweging haar doel en eindterm heeft. Welnu de groei van de liefde is een beweging. Zij streeft bijgevolg naar een doel en een eindterm. Derhalve vermeedert de liefde niet tot in het oneindige. (IIa-IIae q. 24 a. 7 arg. 1)

Een vorm overtreft de aanleg niet van het subject. Welnu de aanleg van het redelijk schepsel, dat het subject is der liefde, is beperkt. De liefde kan bijgevolg niet tot in het oneindige aangroeien. (IIa-IIae q. 24 a. 7 arg. 2)

Wat eindig is, kan door voortdurend te vermeederen de hoegrootheid bereiken van een ander eindig ding, hoe groot dit ook weze, tenzij datgene wat bij gevoegd wordt telkens iets kleiner is. Daarom zegt de Wijsgeer dat, wanneer men aan een lijn toevoegt wat men onttrekt aan een andere lijn, die tot in het oneindige verdeeld werd, zelfs wanneer men tot in het oneindige toevoegt, men nooit een hoegrootheid zal bereiken samengesteld uit de twee lijnen, de ene die men verdeelt, en de andere waaraan men toevoegt wat aan de eerste onttrokken is. Maar dit is hier niet toepasselijk. Want de tweede vermeedering is niet noodzakelijker minder dan de voorgaande; het is zelfs waarschijnlijker dat ze meerder of op zijn minst gelijk zal zijn. Daar nu de liefde in de hemel iets eindig is zou, indien hier op aarde de liefde tot in het oneindige vermeederde, het mogelijk zijn dat de liefde hier op aarde de liefde van de hemel evenaart.

Wat bezwaarlijk kan aanvaard worden. Bijgevolg kan de liefde hier op aarde niet tot in het oneindige groeien. (IIa-IIae q. 24 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Philippenzen (3. 12): “Zeker, ik heb het nog niet bereidt, en nog ben ik niet volmaakt; maar ik jaag het na, om het te grijpen”. De Glossa merkt daarbij op: “Geen enkele gelovige, hoever hij ook gevorderd is, bewere: Ik heb het ver genoeg gebracht. Want hij die zo spreekt verlaat de weg, vooraleer hij het doel bereikt heeft”. Bijgevolg kan hier op aarde de liefde steeds vermeederen. (IIa-IIae q. 24 a. 7 s. c.)

De eindterm van de groei van een vorm kan op drievoudige wijze vastgesteld worden: Eerstens, de vorm kan uiteraard, derwijze beperkt zijn, dat hij niet vermeederen kan, wanneer hij een bepaalde maat bereikt heeft. Vermeedert hij toch, dan ontstaat een andere vorm. B.v. wanneer men voortdurend de tint verandert van een bleek voorwerp, dan bekomt men of een wit, of een zwart voorwerp. Ten tweede, de bewerkende oorzaak beschikt slechts over een beperkte kracht, zodat zij de vorm in het subject niet vermeederen kan. Ten derde, het subject zelf is beperkt en niet geschikt om een volmaaktere vorm te ontvangen. De vermeedering van de liefde hier op aarde is op geen enkel dezer drie wijzen beperkt. Ten eerste, de liefde is uiteraard niet beperkt daar ze een deelachtigheid is aan de oneindige liefde, die de H. Geest is. Daarbij is de bewerkende oorzaak van de vermeedering van de liefde oneindig-machtig, nl. God zelf. Ten laatste, het subject legt geen beperking op aan een groei der liefde, want naar gelang de liefde groeit, gloeit meteen de geschiktheid om een nieuwe vermeedering te ontvangen. Bijgevolg is er in dit leven geen eindterm aan de groei der liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 7 co.)

De vermeedering der liefde streeft naar een doel. Dit doel ligt echter niet in dit leven, maar in het toekomstige. (IIa-IIae q. 24 a. 7 ad 1)

De ontvankelijkheid van het geestelijk wezen wordt door de liefde vermeederd, want steeds wordt het hart breder, naar dit woord uit de Tweede Brief aan de Korintiërs (6. 11): “Ons hart staat wagenwijd open”. Bijgevolg blijft er verdere aanleg om een nieuwe vermeedering te ontvangen. (IIa-IIae q. 24 a. 7 ad 2)

De beschouwing in de bedenking aangevoerd, geldt voor gelijksoortige hoegrootheden, niet voor ongelijksoortige. Aldus bereikt de lijn, hoever ze zich ook uitstrekt, nooit de hoegrootheid van de oppervlakte. Welnu de hoegrootheid van de liefde hier op aarde en de hoegrootheid van de liefde in de hemel, berusten niet op dezelfde grond. Want de liefde hier op aarde volgt op de kennis van het geloof, de liefde in de hemel op de rechtstreekse schouwing. De bedenking gaat derhalve niet op. (IIa-IIae q. 24 a. 7 ad 3)



## Articulus 8 Kan de liefde hier op aarde volmaakt zijn?

Men beweert, dat de liefde hier op aarde niet volmaakt kan zijn. Indien de liefde volmaakt kon zijn op aarde, zouden de Apostelen ongetwijfeld de volmaakte liefde hebben bezeten. Welnu, ook bij hen was de liefde niet volmaakt, naar het woord uit de Brief aan de Philippenzen (3. 12): „Zeker, ik heb het nog niet bereikt, en nog ben ik niet volmaakt”. Dus kan de liefde hier op aarde niet volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 arg. 1)

„De liefde wordt gevoed, zegt Augustinus, doordat de begeerlijkheid vermindert; de volmaakte liefde ontstaat door het verdwijnen van de begeerlijkheid”. Welnu, de begeerlijkheid kan in dit leven niet verdwijnen daar we niet zonder zonde leven kunnen, naar het woord uit de Eersten Brief van Joannes (1. 8): „Als we beweren geen zonde te hebben, dan misleiden we onszelf”. Welnu elke zonde is het gevolg van een ongeregelde begeerlijkheid. Dus kan de liefde op aarde niet volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 arg. 2)

Wat volmaakt is, kan niet vermeerderen. Welnu er werd gezegd (vorig Art.), dat de liefde altijd vermeerderen kan. Bijgevolg kan de liefde in dit leven niet volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: „De liefde die krachtiger wordt, wordt volmaakt; wanneer ze de volmaaktheid bereikt heeft, dan zegt zij: Ik smacht er naar, ontbonden te worden en met Christus te zijn”. Welnu, het voorbeeld van Paulus bewijst dat dit mogelijk is. Bijgevolg kan de liefde hier op aarde volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 s. c.)

Men kan de volmaaktheid der liefde op tweevoudige wijze opvatten: van de kant van het beminde voorwerp, en van de kant van hem die liefheeft. Van de kant van het beminde voorwerp is de liefde volmaakt, wanneer men iets bemint in de mate van zijn beminnenswaardigheid. Welnu, God is zo beminnelijk als Hij goed is. Zijn Goedheid is oneindig; dus ook zijn beminnelijkheid. Geen enkel schepsel echter kan Hem op oneindige wijze liefhebben, daar elk geschapen vermogen eindig is. Bijgevolg kan de liefde van geen enkel schepsel, onder dit opzicht, volmaakt zijn. God alleen kan zichzelf beminnen in de mate van zijn beminnelijkheid. De liefde is volmaakt van de kant van hem die bemint, wanneer men uit al zijn krachten liefheeft. En dit kan op drievoudige wijze geschieden: Ten eerste, wanneer de mens altijd daadwerkelijk zijn hart naar God keert. Dergelijke liefde is de liefde van de hemel en is hier op aarde niet mogelijk; want de menselijke zwakheid laat met toe, altijd uitdrukkelijk aan God te denken en door de liefde naar Hem te streven. Ten tweede, iemand kan zijn leven wijden aan de omgang met God en het goddelijke, en alles op zij laten wat niet strikt door de noodwendigheden van dit leven vereist wordt. Dergelijke volmaaktheid is mogelijk in dit leven, hoewel ze niet gemeen is aan allen die de liefde bezitten. Ten derde, men kan blijvend zijn hart naar God toekeren,

doordat men aan niets denkt of niets wil wat in strijd is met de goddelijke liefde. Dergelijke volmaaktheid bezitten allen die in liefde leven. (IIa-IIae q. 24 a. 8 co.)

Paulus ontkent dat hij de volmaaktheid van de hemel bereikt heeft. Daarom zegt de Glossa, op bewuste plaats, dat „Paulus volmaakt op weg was, doch nog niet het einddoel van de weg bereikt had”. (IIa-IIae q. 24 a. 8 ad 1)

Wat in de bedenking gezegd is geldt voor de dagelijkse zonden, die niet in strijd zijn met de deugd van liefde maar met de daad van liefde. Daarom zijn ze niet onverzoenbaar met de volmaaktheid op aarde, doch met de volmaaktheid in de hemel. (IIa-IIae q. 24 a. 8 ad 2)

3. De liefde is, hier op aarde, nooit volkomen zonder meer, daarom kan ze steeds groeien. (IIa-IIae q. 24 a. 8 ad 3)

## Articulus 9 Is het passend drie graden in de liefde te onderscheiden : de graad van de beginnende, van de toenemende en van de volmaakte liefde?

Men beweert, dat het niet passend is de liefde in te delen in drie graden: de beginnende, de toenemende, en de volmaakte liefde. Tussen de beginnende liefde en haar laatste volmaaktheid, treft men veelvuldige graden aan. Men moet dus niet spreken van één enkele graad tussen die twee. (IIa-IIae q. 24 a. 9 arg. 1)

Zohaast de liefde ontstaat, begint ze ook te groeien. Men moet dus de beginnende liefde niet onderscheiden van de toenemende liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 9 arg. 2)

Hoe volmaakt ook de liefde hier op aarde bij iemand is, steeds kan ze nog groeien, zoals gezegd werd (7e Art.). Welnu aangroeien is toenemen. Bijgevolg moet men de volmaakte liefde met onderscheiden van de toenemende liefde. Waaruit blijkt dat vermelde indeling in graden niet passend is. (IIa-IIae q. 24 a. 9 arg. 3)

Daar tegenover staat echter wat Augustinus zegt: „De liefde, wanneer ze geboren is, voedt zich”; dit slaat op de liefde der beginnelingen. „Wanneer de liefde zich voedt, dan wordt ze krachtiger” dit op de liefde van hen die vordering maken. „Wanneer de liefde versterkt is, dan wordt ze volmaakt”; wat duidt op de liefde der volmaakten. Bijgevolg zijn er drie graden in de liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 9 s. c.)

De geestelijke groei der liefde kan enigszins vergeleken worden met de groei van het menselijk lichaam. Deze wasdom doorloopt weliswaar veelvuldige toestanden, maar niettemin zijn er bepaalde onderscheiden toestanden, die erkend worden aan de bepaalde handelingen waartoe de mens, ten gevolge van de wasdom, in staat wordt gesteld. Aldus hebben we eerst de kinderjaren, nl. de tijd vooraleer de mens het gebruik van het verstand heeft. Daarna de tijd waarin de mens ertoe komt te spreken en gebruik te maken van zijn verstand.

Later de puberteitsjaren, wanneer de mens huwbaar wordt. Eindelijk, het gehele tijdsverloop, totdat de mens zijn hoogtepunt bereikt. De verschillende graden van de liefde wordt de evenzo onderscheiden volgens de verschillende handelingen waarop men zich toelegt ten gevolge van de groei der liefde. Eerstens legt men zich voornamelijk toe op het vluchten van de zonde en op het weerstand bieden aan de begeerlijkheid, die het tegenovergestelde van de liefde nastreeft. Aldus gedragen zich de beginnelingen, bij wie de liefde moet gevoed en aangevuurd worden, opdat ze niet uitgedoofd wordt. Daarna legt men zich voornamelijk toe op de vooruitgang in het goede. Aldus zij die vordering maken, en de groei der liefde nastreven door haar te versterken. Ten slotte legt men zich voornamelijk toe op de vereniging met en het genieten van God. Aldus de volmaakten, die verlangen ontbonden te worden en met Christus te zijn. Iets dergelijks kunnen wij vaststellen in de plaatselijke beweging, die van een bepaald punt vertrekt, de eindterm benadert, en eindelijk in de eindterm stilvalt. (IIa-IIae q. 24 a. 9 co.)

Elk bepaald verschil dat in de groei der liefde aangetroffen wordt, valt onder de indeling in de Leerst. vermeld. Elke indeling kan ten andere herleid worden tot een begin, een midden en een einde, zoals de Wijsgeer zegt. (IIa-IIae q. 24 a. 9 ad 1)

Zij, bij wie de liefde begint, hoewel ze vordering maken, zorgen er vooral voor dat ze weerstand bieden aan de zonde wier aanvallen ze duchten. Daarna zijn ze minder aan die aanvallen onderhevig, en streven met grotere zekerheid naar de volmaaktheid. Met de ene hand werken ze, met de andere hanteren ze het zwaard, zoals we lezen, in het Tweede Boek Esdras (4. 17), van hen die de stad Jeruzalem opbouwen. (IIa-IIae q. 24 a. 9 ad 2)

Ook de volmaakten maken vordering in de liefde. Daarover echter zijn ze niet in de eerste plaats bezorgd. Wat hen hoofdzakelijk bekommert is hun vereniging met God. Beginnelingen of groeienden in de liefde, zoeken weliswaar ook vereniging. Toch gaat hun eerste bezorgdheid naar iets anders. De beginnelingen zijn voor alles bezorgd om de zonde te vermijden, en zij die in de liefde vorderen, om in de deugd vooruit te gaan. (IIa-IIae q. 24 a. 9 ad 3)

## Articulus 10 Kan de liefde verminderen?

Men beweert, dat de liefde kan verminderen. Hetzelfde subject kan tegengestelde bewegingen ondergaan. Welnu vermeerderen en verminderen zijn tegengestelde bewegingen. Daar de liefde vermeerdert, zoals gezegd werd (4e Art.), moet ze dus ook kunnen verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 arg. 1)

Augustinus, sprekend tot God, zegt: "Hij heeft U minder lief, die, naast U nog iets anders bemint". En elders: "De liefde wordt gevoed doordat de begeerlijkheid vermindert". Daaruit volgt dat, andersom, de liefde vermindert wanneer de begeerlijkheid vermeerderd. Welnu de begeerlijkheid waardoor men iets anders

buiten God bemint, kan vermeerderen. Bijgevolg kan de liefde verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 arg. 2)

Augustinus zegt: "Wanneer God iemand rechtvaardigt, dan werkt Hij niet zodanig in de rechtvaardige, dat, zo deze zich terugtrekt, Gods werk blijft in hem die zich van God vervreemdt". Daaruit kan men afleiden, dat God op dezelfde wijze te werk gaat om de liefde te bewaren, als Hij te werk gaat om de liefde voor het eerst in te storten. Welnu God zal een geringere liefde instorten in hem die zich minder voorbereidt. Dus zal ook de liefde minder behouden blijven in hem die zich minder waardig toont. Bijgevolg kan de liefde verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de liefde in de H. Schrift vergeleken wordt bij een vuur, zoals gezegd wordt in het Hooglied (8. 6): "Haar vlammen, nl. van de liefde, laaien op als een flitsend vuur". Welnu zolang het vuur brandt, zolang ook stijgt het naar boven. Bijgevolg moet de liefde zolang ze voortbestaat, opstijgen, en kan ze niet naar beneden slaan of verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 s. c.)

De hoegrootheid van de liefde kan verminderen noch vermeerderen, van de kant van haar eigen voorwerp, zoals boven gezegd is (4e Art. 2e Antw.). Ze kan echter vermeerderen in hoegrootheid, beschouwd van de kant van het subject. Men moet derhalve nagaan of ze van die kant ook kan verminderen. Indien zij vermindert, dan vermindert zij omdat men een daad stelt, of omdat men ophoudt een daad te stellen. De deugden die we door eigen daden verwerven, verminderen wanneer men met die daden ophoudt; ze kunnen zelfs volledig verloren gaan, zoals boven gezegd is (I-II. 53e Kw. 3e Art.). Zo worden veel vriendschappen ontbonden, zegt de Wijsgeer, omdat de vrienden niet met elkander omgaan, d.i. omdat ze elkander geen vriend noemen, of zich met elkander niet onderhouden. De reden hiervan is te zoeken in het feit dat het behoud van elk ding, van zijn oorzaak afhangt. De oorzaak der verworven deugden is de menselijke daad. Houdt die daad op, dan verminderen die deugden en weldra zullen ze volledig verdwijnen. Dit kan echter het geval niet zijn voor de liefde. De liefde hangt immers niet af van de menselijke daad, maar van God alleen, zoals gezegd werd (2e Art.). De liefde zal derhalve verminderen noch verdwijnen, wanneer de liefdedaad ophoudt, tenzij dit verzuim zelf zonde zou zijn. De vermindering van de liefde kan bijgevolg slechts veroorzaakt worden of door God of door de zonde. Welnu, God zal nooit een tekort in ons veroorzaken tenzij om ons te straffen, zoals Hij iemand de genade ontnemt, als straf voor zijn zonde. Hij zal bijgevolg de liefde niet verminderen, tenzij als straf. Straf echter onderstelt zonde. Indien dus de liefde vermindert, dan is de zonde de oorzaak van deze vermindering, hetzij zij de vermindering bewerkt, of ze verdient. De doodzonde nu kan op geen van beide wijzen de liefde verminderen. De doodzonde doodt immers de liefde daadwerkelijk, omdat elke doodzonde in strijd is met de liefde, zoals verder zal gezegd worden (12e Art.). Eveneens verdient ze de dood van de liefde, daar het billijk is dat God aan hem die dodelijk

zondigt en daardoor tegen de liefde handelt, de liefde ontnemt. Ook de dagelijkse zonde kan de vermindering van de liefde niet bewerken of verdienen. Ze kan die vermindering met bewerken, omdat ze de liefde zelf niet benadeelt. Want de liefde is gericht op het einddoel. De dagelijkse zonde is daarentegen een ongeregelde, betreffende datgene wat tot het einddoel leidt. Welnu de liefde tot het doel, wordt niet vermindert omdat iemand een ongeregelde begaat in verband met iets wat tot het doel leidt. B. v. een zieke, die zeer gehecht is aan de gezondheid, kan niettemin ongeregelde zijn in het onderhouden van een voorgeschreven dieet; evenzo zal in de bewijsvoerende wetenschappen, de zekerheid betreffende de beginselen met verminderen omdat men er een of andere verkeerde mening op nahoudt omtrent datgene wat uit die beginselen afgeleid wordt. De dagelijkse zonde kan evenmin een vermindering der liefde verdienen. Want wanneer iemand tekort komt in het mindere, moet hij daarom niet in het meerdere benadeeld worden. God keert zich niet verder van de mens af, dan de mens zich van God afwendt. Bijgevolg zal hij die een ongeregelde begaat omtrent iets wat tot het doel leidt, met benadeeld worden in de liefde, waardoor hij op het einddoel zelf geordend is. Het besluit is, dat de liefde op geen enkele wijze rechtstreeks kan verminderd worden. Toch kan men spreken van een zijdelingse vermindering, wanneer men in acht neemt dat de dagelijkse zonde of het nalaten van de liefdedaden, de ziel op weg zetten om de liefde te verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 co.)

Hetzelfde subject ondergaat tegengestelde bewegingen, wanneer dit subject in eenzelfde verhouding staat tot beide tegengestelde bewegingen. Welnu de verhouding van de liefde tot vermeerdering is niet dezelfde als haar verhouding tot vermindering. Want voor vermeerdering is er een oorzaak, voor vermindering niet, zoals gezegd is (in de Leerst.). Bijgevolg is vernoemd beginsel hier niet toepasselijk. (IIa-IIae q. 24 a. 10 ad 1)

We onderscheiden een dubbele begeerlijkheid. Eerstens, een begeerlijkheid, die het geschapene als einddoel beschouwt. Deze doodt de liefde volledig, want ze is vergif voor de liefde, zoals Augustinus zegt. Deze begeerlijkheid is de schuld dat men God minder bemint dan men Hem uit liefde moet beminnen, niet omdat die begeerlijkheid de liefde vermindert, maar omdat ze de liefde volledig roofst. Zo moet dan het woord van Augustinus begrepen worden: "Hij heeft U minder lief, die naast U nog iets anders bemint". Hij voegt er immers aan toe: "Want hij bemint dit andere niet om U". Welnu, dit is niet het geval met de dagelijkse zonde, doch alleen met de doodzonde Want datgene wat de dagelijkse zonde bemint, wordt nog om God bemind door de deugd van liefde, hoewel niet metterdaad. Er bestaat een tweede begeerlijkheid, nl. die van de dagelijkse zonde, die door de liefde verminderd wordt. Maar deze kan de liefde niet verminderen om de aangevoerde reden (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 24 a. 10 ad 2)

Waar de liefde ingestort wordt, wordt een vrije wilsdaad ondersteld, zoals vroeger gezegd is (I-II. 113e Kw. 3e Art.). Derhalve zal datgene wat de vurigheid van die

wilsdaad vermindert, schikkenderwijze bewerken dat de ingestorte liefde geringer is. Maar die vrije wilsdaad is niet vereist voor het bewaren der liefde. Was dit zo, dan zou de liefde verdwijnen gedurende de slaap. Bijgevolg vermindert de liefde niet omdat de vurigheid van de vrije wilsdaad vermindert. (IIa-IIae q. 24 a. 10 ad 3)

### Articulus 11 Kan men de liefde, wanneer men ze eenmaal bezit, verliezen?

Men beweert, dat men de liefde, wanneer men ze eenmaal bezit, niet kan verliezen. — 1. Wanneer men de liefde verliest is dit door de zonde. Welnu, hij die de liefde bezit kan niet zondigen, naar het woord uit de Eerste Brief van Joannes (3. 9): "Wie uit God geboren is, bedrijft geen zonde, want Zijn zaad is in hem; hij kan zelfs niet zondigen, omdat hij uit God is geboren". Welnu Gods zonen alleen bezitten de liefde; want, zegt Augustinus: "door de liefde worden de zonen van het rijk onderscheiden van de zonen van het verderf". Bijgevolg kan hij die de liefde bezit, ze niet verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 1)

Augustinus zegt dat "een liefde die niet echt is, de naam van liefde niet verdient". Welnu, op een andere plaats zegt hij "Een liefde die kan verloren worden, is nooit echt geweest". Ze was dus nooit liefde. Bijgevolg wie de liefde bezit, kan ze niet verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 2)

Gregorius zegt: "Zolang de liefde liefde is, werkt ze grote dingen uit; wanneer ze ophoudt te werken, dan is zij geen liefde meer". Welnu, niemand die grote dingen uitwerkt, verliest de liefde. Bijgevolg kan hij die de liefde bezit, ze niet verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 3)

De vrije wil neigt niet tot zonde tenzij onder invloed van een zondige beweegreden. Welnu de liefde sluit alle zondige beweegredenen uit, de eigenliefde, de begeerlijkheid en dergelijke. Bijgevolg kan de liefde niet verloren worden. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 4)

Daartegenover slaat echter wat gezegd wordt in het Boek der Openbaring (2. 4): "Maar Ik heb tegen u, dat ge uw eerste liefde verloren hebt". (IIa-IIae q. 24 a. 11 s. c.)

Door de liefde woont de H. Geest in ons, zoals boven gezegd is (23e Kw. 2e Art.). Welnu we kunnen de liefde onder een drievoudig opzicht beschouwen: Vooreerst, van de kant van de H. Geest, die de ziel tot de liefde Gods beweegt. Zo beschouwd, is de liefde vrij van zonde door de kracht van de H. Geest, die onfeilbaar alles uitwerkt wat Hij wil. Het is bijgevolg onmogelijk dat die twee dingen tegelijk waar zijn: dat de H. Geest iemand tot de liefdedaad wil bewegen, en deze mens door te zondigen de liefde verliest. Want de gave der volharding wordt onder de weldaden Gods gerekend, "zodat de verlost, zeker verlost worden", zoals Augustinus zegt. Men kan, ten tweede, de liefde beschouwen naar haar eigen wezenheid. Aldus vermag de liefde slechts datgene wat haar van nature mogelijk is. Het

is derhalve onmogelijk dat de liefde zondigt, zoals de warmte geen koude kan veroorzaken en de ongerechtigheid geen goede daden kan verrichten, zoals Augustinus zegt. Men kan, ten derde, de liefde beschouwen van de kant van het subject dat, omwille van de vrijheid, veranderlijk is. Men kan hier echter de verhouding van de liefde tot dat subject beschouwen én onder een algemeen opzicht, de verhouding nl. van de vorm tot de materie, én onder een bijzonder opzicht, de verhouding nl. van een vaardigheid tot het vermogen. Welnu een subject kan een vorm verliezen wanneer deze vorm niet volledig de mogelijkheid van de materie omvademt; zoals de vorm van de wezens die ontstaan en vergaan, en waar de materie door een vorm verdaadwerkelijk in aanleg blijft om een andere te ontvangen, omdat de volledige mogelijkheid van die materie door deze vorm niet is uitgeput. Zodoende gaat een vorm verloren omdat een andere ontvangen wordt. De vorm echter der hemel-lichamen put volledig de aanleg van de stof uit, zo dat geenszins in aanleg blijft tot een anderen vorm, en deze vorm onverliesbaar is. Aldus is ook de liefde van het hemelse vaderland onverliesbaar omdat zij de volle mogelijkheid van redelijke wezen vervult, daar elk van zijn actuele bewegingen op God gericht is. Maar de liefde hier op aarde, vervult niet op dezelfde wijze de volledige aanleg van het subject, daar ze niet steeds daadwerkelijk op God gericht is. Op een ogenblik dat ze niet metterdaad op God gericht is, kan dus iets voorkomen waardoor ze verloren gaat. Het is iets eigen aan de vaardigheid het vermogen tot de daad te neigen. Ze doet dit in zover ze doet inzien dat wat met haar overeenkomt goed is, en slecht wat haar vijandig is. Evenals dan de smaak proeft volgens zijn gesteldheid, aldus oordeelt de menselijke geest, volgens een vaste gesteldheid, omtrent datgene wat moet ondernomen worden. Daarom zegt de wijsgeer, dat “elk over het einddoel oordeelt naar gelang hij gesteld is”. De liefde kan dus niet verloren gaan, waar datgene wat met de liefde overeenkomt noodzakelijk als goed beoordeeld wordt, nl. in de hemel, waar men God ziet die de wezenheid der goedheid is. Bijgevolg kan men de liefde in de hemel niet verliezen. Hier op aarde echter waar men Gods wezen niet ziet, dat de wezenheid der goedheid is, kan de liefde verloren gaan. (IIa-IIae q. 24 a. 11 co.)

Deze tekst doelt op de kracht van de H. Geest, door wiens behoud, zij die door Hem en volgens zijn wilsbeschikking bewogen worden, van de zonde bevrijd blijven. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 1)

De liefde die uiteraard kan verloren worden, is geen echte liefde. Was dit zo, dan zou de liefde van nature uit een tijd beminnen en dan met de liefde afbreken. Dat ware geen echte liefde. Maar indien de liefde verloren gaat, omdat het subject veranderlijk is en in strijd handelt met het voornemen in de liefdedaad ingesloten, dan is dergelijk verlies niet in strijd met de waarachtigheid van de liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 2)

De liefde Gods heeft steeds het voornemen grote dingen uit te werken. En dit is de liefde uiteraard eigen. Daarom echter werkt de liefde niet altijd metterdaad

het grote uit, wat te wijten is aan de gesteldheid van het subject. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 3)

De natuur van de liefdedaad sluit elke beweegreden tot zonde uit. Doch het gebeurt dat de liefde metterdaad niet handelt, en dan kan een zondige beweegreden opkomen. Stemt men daarin toe, dan gaat de liefde verloren. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 4)

## Articulus 12 Verliest men de liefde door één enkele doodzonde?

Men beweert, dat men de liefde niet door één enkele doodzonde verliest. Origenes zegt: “Wanneer voor-aanstaanden of volmaakten door afkeer en tegenzin overrompeld worden, dan denk ik niet dat ze alles te gelijk verliezen of plots vallen; ze dwalen trapsgewijze en geleidelijk af”. Welnu de mens dwaalt af, door het verlies der liefde. Bijgevolg gaat de liefde niet verloren door één enkele doodzonde. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 1)

Paus Leo, zich richtend tot Petrus, zegt: “De Heer zag dat bij u het geloof niet overwonnen was, noch de liefde veranderd, maar dat uw standvastigheid geschokt was. De tranen waren overvloedig, waar de liefde niet ie kort schoot; de bron der liefde wiste alle woorden van vreesachtigheid uit”. Vandaar dat Bernardus zegde: “In Petrus was de liefde niet uitgedoofd, maar ingesluimerd”. Welnu, door Christus te verloochenen heeft Petrus zwaar gezondigd. Bijgevolg gaat de liefde door een enkele doodzonde niet verloren. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 2)

De liefde is krachtiger dan een verworven deugd. Welnu de hebbelijkheid van een verworven deugd gaat niet verloren door één enkele daad die strijdig is met die deugd. Veel minder nog zal bijgevolg de liefde verloren gaan door één enkele zonde die in strijd is met de liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 3)

De liefde omvat de liefde tot God en tot de evenmens. Doch wanneer men doodzonde bedrijft, behoudt men blij aai de liefde tot God en de evenmens. Want een ongeregeld met betrekking tot datgene wat tot het doel leidt, vernietigt de liefde tot het doel zelf niet, zoals boven (10e Art.) gezegd is. Bijgevolg kan de liefde tot God gerust samengaan met een doodzonde, die een ongeregelde gehechtheid is aan een tijdelijk goed. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 4)

Het voorwerp van een goddelijke deugd is het einddoel. Welnu de goddelijke deugden, nl. het geloof en de hoop, gaan niet verloren door één doodzonde, want het dode geloof en de dode hoop blijven. Bijgevolg kan evenzo een dode liefde blijven, nadat men een doodzonde bedreven heeft. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 5)

Daartegenover staat echter, dat de mens door de doodzonde de eeuwige dood schuldig is, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (6. 23): “Het loon der zonde is de dood”. Maar alwie de liefde bezit verdient het eeuwig leven, naar het woord bij Joannes (14. 21):

“Wie Mij liefheeft zal door mijn Vader worden bemind, en ook Ikzelf zal hem beminnen en Mij aan hem openbaren”. Deze openbaring is het eeuwig leven, naar dit andere woord bij Joannes (17. 3): “Dit nu is het eeuwige leven, dat zij U kennen, de enig waarachtige God, en Hem die Gij gezonden hebt, Jezus Christus”. Welnu niemand kan tegelijk het eeuwig leven en de eeuwige dood verdienen. Het is bijgevolg uitgesloten dat iemand de liefde bezit, die doodzonde bedreven heeft. Derhalve gaat de liefde verloren door één enkele doodzonde. (IIa-IIae q. 24 a. 12 s. c.)

Twee tegengestelde dingen zijn onvereenigbaar: het ene verdrijft het andere. Welnu, elke doodzonde is van nature tegengesteld aan de liefde, die vraagt dat men God boven alles zou beminnen, en dat de mens zich volledig aan Hem zou onderwerpen door alles naar Hem te richten. De wezenheid der liefde vergt dus dat de mens God zodanig bemint, dat hij in alles aan Hem wil onderworpen zijn en zich in alles wil schikken, naar de voorschriften van zijn wet. Wat in strijd is met de goddelijke voorschriften is noodzakelijk in strijd met de liefde, en sluit bijgevolg de liefde uit. Was de liefde een verworven hebbelijkheid, die afhangt van het vermogen van het subject, dan zou deze hebbelijkheid niet noodzakelijk dooi een enkele tegengestelde daad verloren gaan. Want een daad is met onmiddellijk tegengesteld aan een hebbelijkheid, maai aan een daad. Het voortbestaan van een hebbelijkheid in een subject eist niet dat de daad onafgebroken zou gesteld worden. Daarom wordt door een tegengestelde daad de verworven hebbelijkheid niet onmiddellijk uitgebannen. Doch de liefde is een ingestorte hebbelijkheid, die afhangt van de werking van God, die haar instort. Die werking is met betrekking tot de instorting en het bewaren van de liefde, wat de zon is met betrekking tot het verlichten van de lucht, zoals boven gezegd werd (10e Art. 3e Bed.; 4e Kw. 4e Art. 3e Antw.). Welnu evenals de lucht onmiddellijk verduistert, wanneer de verlichting van de zon verhinderd wordt, evenzo verdwijnt de liefde in de ziel, wanneer een belemmering gesteld wordt aan de invloed van de liefde in de ziel. Welnu het is duidelijk dat elke doodzonde, die de goddelijke wetten weerstreeft, de goddelijke instorting der liefde hindert. Want wanneer de mens de zonde verkiest boven de goddelijke vriendschap, die eist dat men Gods wil volgt, moet noodzakelijk door één enkele doodzonde, de hebbelijkheid der liefde verloren gaan. Zo zegt dan Augustinus dat “de mens, wanneer God aanwezig is, verlicht wordt, doch duisternis is, wanneer God afwezig is, van Wie men zich verwijderd niet door afstand te scheppen in de ruimte, maar door een afkeer van de wil”. (IIa-IIae q. 24 a. 12 co.)

Het citaat uit Origenes kan aldus verklaard worden: De volmaakte bedrijft niet onmiddellijk een doodzonde, doch voorafgaande nalatigheden bereiden de zonde voor. Daarom zeggen we dat de dagelijkse zonden de mens geschikt maken voor de doodzonde, zoals boven voorgelouden werd (I-II. 88e Kw. 3e Art.). Nochtans, indien men in één enkele doodzonde valt, verliest men de liefde. Origenes voegt echter het volgende aan vorige woorden

toe: “Indien hij slechts een ogenblik valt, en onmiddellijk opstaat, dan valt hij niet volledig”. Daarom kan men zijn eerste woorden verklaren en zeggen dat door de woorden alles verliezen en vallen bedoeld wordt de zonde uit kwaadwilligheid. Deze zonde komt niet plotseling en als een begin voor, bij hem die volmaakt is. (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 1)

Men kan de liefde op een dubbele wijze verliezen: Voor eerst en rechtstreeks, door een uitgesproken misprijzen, en op die wijze heeft Petrus de liefde niet verloren. Ten tweede en zijdelings, wanneer men een daad stelt die in strijd is met de liefde, en dit onder invloed van een hartstocht, nl. van begeerlijkheid of vrees. En op die wijze zondigde Petrus tegen de liefde en verloor hij ze om ze onmiddellijk daarna terug te krijgen. (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 2)

Niet elke ongeregelde gehechtheid aan iets wat tot het doel leidt, d.i. aan een geschapen goed, is doodzonde, maar enkel diegene die in strijd is met de wil van God; want dergelijke ongeregelde hechtheid is rechtstreeks in strijd met de liefde, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 4)

De liefde sluit de vereniging in met God, wat niet het geval is voor het geloof en de hoop. Welnu, elke doodzonde is een afkeer van God, zoals boven gezegd is (20e Kw. 3e Art.). Bijgevolg is elke doodzonde in strijd met de liefde. Echter niet elke doodzonde is in strijd met het geloof en de hoop, maar alleen die zonden, waardoor de hebbelijkheden van geloof en hoop verloren worden, zoals door elke doodzonde de hebbelijkheid der liefde verloren gaat. Daaruit blijkt dat de liefde nooit een dode liefde kan zijn, daar zij de laatste vorm van de deugden is, omdat zij op God gericht is als op het laatste einddoel, zoals boven gezegd is (23e Kw. 8e Art.). (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 5)

## Quaestio 26 Over de rangorde der liefde

Daarna handelen we over de rangorde der liefde, en we stellen dertien vragen: 1) Is er een rangorde in de liefde? 2) Moet de mens God meer beminnen dan de evenmens? 3) Meer dan zichzelf? 4) Zichzelf meer dan de evenmens? 5) Moet de mens meer zijn evenmens beminnen dan zijn eigen lichaam? 6) Moet men de ene mens meer beminnen dan de andere? 7) Moet men de volmaakten meer beminnen dan zijn eigen verwanten? 8) Moet men zijn bloedverwanten het meest beminnen? 9) Moet men uit liefde meer zijn zoon beminnen dan zijn vader. 10) Moet men meer zijn moeder beminnen dan zijn vader? 11) Moet men zijn echtgenote meer beminnen dan zijn vader en moeder? 12) Moet men zijn weldoener meer beminnen dan iemand wiens weldoener men zelf is? 13) Blijft de rangorde der liefde in de hemel gehandhaafd? (IIa-IIae q. 26 pr.)

## Articulus 1 Is er een rangorde in de liefde?

Men beweert, dat er geen rangorde is in de liefde. De liefde is een deugd. Welnu er is nooit spraak van rangorde in verband met andere deugden. Men moet dus evenmin, met betrekking tot de liefde, van een rangorde spreken. (IIa-IIae q. 26 a. 1 arg. 1)

Zoals het voorwerp van het geloof de eerste waarheid is, zo is het voorwerp van de liefde de hoogste goedheid. Welnu het geloof kent geen rangorde, daar alle geloofsvoorwerpen op gelijke wijze geloofd worden. In de liefde moet dus evenmin een rangorde onderscheiden worden. (IIa-IIae q. 26 a. 1 arg. 2)

De zetel van de liefde is de wil. Welnu de rede en niet de wil stelt een rangorde vast. De rangorde moet bijgevolg niet aan de liefde toegeschreven worden. (IIa-IIae q. 26 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in het Hooglied (2. 4): “De vorst brengt mij naar het huis van de wijn, hij ordent de liefde in mij”. (IIa-IIae q. 26 a. 1 s. c.)

Naar de Wijsgeer zegt spreekt men van voor en na, in afhankelijkheid van een beginsel. Een rangorde nu, wijst op iets wat voorafgaat en iets wat volgt. Dus zal er overal waar een beginsel is, ook een rangorde zijn. Boven echter werd gezegd (23e Kw. 1e Art.), dat de liefde naar God streeft, voor zover Hij beginsel is van de zaligheid, op wier mededeling de vriendschap der liefde gegrond is. En dus moet er in de voorwerpen van de liefde een rangorde in acht genomen worden, volgens de verhouding tot het eerste beginsel van die liefde, dat God is. (IIa-IIae q. 26 a. 1 co.)

De liefde streeft naar het einddoel als einddoel, wat geen enkele andere deugd eigen is, zoals boven gezegd werd (23e Kw. 6e Art.). Welnu het doel is het beginsel van alles wat nagestreefd wordt of moet gedaan worden, zoals ook gezegd werd (23e Kw. 7e Art., I-II. 13e Kw. 3e Art.). Bijgevolg staat de liefde in de hoogste mate in betrekking met het eerste beginsel, zodat de rangorde in de liefde bijzonder in verhouding tot dit eerste beginsel vastgesteld wordt. (IIa-IIae q. 26 a. 1 ad 1)

Het geloof behoort tot het kenvermogen, waarvan de kendaad vergt dat het gekende in het kenvermogen aanwezig is. De liefde behoort tot het streefvermogen, en de daad van dit vermogen gaat naar de dingen die buiten ons bestaan. Welnu de rangorde der dingen vindt men hoofdzakelijk in de dingen zelf, en vandaar gaat zij over in het kenvermogen. Bijgevolg, is het meer gegrond een rangorde toe te kennen aan de liefde dan aan het geloof. Trouwens, ook het geloof kent een zekere rangorde, daar het voornaamste voorwerp van het geloof God is, en daarna, wat met God verband houdt. (IIa-IIae q. 26 a. 1 ad 2)

Een rangorde behoort tot het verstand als tot haar beginsel, maar tot het streefvermogen behoort ze als tot datgene wat geordend is. En op die wijze is er rangorde in de liefde. (IIa-IIae q. 26 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Moet men God meer beminnen dan den evenmens?

Men beweert, dat men God niet meer moet beminnen dan de evenmens. In de Eerste Brief van Joannes (4, 20) lezen we: “Wie immers zijn broeder, die hij ziet niet bemint, kan God niet beminnen die hij niet ziet”. Waaruit volgt dat het meer zichtbare, meer beminnenswaardig is. De liefde immers ontstaat uit het zien, zoals de Ethica zegt. Welnu God is minder zichtbaar dan de evenmens. Bijgevolg moet Hij minder uit liefde bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 2 arg. 1)

Gelijkenis is oorzaak van liefde, naar het woord van het Boek Ecclesiasticus (13. 19): “Ieder wezen bemint zijn gelijke”. Welnu de gelijkenis tussen een mens en zijn evenmens is groter dan tussen hem en God. Bijgevolg bemint men uit liefde meer zijn evenmens dan God. (IIa-IIae q. 26 a. 2 arg. 2)

Het is God zelf die we in de evenmens beminnen, zoals Augustinus zegt. Welnu God is niet voortreffelijker in zichzelf dan in de evenmens. Hij is bijgevolg niet beminnenswaardiger in zichzelf dan in de evenmens. Derhalve moet men God niet meer beminnen dan de evenmens. (IIa-IIae q. 26 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat men datgene een grotere liefde moet toedragen, om reden waarvan men sommige dingen moet haten. Welnu we moeten de evenmens haten om God, nl. wanneer hij ons van God verwijderd, naar het woord bij Lucas (14. 26): “Zo iemand tot Mij komt, en zijn vader niet haat, zijn moeder, zijn vrouw en kinderen, zijn broers en zusters, ja zelfs zijn eigen leven, hij kan mijn leerling niet zijn”. Bijgevolg moet men God, uit liefde meer beminnen dan de evenmens. (IIa-IIae q. 26 a. 2 s. c.)

Het voornaamste voorwerp van elke vriendschap is steeds datgene, waarin hoofdzakelijk het goed gevonden wordt dat de grondvest is van de vriendschap. B.v. de vriendschap tussen burgers gaat voornamelijk naar het staatshoofd, waarvan het algemene welzijn van de staat afhangt; aan hem zijn de burgers voornamelijk vertrouwen en gehoorzaamheid verschuldigd. Welnu de vriendschap der liefde is gegrondvest op de mededeling der zaligheid, die uiteraard in God gevonden wordt, in zover Hij het eerste beginsel is dat de zaligheid schenkt aan allen die daartoe bekwaam zijn. Bijgevolg moet God hoofdzakelijk en boven alles uit liefde bemind worden. Hij wordt bemind als de oorzaak van het geluk; de evenmens als diegene die, met ons, door Hem aan de zaligheid deelachtig wordt gemaakt. (IIa-IIae q. 26 a. 2 co.)

De liefde wordt op tweeërlei wijze opgewekt. Vooreerst, door de beweegreden der liefde zelf; en in die zin is het goed oorzaak der liefde, daar alles bemind wordt in zover het goed is. Ten tweede, door iets wat een weg is om tot de liefde te komen; en in die zin is het zien van iets oorzaak der liefde, niet alsof iets beminnenswaardig was omdat het zichtbaar is, maar omdat de liefde ontstaat door het zien van iets. Dienvolgens is het meest zichtbare niet het meest beminnenswaardig,

maar hetgeen het eerst onze liefde opwekt. En dit is de redenering van de Apostel. De naaste die voor ons het zichtbaarst is, is de eerste die onze liefde vraagt, want “de geest verheft zich van datgene wat hij kent tot de liefde van datgene wat hij niet kent”, zoals Gregorius zegt. Men kan dus afleiden uit het feit dat iemand zijn naaste niet bemint, dat hij God niet bemint, niet omdat de naaste beminnenswaardiger is, maar omdat hij de eerste is die zich aan ons voordoet. God echter is beminnenswaardiger omdat Hij op voortreffelijker wijze goed is. (IIa-IIae q. 26 a. 2 ad 1)

Onze gelijkenis met God gaat de gelijkenis tussen ons en de naaste vooraf, en veroorzaakt deze. Want we zijn de gelijken van onze naaste, omdat we door God deelachtig zijn aan datgene waaraan ook de naaste deelachtig is. Om reden van de gelijkenis moeten we bijgevolg God meer beminnen dan de naaste. (IIa-IIae q. 26 a. 2 ad 2)

Naar zijn zelfstandigheid is God dezelfde, overal waar Hij is; want Hij is niet minderwaardig omdat Hij in iets anders aanwezig is. Niettemin is de evenmens niet in bezit van Gods volmaaktheid zoals God zelf. Want God bezit de goedheid van nature, de naaste door deelhebbing. (IIa-IIae q. 26 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Moet de mens God meer beminnen uit liefde dan zichzelf?**

Men beweert, dat de mens God niet meer moet beminnen uit liefde dan zichzelf. De Wijsgeer zegt: “De vriendschap die men een ander toedraagt, heeft haar oorzaak in de vriendschap die men zichzelf toedraagt”. Welnu de oorzaak overtreft het uitwerksel. Bijgevolg overtreft de vriendschap van de mens tot zichzelf, elke andere. Bijgevolg moet hij zichzelf meer beminnen dan God. (IIa-IIae q. 26 a. 3 arg. 1)

We beminnen iets in zover het ons eigen goed is. Welnu datgene weshalve we iets beminnen, hebben we meer lief, dan datgene dat we om dit eerste beminnen, zoals wij beter de beginselen kennen die ons toelaten iets te kennen. Bijgevolg bemint de mens meer zichzelf dan elk ander geliefd goed. Dus bemint hij God niet meer dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 arg. 2)

Hoe meer iemand God bemint, hoe meer hij verlangt Hem te genieten. Maar hoe meer iemand verlangt God te genieten, hoe meer hij zichzelf bemint; want dit genot is het hoogste dat iemand voor zichzelf kan willen. Bijgevolg moet de mens God niet meer willen beminnen uit liefde dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “Indien gij u zelf moet liefhebben niet om u zelf, maar om Hem die het edelste einddoel uwer liefde is, dan kan niemand erover klagen, indien hij ook om God bemind wordt”. Welnu de zijnsreden van al het overige, is zelf groter dan al dit overige. Bijgevolg moet de mens God meer beminnen dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 s. c.)

We kunnen van God een dubbel goed ontvangen: de na-

tuur en de genade. Welnu, de natuurlijke liefde ontstaat uit de mededeling door God, van de natuurgoederen. En volgens deze liefde moet niet alleen de mens, in de gaafheid van zijn natuur, God boven alles en meer dan zichzelf beminnen; dit moet elk schepsel, elk volgens zijn geaardheid door een verstandelijke of een redelijke of een dierlijke liefde, of ten minste door de natuurlijke liefde, zoals de stenen en andere wezens die niet met kennis begaafd zijn. Want elk deel koestert, natuurlijk wijze, grotere liefde voor het algemeen welzijn dan voor eigen privaat goed. De praktijk bewijst dit. Elk deel streeft immers hoofdzakelijk naar de gemeenschappelijke daad, die het geheel ten goede komt. Men kan dit opmerken in de beoefening der burgerlijke deugden, volgens welke de burgers, ten bate van het algemeen welzijn schade willen lijden in hun persoonlijke goederen, ja zelfs in hun eigen persoon. Dienvolgens moet dit nog meer bewaarheid worden in de vriendschap der liefde, gegrondvest op de mededeling der genadegaven. Zodoende moet de mens, uit liefde, God, die het algemeen goed van alles is, meer beminnen dan zichzelf. God is immers het algemeen beginsel en de bron van geluk voor allen die aan de zaligheid deelachtig worden. (IIa-IIae q. 26 a. 3 co.)

De Wijsgeer spreekt daar over de vriendschap met betrekking tot hem, die op beperkte wijze het goed bezit, dat het voorwerp der vriendschap is, en niet over de vriendschap met betrekking tot hem die de volheid van dit goed bezit. (IIa-IIae q. 26 a. 3 ad 1)

Het deel bemint het goed van het geheel, in zover dit hem voordelig is. Daarom wil het zich het goed van het geheel niet toe-eigenen, maar het stelt zich ter beschikking van het geheel. (IIa-IIae q. 26 a. 3 ad 2)

God beminnen om Hem te genieten, is een baatzuchtige liefde. Door de liefde van vriendschap, bemint men God op volmaakter wijze dan door de baatzuchtige liefde; want in zichzelf is God een voortreffelijker goed, dan het goed waaraan we deelachtig worden door Hem te genieten. Bijgevolg bemint de mens zonder meer God boven zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 ad 3)

### **Articulus 4 Moet men zichzelf meer beminnen uit liefde dan den evenmens?**

Men beweert, dat men zichzelf niet meer moet beminnen uit liefde, dan de evenmens. Boven werd gezegd (2e Art.), dat het voornaamste voorwerp der liefde, God is. Welnu het gebeurt dat de evenmens inniger met God verbonden is, dan wijzelf. Bijgevolg moeten we zo iemand meer beminnen dan ons zelf. (IIa-IIae q. 26 a. 4 arg. 1)

We zijn het meest bezorgd om datgene niet te benadeln, wat we het meest beminnen. Welnu we willen gaarne uit liefde schade lijden terwille van de evenmens, naar het woord van het Boek der Spreuken (12. 26): “Hij die zich ter wille van zijn vriend laat benadeln, is een rechtvaardige”. Bijgevolg moet men meer de anderen beminnen dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 4 arg. 2)

In de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13, 3) lezen we: “De liefde zoekt zichzelf niet”. Welnu we beminnen het meest datgene waaraan wij goed willen. Bijgevolg bemint men, uit liefde, zichzelf niet meer dan zijn evenmens. (IIa-IIae q. 26 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in het Boek Leviticus (19, 18) en bij Mattheus (22, 39): “Gij zult uw evenmens beminnen gelijk u zelf”. Derhalve is de liefde tot ons zelf het patroon van de liefde tot de naaste. Welnu het patroon is voornamer dan de nabootsing. Bijgevolg moet men uit liefde, meer zichzelf beminnen dan de naaste. (IIa-IIae q. 26 a. 4 s. c.)

We onderscheiden in de mens zijn geestelijke en zijn lichamelijke natuur. Zichzelf beminnen beduidt, zoals we boven gezegd hebben (25e Kw. 7e Art.), zich naar zijn geestelijke natuur liefhebben. Na de liefde tot God, moet die liefde elke andere overtreffen. En dit leiden we af uit de beweegreden der liefde zelf. God is het beginsel van alle goed, en daarop is alle liefde gegrondvest, zoals boven gezegd is (25e Kw. 12e Art.). De mens bemint zichzelf omdat hij in dit goed deelt. Hij bemint zijn evenmens omdat die samen met hem, in dit goed deelt. Dit samen deelachtig zijn kan slechts de beweegreden der liefde zijn, in zover men verenigd is in het bezit van God. Welnu één zijn, overtreft verenigd zijn. Daarom heeft de mens, die zelf deelachtig is aan dat goed, gegrond reden om zichzelf te: beminnen dan om zijn naaste te beminnen, omdat deze samen met hem aan dit goed deelachtig is. En daarom moet de mens zichzelf meer beminnen dan zijn evenmens. Men vindt een teken daarvan in de plicht die de mens heeft om het geringste kwaad te vermijden, dat in strijd is met zijn deelgenootschap aan de zaligheid, zelfs wanneer hij door zijn zonde zijn evenmens voor zonde kan vrijwaren. (IIa-IIae q. 26 a. 4 co.)

Men moet de uitgestrektheid van de liefde van vriendschap niet alleen meten naar het voorwerp, dat God is, maar ook naar diegene die bemint, nl. de mens die de liefde bezit. Trouwens, de waarde van elke daad hangt gedeeltelijk af van het handelend subject. Bijgevolg, hoewel een naaste die met God inniger verenigd is beter is dan wij, daarom niet inniger één is met diegene die bemint dan deze één is met zichzelf, volgt niet dat men de evenmens meer moet beminnen dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 4 ad 1)

Men moet lichamelijke schade willen lijden voor zijn vriend. En daardoor heeft men zichzelf, geestelijkerwijze, meer lief. Want het is deugdzaam zich aldus prijs te geven voor zijn vriend, en deugdzaamheid is een geestelijk goed. Maar in geestelijke aangelegenheden moet men zichzelf geen schade aandoen door te zondigen, om de evenmens voor de zonde te vrijwaren, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 26 a. 4 ad 2)

Augustinus zegt in de Regel: “De liefde zoekt zichzelf niet, d.w.z. ze verkiest het goed der gemeenschap boven persoonlijk goed”. Welnu het gemeenschappelijk goed is altijd beminnenswaardiger dan persoonlijk goed; zoals elk deel het goed van het geheel beminnenswaardiger

vindt, dan eigen gedeeltelijk goed, zoals gezegd werd (vorig Art.). (IIa-IIae q. 26 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Moet men de evenmens meer beminnen dan zijn eigen lichaam?

Men beweert, dat men de evenmens niet meer moet beminnen dan zijn eigen lichaam. In de evenmens is ook het lichaam van de naaste begrepen. Bijgevolg indien men de evenmens meer moet beminnen dan zijn eigen lichaam, dan volgt daaruit dat men ook het lichaam van de naaste meer moet beminnen dan zijn eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 arg. 1)

Boven werd gezegd (vorig Art.), dat men meer zijn eigen ziel moet beminnen dan de ziel van de naaste. Maar ons eigen lichaam is inniger met onze ziel verenigd dan de evenmens. We moeten bijgevolg meer ons eigen lichaam beminnen dan de naaste. (IIa-IIae q. 26 a. 5 arg. 2)

Eenieder offert datgene op wat hij minder bemint, voor datgene wat hij meer liefheeft. Welnu niet elke mens is verplicht zijn eigen lichaam op te offeren voor het heil van zijn medemens; dit doen slechts de volmaakten naar het woord bij Joannes (15. 13): “Niemand heeft grotere liefde dan hij, die zijn leven geeft voor zijn vrienden”. Bijgevolg moet men uit liefde de evenmens niet meer beminnen dan zijn eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “We moeten de evenmens meer beminnen dan ons eigen lichaam”. (IIa-IIae q. 26 a. 5 s. c.)

We moeten uit liefde meer datgene beminnen, wat meer aanspraak kan maken op liefde, zoals boven gezegd werd (2e Art.). Welnu datgene wat volledig deelt in de zaligheid, — en in dit geval is de evenmens, — kan meer aanspraak maken op liefde, dan datgene wat slechts een overvloeïing van de zaligheid geniet, wat geldt voor ons eigen lichaam. Bijgevolg moeten we de zielezaligheid van de evenmens meer beminnen dan ons eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 co.)

Volgens de Wijsgeer is elkeen, wat het voornaamste in hem is. Wanneer we dus zeggen dat we de evenmens meer moeten beminnen dan ons zelf dan moet dit verstaan worden van de ziel, die het voornaamste is. (IIa-IIae q. 26 a. 5 ad 1)

Ons lichaam is inniger met ons verenigd dan de evenmens, wanneer we letten op de samenstelling van onze eigen natuur. Doch wat het deelgenootschap in de zaligheid betreft, is de ziel van de naaste inniger met onze ziel verenigd dan wij met ons eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 ad 2)

Aan elke mens is de zorg voor eigen lichaam opgedragen. Maar elke mens heeft niet te zorgen voor de zaligheid van zijn evenmens, tenzij in geval van nood. Bijgevolg vraagt de liefde niet dat men zijn eigen lichaam prijsgeeft voor de zaligheid van de naaste, tenzij men verplicht is in die zaligheid te voorzien. Het is echter een daad van volmaakte liefde, zich ongevraagd aldus



voor de evenmens op te offeren. (IIa-IIae q. 26 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Moet men de ene mens meer beminnen dan andere?**

Men beweert, dat men de ene mens niet meer moet beminnen dan de andere. Augustinus zegt: “Men moet alle mensen evenzeer beminnen. Maar, omdat gij u niet met allen te gelijk kunt bemoeien, moet gij bijzonder zorg dragen voor hen die door omstandigheden van tijd, plaats of andere gelegenheden, volgens lotsbeschikking dichter bij u leven. Bijgevolg moet de ene mens niet meer bemind worden dan de andere. (IIa-IIae q. 26 a. 6 arg. 1)

Wanneer men verschillenden om éénzelfde reden moet beminnen, mag de liefde niet ongelijk zijn. Welnu alle evenmensen moeten om éénzelfde reden bemind worden, nl. om God, zoals Augustinus zegt. Bijgevolg moet men elke evenmens evenzeer beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 arg. 2)

De Wijsgeer zegt dat liefhebben, goed willen is. Welnu we willen hetzelfde goed voor elke evenmens, nl. het eeuwig leven. Bijgevolg moeten we alle medemensen evenzeer beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat elke mens door iemand meer moet bemind worden, naarmate deze zwaarder zou zondigen, door aan de liefde te kort te komen. Welnu men kan zwaarder zondigen door te kort te komen aan de liefde tegenover sommige mensen, dan tegenover anderen. Daarom wordt in het Boek Leviticus (20. 9) gezegd: “Iemand die zijn vader of moeder vervloekt, moet gedood worden”. Deze straf wordt echter niet uitgesproken tegen hen die anderen vervloeken. Bijgevolg zijn er onder onze evenmensen sommigen die we meer moeten beminnen dan anderen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 s. c.)

Hieromtrent ontmoeten we een dubbele mening. Sommigen hebben beweerd dat men alle mensen in dezelfde mate moet beminnen wat de inwendige liefde betreft, maar dat men niet voor allen evenveel moet doen. Zij meenden dat de rangorde in de liefde moet geschat worden naar de uitwendige weldaden, waartoe men meer verplicht is ten opzichte van zijn naastbestaanden, dan ten opzichte van vreemden; en dat die rangorde niet bepaald wordt door de inwendige genegenheid, die, volgens hen, dezelfde moet zijn voor allen, zelfs voor de vijanden. Maar dit is onredelijk. De genegenheid der liefde, die een drang is door de genade veroorzaakt, is niet minder geordend dan de natuurlijke genegenheid, die een natuurdrang is. Beide neigingen immers danken hun bestaan aan de Goddelijke Wijsheid. In de natuur echter is de natuurdrang geëvenredigd aan de daad of de beweging die met eenieders natuur overeenkomt; b. v. de zwaartekracht van de aarde is groter dan die van het water, want de aarde gaat onder in het water. Bijgevolg moet ook de drang door de genade veroorzaakt, nl. de genegenheid der liefde, geëvenredigd zijn aan de uitwendige handelingen, zodat de liefdegenegenheid

intenser moet zijn ten opzichte van hen waaraan we grotere weldaden verschuldigd zijn. Bijgevolg moeten we de ene mens met grotere genegenheid liefhebben dan de andere. Het beginsel der liefde immers is God, en diegene die bemint. Daarom moet de liefdegenegenheid groter zijn, naar gelang men nauwer met een of ander dezer beginselen verwant is. En zoals we boven gezegd hebben (1e Art.), waar een beginsel is, daar volgt de rangorde uit de verhouding tot dat beginsel. (IIa-IIae q. 26 a. 6 co.)

De genegenheid kan op een dubbele wijze ongelijk zijn. Vooreerst, van de kant van het goed dat we onze vriend toewensen. Aldus beschouwd, moet de liefde tot alle mensen gelijk zijn, want allen wensen we hetzelfde goed toe, nl. de eeuwige zaligheid. Ten tweede, van de kant van de intensiteit waarmee men bemint. En aldus is de liefde niet tot allen dezelfde. Men kan nog op een andere wijze zeggen dat de liefde op dubbele wijze ongelijk is. Eerstens, omdat men sommigen bemint en anderen niet. En deze ongelijkheid mag men in acht nemen, wanneer men zijn weldaden uitdeelt; want we kunnen niet aan allen even nuttig zijn. Dergelijke ongelijkheid is echter niet gewettigd wanneer het gaat om de genegenheid zelf. De tweede ongelijkheid bestaat hierin dat we de ene meer beminnen dan de andere. Augustinus wil deze laatste ongelijkheid niet uitsluiten maar slechts de eerste, zoals blijkt uit wat hij zegt omtrent de weldadigheid. (IIa-IIae q. 26 a. 6 ad 1)

Niet alle medemensen staan in dezelfde verhouding tot God; sommigen zijn door grotere volmaaktheid met Hem verenigd, en moeten daarom krachtens de deugd van liefde, bemind worden boven hen, die minder met Hem verenigd zijn. (IIa-IIae q. 26 a. 6 ad 2)

Deze bedenking steunt op de graad van liefde gezien van de kant van het goed dat we onze vrienden toewensen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 ad 3)

### **Articulus 7 Moet men de volmaakten meer beminnen dan zijn eigen verwanten?**

Men beweert, dat men de volmaakten meer moet beminnen dan zijn eigen verwanten. Men moet datgene meer liefhebben wat om geen enkele reden moet gehaat worden, dan datgene wat onder een of ander opzicht moet gehaat worden, zoals iets witter is, naar gelang er minder zwart in gemengd is. Welnu onze verwanten moeten we onder zeker opzicht haten, naar het woord bij Lucas (14. 26): “Indien iemand tot Mij komt en zijn vader niet haat, enz.”. De volmaakten moet men echter om om geen enkele reden haten. Bijgevolg moet men de volmaakten meer beminnen dan de verwanten. (IIa-IIae q. 26 a. 7 arg. 1)

De liefde maakt ons aan God gelijk. Welnu God bemint het meest de volmaakten. Bijgevolg moet men door de liefde ook meer de volmaakten dan zijn verwanten beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 7 arg. 2)

In elke vriendschap moet datgene meer bemind worden,

dat nauwer verbonden is met het beginsel waarop de vriendschap gegrondvest is. Welnu door de natuurlijke vriendschap hebben we diegenen meer lief, die met ons nauwer door natuurlijke banden verbonden zijn, b. v. ouders of kinderen. Maar de vriendschap der liefde is gegrondvest op de mededeling van de zaligheid, waaraan de volmaakten een ruimer aandeel hebben dan onze verwanten. Bijgevolg moeten we uit liefde de volmaakten beminnen boven de verwanten. (IIa-IIae q. 26 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Eerste Brief aan Timoteüs (3. 8): “Indien er een is, die zich niet om haar familie en heel in het bijzonder om haar huisgenoten bekommert, dan verloochent ze het geloof, en is erger dan een ongelovige. Welnu de inwendige genegenheid der liefde moet beantwoorden aan de uitwendige genegenheidsblijken. Bijgevolg moet men zijn verwanten meer beminnen dan de volmaakten. (IIa-IIae q. 26 a. 7 s. c.)

Elke daad moet geëvenredigd zijn aan haar voorwerp en aan het subject dat de daad stelt. Het voorwerp bepaalt de soort van de daad; het vermogen van het handelend subject, de intensiteit ervan. Aldus bepaalt de eindterm, de soort van de beweging; de ontvankelijkheid van het bewogene en de kracht van de beweging, de snelheid van de beweging. Zo wordt ook de soort van de liefde bepaald door haar voorwerp, en haar intensiteit door hem die bemint. Het voorwerp van de genegenheid der liefde is God, en het is de mens die bemint. Het soortelijk verschil van de genegenheid der liefde moet bijgevolg bepaald worden, volgens de verhouding van de evenmens, die men moet beminnen, tot God. Diegene die God meer nabij is, moet men uit liefde groter goed willen. Want hoewel de liefde allen hetzelfde goed toewenst, nl. de eeuwige zaligheid, toch zijn er verschillende graden in dit goed te onderscheiden, omdat men op verschillende wijzen aan de zaligheid kan deelachtig worden. De liefde moet de goddelijke gerechtigheid willen eerbiedigen, die beslist dat de meer volmaakten op verhevener wijze aan de zaligheid deelachtig worden. Aldus wordt de genegenheid soortelijk bepaald; want het soortelijk verschil in de genegenheid wordt vastgesteld volgens de verschillende goederen die we diegenen toewensen die we beminnen. Maar de levendigheid der genegenheid wordt bepaald in verband met hem die bemint. En aldus wil men met levendiger genegenheid, het door de liefde toegewenst goed van hen waarmee men het nauwst verbonden is, dan men een verhevener goed toewenst aan meer volmaakten. Men kan verder nog een ander verschil in acht nemen. Want onder onze evenmensen, zijn sommigen met ons verbonden door de band van een gemeenschappelijke oorsprong, en dat kan men niet ongedaan maken; immers, men is wat men is. Maar de deugdzzaamheid, waardoor sommigen inniger met God verenigd zijn kan groeien evenals ze kan verminderen, zoals boven gezegd is (24e Kw. 4e, 10e en 11e Art.). Daarom kan ik uit liefde willen, dat mijn verwante deugdzamer wordt dan een ander, en aldus een hogere graad van zaligheid bereikt. Er is nog een andere wijze waarop we onze verwanten uit liefde

meer beminnen, nl. de veelvuldiger manier waarop we hen beminnen. Want onze vriendschap met diegenen die onze verwanten niet zijn, beperkt zich tot de vriendschap der liefde. Maar met onze verwanten hebben we meerdere vriendschapsbetrekkingen, naar gelang van de wijze waarop we met hen verwant zijn. Welnu het goed waarop elke deugdzaame vriendschap is gegrondvest, heeft als doel, het goed waarop de goddelijke liefde is gegrondvest. Daarom beheerst de liefde elke andere uiting van vriendschap, zoals de kunstvaardigheid die op het doel gericht is, de kunstvaardigheid beheerst die zich bezighoudt met hetgeen naar het doel leidt. Dienvolgens kan de genegenheid die we iemand toedragen omdat hij een bloedverwant is, of een aangehuwde, of een medeburger, of om een andere verhouding die met het doel der liefde overeenkomt, door de liefde beheerst worden. Waaruit blijkt dat we op veelvuldige wijze onze verwanten boven anderen kunnen beminnen hetzij de liefde zelf liefdedaden stelt, hetzij zij andere daden beheerst. (IIa-IIae q. 26 a. 7 co.)

Men beveelt ons niet, onze verwanten te haten omdat ze onze verwanten zijn, maar in zover ze ons van God verwijderen. Aldus zijn ze geen verwanten maar vijanden, naar het woord van Micheas (7. 6): “’s Mensen ergste vijanden zullen zijn huisgenoten zijn”. (IIa-IIae q. 26 a. 7 ad 1)

Door de liefde worden we gelijkvormig aan God op betrekkelijke wijze, d.i. de verhouding van de mens tot wat hem eigen is, is zoals de verhouding van God tot wat Hem eigen is. We kunnen sommige dingen uit liefde willen, die met onze toestand overeenkomen en die God niet wil, omdat het Hem niet belijft deze te willen, zoals vroeger werd aangetoond (I-II. 19e Kw. 10e Art.), wanneer we gesproken hebben van de geordendheid van onze wil. (IIa-IIae q. 26 a. 7 ad 2)

De liefde stelt niet uitsluitend de daad van liefde rekening houdend met het voorwerp, doch ook met het subject dat bemint, zoals gezegd is (in de Leerst.). Daarom kan een verwante boven een ander bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 7 ad 3)

### **Articulus 8 Moet men zijn bloedverwanten het meest beminnen?**

Men beweert, dat men zijn bloedverwanten niet het meest moet beminnen. In het Boek der Spreuken (18. 24) lezen we: “Er zijn vrienden die aanhankelijker zijn dan een broeder”. En Valerius Maximus zegt: “De band van de vriendschap is uiterst sterk en moet in niets onderdoen voor de band van het bloed. En dit is ook zeker en door de ondervinding bewezen : het is een louter toeval dat we door de geboorte verwant zijn; maar de vriendschap wordt aangeknoopt na rijp oordeel en vrije keus”. Bijgevolg moet men de verwanten niet boven de anderen liefhebben. (IIa-IIae q. 26 a. 8 arg. 1)

Ambrosius zegt: “U, wie ik door het Evangelie het leven heb gegeven, bemin ik niet minder dan ik u zou beminnen, indien ik u het leven geschonken had naar het

vlees. Want de liefdedrang der genade is niet minder krachtig de de liefdedrang der natuur. En we moeten ongetwijfeld meer diegenen liefhebben, waarvan we weten dat we eeuwig met hen zullen verenigd zijn, dan diegenen waarmee we slechts hier op aarde samenleven". Bijgevolg moet men zijn verwanten niet beminnen boven hen die met ons op een andere wijze verenigd zijn. (IIa-IIae q. 26 a. 8 arg. 2)

"De werken zijn het bewijs der liefde", zegt Gregorius. Welnu het gebeurt dat we verplicht zijn meer liefde te betonen aan anderen dan aan onze bloedverwanten; zoals men in de legerdienst meer moet gehoorzamen aan zijn legeroverste dan aan zijn vader. Bijgevolg moeten de bloedverwanten niet het meest bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat in de wet voornamelijk geboden wordt zijn ouders te eren (Boek van de Uittocht, 20. 12). Bijgevolg moeten onze bloedverwanten op een bijzondere wijze bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 8 s. c.)

Zoals gezegd is (vorig Art.), moet men diegenen waarmee men nauwer verwant is, uit liefde meer beminnen, én omdat men ze levendiger bemint, én omdat er meerdere redenen zijn om ze te beminnen. Welnu, de levendigheid der liefde ontstaat uit de verwantschap van de beminde met hem die bemint. Daarom moet de graad van genegenheid gemeten worden naar de band waardoor we met anderen verbonden zijn; elk moet bemind worden, naarmate hij nauwer verbonden is door de band die de genegenheid verwekt. Men moet daarbij liefde met liefde vergelijken, rekening houdend met de verhouding dezer verschillende banden tot elkander. — Aldus moet men zeggen dat de vriendschap tussen bloedverwanten gegrond is op de band van een gemeenschappelijke oorsprong; de vriendschap tussen burgers op een burgerlijk samenleven; de vriendschap tussen soldaten op dezelfde oorlogsbelangen. Derhalve moet men in familieaangelegenheden zijn bloedverwanten boven anderen beminnen; in burgerlijke aangelegenheden, zijn medeburgers; in militaire aangelegenheden, zijn medestrijders. Daarom zegt de Wijsgeer: "Men moet elk geven wat vereist wordt en passend is. Het is trouwens aldus dat de mensen zich gedragen. Op een bruiloft b. v. nodigt men de familie. Men moet en bijgevolg voor zorgen dat zij die ons het leven schonken in niets te kort hebben en geëerd worden". En hetzelfde geldt voor alle andere groepen. — Wanneer we echter de verschillende banden onderling vergelijken, dan is het duidelijk dat de band van het bloed de eerste en meest onverdelgbare is; want hij ontstaat uit datgene wat tot ons wezen zelf behoort. De andere banden zijn bijkomstig en kunnen ontbonden worden. Daarom is de vriendschap der bloedverwanten de sterkste. De andere kunnen meer in aanmerking genomen worden, volgens datgene wat elke vriendschap eigen is. (IIa-IIae q. 26 a. 8 co.)

Een vriendschap tussen geassocieerden, uit vrije keus en betreffende zaken waarover men vrij beschikt, b.v. het uitvoeren van een of ander werk, aangegaan, over-

treft de familievriendschap in die zin, dat we beter overeenkomen met onze vrienden om dit werk uit te voeren dan met onze eigen bloedverwanten. Nochtans is de familievriendschap sterker, omdat ze natuurlijker is. Zij heeft ook de voorrang wanneer het gaat om natuurlijke aangelegenheden. Daarom bestaat er een zwaardere plicht om in geval van nood voor zijn familie te zorgen. (IIa-IIae q. 26 a. 8 ad 1)

Ambrosius spreekt van de weldadige liefde, die in verband staat met de mededeling der genade, n. 1. de zielzorg. In deze orde moet men grotere zorg dragen voor zijn geestelijke kinderen dan voor de kinderen naar het vlees. Maar in lichamelijke noodwendigheden moet men grotere zorg dragen voor de kinderen naar het lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 8 ad 2)

Omdat men in de strijd een legeroverste meer gehoorzaamt dan zijn vader, moet men niet besluiten dat de vader minder bemind wordt. Hij wordt minder bemind in zover de liefde de krijgers militair verenigt. (IIa-IIae q. 26 a. 8 ad 3)

### Articulus 9 Moet men uit liefde meer zijn zoon beminnen dan zijn vader?

Men beweert, dat men, uit liefde, meer zijn zoon moet beminnen dan zijn vader. Men moet immers diegenen meer beminnen waarvoor men het meest moet zorgen. Welnu men moet meer zorg dragen voor zijn kinderen dan voor zijn ouders. De Apostel zegt immers in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (12. 14): "Niet de kinderen moeten schatten beleggen voor de ouders, maar de ouders voor de kinderen". Bijgevolg moeten de kinderen meer bemind worden dan de ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 9 arg. 1)

De genade vervolmaakt de natuur. Welnu, zoals de Wijsgeer zegt, de ouders beminnen uiteraard meer hun kinderen dan ze door hun kinderen bemind worden. Bijgevolg moet men meer zijn kinderen beminnen dan zijn ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 9 arg. 2)

Door de liefde wordt de genegenheid van de mens gelijkvormig aan die van God. Welnu God bemint meer zijn kinderen dan Hij door hen bemind wordt. Bijgevolg moeten ook wij meer onze kinderen beminnen dan onze ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 9 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Ambrosius zegt: "Men moet eerst God beminnen; daarna zijn ouders; dan zijn kinderen; eindelijk zijn huisgenoten". (IIa-IIae q. 26 a. 9 s. c.)

Leerstelling. — Boven werd gezegd (4e Art. 1e Antw.; 7e Art.) dat de graad van de genegenheid op tweeërlei wijze wordt gemeten. Vooreerst, van de kant van het voorwerp. Aldus moet men grotere liefde toedragen aan datgene wat beter is en het meest op God lijkt. Zo moet de vader meer bemind worden dan de zoon; want de vader wordt bemind als beginsel, en een beginsel is een uitmuntender goed en vertoont grotere gelijkenis met God. De graad van genegenheid wordt, ten tweede, gemeten van de kant van hem die bemint. Aldus be-

schouwd, bemint men meest datgene wat het meest met ons één is. Zo moet het kind meer bemind worden dan de vader, zoals de Wijsgeer zegt. Ten eerste, omdat de ouders hun kinderen beminnen als een deel van zichzelf. De vader daarentegen is geen deel van de zoon; zo is de genegenheid waarmee de vader de zoon bemint meer gelijk aan de genegenheid waarmee men zichzelf bemint. Ten tweede, de ouders weten beter dat deze hun kinderen zijn, dan andersom. Ten derde, de zoon is nauwer met de vader verbonden, omdat hij een deel is van hem, dan de vader met de zoon, waarvan hij het beginsel is. Ten vierde, omdat de ouders reeds langer hun kinderen beminnen: het kind wordt onmiddellijk bemind, doch zelf begint het pas later te beminnen. Welnu hoe ouder de liefde is, hoe levendiger ze is, naar het woord uit het Boek Ecclesiasticus (9. 14): “Laat een oude vriend niet gaan, want een nieuwe is niet zo aanhankelijk”. (IIa-IIae q. 26 a. 9 co.)

Aan een beginsel is men onderworpenheid, hulde en eer verschuldigd. Aan het uitwissel is het echter eigen door het beginsel beïnvloed en voorzien te worden. Waaruit volgt dat de kinderen hun ouders eer verschuldigd zijn, terwijl aan de kinderen de nodige zorgen moeten besteed worden. (IIa-IIae q. 26 a. 9 ad 1)

Het is natuurlijk dat de vader meer zijn zoon liefheeft, omdat hij nauwer met hem verbonden is; maar de zoon bemint natuurlijkerwijze meer zijn vader, omdat hij een voortreffelijk goed is. (IIa-IIae q. 26 a. 9 ad 2)

Augustinus zegt, dat “God ons bemint voor ons goed en zijn eer”. Omdat nu de vader, zoals God, voor ons beginsel is, heeft hij er recht op door zijn kinderen geëerd te worden; het kind echter verwacht van zijn ouders dat ze in zijn noodwendigheden voorzien. Nochtans moet het kind, in geval van nood en uit dankbaarheid om de verkregen weldaden, vooral zijn ouders helpen. (IIa-IIae q. 26 a. 9 ad 3)

### **Articulus 10 Moet men zijn moeder meer beminnen dan zijn vader?**

Men beweert, dat men zijn moeder meer moet beminnen dan zijn vader. De Wijsgeer zegt: “In de voorttelling geeft de vrouw het lichaam”. Welnu de vader veroorzaakt de ziel niet, daar deze door God geschapen wordt. Bijgevolg ontvangt de mens meer van zijn moeder dan van zijn vader. Derhalve moet men zijn moeder meer beminnen dan zijn vader. (IIa-IIae q. 26 a. 10 arg. 1)

Men moet diegene meer beminnen waardoor men meer bemind wordt. Welnu de moeder bemint de zoon meer dan de vader, naar het getuigenis van de Wijsgeer: “De moeders hebben groter liefde tot hun kinderen. De moeders immers lijden meer bij de geboorte der kinderen; en de moeders weten ook beter dat de kinderen de hunne zijn, dan de vaders”. Bijgevolg moet de moeder meer bemind worden dan de vader. (IIa-IIae q. 26 a. 10 arg. 2)

Men moet met een grotere genegenheid diegenen beminnen die voor ons meer gedaan hebben, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (16. 6): “Groet Maria,

die zich veel moeite voor u heeft gegeven”. Welnu de moeder geeft zich grotere moeite bij de geboorte en in de opvoeding, dan de vader. Daarom zegt het Boek Ecclesiasticus (7. 29): “Vergeet nooit de smarten van uw moeder”. Bijgevolg moet men zijn moeder meer beminnen dan zijn vader. (IIa-IIae q. 26 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Hieronymus zegt: “Na God, vader van allen, moet men zijn vader beminnen”. Daarna slechts spreekt hij van de moeder. (IIa-IIae q. 26 a. 10 s. c.)

Wanneer men zulke vergelijkingen instelt, moet men de zaken op zichzelf beschouwen. Het gaat er bijgevolg om, te weten of men de vader, als vader, meer moet beminnen dan de moeder, als moeder. Want zoals de Wijsgeer zegt, kan men in al deze zaken een zo groot verschil van deugd en ondeugd aantreffen, dat de vriendschap ontbonden of verminderd wordt. Daarom zegt Ambrosius dat “men de goede dienstboden moet verkiezen boven de slechte hinderen”. Derhalve, wanneer men de zaken op zichzelf beschouwt, moet men de vader meer beminnen aan de moeder. De vader en de moeder moeten immers bemind worden, als beginselen van onze geboorte naar de natuur. De vader echter is een voornamer beginsel dan de moeder; want de vader is een werkdadig beginsel; de moeder, een lijdzaam en stoffelijk beginsel. Bijgevolg, op zichzelf beschouwd, moet de vader meer bemind worden dan de moeder. (IIa-IIae q. 26 a. 10 co.)

Bij het ontstaan van de mens, geeft de moeder de stof van het nog ongevormde lichaam. Het lichaam wordt echter gevormd door de vormende kracht van het zaad van de vader. Hoewel deze kracht de ziel niet scheppen kan, toch wordt door haar de stof van het lichaam geschikt gemaakt om de ziel te ontvangen. (IIa-IIae q. 26 a. 10 ad 1)

Deze bedenking heeft het over een andere soort van genegenheid. Want de vriendschap waardoor we diegene beminnen die ons bemint, is anders dan de vriendschap waardoor men diegene bemint die ons het leven geeft. Welnu hier spreken we van de genegenheid ten opzichte van de vader en de moeder die ons het leven schenken. (IIa-IIae q. 26 a. 10 ad 2)

### **Articulus 11 Moet men zijn echtgenote meer beminnen dan zijn vader en moeder?**

Men beweert, dat men zijn echtgenote meer moet beminnen dan zijn vader en moeder. — 1. Niemand verlaat iets, tenzij om iets te winnen dat hij meer bemint. Welnu we lezen in het Boek der Schepping (2. 24): “Om zijn vrouw verlaat de man zijn vader en moeder”. Bijgevolg moet hij zijn vrouw meer beminnen dan zijn vader en moeder. (IIa-IIae q. 26 a. 11 arg. 1)

De Apostel zegt in de Brief aan de Ephesiërs (3. 33): “De mannen moeten hun vrouwen liefhebben als zichzelf”. Welnu men moet zichzelf meer liefhebben dan zijn ouders. Bijgevolg moet men ook zijn vrouw meer

liefhebben dan zijn ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 11 arg. 2)

Daar waar meerdere redenen van liefde gelden, moet ook een grotere liefde bestaan. Welnu in de liefde tot zijn vrouw zijn meerdere redenen van liefde. De Wijsgeer zegt immers: “In deze vriendschap treft men het voordelige en het genotvolle en zelfs het eerzame aan, wanneer de echtgenoten deugdzaam zijn”. Bijgevolg moet de liefde tot de echtgenote groter zijn dan de liefde tot de ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 11 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt: “De man moet de vrouw liefhebben als zijn eigen lichaam”. Aldus in de Brief aan de Ephesiërs (3. 28). Welnu men moet zijn lichaam minder beminnen dan zijn evenmens, zoals boven gezegd werd (5e Art.), en onder al zijn medemensen moet men het meest zijn ouders beminnen. Bijgevolg moet men zijn ouders meer beminnen dan zijn echtgenote. (IIa-IIae q. 26 a. 11 s. c.)

Zoals boven gezegd is (9e Art.) moet men om de graden der liefde te onderscheiden in acht nemen én het goed dat men bemint én de vertrouwelijkheid met hem die men bemint. Wanneer men het goed in acht neemt, dat het voorwerp der liefde is, moet men meer zijn ouders beminnen dan zijn echtgenote, want de ouders worden bemind als een beginsel en als een voortreffelijker goed. Maar beschouwt men de innigheid of de vertrouwelijkheid, dan moet men meer zijn vrouw beminnen; want de vrouw wordt één lichaam met de man, naar het woord van Mattheus (19. 6): “Ze zijn dus geen twee meer, maar een vlees”. Bijgevolg wordt de vrouw intenser bemind; hoewel men groteren eerbied verschuldigd is aan zijn ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 11 co.)

Men verlaat zijn vader en moeder niet in alles, terwille van zijn vrouw. Want in sommige aangelegenheden moet de man grotere zorg dragen voor zijn ouders, dan voor zijn vrouw. Slechts om het geslachtelijk verkeer en om met zijn vrouw samen te wonen, verlaat de man alles en hecht hij zich aan zijn vrouw. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 1)

De Apostel wil niet zeggen dat de man zijn vrouw volledig als zichzelf moet beminnen. Maar de liefde die men zichzelf toedraagt is de reden waarom men ook zijn vrouw, waarmee men verenigd is, bemint. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 2)

Ook in de liefde tot zijn vader zijn meerdere redenen van liefde aanwezig. Deze overtreffen zelfs onder zeker opzicht de redenen van de liefde tot de eigen vrouw, nl. wanneer men zich stelt op het standpunt van het beminde goed. Maar de redenen om zijn vrouw te beminnen overtreffen de andere, wanneer men de graad van vertrouwelijkheid beschouwt. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 3)

In de aangehaalde tekst van Paulus, drukt het woord als geen gelijkheid uit maar de reden der liefde. De man bemint immers zijn vrouw vooral om reden van het geslachtelijk verkeer. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 4)

## Articulus 12 Moet men een weldoener meer beminnen dan iemand wiens weldoener men zelf is?

Men beweert, dat men een weldoener meer moet beminnen dan iemand voor wie men zelf weldoener is. Augustinus zegt: “Niets kan de liefde meer opwekken, dan wanneer men iemand in de liefde voorkomt; want hardvochtig is hij die, indien hij zelf niet de eerste bemint, weigert wederliefde te betonen”. Welnu de weldoeners voorkomen ons door de weldaad der liefde. Bijgevolg moeten we de weldoeners in de eerste plaats beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 12 arg. 1)

Men moet iemand meer beminnen, naarmate het een zwaardere zonde is aan zijn liefde te weerstaan of tegen hem op te treden. Welnu het is een zwaardere zonde zijn weldoener met te beminnen of tegen hem op te treden, dan op te houden iemand te beminnen waaraan men tot nog toe zijn weldaden had geschonken. Bijgevolg moet men meer zijn weldoener beminnen dan diegene waartegenover men zelf weldadig is. (IIa-IIae q. 26 a. 12 arg. 2)

Hieronymus beweert dat men God boven alles moet beminnen, en na Hem zijn vader. Welnu God en onze vader zijn onze weldoeners. Bijgevolg is de weldoener het meest te beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 12 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Wijsgeer zegt: “De weldoeners beminnen meer diegenen waaraan ze hun liefdadigheid bewijzen, dan andersom”. (IIa-IIae q. 26 a. 12 s. c.)

Boven werd gezegd (9e en 11e Art.) dat men iets meer kan beminnen om twee redenen: én omdat het een voortreffelijker goed is, én omdat de vertrouwelijkheid groter is. Om de eerste reden moet de weldoener meer bemind worden; want door zijn weldaad is hij een beginsel van weldadigheid, en daarom moet hij als een voortreffelijker goed beschouwd worden. Om de tweede reden hebben we diegenen meer lief waaraan wij zelf goed doen, zoals de Wijsgeer op viervoudige wijze in de Ethica aantoot. Ten eerste, de weldoener kan diegene waaraan hij zijn milddadigheid betoont, beschouwen als zijn voortbrengsel; want van zo iemand zegt men: hij is zijn creatuur. Welnu het is natuurlijk dat men datgene bemint wat men voortbrengt; zo b.v. beminnen de dichters hun gedichten. Immers elk bemint eigen zijn en leven, die in de daad tot uiting komen. Ten tweede, men bemint datgene waarin men zichzelf terugvindt. Welnu, de weldoener en hij die hem verplicht is, vinden wederkerig hun goed in elkander. Voor de weldoener is dit een eerbaar goed, voor diegene die een weldoener te danken heeft, een voordelig goed. Welnu een geschonken eerbaar goed baart meer vreugde dan een ontvangen gunst. Een dergelijke vreugde duurt langer, want men is vlug de voordelen vergeten terwijl men langer genot heeft van de liefdadigheid die men beoefend heeft en waaraan men terugdenkt, dan van datgene wat men op dit ogenblik bezit. Ten derde, hij die liefheeft is actief: hij wil het goed en spant zich in om het te bezorgen aan hem die hij bemint. Hij

die bemind wordt, is passief. Daarom is beminnen voortreffelijker, zodat de weldoener meer bemint. Ten vierde, het is moeilijker weldaden te schenken dan te ontvangen. Welnu we beminnen meer datgene wat ons meer kost, en we achten datgene geringer wat we gemakkelijker verwerven. (IIa-IIae q. 26 a. 12 co.)

De weldoener lokt de liefde uit van diegene die veel aan hem te danken heeft. De weldoener zelf, wordt door hem niet uitgelokt: hij handelt uit eigen initiatief. Welnu datgene wat door zichzelf handelt, is beter dan datgene wat door een ander bewogen wordt. (IIa-IIae q. 26 a. 12 ad 1)

De liefde van hem die weldaden ontvangt is een verplichting. Bijgevolg is het tegenovergestelde, zwaarder zonde. Maai de liefde van de weldoener is spontaner en daarom is zij ook vlugger. (IIa-IIae q. 26 a. 12 ad 2)

God bemint ons meer dan wij Hem, en de ouders beminnen meer hun kinderen, dan zij er door bemind worden. Daarom echter moeten we niet allen die van ons weldaden ontvangen, meer beminnen dan om 't even welke weldoener. De weldoeners die ons de grootste weldaden schenken, nl. God en onze ouders, moeten we verkiezen boven diegenen waaraan wij zelf geringer weldaden geven. (IIa-IIae q. 26 a. 12 ad 3)

### Articulus 13 Blijft de rangorde der liefde in de hemel gehandhaafd?

Men beweert, dat de rangorde der liefde in de hemel niet gehandhaafd blijft. Augustinus zegt: "De volmaakte liefde vraagt dat men de hoogste goederen de grootste liefde toedraagt, en de mindere goederen, een geringere liefde". In de hemel echter is de liefde volmaakt. Zodat men aldaar de meer volmaaktsten, meer beminnen zal dan zichzelf en dan diegenen die nauwer verwant zijn. (IIa-IIae q. 26 a. 13 arg. 1)

We dragen datgene waaraan we groter goed toewensen, een grotere liefde toe. Welnu in de hemel wenst men groter goed toe aan de volmaaktsten. Was het anders, dan zou onze wil niet overeenkomen met Gods wil. De volmaaktste nu, bezit het hoogste goed. Zodat in het vaderland de volmaaktsten het meest bemind worden; en bijgevolg bemint men de anderen meer dan zichzelf, en een vreemde meer dan een verwante. (IIa-IIae q. 26 a. 13 arg. 2)

In het vaderland is God de enige beweegreden der liefde. Dan immers gaat in vervulling wat gezegd wordt in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13. 28): "Opdat God alles zij in allen". Men bemint bijgevolg meer diegenen die God naderbij komen, en dienvolgens de volmaaktsten meer dan zichzelf, en vreemden meer dan nabestaanden. (IIa-IIae q. 26 a. 13 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de natuur door de glorie niet vernietigd, maar vervolmaakt wordt. Welnu de rangorde der liefde, zoals ze werd uiteengezet (2e, 3e en 4e Art.), berust op de natuur. Want van nature bemint elk meer zichzelf dan anderen. Zodat de rangorde der

liefde in het vaderland gehandhaafd blijft. (IIa-IIae q. 26 a. 13 s. c.)

Hierin althans blijft in het vaderland de rangorde der liefde noodzakelijk gehandhaafd, dat God boven alles bemind moet worden. En dit zal zonder meer zo zijn, wanneer de mens God volkomen zal genieten. Wat echter de onderlinge ordening van de liefde tot ons zelf en tot anderen aangaat, moet men onderscheiden, rekening houdend met wat boven gezegd is (7e Art.), nl. dat de graden der liefde onderscheiden worden, zowel volgens het goed dat men iemand toewenst als volgens de levendigheid der liefde. Volgens het goed dat men iemand toewenst, bemint men in het vaderland de volmaaktsten meer dan zichzelf, en de minder volmaaktsten, minder. Omwille van de volledige eensgezindheid tussen de wil van de mens en Gods wil, moet elke gelukzalige immers aan eenieder het goed toewensen, dat hem volgens de beschikking van Gods rechtvaardigheid toekomt. En de tijd is voorbij om door groter verdiensten een rijkere beloning te verwerven. Tijdens dit leven kan men er naar verlangen deugdzaam te zijn en beloond te worden als de volmaaktsten, maar later moet eenieders wil berusten in datgene wat voor elk door God bepaald werd. Beschouwt men de liefde van de kant van haar levendigheid, dan moet men zeggen dat elk zichzelf een groter liefde toedraagt, en zichzelf meer dan anderen, zelfs meer dan de volmaaktsten, bemint. Want de levendigheid der liefde is afhankelijk van het beminde subject, zoals gezegd is (7e Art.). Ten andere, de liefdegave wordt eenieder geschonken, opdat hij eerst en vooral zijn eigen ziel naar God zou willen wenden, wat zichzelf beminnen is. Slechts daarna moet hij ook willen dat anderen hun ziel naar God richten, en daarin moet hij helpen zo hem de gelegenheid daartoe geboden wordt. Wat nu de onderlinge ordening der medemens betreft, moet men de volmaaktsten de grootste liefde zonder meer toedragen. Het leven der zaligheid is toch niets anders dan gerichtheid van de geest naar God, zodat de zaligen onderling geordend worden naar gelang ze naar God geordend zijn. Hij die God het dichtst nabij komt, zal het meest bemind worden en beschouwd worden als het innigst verbonden met ons. Er is daar immers geen kwestie meer van te voorzien in elkaanders noden, zoals in dit leven, zodat men verplicht is in de verschillende eisen van het leven diegenen eerst te helpen waarmee men het nauwst verwant is, en daarna pas een vreemde. Dit is immers de reden waarom hier op aarde, de liefde ernaar streeft om nauwere verwanten ook meer te beminnen en werkdag liefdebetoon te bewijzen. Het blijft niettemin waar dat men, zelfs in de hemel, zijn verwanten op meerdere wijzen zal beminnen; want de eerbare beweegredenen der liefde houden in de ziel van de zaligen niet op. Maar boven al deze beweegredenen geldt op onovertreffbare wijze, de beweegreden waardoor men eenieder bemint naarmate hij God nabijkomt. (IIa-IIae q. 26 a. 13 co.)

De bedenking gaat op wanneer men het heeft over diegene die hier op aarde met ons verbonden zijn. Wat echter ons zelf betreft, moet elk meer zichzelf beminnen dan de anderen, en dit des te meer naarmate zijn liefde

volmaakter is; want de volmaaktheid der liefde richt de mens naar God op volmaakte wijze. En dit behoort tot de liefde tot zichzelf, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 26 a. 13 ad 1)

De bedenking spreekt van de rangorde der liefde waarin men let op het goed dat men toewenst aan hem die men bemint. (IIa-IIae q. 26 a. 13 ad 2)

God zal voor elkeen de volledige beweegreden der liefde zijn, omdat Hij het volmaakte goed voor de mens is. Want in de onderstelling dat God het goed van de mens niet was, dan zou Hij, voor de mens, niet meer de reden zijn van de liefde. En daarom moet, in de rangorde der liefde, de mens, na God, zichzelf het meest beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 13 ad 3)

# Inhoudsopgave

## Quaestio 1 Over het Geloof

Articulus 1 Is het voorwerp van het geloof de eerste Waarheid? . . . . .	1
Articulus 2 Is het voorwerp van het Geloof samengesteld, zoals de uitdrukking van een oordeel? . . . . .	2
Articulus 3 Is het mogelijk iets te geloven, wat vals is? . . . . .	3
Articulus 4 Kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men ziet? . . . . .	3
Articulus 5 Kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men weet? . . . . .	4
Articulus 6 Moet het voorwerp van het geloof naar bepaalde artikelen onderscheiden worden? . . . . .	5
Articulus 7 Is het aantal der geloofsartikelen aangegroeid in de loop van de tijd? . . .	6
Articulus 8 Worden de artikelen des geloofs op geschikte wijze opgesomd? . . . . .	7
Articulus 9 Worden de artikelen des geloofs op geschikte wijze samengevat in een of ander Symbolum? . . . . .	9
Articulus 10 Komt het aan den Paus toe, een Symbolum des geloofs uit te vaardigen? . . .	10

## Quaestio 2 Over de inwendige Geloofsdaad

Articulus 1 Is geloven een instemmend onderzoek? . . . . .	11
Articulus 2 Moet men spreken van : Geloven aan God, God geloven, geloven in God, als over verschillende geloofsdaden? . . .	12
Articulus 3 Moet men, om zalig te worden, iets geloven, wat boven de natuurlijke rede uitgaat? . . . . .	13
Articulus 4 Moet men geloven wat de natuurlijke rede kan bewijzen? . . . . .	13
Articulus 5 Moet men iets uitdrukkelijk geloven? . . . . .	14
Articulus 6 Moeten alle mensen hetzelfde uitdrukkelijk geloven? . . . . .	15
Articulus 7 Moeten allen om zalig te worden, het geheim van Christus' menswording uitdrukkelijk geloven? . . . . .	16
Articulus 8 Moet men, om zalig te worden, uitdrukkelijk geloven in de Drie-eenheid? . . .	17
Articulus 9 Is het geloof verdienstelijk? . . . .	18
Articulus 10 Vermindert een verstandsreden, die men aanvoert om de geloofswaarheden te bewijzen, de verdienste van het geloof? . . . . .	19

## Quaestio 3 Over de uitwendige Geloofsdaad

Articulus 1 Is de belijdenis een geloofsdaad? . . .	20
Articulus 2 Moet men zijn geloof belijden om zalig te worden? . . . . .	20

## Quaestio 4 Over de deugd van Geloof

Articulus 1 Is dit een geschikte begripsbepaling van het geloof : « Het geloof is de zelfstandigheid van de dingen, die wij hopen, het bewijs van zaken, die wij niet zien »? . . . . .	21
Articulus 2 Is het verstand de zetel van het geloof? . . . . .	23
Articulus 3 Is de liefde de vorm van het geloof? . . .	23
Articulus 4 Kan het dood geloof levend worden, en andersom? . . . . .	24
Articulus 5 Is het geloof een deugd? . . . . .	25
Articulus 6 Is de deugd van geloof één? . . . .	26
Articulus 7 Is het geloof de eerste onder de deugden? . . . . .	27
Articulus 8 Heeft men groter zekerheid door het geloof dan door de wetenschap en de andere verstandelijke deugden? . . . .	28

## Quaestio 5 Over degenen, die het Geloof bezitten

Articulus 1 Hadden de engelen of de mensen in hun eerste staat het geloof? . . . . .	29
Articulus 2 Hebben de duivelen het geloof? . . .	30
Articulus 3 Kan een ketter, die weigert een enkel artikel des geloofs te aanvaarden, een dood geloof hebben omtrent de andere artikelen? . . . . .	30
Articulus 4 Kan het geloof groter zijn bij de een dan bij de ander? . . . . .	31

## Quaestio 6 Over de oorzaak van het Geloof

Articulus 1 Wordt het geloof door God in den mens ingestort? . . . . .	32
Articulus 2 Is het dood geloof een gave Gods? . . .	33

## Quaestio 7 Over de uitwerkselen van het Geloof

Articulus 1 Is de vrees een uitwerksele van het geloof? . . . . .	34
Articulus 2 Is de zuiverheid des harten een uitwerksele van het geloof? . . . . .	34

## Quaestio 9 Over de gave van Wetenschap

Articulus 1 Is de wetenschap een gave? . . . .	35
Articulus 2 Heeft de gave van wetenschap betrekking op het goddelijke? . . . . .	36
Articulus 3 Is de gave van wetenschap een praktische kennis? . . . . .	37
Articulus 4 Beantwoordt aan de gave van wetenschap de derde zaligheid, nl : « Zalig zij die wenen, want zij zullen vertroost worden »? . . . . .	37

## Quaestio 10 Over het ongeloof in het algemeen

Articulus 1 Is ongeloof zonde? . . . . .	38
Articulus 2 Is het verstand de zetel van het ongeloof? . . . . .	39
Articulus 3 Is het ongeloof de grootste zonde? . . .	39
Articulus 4 Is elke daad van een ongelovige zonde? . . . . .	40



Articulus 5 Zijn er verschillende soorten van ongelooft? . . . . .	41	Articulus 2 Is de verstomping van de zinnen een andere zonde dan de verblindheid van de geest? . . . . .	62
Articulus 6 Is het ongelooft der heidenen een zwaarder zonde dan dat van de anderen? . . . . .	42	Articulus 3 Komen de verblindheid van de geest en de verstomptheid der zinnen voort uit de zonden van het vlees? . . . . .	62
Articulus 7 Mag men in het openbaar redetwisten met de ongelovigen? . . . . .	42	<b>Quaestio 16 Over de Geboden, die betrekking hebben op het Geloof, de Wetenschap en het Verstand</b>	<b>63</b>
Articulus 8 Mag men de ongelovigen dwingen om te geloven? . . . . .	43	Articulus 1 Moesten er in de Oude Wet geboden uitgevaardigd worden met betrekking tot het geloof? . . . . .	63
Articulus 9 Mag men met de ongelovigen omgaan? . . . . .	44	Articulus 2 Was het goed, dat er in de Oude Wet geboden waren met betrekking tot de wetenschap en het verstand? . . . . .	64
Articulus 10 Mogen de ongelovigen aangesteld worden als oversten of gezagvoerders over de gelovigen? . . . . .	45	<b>Quaestio 18 Over den zetel der hoop</b>	<b>65</b>
Articulus 11 Mag men den eredienst der ongelovigen dulden? . . . . .	46	Articulus 1 Is de wil, de zetel van de hoop? . . . . .	65
Articulus 12 Mag men de kinderen van de Joden en andere ongelovigen dopen tegen de wil der ouders in? . . . . .	47	Articulus 2 Bezitten de gelukzaligen de hoop? . . . . .	66
<b>Quaestio 11 Over de Ketterij</b>	<b>48</b>	Articulus 3 Hopen de verdoemden? . . . . .	67
Articulus 1 Is de ketterij een soort ongelooft? . . . . .	48	Articulus 4 Is de hoop van hen die op aarde leven een zekerheid? . . . . .	68
Articulus 2 Zijn de geloofswaarheden het eigen voorwerp van de ketterij? . . . . .	49	<b>Quaestio 20 Over de wanhoop</b>	<b>68</b>
Articulus 3 Moet men de kettters dulden? . . . . .	50	Articulus 1 Is wanhoop zonde? . . . . .	68
Articulus 4 Moet de Kerk de kettters, die zich bekeren, terug opnemen? . . . . .	51	Articulus 2 Is wanhoop mogelijk zonder ongelooft? . . . . .	69
<b>Quaestio 12 Over de Geloofsverzaking</b>	<b>52</b>	Articulus 3 Is de wanhoop de zwaarste zonde? . . . . .	70
Articulus 1 Behoort de geloofsverzaking tot het ongelooft? . . . . .	52	Articulus 4 Is de traagheid oorzaak van de wanhoop? . . . . .	70
Articulus 2 Verliest een vorst, die aan het geloof verzaakt, zijn gezag over zijn onderdanen, zodat zij hem niet meer moeten gehoorzamen? . . . . .	53	<b>Quaestio 21 Over het vermetel vertrouwen</b>	<b>71</b>
<b>Quaestio 13 Over de zonde van Godslastering in het algemeen</b>	<b>54</b>	Articulus 1 Steunt het vermetel vertrouwen op God of op eigen vermogen? . . . . .	71
Articulus 1 Is de godslastering tegengesteld aan de geloofsbelijdenis? . . . . .	54	Articulus 2 Is vermetel vertrouwen zonde? . . . . .	72
Articulus 2 Is godslastering altijd doodsonde? . . . . .	55	Articulus 3 Is vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de vrees dan aan de hoop? . . . . .	73
Articulus 3 Is godslastering de grootste zonde? . . . . .	55	Articulus 4 Wordt het vermetel vertrouwen door de ijdele glorie veroorzaakt? . . . . .	73
Articulus 4 Lasteren de verdoemden God? . . . . .	56	<b>Quaestio 22 Over de geboden betreffende de hoop en de vrees</b>	<b>74</b>
<b>Quaestio 14 Over de Godslastering tegen de Heilige Geest</b>	<b>56</b>	Articulus 1 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de hoop? . . . . .	74
Articulus 1 Is de zonde tegen de Heilige Geest hetzelfde als de zonde uit bepaalde boosheid? . . . . .	56	Articulus 2 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de vrees? . . . . .	75
Articulus 2 Worden de zes soorten van zonden tegen de Heilige Geest op geschikte wijze aangegeven? . . . . .	58	<b>Quaestio 24 Over den zetel der liefde</b>	<b>75</b>
Articulus 3 Kan men van de zonde tegen de Heilige Geest geen vergiffenis bekomen? . . . . .	59	Articulus 1 Is de wil de zetel der liefde? . . . . .	76
Articulus 4 Kan de eerste zonde, die iemand bedrijft, een zonde zijn tegen de Heilige Geest? . . . . .	60	Articulus 2 Wordt de liefde in ons ingestort? . . . . .	76
<b>Quaestio 15 Over de ondeugden, die tegengesteld zijn aan de Gaven van Wetenschap en Verstand</b>	<b>61</b>	Articulus 3 Wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens? . . . . .	77
Articulus 1 Is de verblindheid van de geest zonde? . . . . .	61	Articulus 4 Kan de liefde aangroeien? . . . . .	77
		Articulus 5 Vermeedert de liefde door toevoeging? . . . . .	78
		Articulus 6 Vermeedert de liefde door elke liefdedaad? . . . . .	79
		Articulus 7 Kan de liefde tot in het oneindige vermeerderen? . . . . .	80

Articulus 8 Kan de liefde hier op aarde vol- maakt zijn? . . . . .	81
Articulus 9 Is het passend drie graden in de liefde te onderscheiden : de graad van de beginnende, van de toenemende en van de volmaakte liefde? . . . . .	81
Articulus 10 Kan de liefde verminderen? . . .	82
Articulus 11 Kan men de liefde, wanneer men ze eenmaal bezit, verliezen? . . . . .	83
Articulus 12 Verliest men de liefde door één enkele doodzonde? . . . . .	84
<b>Quaestio 26 Over de rangorde der liefde</b>	<b>85</b>
Articulus 1 Is er een rangorde in de liefde? . .	86
Articulus 2 Moet men God meer beminnen dan den evenmens? . . . . .	86
Articulus 3 Moet de mens God meer bemin- nen uit liefde dan zichzelf? . . . . .	87
Articulus 4 Moet men zichzelf meer beminnen uit liefde dan den evenmens? . . . . .	87
Articulus 5 Moet men de evenmens meer be- minnen dan zijn eigen lichaam? . . . . .	88
Articulus 6 Moet men de ene mens meer be- minnen dan andere? . . . . .	89
Articulus 7 Moet men de volmaakten meer beminnen dan zijn eigen verwanten? . .	89
Articulus 8 Moet men zijn bloedverwanten het meest beminnen? . . . . .	90
Articulus 9 Moet men uit liefde meer zijn zoon beminnen dan zijn vader? . . . . .	91
Articulus 10 Moet men zijn moeder meer be- minnen dan zijn vader? . . . . .	92
Articulus 11 Moet men zijn echtgenote meer beminnen dan zijn vader en moeder? . .	92
Articulus 12 Moet men een weldoener meer beminnen dan iemand wiens weldoener men zelf is? . . . . .	93
Articulus 13 Blijft de rangorde der liefde in de hemel gehandhaafd? . . . . .	94