

# SUMMA THEOLOGIAE - Prima 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 vertrouwen 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 93 Over de eeuwige Wet

Na de wet in het algemeen, moeten de verschillende soorten wetten bestudeerd worden, en wel ten eerste: de eeuwige wet; ten tweede: de natuurwet; ten derde: de menselijke wet; ten vierde: de Oude Wet; ten vijfde: de Nieuwe Wet, nl. de wet van het Evangelie. Over de wet der zonde is vroeger voldoende gesproken bij de

erfzonde (LXXXIe LXXXIIe en LXXXIIIe Kw.). Met betrekking tot de eeuwige wet stellen we zes vragen: 1) Wat is de eeuwige wet? 2) Is de eeuwige wet aan allen bekend? 3) Wordt iedere wet van de eeuwige wet afgeleid? 4) Zijn ook de noodzakelijke dingen aan de eeuwige wet onderworpen? 5) Zijn de wisselvallige natuurdingen aan de eeuwige wet onderworpen? 6) Zijn alle menselijke aangelegenheden er aan onderworpen? (Ia-IIae q. 93 pr.)

### Articulus 1 Is de eeuwige wet gelijk aan het hoogste begrip bestaande in God?

Men beweert dat de eeuwige wet niet gelijk is aan het hoogste begrip in God. De eeuwige wet immers is één. Welnu van de dingen zijn in het goddelijk verstand meerdere begrippen. Immers Augustinus zegt in het Boek der Drie en tachtig Vraagstukken (XLVIe Kw.): « God heeft de afzonderlijke dingen gemaakt door hun eigen begrippen ». Dus is de eeuwige wet niet gelijk aan het hoogste begrip in God. (Ia-IIae q. 93 a. 1 arg. 1)

Het behoort tot het wezen van de wet, dat zij door het woord bekend gemaakt wordt, zoals hierboven bewezen is (XCe Kw., 4e Art.). Welnu het woord duidt in God een persoon aan, zoals in het Ie Deel gezegd is (XXXIVe Kw., Ie Art.), terwijl de begrippen aan de goddelijke natuur toekomen. Dus is de eeuwige wet niet gelijk aan het hoogste begrip in God. (Ia-IIae q. 93 a. 1 arg. 2)

Augustinus zegt in zijn Boek Over de ware Godsdienst (XXXe H.): « Boven ons blijkt er een Wet te zijn, die de waarheid genoemd wordt. » Welnu de wet, die boven ons is, is de eeuwige wet. Dus is de waarheid gelijk aan de eeuwige wet. Maar waarheid is niet hetzelfde als begrip, en bijgevolg is de eeuwige wet niet gelijk aan het hoogste begrip in God. (Ia-IIae q. 93 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Augustinus in zijn werk Over de vrije Wil (Ie Boek, VIe H.): « De eeuwige Wet is het hoogste begrip waaraan men altijd moet gehoorzamen ». (Ia-IIae q. 93 a. 1 s. c.)

Gelijk in ieder kunstenaar te voren het begrip bestaat van datgene, wat hij door zijn kunst wil maken, zo ook moet er in ieder bestuurder te voren het begrip bestaan van de orde der dingen, die door de onderdanen gedaan moeten worden. En evenals nu het begrip van de dingen die gemaakt moeten worden, door de kunst zelf kunst of oorbeeld wordt genoemd, zo ook is het begrip van degene, die de daden van zijn onderdanen regelt, een wet, natuurlijk wanneer het overige aanwezig is, dat behoort tot het begrip van wet, volgens het hierboven

gezegde (XCe Kw.). Welnu God heeft door zijn wijsheid alle dingen gemaakt, waartoe Hij zich verhoudt als een kunstenaar tot zijn kunstwerk, zoals in het Ie Deel gezegd is (XIVe Kw., 8e Art.). Ook is Hij de bestuurder van alle daden en handelingen van alle schepsels, zoals we in het Ie Deel bewezen hebben (CIHe Kw., 5e Art.) Daarom is het begrip der goddelijke Wijsheid, waardoor Hij alles richt op het vereiste doel, een wet, evenals het begrip der goddelijke Wijsheid, waardoor Hij alles richt op het vereiste doel, een wet, evenals het begrip der goddelijke Wijsheid, voor zover daardoor alles geschapen is, kunst mag genoemd worden, of oorbeld. Overeenkomstig het gezegde is de eeuwige wet niets anders dan het begrip der Goddelijke Wijsheid, voor zover daardoor alle daden en handelingen geregeld worden. (Ia-IIae q. 93 a. 1 co.)

Augustinus spreekt hier over die begrippen welke ideeën genoemd worden, en die betrekking hebben op de eigen natuur van de afzonderlijke dingen; daarom zijn die begrippen onderscheiden en veelvuldig, volgens hun verhouding tot verschillende dingen, zoals gezegd is in het Ie Deel (XVe Kw., 2e Art.). Maar de wet geeft leiding aan de menselijke handelingen, met betrekking tot het algemeen welzijn, zoals hierboven gezegd is (XCe Kw., 2e Art.). Die dingen nu, die op zichzelf onderscheiden zijn, kunnen als één beschouwd worden, in zover ze tot hetzelfde geordend zijn; en zo is de eeuwige wet die het begrip is van die orde, één. (Ia-IIae q. 93 a. 1 ad 1)

In het woord kunnen we twee dingen beschouwen: ofwel het woord zelf, ofwel datgene wat er door wordt uitgedrukt. Immers het gesproken woord is iets wat uit de mond voortkomt, terwijl door dit woord die dingen worden uitgedrukt die door de menselijke woorden worden aangeduid. Hetzelfde geldt ook voor het geestelijk woord van de mens, wat niet anders is dan iets wat in de geest wordt ontvangen en waardoor de mens in zijn geest die dingen voortbrengt welke hij zich denkt. Daarom is in God het woord, d. i. het begrip van het verstand van de Vader, een persoon; en alles wat de Vader kent, hetzij het betrekking heeft op de natuur van God, hetzij het betrekking heeft op de goddelijke Personen, hetzij het zelf werken zijn van God, wordt uitgedrukt door dit Woord, zoals blijkt uit de leer van Augustinus in zijn Boek Over de Drie-eenheid (XVe B., XIVe H.). Onder de dingen nu, die door het Woord worden uitgedrukt, behoort ook de eeuwige wet. Hieruit volgt echter met dat de eeuwige wet in God een Persoon is; ze wordt alleen toegeschreven aan de Zoon, om de overeenkomst van begrip en van Woord. (Ia-IIae q. 93 a. 1 ad 2)

Het begrip van het goddelijk verstand verhoudt zich anders tot de dingen dan het begrip van het menselijk verstand. Het verstand van de mensen wordt immers gemeten door de dingen, zo dat de begrippen van de mens niet waar zijn uit zichzelf, maar voor zover ze overeenkomen met de dingen. Naar gelang toch iets is of niet is, is de mening waar of niet. Gods verstand evenwel is de maat der dingen, want ieder ding is slechts waar in zover het overeenkomt met het goddelijk ver-

stand, zoals we in het Ie Deel bewezen hebben (XVIe Kw., 1e Art.). Zo is dus het goddelijk verstand waar uit zichzelf, en valt zijn begrip samen met de waarheid. (Ia-IIae q. 93 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is de eeuwige wet door eenieder gekend?

Men beweert, dat de eeuwige wet niet door allen gekend is. De Apostel zegt immers in zijn 1e Brief aan de Korinthiërs (2, 11): « Wat in God is, kent niemand, tenzij de Geest van God ». Welnu de eeuwige wet is een begrip bestaande in het goddelijk verstand. Dus is zij door niemand gekend, tenzij door God. (Ia-IIae q. 93 a. 2 arg. 1)

Zoals Augustinus zegt in zijn werk Over de vrijen Wil (Ie B., VIe H.), is de eeuwige wet datgene waardoor alles rechtmatig en op de beste manier geordend is. Welnu niet allen weten hoe alles op de beste manier geordend is, en bijgevolg kennen niet allen de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 2 arg. 2)

Augustinus zegt in zijn Boek Over de waren Godsdienst (XXXIe H.): « De eeuwige wet is iets, waarover de mensen niet kunnen oordelen ». Welnu slechts dat waarover men goed kan oordelen, is bekend, zoals gezegd wordt in het Ie Boek der Ethica (IIIe H.). Dus is de eeuwige wet ons niet bekend. (Ia-IIae q. 93 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Augustinus in zijn Boek Over de vrijen Wil (Ie B., VIe H.): « De kennis van de eeuwige Wet is ons ingedrukt ». (Ia-IIae q. 93 a. 2 s. c.)

Op twee manieren kan iets gekend zijn: ten eerste, in zichzelf, en ten tweede in zijn uitwerksel dat er enigszins op gelijk, zoals b. v. iemand die de zon zelf niet ziet, haar toch kent door haar afstraling. Daarom moeten we zeggen, dat niemand de eeuwige wet in zichzelf kan kennen, tenzij God, en de heiligen, die Gods Wezen aanschouwen; maar ieder redelijk schepsel kent haar door een of andere afstraling, groter of kleiner. Want iedere kennis der waarheid is een afstraling van, en een deelhebbing aan de eeuwige wet, die de onveranderlijke waarheid is, zoals Augustinus zegt in zijn werk Over de Ware Godsdienst (t. a. pl.); de waarheid nu kennen allen op een of andere manier, minstens de algemene beginselen van de natuurwet. Met betrekking tot andere dingen echter hebben sommigen meer, andere minder deel aan de kennis der waarheid, en zo kennen ze ook meer of minder de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 2 co.)

Wat in God is, kunnen we niet in zichzelf kennen, terwijl het echter in zijn uitwerksels aan ons wordt geopenbaard, volgens de Brief aan de Romeinen (1, 20): « De onzichtbare dingen van God kunnen sinds de schepping der Wereld in zijn werken door het verstand beschouwd worden en doorzien ». (Ia-IIae q. 93 a. 2 ad 1)

Ofschoon een ieder de eeuwige wet op de hierboven aangeduide manier kan kennen, overeenkomstig zijn krachten, kan toch niemand haar ten volle begrijpen,

daar zij niet geheel en al in haar uitwerksels kan geopenbaard worden. En zo komt het dat iemand, die de eeuwige wet op bovengenoemde manier kent, toch niet noodzakelijk de gehele orde der dingen kent, waardoor alles zo goed mogelijk geordend is. (Ia-IIae q. 93 a. 2 ad 2)

Oordelen over iets kan op twee manieren verstaan worden: ten eerste, zoals het kenvermogen oordeelt over zijn eigen voorwerp, gelijk het Boek Job zegt (12, 11): « Oordeelt het gehoor niet over de klanken en de smaak over de spijsen? » Over die wijze van oordelen spreekt ook de Wijsgeer, als hij zegt, dat men goed oordeelt over iets wat men kent, in zover men nl. oordeelt of hetgeen wordt voorgesteld, waar is. Ten tweede, zoals iets hogers met een praktisch oordeel over iets lagere, of nl. iets zo moet zijn of niet, en zo kan niemand oordelen over de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Worden alle wetten afgeleid van de eeuwige wet?

Men beweert, dat niet alle wetten moeten afgeleid worden van de eeuwige wet. Er bestaat immers een wet van de zonde, zoals hierboven bewezen is (XCle Kw., 6e Art.). Deze is echter niet afgeleid van de goddelijke wet, die nl. de eeuwige wet is, want tot de eeuwige wet behoort de bezonnenheid van het vlees, waarover de Apostel zegt, dat ze niet aan de goddelijke wet onderworpen kan zijn. (Brief aan de Romeinen, 8, 7). Dus wordt niet iedere wet afgeleid van de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 3 arg. 1)

Van de eeuwige wet kan niets onrechtvaardigs afgeleid worden, omdat, zoals hierboven reeds gezegd werd (vorig Art., 2e Bedenk.), alles rechtmatig en doelmatig ingericht is overeenkomstig de eeuwige wet. Welnu sommige wetten zijn onrechtvaardig, volgens het woord van Isaias (10, 1): « Wee hun, die onrechtvaardige wetten maken ». Dus is niet iedere wet afgeleid van de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 3 arg. 2)

Augustinus zegt in zijn Boek Over de vrije Wil (1e B., Ve H.): « De Wet, die voorgeschreven wordt om het volk te besturen, laat vele dingen toe, die door de goddelijke Voorzienigheid gewroken worden ». Welnu het begrip der goddelijke Voorzienigheid is de eeuwige wet, zoals hierboven gezegd is (1e Art.). Dus is niet iedere wet afgeleid van de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord van de goddelijke Wijsheid (Spreuken, 8, 13): « Door mij regeren de koningen en zien de makers van de wet wat recht is ». Het begrip der goddelijke wijsheid echter is de eeuwige wet, zoals hierboven gezegd is (1e Art.). Dus worden alle wetten afgeleid van de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 3 s. c.)

Zoals vroeger gezegd is (XCe Kw., 1e en 2e Art.), komt het aan de wet toe, de handelingen te richten op hun doel. Welnu in alles wat zich volgens een bepaalde orde beweegt, moet de kracht van een ondergeschikte beweging komen van de kracht van een eerste beweging, daar

een ondergeschikte beweging niet beweegt, tenzij hij bewogen wordt door de eerste beweging. Iets dergelijks zien we bij alle bestuurders, dat nl. Het begrip van het bestuur van de eersten bestuurder afdaalt tot de ondergeschikte bestuurders, zoals het begrip van de dingen die in de staat moeten gedaan worden, van de koning door zijn bevelen afdaalt tot de lagere beheerders; zo ook gaat in die dingen, die voortgebracht worden door de kunstvaardigheid, het begrip der kunstproductie van de ontwerper over op de lagere vaklieden, die handenarbeid verrichten. Daar nu de eeuwige wet het begrip is van het bestuur in de hoogste bestuurder, moeten alle begrippen van het bestuur in de lagere bestuurders, afgeleid worden van de eeuwige wet. Die begrippen der lagere bestuurders zijn alle wetten buiten de eeuwige. Vandaar moeten alle wetten, voor zover ze volgens de rechte rede zijn, afgeleid worden van de eeuwige wet. Daarom zegt Augustinus in zijn Boek Over de vrije Wil (1e B., VIe H.), dat al wat in de tijdelijke wetten rechtvaardig is en wettig, door de mensen van de eeuwige wet afgeleid is. (Ia-IIae q. 93 a. 3 co.)

De hang naar de zonde in de mens valt onder het begrip wet, in zover hij een straf is van de goddelijke rechtvaardigheid, en in die zin is het duidelijk dat hij afgeleid is van de eeuwige wet. In zover hij echter drijft tot de zonde, is hij tegenovergesteld aan de wet van God, en valt hij niet onder het begrip wet, zoals uit het hierboven gezegde blijkt (XCle Kw., 6e Art.). (Ia-IIae q. 93 a. 3 ad 1)

De menselijke wet valt onder het begrip van wet, voor zover ze volgens de rechte rede is. In zover is ze ook afgeleid van de eeuwige wet. In zover zij echter van de rechte rede afwijkt, wordt ze onrechtvaardig genoemd, en valt ze niet onder het begrip van wet, maar is ze eerder geweld. Maar zelfs in een onrechtvaardige wet wordt iets gevonden, dat overeenkomt met het begrip van wet. nl. de macht van de wetgever. En ook in zover is ze afgeleid van de eeuwige wet. « Iedere macht immers komt van God », zegt de Brief aan de Romeinen (13, 1). (Ia-IIae q. 93 a. 3 ad 2)

Dat de menselijke wet iets toelaat, betekent niet, dat zij het goedkeurt, maar dat zij het niet kan leiden. Vele dingen nu, die door de goddelijke wet geleid worden, kunnen niet geleid worden door de menselijke wet. Er zijn immers meerdere dingen aan een hogere overheid onderworpen, dan aan een lagere. Dat nu de menselijke wet zich niet inlaat met die dingen die zij niet leiden kan, komt van de eeuwige wet. Anders zou Het zijn, als ze iets zou goedkeuren wat de eeuwige wet verbiedt. Dit zou dan niet komen omdat de menselijke wet niet afgeleid is van de eeuwige wet, maar omdat zij haar volmaaktheid niet kan evenaren. (Ia-IIae q. 93 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Zijn de noodzakelijke en eeuwige dingen onderworpen aan de eeuwige wet?

Men beweert, dat de noodzakelijke en eeuwige dingen onderworpen zijn aan de eeuwige wet. Alles immers wat redelijk is, is aan de rede onderworpen. Welnu de goddelijke wil is redelijk, daar hij rechtmatig is. Dus is hij aan de rede onderworpen. Maar de eeuwige wet is de goddelijke rede, en bijgevolg is de wil van God onderworpen aan de eeuwige wet. De wil van God echter is iets eeuwigs. Dus zijn ook de eeuwige en noodzakelijke dingen onderworpen aan de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 4 arg. 1)

Alles wat aan de koning onderworpen is, valt ook onder zijn wet. Welnu, zoals we lezen in de 1e Brief aan de Korinthiërs (15, 24 en 28), werd de Zoon aan God en de Vader onderworpen, toen Hij Hem het rijk heeft overgegeven. Bijgevolg is de Zoon, die eeuwig is, aan de eeuwige wet onderworpen. (Ia-IIae q. 93 a. 4 arg. 2)

De eeuwige wet is het begrip der goddelijke Voorzienigheid. Welnu aan de goddelijke Voorzienigheid zijn vele noodzakelijke dingen onderworpen, zoals de onveranderlijke onstoffelijke zelfstandigheden en de standvastige hemellichamen. Bijgevolg zijn aan de eeuwige wet ook de noodzakelijke dingen onderworpen. (Ia-IIae q. 93 a. 4 arg. 3)

Van een ander standpunt uit, kan men het volgende aanvoeren: die dingen, die noodzakelijk zijn, kunnen onmogelijk anders zijn, dan ze zijn, en daarom hebben ze geen terughouding nodig. Welnu de wet wordt de mens opgelegd om hem terug te houden van het kwade, zoals hierboven gezegd is (XCIIe Kw., 2e Art.). Dus zijn die dingen, die noodzakelijk zijn, niet aan de wet onderworpen. (Ia-IIae q. 93 a. 4 s. c.)

Zoals reeds gezegd is (1e Art.), is de eeuwige wet het begrip van het goddelijk bestuur. Alles wat aan het goddelijk bestuur onderworpen is, is ook aan de eeuwige wet onderworpen; wat echter niet aan het goddelijk bestuur onderworpen is, is ook niet aan de eeuwige wet onderworpen. Dit onder scheid kunnen we afleiden uit wat onder de mensen gebeurt. Immers datgene wat door de mensen gemaakt kan worden, is aan het menselijk bestuur onderworpen; wat echter tot de menselijke natuur behoort, is niet aan het menselijk bestuur onderworpen, zoals b. v. dat de mens een ziel heeft, of handen of voeten. Op gelijke wijze is alles wat in de dingen is, die geschapen zijn door God, aan de eeuwige wet onderworpen, én het wisselvallige, én het noodzakelijke; datgene echter wat betrekking heeft op de goddelijke natuur of het goddelijk wezen, is niet aan de eeuwige wet onderworpen, maar is de eeuwige wet zelf. (Ia-IIae q. 93 a. 4 co.)

Over de goddelijke wil kunnen we op twee manieren spreken: ten eerste, met betrekking tot de wil zelf, en in die zin is hij niet onderworpen aan het goddelijk bestuur noch aan de eeuwige wet, omdat de wil van God gelijk is aan zijn wezen, maar hij is gelijk aan de

eeuwige wet. Ten tweede kunnen we over de goddelijke wil spreken, met betrekking tot die dingen die God wil, in verband met de schepselen. Deze dingen zijn aan de eeuwige wet onderworpen, voor zover het begrip er van vervat is in de goddelijke Wijsheid. Men zegt, dat Gods wil redelijk is, wanneer men hem in verband met die dingen beschouwt; op zichzelf beschouwd, moet men eerder zeggen, dat hij de rede zelf is. (Ia-IIae q. 93 a. 4 ad 1)

De Zoon van God is niet door God gemaakt, maar van nature uit Hem voortgekomen. Daarom is Hij noch aan de goddelijke Voorzienigheid, noch aan de eeuwige wet onderworpen, maar is Hij eerder de eeuwige wet zelf bij wijze van toeschrijving, zoals Augustinus bewijst in zijn werk *Over de ware Godsdienst* (XXXIe H.). De Zoon is echter onderworpen aan de Vader, krachtens zijn menselijke natuur, volgens welke de Vader ook groter genoemd wordt dan Hij. (Ia-IIae q. 93 a. 4 ad 2)

Die redenering gaat op, daar zij uitgaat van noodzakelijke geschapen dingen. (Ia-IIae q. 93 a. 4 ad 3)

Gelijk de Wijsgeer zegt in het Ve Boek der Metafysica (IVe B., Ve H., Nr 5), hebben sommige noodzakelijke dingen een oorzaak voor hun noodzakelijkheid, en zó hebben ze hun onmogelijkheid om anders te zijn, van iets anders. Dit nu is de sterkste vorm van tegenhouden, want iets wat tegengehouden wordt, wordt tegengehouden voor zover het niet anders kan doen, dan wat men er mee doet. (Ia-IIae q. 93 a. 4 ad 4)

#### Articulus 5 Zijn de wisselvallige natuurdingen onderworpen aan de eeuwige wet?

Men beweert, dat de wisselvallige natuurdingen niet onderworpen zijn aan de eeuwige wet. Immers de afkondiging behoort tot het wezen van de wet, zoals hierboven bewezen is (XCe Kw., 4e Art.). Welnu de afkondiging kan alleen geschieden aan redelijke schepselen waaraan iets kan bekend gemaakt worden. Bijgevolg zijn alleen de redelijke schepselen aan de eeuwige wet onderworpen, en niet de wisselvallige natuurdingen. (Ia-IIae q. 93 a. 5 arg. 1)

Die dingen die aan het verstand gehoorzamen, delen enigszins in het verstand, zoals we lezen in het 1e Boek der *Ethica* (XIIIe H, Nr 17-18). Welnu zoals hierboven gezegd is (1e Art.), is de eeuwige wet het hoogste verstand. Daar nu de wisselvallige natuurdingen op geen enkele manier in het verstand delen, maar geheel onverstandelijk zijn, zijn ze niet onderworpen aan de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 5 arg. 2)

De eeuwige wet bereikt het krachtigst haar doel. Maar in de wisselvallige natuurdingen zien we afwijkingen, en bijgevolg zijn ze niet aan de eeuwige wet onderworpen. (Ia-IIae q. 93 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat de uitspraak uit het boek der *Spreuken* (8. 29): « Toen Hij om de zee hare grenslijnen trok en de wet stelde aan de wateren, hun perken niet te overschrijden ». (Ia-IIae q. 93 a. 5 s. c.)

Anders spreken we over de menselijke wet, dan over de eeuwige wet, die de wet van God is. Immers de menselijke wet strekt zich slechts uit over de redelijke wezens, die aan de mens onderworpen zijn. Dit komt omdat de wet de handelingen richt, die eigen zijn aan de onderdanen van een of ander bestuur; vandaar kan niemand in eigenlijke zin een wet opleggen aan zijn eigen daden. Alles wat gedaan wordt met betrekking tot het gebruik van de onredelijke dingen, die aan de mens onderworpen zijn, wordt gedaan door middel van de daden van de mens, die de onredelijke dingen gebruikt. De onredelijke dingen immers bewegen zichzelf niet, maar worden door andere bewogen, zoals vroeger bewezen werd (Ie Kw., 2e Art.). Daarom kan de mens aan de onredelijke dingen geen wet opleggen, hoe ze ook aan hem onderworpen zijn. De redelijke wezens echter, die aan hem onderworpen zijn, kan hij wel een wet opleggen, in zover hij door zijn bevel of voorschrift in hun geest een regel indrukt, die beginsel van handelen is. En evenals nu de mens door de bevelen een innerlijk beginsel van handelen geeft aan zijn onderdanen, zo geeft God aan de hele natuur de beginselen van de handelingen, die aan ieder wezen eigen zijn. In die zin zegt men, dat God de gehele natuur beveelt, overeenkomstig het woord van de Psalmist (Psalm 148, 6): « Een bevel heeft hij gegeven, dat niet zal overtreden worden ». Om dezelfde reden zijn ook alle bewegingen en handelingen van heel de natuur aan de eeuwige wet onderworpen. De onredelijke schepselen zijn aan de eeuwige wet op een andere wijze onderworpen, nl. voor zover ze door de goddelijke Voorzienigheid bewogen worden, niet echter door het inzicht in het goddelijk bevel, zoals de redelijke schepselen. (Ia-IIae q. 93 a. 5 co.)

Het indrukken van een innerlijk beginsel van handeling is voor de natuurdingen wat de afkondiging van de wet voor de mensen is, want door de afkondiging der wet wordt aan de mensen een leidend beginsel gegeven voor hun daden, zoals gezegd is (in de Leerstelling). (Ia-IIae q. 93 a. 5 ad 1)

De onredelijke schepselen delen niet in het menselijk verstand en gehoorzamen er ook niet aan. Wel delen zij in het goddelijk verstand, voor zover zij er aan gehoorzamen. Immers de kracht van het goddelijk verstand strekt zich verder uit, dan die van het menselijk verstand. En evenals de ledematen van het lichaam zich op het bevel van het verstand bewegen, terwijl zij toch niet delen in het verstand, daar zij geen tot verstand ordenen de kennis hebben, zo ook worden de onredelijke schepselen door God bewogen, terwijl zij daarom toch niet redelijk zijn. (Ia-IIae q. 93 a. 5 ad 2)

Ofschoon de afwijkingen in de natuur voorvallen, buiten de orde van de bijzondere oorzaken om, vallen ze toch niet buiten de orde der algemene oorzaken, bijzonder buiten de eerste oorzaak, nl. God, aan wiens Voorzienigheid niets ontgaan kan, zoals we bewezen hebben in het 1e Deel (XXIIe Kw., 2e Art.). En omdat, zoals (in het 1e Art.) gezegd is, de eeuwige wet het begrip is van de goddelijke Voorzienigheid, vallen ook de afwijkingen in de natuurdingen onder de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 5 ad 3)

## Articulus 6 Zijn alle menselijke aangelegenheden aan de eeuwige wet onderworpen?

Men beweert, dat niet alle menselijke aangelegenheden aan de eeuwige wet onderworpen zijn. Immers de Apostel zegt in zijn Brief aan de Galaten (5, 18): « Indien gij U door de Geest laat leiden, staat gij niet onder de et ». Rechtvaardige mensen nu, die aangenomen kinderen van God zijn, worden door de Geest Gods geleid, overeenkomstig de woorden uit de Brief aan de Romeinen (8, 14): « Allen, die door de Geest Gods geleid worden, zijn kinderen Gods ». Dus staan niet alle mensen onder de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 6 arg. 1)

De Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (8, 7): « Het zinnen van het vlees staat vijandig tegen God », aan de wet toch van God gehoorzaamt het niet. Maar vele mensen zijn er, waarin het zinnen van het vlees de overhand heeft. Dus zijn niet alle mensen onderworpen aan de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 6 arg. 2)

Augustinus zegt in zijn Boek Over de vrije Wil (Ie B., VIe H.): « Door de eeuwige wet verdienen de kwade de verdoeming, de goede de zaligheid ». Maar de mensen, die reeds zalig, en zij die reeds verdoemd zijn, kunnen niets verdienen. Dus zijn ze niet onderworpen aan de eeuwige wet. (Ia-IIae q. 93 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Augustinus, in zijn werk De Stad Gods (XIXe B., XIIe H.): « Op geen enkele manier kan iemand onttrokken worden aan de wetten, noch aan de voorschriften van de Allerhoogste Schepper, waardoor de harmonie van het heelal geleid wordt ». (Ia-IIae q. 93 a. 6 s. c.)

Zoals uit het vorig Artikel blijkt, kan iets op twee manieren onderworpen zijn aan de eeuwige wet: ten eerste voor zover iets door zijn kennis deelt in de eeuwige wet; en ten tweede, door het uitoefenen en het ondergaan van een werking, voor zover nl. iets in de eeuwige wet deelt als in een innerlijk beginsel van handeling. Op die tweede manier zijn de onredelijke schepselen aan de eeuwige wet onderworpen, zoals in het vorig Artikel gezegd is. Maar daar het redelijk schepsel, boven wat aan alle schepselen toekomt, nog iets eigens heeft, juist voor zover het redelijk is, is het op beide manieren aan de eeuwige wet onderworpen, én in zover ieder redelijk schepsel enige kennis heeft van de eeuwige wet, zoals hierboven gezegd is (2e Art.), én in zover het een natuurlijke neiging heeft tot datgene, wat overeenkomt met de eeuwige wet, overeenkomstig het woord van de Wijsgeer in het IIe Boek zijner Ethica (1e H., N. 35): « Van nature zijn we aangelegd om deugden te hebben ». In de kwaden echter zijn die twee manieren om aan de wet onderworpen te zijn onvolmaakt en in zekere zin bedorven, omdat nl. in hen de natuurlijke neiging tot de deugd bedorven is door hun ondeugd, en ook omdat hun natuurlijke kennis van het goede verduisterd is door de hartstochten en kwade gewoonten. In de goeden echter worden beide manieren op volmakter wijze gevonden, én omdat bij de natuurlijke kennis van

het goede nog de kennis door het geloof en de wijsheid bijkomt, én omdat aan de natuurlijke neiging tot het goede een innerlijk beginsel door de genade wordt toegevoegd. Zo zijn dus de goeden volkomen onderworpen aan de eeuwige wet, daar zij altijd overeenkomstig haar handelen; de slechten daarentegen onvolmaakt, met betrekking tot hun handelingen, in zover zij het goede onvolmaakt kennen en er een onvolmaakte neiging toe hebben. Wat er echter ontbreekt aan de handelingen, die ze stellen, wordt aangevuld door de handeling die ze ondergaan, in zover zij nl. zoveel lijden wat de eeuwige wet omtrent hen beslist, als zij te kort schieten in het doen van wat met de eeuwige wet overeenkomt. Vandaar zegt Augustinus in zijn Boek Over de vrije Wil (Ie B., XVe H.): « Ik meen dat de rechtvaardigen handelen onder de invloed van de eeuwige wet ». En in zijn Boek Over het Onderricht der Ongeleerden (XVIIIe H.): « God wist krachtens zijn rechtvaardig medelijden met de zielen, die Hem verlaten hebben, de lagere delen van zijn schepping te ordenen door buitengewoon geschikte wetten ». (Ia-IIae q. 93 a. 6 co.)

Het aangehaalde gezegde van de Apostel kan op twee manieren verstaan worden: ten eerste, in zover onder de wet zijn verstaan wordt van hen die zich niet willen onderwerpen aan wat de wet gebiedt, en onwillig onder de wet gebukt gaan, als onder een last. Vandaar merkt de Glossa (getrokken uit het werk van Augustinus Over Natuur en Genade, LVIIe H.), op de aangehaalde plaats aan: « Onder de wet gaat hij gebukt, die het verkeerde laat uit vrees voor de straf waarmede de wet dreigt, en niet uit liefde voor de gerechtigheid ». In die zien vallen de hogerstaande mensen niet onder de wet, daar zij door de liefde, die de H. Geest in hun harten instort, gedreven worden om vrijwillig de wet te volbrengen. Op de tweede plaats kan het aangehaalde gezegde verstaan worden in zover de werken van de mens, gedreven door de H. Geest, meer werken van de H. Geest genoemd worden dan van de mens. Vandaar vallen die werken, in zover ze van de H. Geest zijn, niet onder de wet, daar de H. Geest niet onder de wet valt, evenmin als de Zoon, overeenkomstig het hierboven gezegde (4e Art., 2e Antw.). Dit wordt in de IIe Korintiërsbrief (3, 17) bevestigd door het woord van de Apostel: « Waar de Geest Gods is, daar is vrijheid. » (Ia-IIae q. 93 a. 6 ad 1)

Het zinnen van het vlees valt niet onder de wet Gods, met betrekking tot de handeling, daar het aandrijft tot handelingen die strijdig zijn met de wet Gods. Het valt echter onder de wet Gods, met betrekking tot het lijden, omdat het straf verdient te ondergaan, overeenkomstig de wet der goddelijke rechtvaardigheid. Want het zinnen van het vlees kan onmogelijk de mens zo beheersen, dat het goed, dat in de natuur ligt, geheel bedorven wordt. En zo blijft in de mens altijd een neiging om te doen wat overeenkomstig de eeuwige wet is. Vroeger immers (LXXXVe Kw., 2e Art.) hebben we bewezen, dat de zonde nooit het goed dat in de natuur ligt, geheel kan opheffen. (Ia-IIae q. 93 a. 6 ad 2)

Dezelfde oorzaak houdt zich staande in het doel, en drijft het er toe, zoals ook een lichaam op een lagere

plaats in rust blijft, krachtens dezelfde oorzaak, waardoor het op die plaats terecht gekomen is. En zo moeten we zeggen dat, evenals sommigen door de eeuwige wet de zaligheid of de verdoemenis verdienen, zij ook door dezelfde wet in de zaligheid of verdoemenis blijven. En in die zin zijn de gelukzaligen en de verdoemden aan de eeuwige wet onderworpen. (Ia-IIae q. 93 a. 6 ad 3)

## Quaestio 94 Over de natuurwet

Na de eeuwige wet moeten we handelen over de natuurwet. Hieromtrent stellen we zes vragen: 1) Wat is de natuurwet? 2) Welke zijn de voorschriften van de natuurwet? 3) Komen alle deugddaden van de natuurwet? 4) Is de natuurwet voor allen dezelfde? 5) Is de natuurwet veranderlijk? 6) Kan de natuurwet uitgewist worden uit de harten der mensen? (Ia-IIae q. 94 pr.)

### Articulus 1 Is de natuurwet een hebbelijkheid?

Men beweert, dat de natuurwet een hebbelijkheid is. Zoals immers de Wijsgeer zegt in het IIe Boek zijner Ethica (Ve H., N. 1), zijn er in de ziel drie dingen: vermogens, hebbelijkheden en hartstochten. Welnu de natuurwet is geen vermogen van de ziel, en ook geen hartstocht, wat blijkt door uitsluiting der afzonderlijke vermogens en hartstochten. Dus is de natuurwet een hebbelijkheid. (Ia-IIae q. 94 a. 1 arg. 1)

We lezen bij Basilius (Damascenus, Over het ware Geloof, IVe B., XXIIe H.): « Het geweten, of de synderesis, is de Wet van ons verstand », wat alleen kan verstaan worden van de natuurwet. Maar het geweten is een hebbelijkheid, zoals bewezen is in het Ie Deel (LXXIXe Kw., 12e Art.). Dus is de natuurwet een hebbelijkheid. (Ia-IIae q. 94 a. 1 arg. 2)

De natuurwet blijft altijd in de mens, zoals verder bewezen wordt (6e Art.). Welnu het verstand van de mens, dat de zetel is van de wet, denkt niet altijd over de natuurwet na. Bijgevolg is de natuurwet geen voortdurende daad, maar een hebbelijkheid. (Ia-IIae q. 94 a. 1 arg. 3)

Van een ander standpunt uit kan men daar tegen aanvoeren het gezegde van Augustinus in zijn Boek Over het Huwelijk (XXIe H.): « Een hebbelijkheid is iets waardoor iemand iets doet als het nodig is ». Maar zo iets is de natuurwet niet, want zij is ook in de kinderen en verdoemden, die door haar niet handelen. Dus is zij geen hebbelijkheid. (Ia-IIae q. 94 a. 1 s. c.)

Iets kan op twee manieren een hebbelijkheid genoemd worden: ten eerste eigenlijk en wezenlijk, en in die zin is de natuurwet geen hebbelijkheid. Immers vroeger (XCe Kw., 1e Art. Antwoord op de 2e Bed.) hebben we gezien, dat de natuurwet iets is wat door het verstand gevormd wordt, zoals het uitdrukken van een oordeel iets is van het verstand. Welnu dat, wat iemand uitwerkt, is niet hetzelfde, als datgene, waardoor iemand iets uitwerkt; immers door taalhebbelijkheid maakt

iemand goede volzinnen. Omdat dus een hebbelijkheid iets is, waardoor iemand werkt, kan de wet geen eigenlijke en wezenlijke hebbelijkheid zijn. Ten tweede kan datgene, wat men door een hebbelijkheid heeft, hebbelijkheid genoemd worden, gelijk men ook datgene, wat men door het geloof heeft, geloof noemt, en op die manier kan de natuurwet een hebbelijkheid genoemd worden, daar de voorschriften der natuurwet nu eens daadwerkelijk door het verstand overwogen worden, en dan weer als een hebbelijkheid in het verstand blijven. In dezelfde zin zijn de onbewijsbare beginselen in de beschouwende wetenschappen niet de hebbelijkheid zelf van die beginselen, maar de beginselen die het voorwerp van die hebbelijkheid zijn. (Ia-IIae q. 94 a. 1 co.)

Hier wil de wijsgeer onderzoeken wat deugd is; en omdat het vanzelf spreekt, dat de deugd een beginsel is van de daad, noemt hij alleen de beginselen van de menselijke daden op, nl. de vermogens, de hebbelijkheden en de hartstochten. Maar buiten deze drie zijn echter nog andere dingen in de ziel, b. v. daden, zoals het willen in de willende is. Ook worden gekende voorwerpen in de kennende, en natuurlijke eigenschappen, zoals onsterfelijkheid en dergelijke, in de ziel gevonden. (Ia-IIae q. 94 a. 1 ad 1)

Het geweten wordt de wet van ons verstand genoemd, voor zover het een hebbelijkheid is, die de voorschriften van de natuurwet bevat, die de eerste beginselen zijn der menselijke handelingen. (Ia-IIae q. 94 a. 1 ad 2)

Die redenering besluit tot de conclusie, dat de natuurwet niet steeds daadwerkelijk door het verstand beschouwd wordt, en dat geven we toe. (Ia-IIae q. 94 a. 1 ad 3)

Soms kan iemand datgene, wat in hem is als eenheid, niet gebruiken, om een of andere hindernis, zoals b. v. iemand zijn wetenschap niet kan gebruiken in de slaap. Op die manier kan een kind, om zijn te kort aan jaren, zijn hebbelijkheid van de eerste beginselen niet gebruiken of ook de natuurwet, ofschoon ze in hem is als een hebbelijkheid. (Ia-IIae q. 94 a. 1 ad 4)

## Articulus 2 Bevat de natuurwet meerdere, of slechts één voorschrift?

Men beweert, dat de natuurwet niet meerdere, maar slechts één voorschrift bevat. Immers de wet wordt gerangschikt onder de voorschriften, zoals hierboven gezegd werd (XCIIe Kw., 2e Art.). Indien er dus meerdere voorschriften van de natuurwet waren, dan zou er uit volgen, dat er ook meerdere natuurwetten waren. (Ia-IIae q. 94 a. 2 arg. 1)

De natuurwet is een gevolg van de menselijke natuur. Welnu de menselijke natuur is als geheel één, hoewel ze veelvoudig is door haar delen. Dus bevat de natuurwet ofwel slechts één voorschrift, om de eenheid van het geheel, ofwel meerdere, overeenkomstig de delen van de menselijke natuur. In het tweede geval echter zou de hang naar het zinnelijke ook tot de natuurwet moeten behoren. (Ia-IIae q. 94 a. 2 arg. 2)

De wet is iets van het verstand, zoals hierboven bewezen is (XCe Kw., 1e Art.). Welnu het verstand in de mens is één. Dus is er maar één voorschrift van de natuurwet. (Ia-IIae q. 94 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de voorschriften van de natuurwet zich tot de menselijke handelingen verhouden, als de eerste beginselen tot de beschouwende wetenschappen. Welnu er zijn meerdere eerste onbewijsbare beginselen. Dus zijn er ook meerdere voorschriften van de natuurwet. (Ia-IIae q. 94 a. 2 s. c.)

Vroeger hebben we gezegd (XCIIe Kw., 3e Alt.), dat de voorschriften van de natuurwet zich tot het praktisch verstand verhouden, als de eerste beginselen der bewijsvoeringen tot het beschouwend verstand; beide toch zijn uit zichzelf klaarblijkelijke beginselen. Iets nu kan op twee manieren uit zichzelf klaarblijkelijk genoemd worden: ten eerste, op zichzelf genomen, en ten tweede, met betrekking tot ons. Op zich zelf wordt een voorafgaand oordeel uit zichzelf klaarblijkelijk genoemd, wanneer het gezegde opgesloten ligt in het begrip van het onderwerp. Toch kan het heel goed gebeuren, dat zo een voorafgaand oordeel voor iemand niet uit zichzelf klaarblijkelijk is, wanneer hij nl. de bepaling van het onderwerp niet kent. Zo is b. v. het voorafgaand oordeel: De mens is redelijk, op zichzelf genomen, uit zichzelf klaarblijkelijk, omdat men als men mens zegt, ook redelijk zegt. Toch is dit voorafgaand oordeel niet uit zichzelf klaarblijkelijk voor iemand die niet weet wat mens is. Daarom is het gezegde van Boëtius in zijn Boek Over de Tijdstippen waar, dat sommige axioma's of voorafgaande oordelen voor bijna alle mensen uit zichzelf klaarblijkelijk zijn. Hieronder vallen die voorafgaande oordelen waarvan de termen door allen gekend zijn, zoals b. v.: Ieder geheel is groter dan een van zijn delen; twee dingen, die gelijk zijn aan eenzelfde derde, zijn ook onderling gelijk. Andere voorafgaande oordelen zijn alleen voor de geleerden uit zichzelf klaarblijkelijk, omdat zij weten wat de termen van die voorafgaande oordelen betekenen. Zo is het b. v. voor iemand die weet dat een engel geen lichaam heeft, uit zichzelf klaarblijkelijk, dat hij geen plaats inneemt, wat niet klaarblijkelijk is voor ongeletterden, die dat niet inzien. In datgene nu, wat onder het bereik van alle mensen valt, wordt een bepaalde orde gevonden. Datgene immers, wat het allereerste onder het bereik van de menselijke kennis valt, is het zijnde, waarvan het begrip gevonden wordt in al het gekende. Daarom ook is het eerste onbewijsbare beginsel, wat steunt op het begrip van zijnde en niet-zijnde, dit: Iets kan niet tegelijk bevestigd en ontkend worden. Op dit beginsel steunen verder alle andere, zoals de Wijsgeer zegt in het IVe Boek der Metafysica (IIIe B., IIIe H, Nr 9). Evenals nu het zijnde het eerst onder de kennis in het algemeen valt, zo is dat, wat het eerst onder het bereik van het praktisch verstand valt, dat geordend is tot handelen, het goede. Immers iedere werker handelt om een doel, dat krachtens zijn wezen goed is. Daarom steunt het eerste beginsel van het praktisch verstand op het begrip: goed; dit begrip is nl.: Wanneer men iets verlangt, verlangt men het, omdat het

goed is. Het eerste voorschrift van de wet is dus: Het goede moet gedaan en nagestreefd worden, het kwade gemeden, en daarop steunen alle andere voorschriften van de natuurwet, zodat het doen of laten van iets onder de voorschriften van de natuurwet, wanneer het praktisch verstand het van nature inziet als goed voor de mens. Daar echter het goede valt onder het begrip doel en het kwade onder het tegenovergestelde, ziet het verstand alles waartoe de mens een natuurlijke neiging heeft, van nature als goed in, en daarom als iets wat nagestreefd moet worden, en het tegenovergestelde als verkeerd en daarom ook als iets wat gemeden moet worden. Uit bovenstaande volgt, dat dezelfde orde, die in de natuurlijke neigingen gevonden wordt, ook moet gevonden worden in de voorschriften van de natuurwet. Op de eerste plaats is er in de mens een neiging naar het goede, dat volgt op zijn natuur, voor zover ze gemeen is aan alle zelfstandigheden. Iedere zelfstandigheid toch heeft een natuurlijke neiging om te blijven zoals zij is door haar natuur. Overeenkomstig die neiging behoren die voorschriften tot de natuurwet, die dienen voor het behoud van het menselijk leven, of om het tegenovergestelde tegen te gaan. Op de tweede plaats is er in de mens een neiging tot een meer bijzonder goed, dat volgt op zijn natuur, voor zover zij ook aan de dieren gemeen is. Overeenkomstig deze neiging behoren die voorschriften tot de natuurwet, die de natuur aan alle dieren heeft meegegeven, zoals de vereniging van man en vrouw, de opvoeding der kinderen, en dergelijke. Op de derde plaats is er in de mens een neiging naar het goede, dat volgt op zijn redelijke natuur, die hem eigen is. Hierdoor heeft de mens een natuurlijke neiging om de waarheid omtrent God te kennen, en in gemeenschap samen te leven. Overeenkomstig die neiging behoren die voorschriften tot de natuurwet, die daarop betrekking hebben, b. v. dat hij de onwetendheid vlucht, dat hij degenen, met wie hij samen leeft, geen onrecht aandoet, en dergelijke, die daar mede in verband staan. (Ia-IIae q. 94 a. 2 co.)

Al die voorschrift ten van de natuurwet vallen onder één natuurwet, voor zover ze betrekking hebben op een eerste voorschrift. (Ia-IIae q. 94 a. 2 ad 1)

Alle neigingen van welk deel der menselijke natuur ook, b. v. van het begerend of van het weerstrevend streefvermogen behoren tot de natuurwet voor zover ze door het verstand geregeld worden, en worden teruggebracht tot één eerste beginsel, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. In die zin zijn de voorschriften van de natuurwet veelvuldig, wanneer men ze op zichzelf beschouwt, terwijl ze alle in één beginsel overeenkomen. (Ia-IIae q. 94 a. 2 ad 2)

Ofschoon het verstand op zichzelf genomen één is, geeft het toch richting aan alles, wat op de mensen betrekking heeft. En in die zin valt alles, wat door het verstand kan geregeld worden, onder de wet. (Ia-IIae q. 94 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Vallen alle deugddaden onder de natuurwet?

Men beweert, dat niet alle deugddaden onder de natuurwet vallen. Immers, zoals hierboven gezegd is (Xc Kw., 2e Art.), is het eigen aan de wet te ordenen tot het algemeen welzijn. Welnu sommige deugddaden zijn geordend tot het particulier welzijn van iemand, zoals vooral blijkt bij, de daden van de matigheid. Dus vallen niet alle deugddaden onder de natuurwet. (Ia-IIae q. 94 a. 3 arg. 1)

Alle zonden zijn aan een of andere deugddaad tegenovergesteld. Indien dus alle deugddaden onder de natuurwet zouden vallen, dan moeten alle zonden tegen de natuur zijn, wat maar van enkele zonden speciaal gezegd wordt. (Ia-IIae q. 94 a. 3 arg. 2)

In die dingen, die overeenkomstig de natuur zijn, komen allen overeen. Maar in het stellen van deugddaden komen niet allen overeen; iets immers wat voor de een goed is, is voor een ander slecht. Dus vallen niet alle deugddaden onder de natuurwet. (Ia-IIae q. 94 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Damascenus in het IIIe Boek van zijn werk Over het Ware Geloof (XIVe H), dat de deugden natuurlijk zijn. Dus zijn de deugddaden aan de natuurwet onderworpen. (Ia-IIae q. 94 a. 3 s. c.)

Men kan over deugddaden spreken op twee manieren: ten eerste, juist in zover ze deugddaden zijn; ten tweede, in zover het die bepaalde daden zijn, beschouwd in hun eigen soort. Indien we over deugddaden spreken, juist in zover ze deugddaden zijn, dan behoren alle deugddaden tot de natuurwet. We hebben immers (in het vorig Artikel) gezien, dat tot de natuurwet hoort al datgene, waartoe de mens overeenkomstig zijn natuur geneigd is. Alles nu is van nature geneigd tot die werking, die met zijn wezensvorm overeenkomt, zoals het vuur tot verwarmen. Daar dus de redelijke ziel de wezensvorm van de mens is, is er in iedere mens een natuurlijke neiging om te handelen overeenkomstig de rede; en dit is handelen overeenkomstig de deugd. Bijgevolg vallen alle deugddaden onder de natuurwet. Ieders natuur immers schrijft van nature aan eenieder voor, dat men deugdzaam moet handelen. Maar indien men over de deugddaden spreekt op zichzelf, beschouwd in hun eigen soort, vallen niet alle deugddaden onder de natuurwet. Vele daden immers vallen onder de deugd, waartoe de mens van nature uit niet onmiddellijk geneigd is, maar die na een verstandelijk onderzoek nuttig bevonden worden om goed te leven. (Ia-IIae q. 94 a. 3 co.)

De matigheid is gericht op de natuurlijke begeerte naar spijs, drank en geslachtsleven, die echter geordend zijn tot het algemeen belang van de natuur, zoals de andere wettelijke voorschriften gericht zijn op het algemeen belang in de zedelijke orde. (Ia-IIae q. 94 a. 3 ad 1)

Als de natuur van de mens kan men aanzien, ofwel de natuur, die eigen is aan de mens, en in zover zijn alle zonden, juist omdat ze tegen de rede ingaan, tegenna-



tuurlijk, zoals Damascenus zegt in het IIe Boek van zijn werk *Over het ware Geloof* (XXXe H.), ofwel de natuur die eigen is aan de mens en aan de overige dieren, en in zover zegt men van sommige zonden speciaal, dat ze tegennatuurlijk zijn, zoals het geslachtsverkeer tussen mannen, dat, speciaal een tegennatuurlijke zonde genoemd wordt, ingaat tegen het verkeer tussen het mannelijk en het vrouwelijk individu, wat voor alle dieren overeenkomstig de natuur is. (Ia-IIae q. 94 a. 3 ad 2)

Die redenering gaat uit van de daden, op zichzelf beschouwd. In dat geval immers gebeurt het, om de verschillende omstandigheden van de mensen, dat sommige daden voor sommige deugdelijk zijn, in zover ze aan hun levensomstandigheden aangepast zijn, terwijl ze voor anderen verkeerd zijn, in zover ze aan hun levensomstandigheden niet aangepast zijn. (Ia-IIae q. 94 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Is de natuurwet voor allen gelijk?

Men beweert, dat de natuurwet niet voor allen gelijk is. In de Decreten immers staat geschreven (Ie Deel): « Het natuurrecht is dat, wat vervat is in de Wet en in het Evangelie ». Welnu dit is niet gelijk voor allen, want « niet allen gehoorzamen aan het Evangelie », zegt de Brief aan de Romeinen (10, 16). Dus is de natuurwet niet voor allen gelijk. (Ia-IIae q. 94 a. 4 arg. 1)

Datgene wat overeenkomstig de wet is, wordt rechtmatig genoemd, zoals we lezen in het Ve Boek der *Ethica* (Ie H., Nr 12). Maar in hetzelfde Boek wordt gezegd (VIIe H., Nr 4), dat niets zo rechtmatig is voor allen, zonder dat het voor sommigen verschilt. Dus is ook de natuurwet niet gelijk voor allen. (Ia-IIae q. 94 a. 4 arg. 2)

Tot de natuurwet behoort datgene waartoe de mens van nature geneigd is, zoals hierboven gezegd is (2e Art.). Welnu verschillende mensen zijn van nature tot verschillende dingen geneigd; zo tonen sommigen een neiging tot zingenot, anderen naar eerbejag, nog anderen naar iets anders. Dus is de natuurwet niet voor allen gelijk. (Ia-IIae q. 94 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Isidorus in het Ve Boek van zijn *Etymologieën* (IVe H.): « Het natuurrecht is aan ieder volk gemeen ». (Ia-IIae q. 94 a. 4 s. c.)

Zoals vroeger gezegd is (2e Art.), behoren die dingen tot de natuurwet, waartoe de mens van nature geneigd is. Daaronder valt ook, wat dan eigen is aan de mens, dat hij geneigd is te handelen volgens de rede. Welnu het is eigen aan de rede, van het algemene over te gaan op het bijzondere, zoals blijkt uit het Ie Boek der *Fysica* (Ie H.). Hiertoe echter verhoudt zich het beschouwend verstand anders dan het praktisch verstand. Immers daar het voorwerp van het beschouwend verstand het noodzakelijk is, dat onmogelijk anders

kan zijn, wordt de waarheid zonder afwijking gevonden, zowel in de gevolgtrekkingen als in de algemene beginselen. Het voorwerp van het praktisch verstand is integendeel het wisselvallige, waarop de handelingen van de mens zich betrekken. Daaruit volgt hoewel er in de algemene beginselen enige noodzakelijkheid is, deze vermindert, naarmate men tot het bijzondere afdaalt. Wat het beschouwend verstand betreft, is dus dezelfde waarheid voor allen, zowel met betrekking tot de beginselen als met betrekking tot de gevolgtrekkingen, hoewel zij niet door allen gekend zijn met betrekking tot de gevolgtrekkingen, maar alleen met betrekking tot de beginselen die algemeen genoemd worden. Wat echter praktisch verstand betreft, is niet dezelfde waarheid of praktische rechtgeordendheid voor allen, met betrekking tot de bijzondere stellingen, maar alleen met betrekking tot de algemene; en die dingen, waarin de rechtgeordendheid met betrekking tot de bijzondere stellingen voor allen dezelfde is, zijn niet door allen op dezelfde manier gekend. Uit bovenstaande blijkt dus, dat met betrekking tot de algemene beginselen zowel van het beschouwend verstand als van het praktisch verstand, de waarheid en de rechtgeordendheid voor allen dezelfde zijn, en ook door allen op gelijke wijze gekend zijn. De bijzondere conclusies echter van het beschouwend verstand zijn voor allen even waar, hoewel ze niet door allen op gelijke wijze gekend zijn. Zo is het b. v. voor allen even waar, dat de drie hoeken van een driehoek gelijk zijn aan twee rechte hoeken, ofschoon allen dit niet weten. Maar de bijzondere conclusies van het praktisch verstand zijn voor allen niet even waar of rechtgeordend, en voor wie ze wel even waar zijn, zijn ze niet op gelijke wijze gekend. Immers voor allen is het even waar en rechtgeordend, dat men volgens de rede moet handelen. Uit dit beginsel volgt bij wijze van bijzondere conclusie, dat het geleende teruggeven moet worden. Dit nu is in de meeste gevallen waar, hoewel het in een bijzonder geval kan voorkomen, dat het schadelijk en dus onredelijk is, het geleende terug te geven, b. v. indien iemand het terug zou vragen, om tegen zijn vaderland te strijden. Naarmate men nu meer tot het bijzondere afdaalt, vindt men meer afwijkingen, b. v. indien men zegt, dat het geleende teruggeven moet worden onder bepaalde voorzorgen of op bepaalde wijze. Immers hoe meer bijzondere voorwaarden men er bij voegt, des te talrijker zullen de afwijkingen zijn, zodat het met rechtgeordend is, terug te geven of niet. Na al het voorgaande moet men dus besluiten, dat de natuurwet wat de eerste algemene beginselen betreft, voor allen dezelfde is, zowel met betrekking tot de rechtgeordendheid, als met betrekking tot de kennis. Maar wat sommige bijzondere gevallen betreft, die als het ware conclusies zijn van de algemene beginselen, is zij voor allen in de meeste gevallen hetzelfde, zowel met betrekking tot de rechtgeordendheid als met betrekking tot de kennis. In sommige gevallen echter laat zij een afwijking toe, en met betrekking tot de rechtgeordendheid, wegens sommige bijzondere hindernissen (zoals men soms ook in het ontstaan en vergaan der natuurdingen door hindernissen afwijkingen vindt), en met betrekking tot de kennis, en dit daar sommigen een

door de hartstocht, of door slechte gewoonte, of door verkeerde natuursgesteltenis verduisterde rede hebben. Zo werd b. v. vroeger bij de Germanen roof niet voor onrechtvaardig gehouden, ofschoon het uitdrukkelijk tegen de natuurwet is. Dit verhaalt Julius Caesar in het VIe Boek Over de Gallische Oorlog (XXIIIe H). (Ia-IIae q. 94 a. 4 co.)

Dit gezegde moet niet zo verstaan worden, alsof alles, wat in de Wet en het Evangelie vervat is, tot de natuurwet zou behoren. Vele dingen immers, die er in vervat zijn, zijn boven de natuur. Maar die dingen, die tot de natuurwet behoren, worden daar in hun volheid gevonden. Vandaar laat Gratianus op zijn gezegde, dat het natuurrecht in de Wet en het Evangelie vervat ligt, onmiddellijk volgen: « Waardoor het aan allen opgelegd wordt, aan een ander te doen, wat hij wil, dat hem geschiedt, en niet te doen, wat hij niet wil, dat hem geschiedt ». (Ia-IIae q. 94 a. 4 ad 1)

Het gezegde van de Wijsgeer moet verstaan worden van die dingen, die van nature rechtmatig zijn, niet als algemene beginselen, maar als daaruit afgeleide gevolgtrekkingen, die in de meeste gevallen rechtgeordend zijn, maar in sommige gevallen niet. (Ia-IIae q. 94 a. 4 ad 2)

Evenals de rede in de mens de andere vermogens beheerst en beveelt, zo ook moeten alle natuurlijke neigingen der andere vermogens geregeld worden overeenkomstig de rede. Vandaar is dit voor allen in het algemeen rechtmatig, dat alle neigingen van de mensen geregeld worden door de rede. (Ia-IIae q. 94 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Kan de natuurwet veranderd worden?

Men beweert dat de natuurwet veranderd kan worden. Immers op het woord van het Boek Ecclesiasticus (17, 9): « Gegeven heeft hij hun levenstucht en een levenswet », laat de gewone Glossa volgen: « Om de natuurwet te verbeteren heeft hij een geschreven wet gewild. » Welnu datgene, wat verbeterd wordt, verandert. Dus kan de natuurwet veranderd worden. (Ia-IIae q. 94 a. 5 arg. 1)

Tegen de natuurwet is het doden van een onschuldige, overspel en diefstal. Welnu die dingen heeft God veranderd nl. toen Hij aan Abraham beval zijn onschuldigen zoon te doden (Genesis, 22, 2), en toen de Joden het geleende vaatwerk van de Egyptenaren moesten stelen (Exodus, 12, 35 v.v.), en toen Hij Hosea beval een overspelige vrouw te nemen (Hosea, 1,2). Dus kan de natuurwet veranderd worden. (Ia-IIae q. 94 a. 5 arg. 2)

Isodorus zegt in het Ve Boek van zijn Etymologieën (IVe H.): « Het gemeenschappelijk bezit van alles en de persoonlijke vrijheid vallen onder het natuurrecht ». Maar die dingen zien we door menselijke wetten veranderd worden. Dus kan de natuurwet veranderd worden. (Ia-IIae q. 94 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde in de Decreten

(Ve D.): « Het natuurrecht is bij de schepping van het redelijk schepsel begonnen, en is gedurende de tijd niet veranderd, maar duurt onveranderlijk voort ». (Ia-IIae q. 94 a. 5 s. c.)

Dat de natuurwet veranderd wordt, kan men op twee manieren verstaan; ten eerste zo, dat er iets aan toegevoegd wordt, en zo is er niets tegen, dat de natuurwet, veranderd wordt; vele dingen immers, die voor het menselijk leven goed zijn, zijn aan de natuurwet toegevoegd, zowel door de goddelijke wet als door de menselijke wet. Op een andere manier kan de verandering der natuurwet nog door onttrekking verstaan worden, nl. wanneer iets ophoudt tot de natuurwet te behoren, wat er te voren toe behoorde. Met betrekking tot de eerste beginselen van de natuurwet, is ze absoluut onveranderlijk. Met betrekking echter tot de afgeleide voorschriften, die eigen en onmiddellijke gevolgtrekkingen van de eerste beginselen zijn, wordt de natuurwet niet in die mate veranderd, dat het niet meer in de meeste gevallen rechtmatig zou zijn, wat de natuurwet behelst; echter kan zij in een bijzonder geval en bij wijze van uitzondering, wegens speciale oorzaken, die de onderhouding van dergelijke voorschriften verhinderen, veranderd worden, zoals hierboven gezegd is (4e Art.). (Ia-IIae q. 94 a. 5 co.)

Men zegt, dat de geschreven wet gegeven is tot verbetering van de natuurwet, ofwel omdat door de geschreven wet aangevuld wordt wat aan de natuurwet; ontbreekt, ofwel omdat de natuurwet in de harten van sommigen met betrekking tot sommige voorschriften bedorven was, zodat zij dachten dat iets wat van nature verkeerd was, goed was. Die verbetering was nodig voor dergelijke verdorvenheid. (Ia-IIae q. 94 a. 5 ad 1)

Een natuurlijke dood sterven allen, zowel schuldigen als onschuldigen. Die natuurlijke dood is door Gods macht aan de mensen opgelegd om de erfzonde, volgens het woord uit het Boek Koningen (2, 6): « De Heer doodt, en maakt levend. » Daarom kan zonder enige onrechtvaardigheid op bevel van God ieder mens gedood worden, hetzij hij schuldig is of niet. Echtbreuk is geslachtelijke omgang met iemand, die volgens de door God gestelde wet de vrouw is van een ander. Wanneer bijgevolg iemand op bevel van God geslachtsomgang heeft met welke vrouw ook, is dat geen echtbreuk noch ontucht. Dezelfde redenering gaat ook op voor diefstal, wat een toe-eigening is van iets wat toebehoort aan een ander. Want al wat iemand zich toe eigent op bevel van God, die de Heer is van alles, eigent hij zich niet toe zonder de wil van de bezitter, en dat alleen is stelen. Want niet alleen in de menselijke samenleving is dat, wat door God bevolen wordt, daardoor alleen plicht, maar ook is in de natuurdingen al wat door God gedaan wordt in een zekere zin natuurlijk, zoals we gezegd hebben in het Ie Deel (CVe Kw., 6e Art., antw. op de 1e Bed.). (Ia-IIae q. 94 a. 5 ad 2)

Om twee redenen kan men zeggen, dat iets onder het natuurrecht valt: ten eerste, omdat de natuur er een neiging toe heeft, zoals: men mag een ander geen onrecht aandoen; ten tweede, omdat de natuur het tegenover-

gestelde niet ingevoerd heeft. Zo zouden we kunnen zeggen, dat het overeenkomstig het natuurrecht is, dat de men naakt is, omdat de natuur hem geen kleding gegeven heeft, maar ze door de kunstvaardigheid is uitgedacht. In die zin nu zegt men, dat het gemeenschappelijk persoonlijk bezit en de persoonlijke vrijheid vallen onder het natuurrecht, om dat het onderscheid in bezit, en de slavernij niet door de natuur zijn ingevoerd, maar door het menselijk verstand uitgedacht, ten nutte van de menselijke samenleving. Ook hierin verandert de natuurwet niet, tenzij door bijvoeging. (Ia-IIae q. 94 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Kan de natuurwet uit de harten der mensen uitgewist worden?**

Men beweert, dat de natuurwet uit de harten der mensen kan uitgewist worden. Immers de gewone Glossa laat op het gezegde uit de Brief aan de Romeinen: « Wanneer de volken, die geen wet hebben » enz., volgen, dat de wet der gerechtigheid, die de schuld uitgewist had, in het hart van de mens geschreven wordt, zodra hij door de genade vernieuwd wordt. Maar de wet der gerechtigheid is de natuurwet. Dus kan de natuurwet uitgewist worden. (Ia-IIae q. 94 a. 6 arg. 1)

De wet der genade is sterker dan de natuurwet welnu, de wet der genade wordt door schuld uitgewist. Dus veel meer ook de natuurwet. (Ia-IIae q. 94 a. 6 arg. 2)

Wat door de wet wordt vastgesteld, wordt als iets rechtvaardigs opgelegd. Maar vele dingen worden door de mensen vastgesteld tegen de natuurwet. Dus kan de natuurwet uit de harten uitgewist worden. (Ia-IIae q. 94 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Augustinus in IIe Boek van zijn Belijdenissen (IVe H.): « Uw wet is in de harten der mensen geschreven, en kan door geen enkele ongerechtigheid verwoest worden ». Maar de wet, die in de harten geschreven is, is de natuurwet. Dus kan de natuurwet niet uitgewist worden. (Ia-IIae q. 94 a. 6 s. c.)

Zoals vroeger gezegd is (4e en 5e Art.), behoren op de eerste plaats tot de natuurwet sommige zeer algemene voorschriften, die door allen gekend zijn; op de tweede plaats, enkele secundaire voorschriften, die als conclusies zijn, die aan de algemene beginselen nog zeer nabij zijn. Met betrekking tot die algemene beginselen, kan de natuurwet onmogelijk volkomen uit de harten der mensen uitgewist worden; wel kan zij in een bijzonder geval uitgewist worden, in zover het verstand door de begeerlijkheid of een andere hartstocht verhinderd wordt een algemeen beginsel toe te passen op een bijzonder geval, zoals vroeger gezegd is (LXXVIIe Kw., 2e Art.). Met betrekking tot de andere, secundaire beginselen kan de natuurwet uit de harten der mensen uitgewist worden, ofwel door verkeerde overreding (op dezelfde manier, waardoor ook in de beschouwende wetenschap dwalingen voorkomen met betrekking tot noodzakelijke conclusies), of ook wel door verbeelde gewoonten en bedorven hebbelikheden,

zoals bij sommigen roof of zonden tegen de natuur niet voor verkeerd werden gehouden. (Vgl. 4e Art.). Daarover spreekt de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (1, 24 vv.). (Ia-IIae q. 94 a. 6 co.)

De schuld wist de natuurwet uit met betrekking tot een particulier geval, niet met betrekking tot alle gevallen, tenzij voor de secundaire voorschriften der natuurwet, op de manier waarop we dat (in de Leerstelling) verklaard hebben. (Ia-IIae q. 94 a. 6 ad 1)

Ofschoon de genade krachtadiger werkt dan de natuur, is toch de natuur meer wezenlijk in de mens en dus meer blijvend. (Ia-IIae q. 94 a. 6 ad 2)

Die redenering gaat uit van de secundaire voorschriften van de natuurwet, waartegen sommige wetgevers enkele voorschriften gemaakt hebben, die onrechtvaardig zijn. (Ia-IIae q. 94 a. 6 ad 3)

## **Quaestio 96 Over de bevoegdheid van de menselijke wet**

Na de wet op zichzelf, moeten we haar macht beschouwen. Hiertoe stellen we zes vragen: 1) Moet de menselijke wet in het algemeen gesteld worden? 2) Moet de menselijke wet alle ondeugden verbieden? 3) Moet de menselijke wet alle deugddaden gebieden? 4) Bindt de menselijke wet in geweten? 5) Zijn alle mensen aan de menselijke wet onderworpen? 6) Mogen degenen, die aan de wet onderworpen zijn, buiten de letter van de wet om handelen? (Ia-IIae q. 96 pr.)

### **Articulus 1 Moet de menselijke wet in het algemeen gesteld worden, ofwel in het bijzonder?**

Men beweert, dat de menselijke wet niet in het algemeen gesteld moet worden, maar wel in het bijzonder. De Wijsgeer immers zegt in het Ve Boek van zijn Ethica (VIIe H. Nr. 1): « De voorschriften der wet en de uitspraken der rechters zijn gesteld voor bijzondere gevallen ». En inderdaad, de uitspraken van het gerecht gelden voor bijzondere feiten. Dus worden de wetten niet alleen in het algemeen gesteld, maar ook in het bijzonder. (Ia-IIae q. 96 a. 1 arg. 1)

De wet regelt de menselijke daden, zoals hierboven gezegd is (XCe Kw., 1e en 2e Art.). Welnu de menselijke daden betrekken zich op afzonderlijke gevallen. Dus moet de menselijke wet niet in het algemeen gesteld worden, maar wel in het bijzonder. (Ia-IIae q. 96 a. 1 arg. 2)

De wet is norm en maatstaf der menselijke daden, zoals hierboven gezegd is (t. a. pl.). Welnu een maatstaf moet volstrekt zeker zijn, zoals we lezen in het Xe Boek der Metafysica (IXe B., 1e H., Nr 9). Daar dus met betrekking tot de menselijke daden niets algemeen zo zeker kan zijn, zonder dat er het particuliere in iets van afwijkt, is het duidelijk, dat de wet niet in het

algemeen, maar in het bijzonder gesteld moet worden. (Ia-IIae q. 96 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Juriperitus: « Wetten moeten gesteld worden met betrekking tot die dingen die gewoonlijk voorkomen; met betrekking tot die dingen die een enkele maal voorkomen worden geen wetten gesteld ». (Ia-IIae q. 96 a. 1 s. c.)

Al wat om een doel is, moet evenredig zijn aan dat doel. Welnu het doel van de wet is het algemeen welzijn, daar volgens Isidorus (Etymologieën, Ve Boek, XXIe H.), de wet moet voorgeschreven worden, niet voor het particulier belang, maar voor het algemeen welzijn der burgers. Daarom moeten de menselijke wetten evenredig zijn aan het algemeen welzijn. Het algemeen welzijn bestaat uit meerdere dingen; en daarom moet de wet betrekking hebben op meerdere, zowel wat personen betreft, als wat zaken en tijd betreft. Immers de staatsgemeenschap bestaat uit vele personen, en in haar belangen wordt door verschillende handelingen voorzien; ook wordt ze niet gemaakt om slechts kort te duren, maar om altijd te blijven voortbestaan, doordat de burgers steeds door andere vervangen worden, zoals Augustinus zegt in zijn Boek De Stad Gods (XXIIe B., VIe H.). (Ia-IIae q. 96 a. 1 co.)

In het Ve Boek van zijn Ethica (t. a. pl.) spreekt de Wijsgeer van drie soorten wetten in het positief recht. Sommige worden zonder meer in het algemeen gesteld, en die worden algemene wetten genoemd. Van dergelijke wetten zegt hij, dat ze te voren zowel zus als anders konden zijn, echter niet als ze vastgesteld zijn, b. v. dat de gevangenen voor een gestelde prijs kunnen losgekocht worden. Andere zijn onder een bepaald opzicht algemeen, onder een ander opzicht particulier. Deze worden voorrechten genoemd, bij wijze van private wetten, omdat ze op afzonderlijke personen slaan, terwijl hun macht zich toch uitstrekt over meerdere zaken. En hiermede overeenkomstig volgt er: « Nog zijn sommige wetten voor bijzondere gevallen gesteld ». Ook worden sommige voorschriften uitspraken der wet genoemd, niet omdat zij wetten zijn, maar om de toepassing van algemene wetten op bijzondere feiten, zoals de uitspraken van het gerecht, die voor recht gehouden worden; en overeenkomstig hiermede volgt er: « En de uitspraken van het gerecht ». (Ia-IIae q. 96 a. 1 ad 1)

Datgene wat leidend is, moet voor meerdere leidend zijn. Vandaar zegt de Wijsgeer in het Xe Boek der Metafysica (IX B., Ie H., Nr 7), dat alles wat onder een soort valt, naar datgene wordt afgemeten wat het eerste is in die soort. Want indien er zovele regels of maten zouden zijn als er gemetene of geregelde dingen zijn, dan zou het nut van regels of maten ophouden, wat hierin bestaat dat vele dingen uit één kunnen gekend worden. En aldus zou de wet geen enkel nut hebben, indien zij zich slechts over één enkele daad zou uitstrekken, want om bijzondere daden te richten worden bijzondere voorschriften van voorzichtige mannen gegeven. De wet echter is algemeen, zoals hierboven gezegd is (XCIVe Kw., 2e en 3e Art.). (Ia-IIae q. 96 a. 1 ad 2)

Men moet niet dezelfde zekerheid in alles zoeken, gelijk in het Ie Boek der Ethica gezegd wordt (IIIe H., Nr 1). Vandaar volstaat bij wisselvallige dingen, zoals de natuurdingen en menselijke zaken zijn, zulk een zekerheid, dat iets waar is in de meeste gevallen, ofschoon het in sommige gevallen wel eens anders is. (Ia-IIae q. 96 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Moet de menselijke wet alle ondeugden tegengaan?

Men beweert, dat de menselijke wet alle ondeugden moet tegengaan. Isidorus zegt immers in het Ve Boek van zijn Etymologieën (XXe H.), dat de wetten gemaakt zijn om door de vrees er voor de dристheid te bedwingen. Welnu de dристheid wordt niet voldoende bedwongen, tenzij iedere ondeugd door de wet wordt tegengegaan. Dus moet de menselijke wet alle ondeugden tegengaan. (Ia-IIae q. 96 a. 2 arg. 1)

Het doel van de wetgever is de burgers deugdzam te maken. Maar iemand kan niet deugdzam zijn, tenzij hij van alle ondeugden bevrijd is. Dus moet de menselijke wet alle ondeugden tegengaan. (Ia-IIae q. 96 a. 2 arg. 2)

De menselijke wet is afgeleid van de natuurwet, zoals hierboven gezegd is (XCVe Kw., 2e Art.). Maar iedere ondeugd staat tegenover de natuurwet. Dus moet de menselijke wet alle ondeugden tegengaan. (Ia-IIae q. 96 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde uit het Boek Over de vrije Wil (Ie B., Ve H.): « Ik geloof dat deze wet, die voorgeschreven is om het volk te regeren, terecht deze dingen veroorlooft, die door de Goddelijke Voorzienigheid gewroken worden ». Welnu, de Goddelijke Voorzienigheid wreekt slechts ondeugden. Dus laat de menselijke wet terecht enkele ondeugden toe, door ze niet te verhinderen. (Ia-IIae q. 96 a. 2 s. c.)

Reeds vroeger (XCVe Kw., 1e en 2e Art.) is gezegd, dat de wet gesteld wordt als een norm en een maatstaf voor de menselijke daden. Welnu de maat moet gelijksoortig zijn met het gemetene, zoals we lezen in het Xe boek der Metafysica (IXe B., Ie H., Nr. 13), want verschillende dingen worden verschillend gemeten. Vandaar dus moeten de wetten aan de mensen opgelegd worden volgens hun omstandigheden, daar de wet volgens Isidorus (Ve Boek der Etymologieën, XXIe H.) mogelijk, overeenkomstig de natuur en de gebruiken van het land moet zijn. Het vermogen om te handelen, of de macht, komt voort uit een innerlijke hebbelijkheid of gesteltenis; immers hetzelfde is niet mogelijk voor iemand die de deugd niet heeft, en voor hem die deugdzam is, zoals ook hetzelfde niet mogelijk is voor een knaap en een volwassen man. Daarom wordt niet dezelfde wet gemaakt voor knapen en voor volwassen mensen; immers vele dingen worden aan knapen toegestaan, die voor volwassenen berispelijk zijn en bij de wet gestraft worden. Op dezelfde manier moeten vele dingen toegestaan worden aan ondeugdzame mensen, die men niet kan dulden bij deugdzame mensen. De

menselijke wet nu wordt gesteld voor vele mensen, waarvan de meesten niet deugdzaam zijn. Daarom worden door de menselijke wet niet alle ondeugden, waarvan de deugdzamen zich onthouden, verhinderd, maar alleen de zwaardere ondeugden, waarvan het grootste gedeelte zich kan onthouden. Vooral echter moeten die ondeugden verhinderd worden, die anderen tot nadeel zijn, en waarvan de verhindering zich opdringt, wanneer men de menselijke gemeenschap in stand wil houden, zoals b. v. doodslag, diefstal, en dergelijke. (Ia-IIae q. 96 a. 2 co.)

De dристheid bestaat in anderen aan te vallen, en daarom worden haar vooral die zonden toegeschreven, waardoor de naasten beledigd worden, en die zonden worden door de menselijke wet verboden, zoals hierboven (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 96 a. 2 ad 1)

Het doel van de menselijke wet is de mensen te brengen tot de deugd, niet plotseling, maar langzamerhand. Daarom legt zij aan de onvolmaakten niet in eens die dingen op, die goed zijn voor volmaakten, b. v. dat ze zich van alle ondeugden zou onthouden. Anders toch zouden de onvolmaakten, doordat zij die voorschriften niet kunnen dragen, tot nog groter kwaad vervallen. We lezen in het Boek der Spreuken (30, 33): « Die met geweld de neus snuit, brengt bloed te voorschijn » en bij Mattheus lezen we (9, 17): « Indien nieuwe wijnen, (dit zijn de voorschriften van het volmaakte leven) in oude zakken gedaan worden (d. i. aan onvolmaakte mensen worden opgelegd) scheuren ze, en de wijn gaat verloren (d. i. de voorschriften worden veracht en de mensen vervallen uit verachting tot groter kwaad). (Ia-IIae q. 96 a. 2 ad 2)

De natuurwet is een afstraling van de eeuwige wet in ons; de menselijke wet is minder volmaakt dan de eeuwige wet. Augustinus immers zegt in zijn boek Over de vrije Wil (Ie B., Ve H.): « Die wet, die gemaakt is om staten te regeren, staat veel toe en laat veel ongestraft, wat door de Goddelijke Voorzienigheid gewroken wordt; want omdat hij niet alles doet, is datgene, wat hij doet, nog niet af te keuren. » Vandaar kan de menselijke wet niet alles verhinderen, wat de natuurwet verhindert. (Ia-IIae q. 96 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Gebiedt de menselijke wet alle deugddaden?

Men beweert, dat de menselijke wet niet alle deugddaden gebiedt. De deugddaden toch zijn tegenovergesteld aan de slechte daden. Welnu, de menselijke wet verbiedt niet alle verkeerde daden, zoals (in het vorig artikel) gezegd is. Dus gebiedt ze ook niet alle deugddaden. (Ia-IIae q. 96 a. 3 arg. 1)

De deugddaad gaat uit van de deugd. Welnu de deugd is het doel van de wet, en daarom kan wat uit deugd voortkomt niet onder een voorschrift vallen van de wet. Dus gebiedt de menselijke wet niet alle deugddaden. (Ia-IIae q. 96 a. 3 arg. 2)

De menselijke wet ordent tot het algemeen welzijn, zo

als hierboven gezegd is (XCe Kw., 2e Art.). Welnu sommige deugddaden zijn niet geordend tot het algemeen welzijn, maar tot het privaat belang. Dus gebiedt de menselijke wet niet alle deugddaden. (Ia-IIae q. 96 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Wijsgeer in het Ve Boek van zijn Ethica (Ie H. Nr 14): « De wet gebiedt de werken én van de sterke, én van de matige, en van de zachtmoedige, en ook met betrekking tot overige deugden en ondeugden, gebiedt ze of verbiedt ze. » (Ia-IIae q. 96 a. 3 s. c.)

De verschillende soorten van deugden worden onderscheiden naar hun voorwerp, zoals blijkt uit wat vroeger gezegd werd (LIVe Kw., 2e Art.). Welnu alle deugdvoorwerpen kunnen teruggebracht worden, ofwel tot het privaat belang van één persoon, ofwel tot het algemeen welzijn van een gehele gemeenschap; zo kan b. v. iemand de daden van de sterkte nastreven, ofwel tot het behoud van de staat, ofwel om het recht van zijn vriend te verdedigen; en zo is het ook met de andere deugden. De wet nu is, gelijk we gezien hebben (XCe Kw., 7e Art.), geordend tot het algemeen welzijn. Daarom is er geen enkele deugd waarvan de daden niet kunnen geboden worden door de wet. Toch gebiedt de menselijke wet niet alle daden van alle deugden, maar alleen die, welke ofwel onmiddellijk geordend kunnen worden tot het algemeen welzijn, zoals wanneer sommige dingen direct gebeuren om het algemeen welzijn; ofwel middellijk, zoals die verordeningen van de wetgever, die betrekking hebben op de goede tucht, waardoor de burgers er toe geneigd zijn om het algemeen belang van de rechtvaardigheid en de vrede te bewaren. (Ia-IIae q. 96 a. 3 co.)

De menselijke wet verbiedt niet alle daden der ondeugden krachtens de verplichting van een voorschrift, zoals ze ook niet alle deugddaden beveelt, maar ze verhindert slechts enkele verkeerde daden van bepaalde ondeugden, zoals ze ook slechts enkele daden van afzonderlijke deugden gebiedt. (Ia-IIae q. 96 a. 3 ad 1)

Een daad kan op twee manieren aan een deugd worden toegeschreven: ten eerste, zó, dat de mens overeenkomstig een deugd handelt, zoals de daad van de rechtvaardigheid is, rechtmatig te handelen, en van de sterkte, krachtdadig op te treden. In die zin gebiedt de wet sommige deugddaden. Ten tweede, zó, dat iemand overeenkomstig een deugd handelt zoals een deugdzame handelt. Deze daden gaan altijd van de deugd uit en vallen niet onder het voorschrift van de wet, maar zijn haar doel, dat de wetgever beoogt. (Ia-IIae q. 96 a. 3 ad 2)

Iedere deugddaad kan geordend worden tot het algemeen welzijn, hetzij direct, hetzij indirect, zoals (in de Leerstelling) uiteengezet is. (Ia-IIae q. 96 a. 3 ad 3)

### Articulus 4 Bindt de menselijke wet in geweten?

Men beweert, dat de menselijke wet niet in geweten bindt. Een lagere bevoegdheid kan immers geen wet

opleggen met betrekking tot het domein van een hogere bevoegdheid. Welnu de menselijke bevoegdheid, die de menselijke wet oplegt, is lager dan de goddelijke. Dus kan ze geen wet opleggen met betrekking tot het goddelijk domein, nl. het geweten. (Ia-IIae q. 96 a. 4 arg. 1)

De uitspraak van het geweten hangt hoofdzakelijk af van de goddelijke voorschriften. Welnu soms worden de goddelijke voorschriften door de menselijke wetten verijdel, volgens het woord van Mattheus (15, 6): « Door uw overlevering hebt gij het bevel van God verijdel. ». Dus bindt de menselijke wet niet in geweten. (Ia-IIae q. 96 a. 4 arg. 2)

De menselijke wetten houden voor de mensen dikwijls nadeel en onrechtvaardigheid in, volgens Isaias (10, 1 v. v.): « Wee hun die onrechtvaardige wetten maken en schrijvende onrecht schrijven, om in het gericht de armen te onderdrukken en geweld te plegen aan de zaak der geringen van mijn volk ». Maar iedereen mag druk en geweld ontwijken. Dus bindt de wet niet in geweten. (Ia-IIae q. 96 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord van Petrus (1e Brief, 2, 19): « Dit is de genade, wanneer iemand om wille van zijn geweten ellende doorstaat en onrechtvaardigheid lijdt ». (Ia-IIae q. 96 a. 4 s. c.)

De wetten, door mensen gemaakt, zijn ofwel rechtvaardig, ofwel onrechtvaardig. Indien ze rechtvaardig zijn, binden ze in geweten krachtens de eeuwige wet, waarvan ze zijn afgeleid, overeenkomstig het woord uit het Boek der Spreuken (8, 15): « Door mij regeren de Koningen en onderscheiden de makers van wetten, wat rechtvaardig is ». Wetten nu worden rechtvaardig genoemd, én van de kant van het doel, wanneer ze geordend zijn tot het algemeen welzijn; én van de kant van het gezag, wanneer ze de macht van degene, die ze maakt, niet boven gaan; én van de kant van het wezen van de wet, wanneer ze haar onderdanen naar verhouding gelijke lasten opleggen voor het algemeen belang. Immers, daar één mens deel uitmaakt van de gemeenschap, is alles, wat die mens is of heeft, van de gemeenschap, gelijk ook alles wat een deel is, van het geheel is. Daarvandaan brengt soms de natuur enig nadeel toe aan het deel, om het geheel te behouden. Hiermee in overeenstemming zijn die wetten, die naar verhouding gelijke lasten opleggen, rechtvaardig en binden ze ook in geweten, en zijn het echte wetten. Wetten kunnen onrechtvaardig zijn op twee manieren: ten eerste, voor zover ze tegengesteld zijn aan het menselijk goed. Dit kan op de drie bovengenoemde manieren: ofwel van de kant van het doel, wanneer een of andere overste aan zijn onderdanen overdreven zware wetten oplegt, die geen betrekking hebben op het algemeen welzijn, maar eerder op eigen hebzucht of eer; ofwel van de kant van het gezag, wanneer iemand b.v. een wet maakt, buiten zijn gegeven bevoegdheid om; ofwel van de kant van het wezen van de wet, wanneer b. v. de lasten ongelijk over de menigte verdeeld zijn, zelfs al zijn ze op het algemeen welzijn gericht. Dergelijke voorschriften zijn eerder gewelddadigheden dan wetten, omdat volgens

Augustinus (Over de vrije Wil, Ie B., Ve H.) iets wat onrechtvaardig is, geen wet is. Daarvandaan binden der gelijke wetten niet in geweten, tenzij om ergernis of oproer te vermijden, waarom de mens zelfs van zijn recht afstand moet doen, overeenkomstig het woord van Mattheus (5, 40-41): « Indien iemand U vraagt, duizend schreden met hem te gaan, ga er met hem dan nog twee duizend, en indien iemand U een onderkleed vraagt geef hem dan ook uw opperkleed. ». Op een andere manier kunnen de wetten onrechtvaardig zijn, doordat ze tegengesteld zijn aan het goddelijk goed, zoals de wetten van tirannen, die afgoderij geboden, of wat ook in strijd is met de goddelijke wet. Dergelijke wetten mag men in het geheel niet onderhouden, daar men eerder aan God moet gehoorzamen dan aan de mensen, zoals we lezen in de Handelingen der Apostelen (4, 29). (Ia-IIae q. 96 a. 4 co.)

Zoals de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (13, 1 v. v.), is alle macht van God en daarom die aan de macht weerstaat, met betrekking tot die dingen, die behoren tot die macht, weerstaat aan het bevel van God. En met betrekking daartoe bindt de menselijke wet in geweten. (Ia-IIae q. 96 a. 4 ad 1)

Die redenering gaat uit van de menselijke wetten, die ingaan tegen het bevel van God, en hiertoe strekt de macht zich niet uit; vandaar behoeft men in die dingen niet te gehoorzamen aan de menselijke wet. (Ia-IIae q. 96 a. 4 ad 2)

Die redenering gaat uit van die wetten, die een onrechtvaardige last opleggen aan de onderdanen, waartoe ook de macht van God gegeven, zich niet uitstrekt; vandaar is de mens wet in dergelijke dingen niet verplicht tot gehoorzaamheid aan de wet, indien men tenminste zonder ergernis of groter nadeel kan weerstaan. (Ia-IIae q. 96 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Zijn alle mensen aan de wet onderworpen?

Men beweert, dat niet alle mensen aan de wet onderworpen zijn. Immers alleen diegenen zijn aan de wet onderworpen, waarvoor de wet gemaakt is. Welnu de Apostel zegt in zijn Ie Brief aan Timotheüs (1, 9), dat de wet niet gemaakt is voor de rechtvaardigen. Dus zijn de rechtvaardigen niet aan de wet onderworpen. (Ia-IIae q. 96 a. 5 arg. 1)

Paus Urbanus zegt (Decreten, 19, 2): « Wie door een private wet bevolen wordt, behoeft om geen enkele reden door een algemene wet beperkt te worden. ». Welnu de hoogstaande mensen, die volgens het woord van de Apostel (Brief aan de Romeinen, 8, 14) zonen van God zijn, worden geleid door de private wet van de H. Geest. Dus zijn niet alle mensen aan de wet onderworpen. (Ia-IIae q. 96 a. 5 arg. 2)

De Jurisperitus zegt: « De vorst staat los van de wet ». Welnu hij die los staat van de wet, is aan de wet niet onderworpen. (Ia-IIae q. 96 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in

zijn Brief aan de Romeinen (13, 1): « Alle mensen zijn onderworpen aan de hoogste macht. ». Welnu iemand die niet onderworpen is aan de wet, die gemaakt is door een macht, is niet onderworpen aan die macht. Dus zijn alle mensen onderworpen aan de wet. (Ia-IIae q. 96 a. 5 s. c.)

Zoals uit het vroeger gezegde blijkt (XCe Art.), behoren twee dingen tot het begrip van wet, nl. ten eerste dat ze norm is van de menselijke daden; ten tweede dat ze een dwingend karakter heeft. Op twee manieren dus kan een mens aan de wet onderworpen zijn, nl. ten eerste als iemand die geregeld wordt door een norm, en zó zijn allen, die onderworpen zijn aan een macht, ook onderworpen aan de wet, die gemaakt is door die macht. Dat iemand nu niet onderworpen is aan een macht, kan om twee redenen zijn: ofwel omdat hij onder geen enkel opzicht onderworpen is aan die macht, zoals zij, die tot een bepaalde staat of rijk behoren, niet onderworpen zijn aan de wetten van de vorst van een andere staat of rijk, gelijk ze ook niet onder zijn beheer vallen. Ofwel omdat hij geregeerd wordt door een hogere wet. Zo moet b. v. iemand, indien hij onderworpen is aan een proconsul, zich door zijn bevelen laten leiden, behalve in die dingen, waarvan hij door de vorst zelf ontslagen is. Want met betrekking tot die dingen is hij niet onderworpen aan de bevelen van de lagere overste, daar hij geleid wordt door een hoger bevel. Zo gebeurt het dus, dat iemand die in het algemeen onderworpen is aan een wet, met betrekking tot een bepaald ding waarin hij door een hogere wet geleid wordt, niet onderworpen is aan die wet. Op een andere manier kan iemand aan de wet onderworpen zijn, nl. gelijk iemand, die gedwongen wordt, onderworpen is aan degene, die dwingt. Op die manier zijn de deugdzamen niet aan de wet onderworpen, maar alleen de slechten. Immers wat gedwongen en met geweld gebeurt, gebeurt tegen de wil. De wil nu van de goeden is in overeenstemming met de wet, terwijl de wil van de slechten er aan weerstreeft. In die zin zijn dus de goeden niet aan de wet onderworpen, maar alleen de slechten. (Ia-IIae q. 96 a. 5 co.)

Die redenering gaat uit van het onderworpen zijn door dwang. In die zin immers is de wet niet voor de rechtvaardigen gemaakt, daar zij zelf hun eigen wet zijn, terwijl ze laten zien, dat het werk der wet in hun harten geschreven staat, zoals de Apostel zegt in de Brief aan de Romeinen (2, 14-15). Dus heeft de wet voor hen geen dwingend karakter, zoals voor de slechten. (Ia-IIae q. 96 a. 5 ad 1)

De wet van de H. Geest staat boven iedere menselijke wet. Vandaar zijn de hoogstaande mensen, in zover ze door de wet van de H. Geest geleid worden, niet onderworpen aan de wet, met betrekking tot die dingen, die in strijd zijn met de leiding van de H. Geest. Maar het behoort juist tot de leiding van de H. Geest, dat de hoogstaande mensen onderworpen zijn aan de wet, overeenkomstig het woord uit de Brief van Petrus (2, 13): « Zijt onderworpen aan ieder menselijk schepsel om God ». (Ia-IIae q. 96 a. 5 ad 2)

Men zegt, dat de vorst los is van de wet, met betrekking tot het dwingend karakter van de wet. Niemand immers kan door zich zelf gedwongen worden, en de wet heeft geen dwingend karakter tenzij door de macht van de vorst. In die zin zegt men dus, dat de vorst los is van de wet, omdat niemand hem kan veroordelen, wanneer hij de wet overtreedt. Vandaar merkt de gewone Glossa op het woord van Psalm 50, 6: « Tegen U alleen heb ik gezondigd » aan, dat de honing geen mens heeft, die zijn daden beoordeelt. Maar met betrekking tot het leidend karakter van de wet is de vorst wel onderworpen aan de wet, krachtens zijn eigen wil. Vandaar lezen we in de Constituties: « Datgene van het recht, wat iemand op een ander toepast, moet hij ook zelf gebruiken. » En het gezag van de Wijze zegt: « Onderhoud de wet die gij zelf geeft ». Ook worden diegenen gelaakt door de Heer, die zeggen en niet doen, en zij die aan anderen zware lasten opleggen, en ze zelf niet met de vinger aanraken, zoals bij Mattheus gezegd wordt (23, 3-4). Vandaar is de vorst voor het oordeel van God niet onafhankelijk van de wet met betrekking tot het leidend karakter, maar moet hij uit eigen beweging, en niet gedwongen, de wet onderhouden. Ook staat de vorst boven de wet in zover hij, als het nuttig is, de wet kan veranderen en naar gelang van tijd en plaats er van kan ontslaan. (Ia-IIae q. 96 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Mogen zij, die aan de wet onderworpen zijn, buiten de letter van de wet om handelen?**

Men beweert, dat hij, die onderworpen is aan de wet, niet buiten de letter van de wet om mag handelen. Augustinus immers zegt in zijn werk Over de Ware Godsdienst (XXXIe H.): « Ofschoon de mensen over de lijdelijke wetten oordelen, wanneer zij ze maken, mogen ze er echter niet meer over oordelen, wanneer ze gemaakt en bevestigd zijn, maar dan moeten ze oordelen volgens de wetten. » Welnu indien iemand buiten de letter van de wet om handelt, terwijl hij zegt, dat hij de geest van de wetgever handhaaft, dan schijnt hij over de wet te oordelen. Dus mag iemand, die aan de wet onderworpen is, niet buiten de letter van de wet om handelen, om de bedoeling van de wetgever te handhaven. (Ia-IIae q. 96 a. 6 arg. 1)

Alleen hij kan wetten verklaren, die ze kan maken. Welnu met alle onderdanen van de wet kunnen wetten maken. Dus komt het hun niet toe, de bedoeling van de wetgever te verklaren, maar moeten ze altijd volgens de letter van de wet handelen. (Ia-IIae q. 96 a. 6 arg. 2)

Ieder verstandig mens weet zijn bedoeling door zijn woorden uiteen te zetten. Welnu zij die wetten maken, moeten voor verstandig gehouden worden. Immers in het Boek der Spreuken lezen we (8, 15): « Door mij regeren de koningen en zien de wetgevers wat rechtvaardig is ». Dus mag men niet oordelen over bedoeling van de wetgever, buiten de letter van de wet om. (Ia-IIae q. 96 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Hilarius in zijn Boek Over de Drieëenheid (IVe B., Nr 14): « De betekenis der woorden moet bepaald worden naar de reden waarom ze gezegd worden, daar de zaak niet van het woord, maar het woord van de zaak moet afhangen ». Dus moet men meer letten op de reden, die de wetgever bewogen heeft, dan op de woorden van de wet. (Ia-IIae q. 96 a. 6 s. c.)

Gelijk vroeger gezegd is (XCe Kw., 2e Art.), is iedere wet geordend tot het algemeen welzijn van de mensen, en slechts in zover heeft ze kracht en betekenis van wet. In zover ze er echter van afwijkt, heeft ze geen bindende kracht. Vandaar zegt de Jurisperitus, dat het strijdt met alle begrip van recht en billijkheid, dat wij die regelingen die vóór het welzijn der mensen zijn ingevoerd, door een te strenge verklaring tegen hun nut in opvoeren tot grotere gestrengheid. Welnu het gebeurt meermalen, dat het in acht nemen van iets over het algemeen nuttig is voor het algemeen welzijn, ofschoon het in enkele gevallen zeer nadelig is. Daar dus de wetgever niet alle gevallen afzonderlijk kan overzien, stelt hij wetten met betrekking tot die dingen, die gewoonlijk voorkomen, met het doel het algemeen welzijn te bevorderen. Indien er zich dus een geval voordoet, waarin de onderhouding van de wet verderfelijk is voor het algemeen welzijn, moet ze niet worden onderhouden; zoals b. v. wanneer in een belegerde stad een wet gemaakt wordt, dat de poorten gesloten moeten blijven, dan is dit voor de meeste gevallen nuttig voor het algemeen welzijn; maar wanneer het moest gebeuren, dat de vijanden enkele burgers achtervolgen waardoor de staat moet gered worden, dan zou het voor de staat allerverderfelijkt zijn, moest men de poorten niet open doen. In zo een geval moeten de poorten geopend worden, tegen de letter van de wet in, opdat de bedoeling van de wetgever, nl. het algemeen welzijn, behouden blijven. Maar men moet goed in het oog houden, dat het niet aan ieder een toekomt uit te maken wat voor de staat nuttig is en wat niet. Dit komt alleen toe aan de vorst, die in dergelijke gevallen de macht heeft in de wet te dispensereren, tenzij de onderhouding van de letter der wet gepaard gaat met een ogenblikkelijk gevaar, waarin men zonder tijdverlies moet handelen. In dergelijk geval, waarin men zich niet tot de overste kan wenden, brengt de noodzakelijkheid zelf de dispensatie met zich mee, omdat de noodzakelijkheid buiten de wet valt. (Ia-IIae q. 96 a. 6 co.)

Iemand die in een geval van noodzakelijkheid buiten de letter van de wet om handelt oordeelt niet over de wet zelf, maar over een afzonderlijk geval, waarin volgens hem de wet niet behoeft onderhouden te worden. (Ia-IIae q. 96 a. 6 ad 1)

Wie volgens de bedoeling van de wetgever handelt, geeft niet in het algemeen uitleg van de wet, maar in een bepaald geval, waarin het klaarblijkelijk nadeel vanzelf aanwijst, dat de wetgever het anders heeft bedoeld. Indien er echter twijfel is, moet men ofwel overeenkomstig de letter van de wet handelen, ofwel de overste raadplegen. (Ia-IIae q. 96 a. 6 ad 2)

Geen enkel mens is zó verstandig, dat hij alle afzonderlijke gevallen kan uitdenken. Daarom kan hij door zijn woorden niet voldoende uitdrukken wat hij beoogt. En ook wanneer een wetgever alle gevallen zou kunnen overwegen, dan nog zou hij niet alle gevallen moeten uitdrukken, om verwarring te vermijden. Hij moet echter wetten maken naar die gevallen die gewoonlijk voorkomen. (Ia-IIae q. 96 a. 6 ad 3)

## Quaestio 97 Over de verandering van de wetten

Op de beschouwing over de bevoegdheid van de wet, volgt de beschouwing over haar veranderlijkheid. Hieromtrent stellen we vier vragen: 1) Is de menselijke wet veranderlijk? 2) Moet de menselijke wet veranderd worden telkens als er zich iets beters voordoet? 3) Wordt de wet door gewoonte afgeschaft en krijgt een gewoonte kracht van wet? 4) Moet het gebruik van de menselijke wet door dispensaties van de leiders veranderd worden? (Ia-IIae q. 97 pr.)

### Articulus 1 Moet de menselijke wet op een of andere manier veranderd worden?

Men beweert, dat de menselijke wet op geen enkele manier veranderd moet worden. De menselijke wet immers is afgeleid van de natuurwet, zoals hier boven bewezen is (XCVe Kw., 2e Art.). Welnu de natuurwet duurt onveranderlijk voort. Dus ook de menselijke wet. (Ia-IIae q. 97 a. 1 arg. 1)

De Wijsgeer zegt in het Ve Boek van zijn Ethica (Ve H., Nr 14): « Een maatstaf moet op de eerste en voornaamste plaats onveranderlijk zijn ». Welnu de menselijke wet is maatstaf van de menselijke daden, zoals hierboven gezegd is (XCe Kw., 1e en 2e Art.). Dus moet ze onveranderlijk zijn. (Ia-IIae q. 97 a. 1 arg. 2)

Tot het wezen van wet behoort, dat ze rechtvaardig en rechtgeordend is, zoals hierboven gezegd is (XCVe Kw., 2e Art.) Welnu iets wat eens rechtgeordend was, blijft rechtgeordend. Dus moet iets wat eens wet was, altijd wet blijven. (Ia-IIae q. 97 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Augustinus in zijn Boek Over de vrije Wil (Ie B., VIe H.): « De tijdelijke wet kan, ofschoon ze rechtvaardig is, door de tijden heen rechtmatig veranderd worden ». (Ia-IIae q. 97 a. 1 s. c.)

Gelijk vroeger gezegd is (XCle Kw., 3e Art.), is de menselijke wet een uitspraak van het verstand, waardoor de menselijke daden geregeld worden. In overeenstemming hiermede kan er een dubbele reden zijn, waarom de menselijke wet rechtmatig veranderd kan worden. Ten eerste van de kant van het verstand; ten tweede, van de kant van de mensen, wier daden door de wet geregeld worden. Van de kant van het verstand, omdat het overeenkomstig de natuur van het menselijk verstand schijnt te zijn, om geleidelijk van het onvolmaakte over te gaan tot het volmaakte. Vandaar zien we in de



beschouwende wetenschappen, dat de eerste wijsgeren enkele onvolmaakte dingen hebben overgeleverd, die door de latere meer vervolmaakt zijn. Hetzelfde zien we ook met betrekking tot de praktische werken. Immers zij, die het eerst iets nuttigs uitvonden voor de menselijke gemeenschap, maakten, daar zij niet bij machte waren alles uit zichzelf te overwegen, eerst enkele dingen, die in veel opzichten onvolmaakt waren, en die lateren hebben veranderd, terwijl ze dingen maakten die slechts in weinig opzichten te kort schoten voor het algemeen belang. Van de kant van de mensen echter, wier daden door de wet geregeld worden, kan de wet rechtmatig veranderd worden, om de verandering der omstandigheden waarin de mensen verkeren. Immers naar de verschillende omstandigheden zijn verschillende dingen nuttig. Augustinus geeft daarvan een voorbeeld in zijn werk *Over de vrije Wil* (Ie B., VIe H.). Indien een volk, zegt hij, goed geleid wordt, ernstig is, en het algemeen welzijn zo zorgvuldig mogelijk in acht neemt, dan wordt terecht een wet gemaakt, volgens welke zo een volk zelf de oversten kan kiezen, die de gemeenschap besturen. Maar indien dat volk, naderhand slecht geworden, zijn stem verkoopt, en het bestuur toevertrouwt aan eerloze en slechte lieden, dan wordt terecht aan zo een volk de macht om ereposten uit te delen ontnomen, en volmacht geschonken aan enige goede mannen. (Ia-IIae q. 97 a. 1 co.)

De natuurwet is een afstraling van de eeuwige wet, zoals vroeger werd bewezen (XCIIe Kw., 2e Art.), en daarom duurt ze onveranderlijk voort. Dit heeft ze van de onveranderlijkheid en de volmaaktheid van het goddelijk verstand, dat de natuur gemaakt heeft. Het verstand van de mensen echter is veranderlijk en onvolmaakt, en daarom zijn ook de wetten, die er door gesteld worden, veranderlijk. Bovendien bevat de natuurwet enige algemene voorschriften, die altijd blijven; de menselijke wet daarentegen bevat particuliere voorschriften voor de verschillende gevallen die voorkomen. (Ia-IIae q. 97 a. 1 ad 1)

Een maatstaf moet onveranderlijk blijven, voor zover het mogelijk is. Maar met betrekking tot veranderlijke dingen kan iets niet volkomen onveranderlijk blijven, en daarom kan de menselijke wet niet volkomen onveranderlijk blijven. (Ia-IIae q. 97 a. 1 ad 2)

Rechtgeordend wordt absoluut gezegd, in stoffelijke dingen, en daarom duurt het op zichzelf genomen onveranderlijk voort. Maar de rechtgeordendheid van de wet heeft betrekking op het algemeen welzijn, dat niet altijd dezelfde verhouding heeft tot eenzelfde zaak, gelijk hierboven (in de Leerstelling) gezegd is. Dergelijke rechtgeordendheid wordt dus veranderd. (Ia-IIae q. 97 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Moet de menselijke wet veranderd worden telkens als er zich iets beters voordoet?**

Men beweert, dat de menselijke wet telkens veranderd moet worden als er zich iets beters voordoet. De men-

selijke wetten immers worden uitgedacht door het menselijk verstand, gelijk ook de andere kunsten. Welnu in de andere kunsten wordt hetgeen te voren bestond veranderd, wanneer er zich iets beters voordoet. Dus moet hetzelfde gedaan worden voor de menselijke wet. (Ia-IIae q. 97 a. 2 arg. 1)

Uit het verleden kunnen we de toekomst voorzien. Welnu indien de menselijke wetten niet veranderd waren door latere en betere vindingen, dan zouden er vele nadelen uit voortspruiten, daar er in de oude wetten vele onbeholpenheden ontdekt zijn. Dus blijkt het, dat de wetten veranderd moeten worden telkens als er zich iets beters voordoet. (Ia-IIae q. 97 a. 2 arg. 2)

De menselijke wetten worden ingesteld voor de afzonderlijke daden der mensen. Welnu met betrekking tot de afzonderlijke daden kan men zich slechts een volkomen kennis verwerven door ondervinding, wat tijd vereist. Dus schijnt bij het verlopen van de tijd iets beters vastgesteld te moeten worden. (Ia-IIae q. 97 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde in de Decreten: « Het is belachelijk en verderfelijk, dat we dulden, dat de overleveringen, die wij van oudsher van de vaders ontvangen hebben, worden vernietigd ». (Ia-IIae q. 97 a. 2 s. c.)

Gelijk we (in het vorig Artikel) gezegd hebben, wordt de wet rechtmatig veranderd, in zover door die verandering het algemeen welzijn gediend wordt. De verandering van de wet, op zich beschouwd, brengt echter nadeel met zich mee voor het algemeen welzijn, daar de gewoonte krachtig meewerkt voor de onderhouding van de wet, in zover nl. die dingen die ingaan tegen een algemene gewoonte, belangrijk schijnen, ofschoon ze op zichzelf gering zijn. Vandaar vermindert de bindende kracht der wet, bij verandering er van, in zover de gewoonte opgeheven wordt. Daarom moet de menselijke wet nooit veranderd worden, tenzij er aan de ene kant zoveel aan het algemeen welzijn vergoed wordt, als er op die wijze afbreuk aan gedaan wordt. Dit nu kan gebeuren ofwel, wanneer uit het nieuwe voorschrift een zeer groot en in het oog springend voordeel voortkomt, ofwel wanneer er een dringende noodzakelijkheid is, ofwel wanneer de bestaande wet een klaarblijkelijke onrechtvaardigheid inhoudt, ofwel wanneer haar onderhouding voor zeer velen schadelijk is. Vandaar zegt de Jurisperitus: « Van nieuw in te stellen bepalingen moet het nut duidelijk zijn, opdat men moge afwijken van datgene wat lang rechtvaardig heeft geschenen ». (Ia-IIae q. 97 a. 2 co.)

Wat betrekking heeft op de kunst ontleent zijn kracht alleen aan het verstand. Vandaar moet hetgeen vroeger bestond, veranderd worden, telkens als er zich iets beters voordoet. Maar de wetten ontleen een groot deel van hun kracht aan de gewoonte, zoals de Wijsgeer zegt in het IIe Boek van zijn *Politica* (VIe H.), en daarom moeten ze niet gemakkelijk veranderd worden. (Ia-IIae q. 97 a. 2 ad 1)

Die redenering bewijst, dat wetten veranderd moeten

worden, met telkens als er zich iets beters voordoet, maar wanneer er zich een dringende noodzakelijkheid of een groot nut voordoet, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 97 a. 2 ad 2)

En hetzelfde antwoord geldt voor de derde bedenking. (Ia-IIae q. 97 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Kan de gewoonte kracht van wet krijgen?**

Men beweert, dat de gewoonte geen kracht van wet kan krijgen, noch een wet kan afschaffen. Immers de menselijke wet wordt afgeleid van de natuurwet en van de goddelijke wet, zoals uit het hierboven gezegde duidelijk blijkt (XCIIIe Kw., 3e Art.; XCVe Kw., 2e Art.). Welnu een gewoonte onder mensen kan de natuurwet noch de goddelijke wet veranderen. Dus ook de menselijke wet niet. (Ia-IIae q. 97 a. 3 arg. 1)

Uit vele verkeerde dingen kan niet één goed ontstaan. Maar iemand die het eerst tegen de wet begint te handelen, doet verkeerd. Dus kan bij herhaling van dergelijke daden niet iets goeds ontstaan. De wet echter is iets goeds, daar ze een maatstaf is der menselijke daden. Dus kan door een gewoonte de wet nooit veranderd worden, zó dat de gewoonte zelf kracht van wet zou krijgen. (Ia-IIae q. 97 a. 3 arg. 2)

Het maken van wetten behoort bij publieke personen, wier taak het is een gemeenschap te besturen. Private personen kunnen dus geen wetten maken. Maar de gewoonte ontstaat door daden van private personen. Dus kan de gewoonte geen kracht van wet krijgen, waardoor een wet zou wijken. (Ia-IIae q. 97 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Augustinus in zijn Brief aan Casulanus (XXXVIe of LXXXVIe Blief): « De gewoonte van het volk Gods en de instellingen der ouderen moeten voor wet gehouden worden; en evenals de overtreders der goddelijke wet moeten ook de verachters der kerkelijke gewoonten in bedwang gehouden worden ». (Ia-IIae q. 97 a. 3 s. c.)

Iedere wet gaat uit van het verstand en van de wil van de wetgever : de goddelijke wet en de natuurwet, van de redelijken wil van God; de menselijke wet, van de menselijke wil, geregeld door de rede. Evenals het verstand en de wil van de mens zich met betrekking tot de dingen die gedaan moeten worden, openbaren door het woord, zo ook openbaren ze zich door de daad; dit immers blijkt iemand voor goed uit te kiezen, wat hij metterdaad doet. Nu is het duidelijk, dat door het menselijk woord de wet veranderd en verklaard kan worden, in zover zij het innerlijk motief en het concept van het verstand openbaart. Hieruit volgt, dat dus ook door de daden, vooral wanneer ze dikwijls herhaald worden, en die de gewoonte maken, de wet kan veranderd en verklaard worden, en iets kan ontstaan, wat kracht van wet krijgt, in zover nl. door dikwijls herhaalde uiterlijke daden het innerlijk motief van de wil en het concept van het verstand allerkrachtigst tot uiting komt. Het is immers duidelijk, dat iets wat

herhaaldelijk gebeurt, voortkomt uit een beredeneerd oordeel van het verstand. Zo heeft dus de gewoonte kracht van wet, schaft een wet af, en is ze een verklaring van de wet. (Ia-IIae q. 97 a. 3 co.)

De natuurwet en de goddelijke wet komen voort van de goddelijke wil. Zoals (in de Leerstelling) gezegd is, en daarom kunnen ze niet veranderd worden door een gewoonte die voortkomt van de wil van de mens, maar alleen door het goddelijk gezag. Vandaar kan ook geen enkele gewoonte tegen de natuurwet of tegen de goddelijke wet kracht van wet krijgen. Immers Isidorus zegt (Synonymen, IIe B., Nr 80): « Het gebruik moei wijken voor het gezag; de wil en de rede zijn krachtiger dan een misbruik ». (Ia-IIae q. 97 a. 3 ad 1)

Zoals vroeger gezegd is (XCVIe Kw., 6e Art.), schieten de menselijke wetten in enkele gevallen te kort. Vandaar kan men soms buiten de wet om handelen, nl. in die gevallen waarin de wet niet voorziet, terwijl die daden toch niet verkeerd zijn. Wanneer dergelijke gevallen zich nu om veranderde omstandigheden onder de mensen vermenigvuldigen, dan blijkt uit de gewoonte dat de wet verder niet meer nuttig is, zoals dat ook zou blijken, wanneer een tegenovergestelde wet uitdrukkelijk zou afgekondigd worden. Indien echter dezelfde reden nog blijft, waarom de eerste wet nuttig was, dan overwint de gewoonte de wet niet, maar andersom; tenzij de wet hierom alleen onnuttig schijnt, omdat ze niet kan onderhouden worden, ingezien de gebruiken van het land, wat een van de voorwaarden is van de wet. Immers het is moeilijk een volksgewoonte uit te roeien. (Ia-IIae q. 97 a. 3 ad 2)

Een gemeenschap, waar een gewoonte wordt ingevoerd, kan aan een dubbele voorwaarde beantwoorden. Immers als het een vrije gemeenschap is, die voor zichzelf een wet kan maken, dan is de toestemming van heel de gemeenschap om iets te onderhouden, wat door de gewoonte blijkt, van meer waarde dan het gezag van de vorst, die geen bevoegdheid heeft om wetten te maken, tenzij in zover hij handelt in naam van de gemeenschap. Ofschoon dus private personen geen wetten kunnen maken, kan toch het volk in zijn geheel dit wel. Maar indien de gemeenschap geen vrije beschikking heeft in het maken van wetten, of de wetten, door een hogere macht gemaakt, niet kan afschaffen, dan toch kan een in zo'n gemeenschap overheersende gewoonte kracht van wet krijgen, in zover ze geduld wordt door diegenen, die aan de gemeenschap wetten kunnen stellen, want hierdoor blijken ze goed te keuren wat door de gewoonte ingevoerd wordt. (Ia-IIae q. 97 a. 3 ad 3)

### **Articulus 4 Kunnen de volksleiders van de menselijke wet ontslaan?**

Men beweert, dat de volksleiders niet in de wetten kunnen ontslaan. De wet toch is ingesteld voor het algemeen welzijn, zoals Isidorus zegt in zijn Etymologieën (Ve Boek, XXIe H.). Welnu het algemeen welzijn moet niet wijken voor iemands privaat belang, daar volgens de Wijsgeer (Ethica, 1e B., IIe H., Nr 8) het welzijn van een volk goddelijker is dan het welzijn van

één enkele mens. Dus mag men niemand ontslaan, zó, dat hij tegen een algemene wet handelt. (Ia-IIae q. 97 a. 4 arg. 1)

Aan hen die over anderen gesteld zijn, wordt in het Boek Deuteronomium (1, 17) bevolen: « Voor het kleine moet gij evenveel achting hebben als voor het grote, en geen onderscheid des persoons moet gij maken, daar het oordeel bij God is ». Maar aan iemand toestaan wat aan allen verboden is, is onderscheid des persoons. Bijgevolg kunnen de volksleiders dergelijke dispensaties niet geven, daar dit tegen het voorschrift is der goddelijke wet. (Ia-IIae q. 97 a. 4 arg. 2)

De menselijke wet, wil ze rechtgeordend zijn, moet overeenkomen met de natuurwet en de goddelijke wet; anders is ze niet in overeenstemming met de godsdienst, noch met de tucht, wat volgens Isidorus (Etymologieën, Ve B., Ie H.) voor een wet vereist wordt. Welnu noch in de natuurwet noch in de goddelijke wet kan een mens dispenser. Dus ook niet in de menselijke wet. (Ia-IIae q. 97 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in de 1e Brief aan de Korintiërs (9, 17): « Het is me opgedragen, dispensatie te verlenen ». (Ia-IIae q. 97 a. 4 s. c.)

Dispensatie betekent eigenlijk het toemeten van iets algemeen aan de verschillende onderdelen. Vandaar wordt het hoofd van een familie in het latijn een « dispensator » genoemd, in zover hij aan ieder lid van de familie de werkzaamheden en levensnoodzakelijkheden toemeet in naar verhouding gelijke maat. Zo wordt in iedere gemeenschap iemand dispensator genoemd, wanneer hij ordent hoe een algemeen bevel door de afzonderlijke personen moet volbracht worden. Soms nu gebeurt het dat een voorschrift, dat in de meeste gevallen nuttig is voor het algemeen welzijn, niet aangepast is aan dezen persoon of aan dit bepaald geval, ofwel omdat daardoor iets beters verhinderd wordt, of ook wel omdat iets kwaads wordt ingevoerd, zoals uit het hierboven gezegde blijkt (XCVIe Kw., 6e Art.). Het zou echter gevaarlijk zijn het oordeel hierover aan iedereen over te laten, tenzij in een plotseling en klaarblijkelijk gevaar, overeenkomstig het hierboven gezegde (t. a. pl.), en daarom heeft hij, die over het volk regeert, de bevoegdheid om te dispenser in de menselijke wet, die op zijn gezag steunt; zo b. v. geeft hij voor personen of voor gevallen, waarin de wet te kortschiet, verlof om het voorschrift der wet niet te onderhouden. Wanneer hij echter zonder die reden, maar enkel op verlangen, verlof geeft, dan is hij ontrouw en onvoorzichtig in zijn dispensaties: ontrouw, wanneer hij het algemeen welzijn niet op het oog heeft; onvoorzichtig, indien hij de reden van de dispensatie niet kent. Daarom zegt de Heer (Lucas, 12, 42): « Wie is toch de getrouwe en wijze hofmeester (in het latijn: dispensator), die de Heer zal aanstellen over zijn dienstdoden? ». (Ia-IIae q. 97 a. 4 co.)

Wanneer iemand gedispenseerd wordt om een algemene wet niet te onderhouden, dan moet dit niet gebeuren ten nadele van het algemeen welzijn, maar met de

bedoeling, dat het nuttig zij voor het algemeen welzijn. (Ia-IIae q. 97 a. 4 ad 1)

Het is geen aanzien des persoons, wanneer ongelijke personen ongelijk behandeld worden. Vandaar is het ook geen aanzien des persoons, dat iemand een bijzondere gunst ontvangt, wanneer de omstandigheden van een persoon redelijker wijze eisen dat hem iets bijzonders gegeven wordt. (Ia-IIae q. 97 a. 4 ad 2)

De natuurwet kan geen dispensatie toelaten, voor zover ze algemene beginselen bevat, die geen afwijking kennen. Met betrekking tot de overige voorschriften echter, die als 't ware conclusies zijn uit de algemene beginselen, wordt soms door de mens gedispenseerd, b. v. hierin dat het geleende aan een landverrader niet wordt teruggegeven, of iets dergelijks. Tot de goddelijke wet echter verhoudt ieder mens zich zoals een privaat persoon zich verhoudt tot een algemene wet, waaraan hij onderworpen is. Evenals dus in de algemene menselijke wet niemand kan dispenser, tenzij hij aan wien de wet haar macht ontleent, of hij aan wien hij zelf het heeft opgedragen, zo ook kan niemand dispenser in de voorschriften van het goddelijk recht, die van God zijn, tenzij God, of hij, aan wien Hij het speciaal heeft overgelaten. (Ia-IIae q. 97 a. 4 ad 3)

## Quaestio 98 Over de Oude Wet

We moeten nu handelen over de Oude Wet, en wel ten eerste, over de Wet zelf, en ten tweede, over de voorschriften er van. Met betrekking tot het eerste stellen we zes vragen : 1) Is de Oude Wet goed? 2) Komt de Oude Wet van God? 3) Komt ze van God, door middel van de engelen ? 4) Is ze voor allen gegeven? 5) Verplicht ze allen? 6) Is ze gegeven in de geschikte tijd? (Ia-IIae q. 98 pr.)

### Articulus 1 Was de Oude Wet goed?

Men beweert, dat de Oude Wet niet goed was. Ezechiël immers zegt (20, 25): « Ik gaf hun geboden, die niet goed waren, en oordelen, naar welke zij niet zouden leven ». Welnu een wet wordt alleen goed genoemd, omdat de voorschriften, welke ze bevat, goed zijn. Dus was de Oude Wet niet goed. (Ia-IIae q. 98 a. 1 arg. 1)

Opdat een wet goed zou zijn, moet ze het algemeen welzijn ten nutte strekken, zoals Isidorus zegt in zijn Etymologieën (Ve B., XXIe H.). Welnu de Oude Wet bracht geen nut, maar veeleer dood en nadeel, volgens het woord van de Apostel in de Brief aan de Romeinen (7, 8 vv.): « Zonder de Wet zou de zonde dood zijn. Leven deed ik eertijds zonder de Wet; maar toen het gebod kwam, leefde de zonde op; ik echter stierf ». En (5, 20): « De Wet is nog bijgekomen, zodat er meer overtredingen geschieden ». Dus was de Oude Wet niet goed. (Ia-IIae q. 98 a. 1 arg. 2)

Tot het goed-zijn van de wet behoort, dat ze onderhouden kan worden, dat ze overeenkomstig de natuur en de omstandigheden is. Maar dit had de Oude Wet niet. Petrus immers zegt (Handelingen 15, 10): «

Maar waarom dan zoude ge God beproeven, door op de schouders der leerlingen een juk te leggen, dat noch onze vaders noch wij zelve hebben kunnen dragen? ». Daaruit blijkt, dat de Oude Wet niet goed was. (Ia-IIae q. 98 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in de Brief aan de Romeinen (7, 12): « Zo dan is de Wet wel heilig, en het gebod heilig en rechtvaardig en goed ». (Ia-IIae q. 98 a. 1 s. c.)

Zonder enige twijfel was de Oude Wet goed. Want evenals men zien kan, dat een leer waar is, wanneer ze in overeenstemming is met de rechte rede, zo ook kan men zien, dat een wet goed is, wanneer ze volgens de rede is. Welnu de Oude Wet was volgens de rechte rede, daar zij de onredelijke begeerlijkheid onderdrukte, zoals blijkt uit het voorschrift van de Oude Wet: « Gij zult het goed van uw naasten niet begeren » (Exodus, 20, 15). Ook verhinderde de Oude Wet alle zonden, die tegen de rede ingingen. Het is dus duidelijk, dat de Oude Wet goed was. Daarom dan ook zegt de Apostel in de brief aan de Romeinen (7, 22): « Behagen heb ik in de Wet van God naar de inwendige mens », en (t. a. pl., 16): « Ik erken, dat de wet goed is ». Evenwel moeten we aanmerken, dat er volgens Dionysius (Over de Goddelijke Namen, IVeH.) verschillende graden zijn van goedzijn. Er is immers een volmaakt goed en een onvolmaakt. Met betrekking tot die dingen, die geordend zijn tot een doel, is datgene volmaakt goed, wat op zichzelf voldoende is om tot dat doel te leiden. Onvolmaakt goed is datgene, wat medewerkt met iets om tot het doel te komen, maar op zichzelf niet voldoende is om tot het doel te leiden. Zo b.v. is een geneesmiddel volmaakt goed, wanneer het de mens geneest; onvolmaakt, wanneer het de mens helpt, terwijl het hem niet gezond kan maken. Nu moet men weten, dat het doel van de menselijke wet anders is dan het doel van de goddelijke wet. Het doel van de menselijke wet anders is dan de goddelijke wet. Het doel van de menselijke wet immers is de tijdelijke rust van de Staat. Dit doel bereikt de wet door de uiterlijke handelingen te verhinderen, die betrekking hebben op die verkeerde daden, welke de vrede in de Staat kunnen verstoren. Het doel echter van de goddelijke wet is de mens te leiden tot de eeuwige gelukzaligheid. Dit doel wordt verhinderd door iedere zonde, niet alleen door uiterlijke daden, maar ook door innerlijke. Wat dus voldoende is voor de volmaaktheid van de menselijke wet, zoals het verhinderen van zonden en het opleggen van straf, is niet voldoende voor de volmaaktheid van de goddelijke wet. Deze toch moet de mens geheel en al geschikt maken voor de deelhebbing aan het eeuwig geluk. Dit kan niet geschieden, tenzij door de genade van de H. Geest, « waardoor de Liefde in onze harten wordt gestort », die de wet vervolmaakt: « De genade van God immers is het eeuwige leven », zoals we lezen in de Brief aan de Romeinen (6, 23). Deze genade kon de Oude Wet niet geven, daar dit weggelegd was voor Christus, volgens het woord van Johannes (1, 17): « De Wet is door Mozes gegeven; de genade en de waarheid kwam door Jezus Christus ». Hoewel dus de Oude Wet goed was, was zij toch onvolmaakt, overeenkomstig het

woord van de Apostel in de Brief aan de Hebreërs (7, 19): « De Wet leidde tot niets volmaakts ». (Ia-IIae q. 98 a. 1 co.)

De Heer spreekt op de aangehaalde plaats over de voorschriften die betrekking hebben op de eredienst. Deze nu worden niet goed genoemd, daar ze de genade niet geven, waardoor de mensen van de zonde gezuiverd worden, hoewel daaruit wel bleek, dat de mensen zondaren waren. Vandaar wordt er met nadruk gezegd: « En oordelen, volgens welke zij niet zullen leven », d. i. waardoor zij het leven door de genade niet kunnen verkrijgen. En verder volgde er: « En om hun zonden heb ik hun offers verontreinigd (d. i. aangetoond dat ze onrein waren) als zij offerden al wat de moederschoot opent ». (Ia-IIae q. 98 a. 1 ad 1)

Men zegt, dat de wet dood maakt, niet als een bewerkende oorzaak, maar als een aanleiding, nl. krachtens haar onvolmaaktheid, in zover zij de genade niet mededeelde, waardoor de mensen konden doen wat geboden, en laten wat verboden was. Zo was er eigenlijk geen aanleiding gegeven, maar kwam ze van de mensen voort. Vandaar zegt de Apostel t. a. pl.: « Naar aanleiding van het gebod heeft de zonde mij verleid en mij door het gebod gedood ». Om dezelfde reden zegt hij ook: « De Wet is nog bijgekomen, zodat er meer overtredingen geschieden ». Hier moet het woord zodat gevolgaangevend genomen worden, en niet oorzakelijk, in zover nl. de mensen in de Wet een aanleiding gevonden hebben om nog meer te zondigen, en omdat de zonde zwaarder was na het verbod van de Wet om begeerte aangroeide; immers wat ons verboden wordt begeren we juist te meer. (Ia-IIae q. 98 a. 1 ad 2)

Het juk van de Wet kon niet onderhouden worden zonder de hulp van de genade, die de Wet echter niet gaf. De Apostel immers zegt in zijn Brief aan de Romeinen (9, 16): « Willen of lopen baten niet », nl. willen en lopen volgens de voorschriften van God: « maar wel de barmhartigheid van God ». Vandaar lezen we in Psalm 118 (32): « De weg van uw geboden heb ik gelopen, daar gij mijn hart verruimd hebt », nl. door de genade en de liefde. (Ia-IIae q. 98 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Kwam de Oude Wet van God?

Men beweert, dat de Oude Wet niet van God kwam. We lezen immers in Deuteronomium (32, 4): « Van God komen volmaakte werken. » Maar zoals (in het vorig Artikel) gezegd is, was de Oude Wet niet volmaakt. Dus kwam ze niet van God. (Ia-IIae q. 98 a. 2 arg. 1)

In het Boek Ecclesiastes (3, 14) wordt gezegd: « Ik heb geleerd, dat alle werken die God gemaakt heeft voortduren in eeuwigheid ». Welnu de Oude Wet duurt niet in eeuwigheid voort, volgens het woord van de Apostel in de Brief aan de Hebreërs (7, 18): « Want afgeschaft wordt dan het voorgaande gebod om zijn zwakheid en nutteloosheid ». Dus kwam de Oude Wet niet van God. (Ia-IIae q. 98 a. 2 arg. 2)

Een wijs wetgever heft niet alleen het kwaad op, maar

ook de gelegenheden tot kwaad. Welnu de Oude Wet was een gelegenheid tot kwaad. nl. zoals (in het vorig Artikel) gezegd is. Dus paste het niet dat God, « die zijn gelijke niet heeft onder de wetgevers » (Job, 36, 22) zulk een wet maakte. (Ia-IIae q. 98 a. 2 arg. 3)

In de Ie Brief aan Timotheüs (3, 4) staat, dat God wil, dat alle mensen zalig worden. Welnu zoals (in het vorig Artikel) gezegd is, was de Oude Wet niet voldoende ter zaligheid. Dus paste het God niet, dergelijke wet te geven. (Ia-IIae q. 98 a. 2 arg. 4)

Maar daar tegenover staat het gezegde van de Heer tot de Joden, aan wie de Oude Wet gegeven was Mattheus (15, 6): « Om uw overlevering hebt gij Gods gebod te niet gedaan » waaraan Hij laat voorafgaan: « Eer uw vader en moeder » wat blijkbaar in de Oude Wet vervat was. Dus komt de Oude Wet van God. (Ia-IIae q. 98 a. 2 s. c.)

De Oude Wet is door de goede God, die de Vader is van Onze Heer Jezus Christus, gegeven. Immers de Oude Wet ordende de mensen op twee manieren tot Christus. Ten eerste, door een getuigenis van Christus te geven; vandaar zegt Christus (Lucas, 24, 44): « Alles behoort vervuld te worden, wat in de Wet en in de Profeten en de Psalmen van Mij geschreven staat », en bij Johannes (5, 46): « Indien gij in Mozes gelooft, gelooft dan ook in mij; over mij immers heeft hij geschreven ». Ten tweede, door een bepaalde gesteltenis, in zover zij de mensen, terwijl zij hen van afgoderij afhield, getrouw deed blijven aan de dienst van de ware God, waardoor het menselijk geslacht door Christus verlost moet worden. Vandaar zegt de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (3, 23): « Eer het geloof kwam, waren wij door de Wet bewaakt opgesloten, met het uitzicht op het geloof, dat moest geopenbaard worden ». Nu is het duidelijk, dat het dezelfde is, die de gesteltenis geeft tot het doel en die tot het doel leidt; ik zeg dezelfde, maar die kan het doen, ofwel persoonlijk, ofwel door zijn onderdanen; want niet de duivel zou de Wet gemaakt hebben, die voerde tot Christus, door Wien hij zelf zou uitgedreven worden, volgens het woord van Mattheus (12, 26): « Indien Satan de Satan uitdrijft, is zijn rijk verdeeld ». Bijgevolg is de Oude Wet gegeven door dezelfde God, door Wien ook het heil van de mensen door de genade van Christus gegeven is. (Ia-IIae q. 98 a. 2 co.)

Er is niets op tegen, dat iets niet volmaakt is onder ieder opzicht, wat echter wel volmaakt is, overeenkomstig zijn tijd, zoals een jongeling niet onder alle opzichten volmaakt is, maar wel overeenkomstig de voorwaarden van zijn leeftijd. Zo ook zijn de voorschriften, aan jongelieden gegeven, volmaakt in verhouding tot degenen, voor wie ze gegeven zijn, hoewel zij niet onder ieder opzicht volmaakt zijn. Hetzelfde geldt ook voor de voorschriften der Wet. Vandaar zegt de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (3, 24): « De Wet was onze pedagoog tot Christus ». (Ia-IIae q. 98 a. 2 ad 1)

De werken van God duren in eeuwigheid voort, wanneer God ze zó maakt, dat ze in eeuwigheid voortduren; en dat zijn die werken die volmaakt zijn. De Oude Wet

nu werd afgeschaft ten tijde van de volmaaktheid der genade, niet alsof ze slecht was, maar als voor die tijd zwak en nutteloos, daar zij volgens de Apostel tot niets volmaaks leidde. Vandaar zegt de Apostel dan ook (Brief aan de Galaten, 3, 25): « Daar het Geloof nu gekomen is, staan wij niet meer onder de pedagoog ». (Ia-IIae q. 98 a. 2 ad 2)

Zoals vroeger gezegd is (LXXIXe Kw., 4e Art.), laat God soms toe, dat enigen in de zonde vallen, opdat ze zich zouden vernederen. Zo ook heeft Hij zulk een wet willen geven, die de mensen uit eigen kracht niet zouden kunnen volbrengen, opdat de mensen, terwijl ze, te veel op zichzelf vertrouwend, ondervinden dat zij zondaren zijn, hulp zouden zoeken in de genade, na zich vernederd te hebben. (Ia-IIae q. 98 a. 2 ad 3)

Ofschoon de Oude Wet niet voldoende was om de mensen zalig te maken, was er toch tegelijk met de Wet, een andere hulp van God voor de mensen, waardoor zij zalig konden worden, nl. het geloof aan de Middelaar, waardoor de oude vaders rechtvaardig gemaakt werden, gelijk ook wij rechtvaardig gemaakt worden. Zodus was God niet te kort geschoten bij de mensen, in het hulp geven voor de zaligheid. (Ia-IIae q. 98 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Kwam de Oude Wet van God door middel van de engelen?

Men beweert, dat de Oude Wet niet gegeven is door middel van de engelen, maar onmiddellijk door God. De Engelen immers worden gezanten genoemd. Daarom behoort het tot hun ambt te dienen en niet te gebieden, volgens het Woord van de Psalm (102, 20): « Zegent de Heer, al zijn engelen, zijn dienaren ». Welnu de Oude Wet is door God gegeven volgens Exodus (20, 1): « Deze dingen heeft de Heer gesproken », en verder: « Ik ben de Heer uw God ». Dergelijke gezegden vinden we dikwijls in het Boek Exodus, en in de overige Boeken van de Wet. Dus is de Wet onmiddellijk door God gegeven. (Ia-IIae q. 98 a. 3 arg. 1)

Volgens Johannes (1, 17) is de Wet door Mozes gegeven. Welnu Mozes heeft haar onmiddellijk van God ontvangen, volgens het Boek Exodus (33, 11): « De Heer sprak tot Mozes van aangezicht tot aangezicht, zoals een vriend pleegt te spreken tot zijn vriend ». Dus is de Wet onmiddellijk door God gegeven. (Ia-IIae q. 98 a. 3 arg. 2)

Gelijk vroeger gezegd is (XCe Kw., 3e Art.), mag slechts de vorst wetten geven. Welnu alleen God is de vorst van de zaligheid der zielen, terwijl de Engelen de dienaren zijn van de geest, zoals de Brief aan de Hebreërs zegt (1, 14). Dus kon de Oude Wet niet door de engelen gegeven worden, daar zij geordend was tot de zaligheid der zielen. (Ia-IIae q. 98 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (3, 19): « De Wet werd door de Engelen besteld in de hand van een middelaar ». En Stephanus zegt (Handelingen, 7, 53): « De Wet hebt gij ontvangen door beschikking van de engelen ». (Ia-IIae q. 98 a. 3 s. c.)

God heeft de wet gegeven door middel van de engelen. Buiten de algemene reden, die Dionysius aangeeft (Over de hemelse Koren, IVe H.), dat nl. de goddelijke dingen afdalen tot de mensen door middel van de engelen, is er nog een speciale reden, waarom de Oude Wet door middel van de engelen gegeven moest worden. We hebben immers (in het eerste Artikel) gezegd, dat de Oude Wet onvolmaakt, was, maar dat zij een voorbereiding was tot het volmaakte heil der mensen, dat door Christus komen zou. Aldus nu gaat het in alle geordende machten en kunstvaardigheden, dat hij, die de hoogste oorzaak is, de volmaakte en voornaamste werking zelf verricht, terwijl hij die werkingen, die bijdragen tot de laatste volmaaktheid, laat doen door zijn dienaren, gelijk een scheepsbouwer zelf het schip samenstelt, maar de onderdeden door ondergeschikte vaklieden laat voorbereiden. Zodus was het goed, dat de volmaakte wet van het Nieuwe Testament onmiddellijk door de mensgeworden God gegeven werd; de Oude Wet echter door de dienaren van God, nl. de engelen. Op die manier bewijst de Apostel in de Brief aan de Hebreërs ook de verhevenheid der Nieuwe Wet boven de Oude, omdat in het Nieuwe Testament « God tot ons gesproken heeft in Zijn Zoon » (1, 2), terwijl Hij in het Oude Testament « gesproken heeft door de Engelen. » (2, 2). (Ia-IIae q. 98 a. 3 co.)

Gregorius zegt in het begin van zijn Zedekundige Verhandelingen (Voorwoord, Ie H.): « De engel, die, naar geschreven is, aan Mozes verschenen is, wordt nu een engel, dan weer Heer genoemd; engel, daar hij diende door uiterlijk te spreken; Heer, daar hij, innerlijk aanwezig, kracht gaf aan zijn woorden ». Vandaar ook sprak de engel als was hij de Heer zelf geweest. (Ia-IIae q. 98 a. 3 ad 1)

Op het gezegde in Exodus (31,2): « De Heer sprak met Mozes van aangezicht tot aangezicht », en een weinig verder: « Toon mij uw glorie », tekent Augustinus in zijn Letterlijke Verklaring van het Boek der Schepping aan (XIIe B., XXVIIe H.): « Hij gevoelde dus, wat hij zag, en wat hij niet zag, verlangde hij ». Dus zag hij Gods wezen zelf niet, en werd dus niet onmiddellijk door God zelf onderricht. Waar er echter gezegd wordt: hij sprak met hem van aangezicht tot aangezicht, daar spreekt de Schrift overeenkomstig de mening van het volk, dat meende, dat Mozes van mond tot mond met God sprak, terwijl God in werkelijkheid met hem sprak en aan hem verscheen, verscholen achter een schepsel, nl. een engel in een wolk. Het zien van aangezicht tot aangezicht kan ook verstaan worden van een hogere en intieme beschouwing, waardoor echter Mozes Gods wezen niet aanschouwde. (Ia-IIae q. 98 a. 3 ad 2)

Het komt alleen aan een vorst toe uit eigen macht wetten te maken. Soms echter wordt een eenmaal gemaakte wet door anderen bekend gemaakt. Zo heeft God krachtens zijn gezag Zelf de Wet gemaakt, maar door engelen laten afkondigen. (Ia-IIae q. 98 a. 3 ad 3)

## Articulus 4 Moest de Oude Wet alleen voor het joodse Volk gegeven worden?

Men beweert, dat de Oude Wet niet alleen voor het Joodse volk moest gegeven worden. De Oude Wet immers voerde tot het heil, dat komen zou door Christus, zoals (in het vorig Artikel) gezegd is. Welnu dit heil zou niet alleen komen voor de Joden, maar voor alle volkeren, overeenkomstig het woord van Isaias (49, 6): « Te gering is het, dat gij mij een dienstknecht zoudt zijn om de stammen van Jacob op te richten en de heffe van Israël terug te voeren; zie, Ik heb u gesteld ten licht voor de heidenen, opdat Gij mijn heil zijt tot aan het uiteinde der aarde ». Dus moest de Oude Wet aan alle volkeren gegeven worden en niet slechts aan één enkel. (Ia-IIae q. 98 a. 4 arg. 1)

In de Handelingen der Apostelen (10, 34 v. v.) wordt gezegd: « God kent geen aanzien des persoons; maar onder ieder volk is wie Hem vreest en gerechtigheid doet, Hem welgevallig ». Dus moest Hij de weg der zaligheid niet méér openen voor een bepaald volk dan voor de andere. (Ia-IIae q. 98 a. 4 arg. 2)

De Wet is gegeven door de engelen, zoals (in het vorig Artikel) bewezen is. Welnu, God heeft de hulp der engelen niet slechts voor de Joden, maar voor alle volkeren aangewend. In het Boek Ecclesiasticus (17, 14) immers wordt gezegd: « Onder ieder volk heeft Hij een leider aangesteld ». Ook heeft Hij aan alle volkeren tijdelijke goederen geschonken, die minder onder Gods zorg vallen dan de geestelijke goederen. Dus moest Hij ook de Wet aan alle volkeren geven. (Ia-IIae q. 98 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in de Brief aan de Romeinen (3, 1, v.): « Wat is dan het voordeel van Jood te zijn?... Groot is dit alleszins. En ten eerste, de uitspraken van God worden hun toevertrouwd ». En in de Psalm (147, 2), wordt gezegd: « Zo heeft Hij niet gedaan voor ieder volk en zijn oordelen heeft Hij hun niet geopenbaard ». (Ia-IIae q. 98 a. 4 s. c.)

Men zou als reden kunnen aangeven, waarom de Wet eerder gegeven is aan het Joodse volk dan volkeren, dat nl., terwijl de andere volkeren in afgoderij vervallen waren, alleen het Joodse volk in de dienst van de ene God volhardde. De overige volkeren waren dus niet waardig de Wet te ontvangen, opdat het heilige niet aan de honden zou gegeven worden. Maar dit gaat niet op, daar dit volk zelfs na het ontvangen van de Wet in afgoderij gevallen is, wat erger was, zoals blijkt uit Exodus (32) en Amos (5, 25 v. v.): « Hebt gij mij wel slachtoffers en spijsoffers gebracht in de woestijn veertig jaren, huis van Israël! En ge droegt de tent voor Moloch, uw god, en het afbeeldsel uwer afgoden, het gesternte van uwen god, welke gij gemaakt hebt ». Uitdrukkelijk wordt ook in Deuteronomium (9, 6) gezegd: « Weet gij dan niet dat de Heer, uw God, u dit allerbeste land om uw gerechtigheid ten bezit geeft, daar gij een allerhardnekkigst volk zijt? ». De reden er van laat hij voorafgaan (5), nl. « opdat de Heer

zijn woord vervulle, dat Hij onder ede aan uw vaders, Abraham, Isaac en Jacob beloofd heeft ». Wat hun echter beloofd was, verklaart de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (3, 16): « Aan Abraham nu werden de beloften gedaan en aan zijn zaad. Er is niet gezegd: En aan de zaden, alsof er verscheidene waren, doch over één, en aan uw zaad, dat Christus is ». God heeft dus én de Wet én andere bijzondere weldaden geschonken aan dit volk, om de belofte aan hun vaders gedaan, dat uit hen Christus zou geboren worden. Het paste immers, dat het volk, waaruit Christus zou geboren worden, een bijzondere heiligmaking zou verkrijgen, volgens het woord uit het Boek Leviticus (19, 2): « Weest heilig, omdat ik heilig ben ». Dat die belofte van Christus geboorte uit Abraham's zaad aan Abraham gedaan werd, was met om de verdienste van Abraham, maar krachtens Gods vrije uitverkiezing en roeping. Vandaar zegt Isaias (41, 2): « Wie heeft uit het Oosten de gerechte gewekt, wie heeft hem geroepen om Hem te volgen? ». Hieruit blijkt dus, dat de vaders alleen krachtens Gods vrije uitverkiezing de belofte gekregen hebben, en het volk, uit hen voortgekomen, de Wet ontvangen heeft, overeenkomstig het gezegde uit het Boek Deuteronomium (2, 31, v.): « Gij hebt zijn Woorden uit het midden des vuurs gehoord, omdat Hij uw vaders heeft lief gehad, en hun zaad na hen heeft uitverkoren ». Indien men nu verder vraagt waarom Hij dit volk uitverkoren heeft, om uit hen Christus te doen geboren worden en niet een ander, dan moet men met Augustinus antwoorden (Verklaring van Johannes, XXVIe Verhand.): « Waarom Hij dit tot zich genomen heeft, en niet dat, daarover moet men niet willen oordelen, indien men zich niet wil vergissen ». (Ia-IIae q. 98 a. 4 co.)

Ofschoon het toekomstig heil door Christus voor alle volkeren bereid was, moest Christus toch uit één volk geboren worden, dat daarom verschillende voorrechten had boven de andere volkeren. Dit blijkt uit het woord van de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (9, 4): « Aan wie (nl. de Joden) het zoonschap, en de Verbonden, en de Wetgeving toebehoren; van wie de voorvaders zijn; uit wie Christus voortgekomen is naar het vlees ». (Ia-IIae q. 98 a. 4 ad 1)

Het aanzien des persoons heeft plaats met betrekking tot die dingen, die gegeven worden krachtens verplichting. Met trekking tot die dingen echter, die uit welwillendheid gegeven worden, is er geen aanzien des persoons. Hij is geen aanzien des persoons, die uit vrijgevigheid van het zijne de één geeft en de andere niet; maar wanneer hij een uitdeler is van gemeenschappelijk goed, en niet gelijkelijk uitdeelt overeenkomstig de verdiensten der personen, dan zou hij een aanzien des persoons zijn. Welnu de gaven met betrekking tot de zaligheid geen God aan het menselijk geslacht uit vrije beweging; vandaar is Hij geen aanzien des persoons, indien Hij aan sommigen iets geeft boven de anderen. Vandaar zegt Augustinus in zijn Boek Over de Voorbestemming der Heiligen (VIIIe H.): « Allen die God onderricht, onderricht Hij uit barmhertigheid; die Hij echter niet onderricht, onderricht Hij

niet, krachtens zijn rechtvaardigheid ». Dit is immers een gevolg van de straf van het menselijk geslacht, om de zonde van de eerste mens. (Ia-IIae q. 98 a. 4 ad 2)

De gaven der genade worden aan de mens onttrokken om zijn schuld; maar de gaven der natuur worden hem niet onttrokken, en hieronder valt de bediening door de Engelen, alsook datgene wat de orde der natuur vereist, dat nl. het lagere door midden-naturen wordt bestuurd; ook valt hieronder de stoffelijke hulp, die God niet alleen aan de mensen, maar ook aan de dieren toebedeelt, volgens Psalm 36, 7: « Mens en dier hebt gij behouden, Heer ». (Ia-IIae q. 98 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Waren alle mensen verplicht de Oude Wet te onderhouden?

Men beweert, dat alle mensen verplicht waren de Oude Wet te onderhouden. Iedereen immers die aan een koning onderworpen is, moet ook onderworpen zijn aan zijn wet. Welnu de Oude Wet is door God gegeven, die de koning is van heel de aarde, zoals Psalm 46, 8, zegt. Alle bewoners van de aarde waren dus verplicht de Oude Wet te onderhouden. (Ia-IIae q. 98 a. 5 arg. 1)

De Joden konden niet zalig worden zonder de Oude Wet te onderhouden. Dit blijkt uit de woorden van Deuteronomium (27, 26): « Vervloekt wie niet volhardt in de woorden dezer Wet en ze niet metterdaad volbrengt ». Indien dus de overige mensen zonder de Oude Wet te onderhouden zalig konden worden, dan zouden de Joden in slechtere omstandigheden geweest zijn dan de overige volkeren. (Ia-IIae q. 98 a. 5 arg. 2)

De heidenen werden toegelaten tot de Joodse eredienst en de wettelijke onderhouding. Dit blijkt uit Exodus (12, 48): « Indien een vreemdeling tot uwe gemeenschap overgaan en het Pasen des Heren houden wil worde eerst alles besneden wat mannelijk is van de zijnen, en dan zal hij het wettig vieren; en hij zal zijn als de inboorling des lands ». Nu zou het geen zin hebben, de vreemdelingen, krachtens goddelijk bevel, tot de wettelijke onderhouding toe te laten, indien ze zonder die onderhouding zalig konden worden. Bijgevolg kon niemand zalig worden, tenzij hij de Wet onderhield. (Ia-IIae q. 98 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Dionysius in zijn Boek Over de Hemelse Koren (IXe H.): « Vele heidenen zijn door engelen tot God teruggevoerd ». Welnu, het staat vast, dat de heidenen de wet niet onderhielden. Dus konden sommigen ook zonder onderhouding van de Wet zalig worden. (Ia-IIae q. 98 a. 5 s. c.)

De Oude Wet maakte de voorschriften van de natuurwet bekend, en voegde er bovendien nog enkele eigen voorschriften aan toe. Met betrekking nu tot die voorschriften uit de natuurwet, die deel uitmaakten van de Oude Wet, waren allen tot onderhouding van de Oude Wet verplicht, niet omdat ze in de Oude Wet stonden, maar omdat ze tot de natuurwet behoorden. Maar met

betrekking tot die voorschriften, die de Oude Wet er bovendien nog aan toevoegde, was niemand verplicht tot het onderhouden van de Oude Wet, tenzij het Joodse volk. De reden daarvan is, dat de Oude Wet aan het Joodse volk gegeven was, opdat het een kenteken van heiligheid zou hebben, uit eerbied voor Christus, die uit dit volk zou geboren worden. Die dingen nu die vastgesteld zijn voor een bijzondere heiligmaking van enkelen, verplichten alleen die enkele personen, zoals b. v. de geestelijken, die verbonden zijn aan de dienst van God, verplicht worden tot sommige voorschriften, waartoe de leken niet verplicht zijn; en zoals ook de religieuzen tot sommige werken van volmaaktheid verplicht zijn krachtens hun professie, waartoe de seculieren niet verplicht zijn. Zo ook was dit volk tot sommige speciale voorschriften verplicht, waartoe de andere volkeren niet verplicht waren. Vandaar wordt in Deuteronomium (18, 13) gezegd: « Volmaakt zult gij zijn en onberispelijk voor de Heer, uw God ». Daarom ook hadden zij een soort professie, wat blijkt uit Deuteronomium (26, 3): « Ik betuig heden voor de Heer uwen God », enz. (Ia-IIae q. 98 a. 5 co.)

Degene die aan een koning onderworpen is, is verplicht die wetten te onderhouden, die hij in het algemeen voor allen gesteld heeft; maar indien hij sommige voorschriften heeft opgelegd aan zijn huisdienaren, zijn de overigen er niet toe gehouden. (Ia-IIae q. 98 a. 5 ad 1)

Hoe inniger een mens met God verenigd wordt, in des te betere omstandigheden komt hij. Hoe inniger dus het Joodse volk tot de eredienst van God gehouden was, des te meer was het boven de andere volkeren verheven. Vandaar lezen we in Deuteronomium (4, 8): « Welk ander volk toch is zo roemruchtig, dat het plicht-gebruiken en rechtvaardige oordelen heeft en heel de Wet? ». Daarom ook zijn de geestelijken in betere omstandigheden dan de leken, en de religieuzen dan de seculieren. (Ia-IIae q. 98 a. 5 ad 2)

De heidenen streefden volmaakter en zekerder hun heil na, door de Wet te onderhouden, dan alleen door de natuurwet na te leven. Daarom werden ze tot die onderhouding toegelaten; gelijk tegenwoordig de leken overgaan tot de geestelijke staat, en de seculieren tot de religieuze staat, ofschoon ze ook zonder dat zalig zouden kunnen worden. (Ia-IIae q. 98 a. 5 ad 3)

## Articulus 6 Was de tijd van Mozes een geschikte tijd om de Oude Wet te geven?

Men beweert, dat de tijd van Mozes geen geschikte tijd was om de Wet te geven. De Oude Wet immers bereidde de mens voor tot het heil, dat komen zou door Christus, zoals hierboven gezegd is (2e Art.). Welnu, onmiddellijk na de zonde had de mens zo'n middel tot de zaligheid nodig. Dus had de Wet onmiddellijk na de zonden moeten gegeven worden. (Ia-IIae q. 98 a. 6 arg. 1)

De Oude Wet is gegeven voor de heiligmaking van diegenen, uit wie Christus zou geboren worden. Welnu het zaad, dat Christus is, is reeds aan Abraham beloofd,

zoals blijkt uit het Boek Genesis (12, 7). Dus had de Wet ten tijde van Abraham gegeven moeten worden. (Ia-IIae q. 98 a. 6 arg. 2)

Evenals Christus niet geboren is uit andere afstammelingen van Noë, tenzij uit Abraham, aan wien de belofte gedaan is, zo ook is Hij niet geboren uit andere zonen van Abraham, dan uit David, aan wien de belofte vernieuwd is, overeenkomstig het IIe Boek Koningen (23, 1): « Zo sprak de man, wien openbaring gedaan werd over de gezalfde van de God van Jacob ». Dus moest de Oude Wet gegeven worden na David, gelijk ze gegeven is na Abraham. (Ia-IIae q. 98 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (3, 19): « Om wille der overtredingen is de Wet gegeven, totdat het zaad zou komen aan wien de belofte gedaan werd. De Wet werd door Engelen besteld in de hand van een middelaar », d. i. met inachtneming van een bepaalde orde zoals de (gewone) Glossa zegt. Dus was het goed, dat de Oude Wet in die tijdsorde gegeven werd. (Ia-IIae q. 98 a. 6 s. c.)

De tijd van Mozes was de meest geschikte tijd om de Wet te geven. We kunnen daar een tweevoudige reden voor aangeven, in zover iedere wet opgelegd wordt, aan twee soorten mensen, nl. aan harde en trotse mensen, die door de wet ingetoomd en bedwongen worden, en aan goede mensen, die door de wet voorgelicht en geholpen worden om te doen wat overeenkomstig hun wil is. De tijd van Mozes was dus de geschikte tijd om de oude Wet te geven, om de trots van de mensen te overwinnen. Want op twee dingen was de mens trots, nl. op zijn kennis en op zijn macht. Op zijn kennis, alsof zijn natuurlijk verstand voldoende zou kunnen zijn ter zaligheid, en om zijn trots te overwinnen, werd de mens overgelaten aan de leiding van zijn verstand zonder de hulp van de geschreven wet. Hierdoor konden de mensen leren, dat hun verstand te kort schiet, daar zij ten tijde van Abraham tot afgoderij en tot de schandelijkste ondeugden vervallen waren. Daarom moest er na die tijd aan de mensen een geschreven wet gegeven worden, om hen in hun onwetendheid te hulp te komen. Door de wet immers leert de mens de zonde kennen, zoals we lezen in de Brief aan de Romeinen (7, 20). Maar toen de mens door de wet onderricht was, bleek het, hoe zwak hij was, niettegenstaande al zijn trots, daar hij niet kon volbrengen wat hij wist. Daarom besluit de Apostel (t. a. pl., 8, 3 v.v.): « Omdat de wet het niet vermocht, dewijl zij onmachtig was door het vlees, heeft God zijn Zoon gezonden, opdat de gerechtigheid, die de Wet vereist, tot stand zou komen in ons ». Van de kant der goeden is de Wet gegeven tot hulp, wat ook toen het meeste nodig was voor het volk, toen de natuurwet om de menigte van zonden begon te vervagen. Die hulp moest volgens een bepaalde orde gegeven worden, opdat zij langzamerhand van het onvolmaakte tot het volmaakte zou leiden. En daarom moest tussen de natuurwet en de wet der genade de Oude Wet gegeven worden. (Ia-IIae q. 98 a. 6 co.)

Het was niet goed, de Oude Wet te geven terstond na



de zonde van de eerste mens. én omdat de mens toen nog niet erkende, dat hij ze nodig had, daar hij nog op zijn verstand vertrouwde, én omdat de uitspraken der natuurwet nog niet vervaagd waren door de gewoonte om te zondigen. (Ia-IIae q. 98 a. 6 ad 1)

De wet moet niet gegeven worden, tenzij aan het volk: het is immers een algemeen voorschrift, gelijk vroeger uiteengezet is (XCVIe Kw. 1e Art.). Daarom werden ten tijde van Abraham slechts enkele familie-voorschriften, als het ware huiselijke voorschriften gegeven, om de verhouding van God tot de mensen te regelen. Later echter, toen hun nakomelingschap zich vermenigvuldigd had tot een volk, en bevrijd was van de slavernij, kon de Wet goed gegeven worden, want volgens de Wijsgeer (IIIe Boek der Politiek, IIe H., Nr 9) maken de slaven geen deel uit van een volk of staat, waaraan het toekomt een wet te ontvangen. (Ia-IIae q. 98 a. 6 ad 2)

Omdat de wet moest gegeven worden aan een volk, hebben niet alleen zij, waaruit Christus geboren is, de wet ontvangen, maar heel het volk, dat getekend was met het teken der besnijdenis, wat een teken was van de belofte aan Abraham gedaan, en door hem geloofd, gelijk de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (4, II). Daarom ook moest de wet voor David gegeven worden aan het volk dat reeds ontstaan was. (Ia-IIae q. 98 a. 6 ad 3)

## Quaestio 101 Over de ceremonieel-bepalingen op zich zelf

Consequent moet er nu gehandeld worden over de ceremonieel bepalingen, en wel ten eerste over de ceremonieel-bepalingen op zich zelf, ten tweede over de oorzaak er van, en ten derde over hun duur. Met betrekking tot het eerste worden vier vragen gesteld: 1) Wat is het wezen der ceremonieel-bepalingen? 2) Zijn zij figuurlijk? 3) Moeten er vele zijn? 4) Over hun onderscheid. (Ia-IIae q. 101 pr.)

### Articulus 1 Bestaat het wezen der ceremonieel-bepalingen hierin, dat ze op de eredienst van God gericht zijn?

Men beweert, dat het wezen der ceremonieel-bepalingen niet hierin bestaat, dat ze op de eredienst van God gericht zijn. Immers in de Oude Wet worden aan de Joden sommige voorschriften gegeven omtrent de onthouding van spijsen, zoals blijkt uit Leviticus (11), en ook omtrent de onthouding van bepaalde klederen, volgens het woord van Leviticus (19, 19): « Een kleed, dat uit tweeërlei gewezen is, zult gij niet aandoen », en ook wordt in het Boek der Getallen (15, 38) bevolen, dat ze aan de hoeken hunner mantels franjes zouden maken. Welnu dergelijke bepalingen zijn geen zedelijke voorschriften, daar zij in de Nieuwe Wet niet gebleven zijn; ook geen rechtsregels, daar zij niet vallen onder

de rechterlijke uitspraken onder de mensen. Dus zijn ze ceremonieel-bepalingen. Welnu onder geen enkel opzicht schijnen ze betrekking te hebben op de eredienst van God, en bijgevolg is het wezen der ceremonieel bepalingen niet hierin gelegen, dat ze betrekking hebben op en eredienst van God. (Ia-IIae q. 101 a. 1 arg. 1)

Sommigen zeggen, dat die bepalingen ceremonieel-bepalingen genoemd worden, die betrekking hebben op de plechtigheden, daar ze als het ware afgeleid worden van cereus (waskaars), omdat nl. gedurende de plechtigheden waskaarsen gebrand worden. Maar er zijn nog veel andere dingen, die op de eredienst van God betrekking hebben, buiten de plechtigheden, en daarom is het wezen der ceremonieel-bepalingen niet daarin gelegen, dat ze betrekking hebben op de eredienst van God. (Ia-IIae q. 101 a. 1 arg. 2)

Volgens sommigen worden de ceremonieel- bepalingen het ware normen, d. i. regels van het heil genoemd, want het Grieks betekent: « Goed heil! » Welnu alle bepalingen der Wet zijn heilsregelen, en niet alleen die, welke betrekking hebben op de eredienst van God. (Ia-IIae q. 101 a. 1 arg. 3)

Rabbi Mozes zegt in zijn Boek De Gids der Dwalenden (IIIe D., XXVIIIe H.), dat die bepalingen ceremonieel-bepalingen genoemd worden, waarvan de reden niet klaarblijkelijk is. Welnu van veel voorschriften, die op de eredienst van God betrekking hebben, is integendeel de reden klaarblijkelijk, zoals van de onderhouding van de Sabbat, het vieren van Pasen, van het Loofhutenfeest, enz., waarvan de reden in de Wet wordt aangeduid. Dus zijn de ceremonieel-voorschriften niet die voorschriften, die betrekking hebben op de eredienst van God. (Ia-IIae q. 101 a. 1 arg. 4)

Maar daartegenover staat het gezegd van Exodus (18, 19 v.): « Wees gij het volk ter wille in de dingen, welke God betreffen, en maak duidelijk aan het volk de voorschriften en de wijze van Hem te dienen ». (Ia-IIae q. 101 a. 1 s. c.)

Gelijk hierboven gezegd is (XCIXe Kw., 4e Art.), omschrijven de ceremonieel-bepalingen de zedelijke voorschriften met betrekking tot God, zoals de rechtsregels met betrekking tot de naaste. De mens nu wordt op God gericht door de aan God verschuldigde eredienst, en daarom worden eigenlijk alleen die bepalingen ceremonieel-bepalingen genoemd, die betrekking hebben op de eredienst van God. De afleiding van dat woord is hierboven uiteengezet (XCIXe Kw., 3e Art.), wanneer we handelden over het onderscheid tussen de ceremonieel-voorschriften en de andere voorschriften. (Ia-IIae q. 101 a. 1 co.)

Op de eredienst van God hebben niet alleen de offers en dergelijke betrekking, die onmiddellijk verband houden met God, maar ook de nodige voorbereiding van de Godvereerders tot de goddelijke eredienst, gelijk ook met betrekking tot andere dingen alles voorbereidt tot een doel, onder de kennis valt van het doel. De voorschriften nu, die in de Wet gegeven zijn omtrent kleding en spijsen van de Godsvereerders, vallen enig-

zins onder de voorbereiding van de bedienaren zelf, om geschikt te zijn tot de dienst van God, gelijk degenen, die in dienst van de koning zijn, ook enige bijzondere onderhoudingen hebben. Vandaar vallen die voorschriften onder de ceremonieel-bepalingen. (Ia-IIae q. 101 a. 1 ad 1)

Die woordverklaring schijnt niet erg geschikt te zijn, vooral daar het niet dikwijls in de Wet gevonden wordt, dat er gedurende de plechtigheden kaarsen gebrand worden, terwijl zelfs de kandelaar de lampen met olijfolie werden verzorgd, zoals blijkt uit Leviticus (24, 2). Niettemin echter kan men zeggen, dat al het andere wat in de plechtigheden betrekking heeft op de eredienst van God, met bijzondere zorg wordt onderhouden. Vandaar zijn alle ceremonieel-bepalingen in de onderhouding der plechtigheden opgesloten. (Ia-IIae q. 101 a. 1 ad 2)

Ook die woordverklaring is niet geschikt, want het woord ceremonie is een Latijns woord en geen Grieks. Echter zou men kunnen zeggen, dat omdat het heil van de mensen van God komt, die voorschriften vooral heilsregels schijnen te zijn, die de mens op God richten, en zo ceremonieel-bepalingen genoemd worden, al de voorschriften die betrekking hebben op de eredienst van God. (Ia-IIae q. 101 a. 1 ad 3)

Die verklaring voor ceremonieel-bepalingen is enigszins aan te nemen, niet echter dat die bepalingen ceremonieel-bepalingen genoemd worden, omdat hun reden niet klaarblijkelijk is, maar dit is iets wat op hun wezen volgt, want omdat de voorschriften, die op de eredienst betrekking hebben, figuurlijk moeten zijn zoals we zullen bewijzen (in het volgend artikel), daarom is hun wezen niet zo duidelijk. (Ia-IIae q. 101 a. 1 ad 4)

## Articulus 2 Zijn de ceremonieel-bepalingen figuurlijk?

Men beweert, dat de ceremonieel-bepalingen niet figuurlijk zijn. Volgens Augustinus immers (Over de Christelijke Leer, IVe B., VIIe en Xe H.) moet een leraar zich zó uitdrukken, dat hij gemakkelijk begrepen kan worden. Dit nu schijnt het meest noodzakelijk te zijn in de wetgeving, omdat de voorschriften van een wet aan het volk worden voorgesteld. Vandaar zegt Isidorus (Ve Boek zijner Etymologieën XXIe H.), dat de wet duidelijk moet zijn. Indien de ceremonieel-bepalingen dus gegeven zijn om iets te verbeelden, schijnt Mozes dergelijke voorschriften niet goed te hebben uitgevaardigd, daar hij verklaard heeft wat ze verbeelden. (Ia-IIae q. 101 a. 2 arg. 1)

De dingen, die gedaan worden om de eeredienst van God moeten eervol zijn. Maar iets doen om iets anders voor te stellen, schijnt theatraal of poëtisch te wezen. Immers op de theaters werden vroeger door de handelingen, die er werden gedaan, andere feiten voorgesteld. Dus schijnen dergelijke handelingen met de eredienst van God gebruikt mogen te worden. Welnu de ceremonieel-voorschriften zijn op de eredienst van God gericht, gelijk (in het vorig Artikel) gezegd is. Dus

moeten ze niet figuurlijk zijn. (Ia-IIae q. 101 a. 2 arg. 2)

Augustinus zegt in zijn Enchiridion (IIIe H.), dat God het meest geëerd wordt door het geloof, de hoop en de liefde. Welnu de voorschriften, die gegeven worden met betrekking tot het geloof, de hoop en de liefde, zijn niet figuurlijk. Dus moeten de ceremonieel-voorschriften ook niet figuurlijk zijn. (Ia-IIae q. 101 a. 2 arg. 3)

De Meester zegt (Johannes, 4, 24): « Een geest is God, en zij die Hem aanbidden moeten Hem in geest en waarheid aanbidden ». Welnu een figuur is niet de waarheid zelf, zelfs worden zij tegenover elkander gesteld. Dus moeten de ceremonieel-voorschriften, die betrekking hebben op de eredienst van God, niet figuurlijk zijn. (Ia-IIae q. 101 a. 2 arg. 4)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Colossers (2, 16): « Dat niemand u oordele over spijs of drank, of feesttijden, of nieuwe maan, of sabbatdagen. Dit zijn schaduwen van de komende dingen ». (Ia-IIae q. 101 a. 2 s. c.)

Gelijk (in het vorig Artikel) gezegd is, worden die voorschriften ceremonieel-voorschriften genoemd, die betrekking hebben op de eredienst van God. Er is echter een dubbele eredienst, nl. de innerlijke eredienst en de uiterlijke eredienst. Want daar de mens uit ziel en lichaam samengesteld is, moeten beide deel nemen aan de eredienst, zodanig dat de ziel God eert door innerlijke eredienst, en het lichaam door uiterlijke eredienst. Vandaar wordt er in Psalm 83, 3, gezegd: « Mijn hart en mijn vlees springen jubelend op tot de levende God ». En gelijk nu het lichaam op God gericht is door de ziel, zo ook is de uiterlijke eredienst gericht op de innerlijke eredienst. De innerlijke eredienst nu bestaat hierin, dat de ziel met God verbonden wordt door het verstand en de wil. Voor zover dus het verstand en de wil van de Godsvereerder met God verboden wordt, in zoover nemen de uiterlijke daden van de mens op verschillende wijze aan de eredienst deel. In de staat van de eeuwige gelukzaligheid zal het verstand van de mens de goddelijke waarheid zelf in haar zelf aanschouwen en dan zal de uiterlijke eredienst niet bestaan in iets figuurlijks, maar alleen in de lof van God, die voortkomt uit de innerlijke kennis is liefde, volgens het woord van Isaiis (51,3): « Vreugde en blijdschap zal in haar gevonden worden, dankzegging en lofspreiding ». In de toestand echter van het tegenwoordig leven kunnen we de goddelijke waarheid niet in haar zelf aanschouwen, maar is het, zoals Dionysius zegt in zijn Boek Over de Hemelsche Koren (1e H.), nodig, dat een straal van de goddelijke waarheid ons onder enige zinnelijke figuren verlicht, op verschillende wijze echter, naar de verschillende staat der menselijke kennis. Want in de Oude Wet was, gelijk de Apostel zegt in zijn Brief aan de Hebreeërs (9, 8), noch de goddelijke waarheid zelf in zichzelf duidelijk, noch de weg om er toe te komen. Daarom moest de uiterlijke eredienst van de Oude Wet niet alleen figuurlijk zijn ten opzichte van de waarheid, die in het vaderhuis openbaar zal zijn, maar ook ten opzichte van Christus, die de weg is, welke leidt naar

die waarheid van het vaderhuis. Maar in de toestand der Nieuwe Wet is deze weg reeds geopenbaard. Vandaar hoeft hij niet als iets toekomstigs voorafgebeeld te worden, maar wel herdacht als iets verledens of tegenwoordigs. Alleen moet voorafgebeeld worden de nog niet geopenbaarde waarheid der glorie. En dit bedoelt de Apostel in zijn Brief aan de Hebreërs (10, 1) door te zeggen: « De Wet bezit de schaduw der toekomstige goederen en niet het beeld zelf der dingen ». Immers een schaduw is minder dan het beeld; en het beeld heeft betrekking op de Nieuwe Wet, de schaduw op de Oude Wet. (Ia-IIae q. 101 a. 2 co.)

De goddelijke dingen moeten aan de mensen geopenbaard worden naar hun bevattingsvermogen; anders zou men aanleiding geven tot zonde, terwijl zij zouden verachten wat ze niet kunnen vatten. Vandaar was het beter, dat de goddelijke geheimen onder een sluier van figuren aan het onervaren volk werden voorgesteld, opdat zij ze zo tenminste bedekt zouden kennen, terwijl ze tot Gods eer die figuren zouden onderhouden. (Ia-IIae q. 101 a. 2 ad 1)

Gelijk de poëzie door het menselijk verstand niet kan worden gevat om het gebrek aan waarheid er in, zo ook kan de menselijke rede de goddelijke mysteriën niet volmaakt vatten, om de verhevenheid van hun waarheid. Daarom moeten beide voorgesteld worden door zinnelijke figuren. (Ia-IIae q. 101 a. 2 ad 2)

Augustinus spreekt daar over de innerlijke eredienst, waarop de uiterlijke eredienst gericht moet zijn, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 101 a. 2 ad 3)

Hetzelfde moet geantwoord worden op de 4e Bedenking, daar de mensen door Christus meer volmaakt tot de geestelijke Godsverering gebracht zijn. (Ia-IIae q. 101 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Moesten er veel ceremonieel-voorschriften zijn?

Men beweert, dat er niet vele ceremonieelvoorschriften moesten zijn. Immers de middelen moeten evenredig zijn aan het doel. Welnu zoals hierboven gezegd is (1e en 2e Art.), zijn de ceremonieel-voorschriften gericht op de eredienst van God en ter voorbeduiding van Christus. Welnu er is maar één God, waarvan alles, en één Heer, Jezus Christus, waardoor alles, zoals we lezen in de Ie Brief aan de Korintiërs (8, 6). Dus moesten er niet veel ceremonieel-voorschriften zijn. (Ia-IIae q. 101 a. 3 arg. 1)

De veelheid van ceremonieel-voorschriften gaf aanleiding tot overtreding, volgens het woord van Petrus (Handelingen, 15, 10): « Waarom zoudt ge God beproeven, door aan de leerlingen een juk op te leggen, dat noch onze vaders, noch wij zelve hebben kunnen dragen? ». Welnu de overtreding van de goddelijke voorschriften is strijdig met de zaligheid der mensen. Daar dus iedere wet de zaligheid der mensen moet bevorderen, zoals Isidorus zegt (Ve Boek zijner Etymologieën, IIIe H.), moesten er niet veel ceremonieel-voorschriften zijn. (Ia-IIae q. 101 a. 3 arg. 2)

De ceremonieel-voorschriften hadden betrekking op de uiterlijke eredienst van God. Welnu die stoffelijke eredienst moest de Wet verminderen, omdat hij gericht was op Christus, die de mensen leerde, God te eren in geest en waarheid, zoals we lezen bij Johannes (4, 23). Dus moesten er niet vele ceremonieel-voorschriften gegeven worden. (Ia-IIae q. 101 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Osee (8, 12): « Ik zal het volk mijn veelvuldige Wetten schrijven », en van Job (11, 6): « Om u de geheimen van de wijsheid te tonen, hoe veelvuldig is zijn wet ». (Ia-IIae q. 101 a. 3 s. c.)

Iedere wet wordt, gelijk hierboven gezegd is (XCe Kw., 2e en 3e Art., XCVIe Kw., Ie Art.), gegeven aan een volk. Onder een volk nu zijn er twee soorten mensen: sommige immers zijn geneigd tot het kwaad, en die moeten door de voorschriften der wet gebonden worden, zoals we vroeger reeds zegden (XCVe Kw., Ie Art.); andere daartegen hebben een neiging naar het goede, ofwel van nature, ofwel uit gewoonte, ofwel door de genade, en die moeten door de wet onderricht en lot het hogere gebracht worden. Voor beide soorten van mensen was het goed, dat er in de Oude Wet veel ceremonieel-voorschriften waren. Onder het Joodse volk immers waren er enigen, die geneigd waren tot afgoderij, en daarvoor was het nodig, dat zij door de ceremonieel-voorschriften werden teruggebracht van de afgodendienst tot de eredienst van God. En daar de mensen de afgoden op veelvuldige wijze dienden, moesten daar tegen vele voorschriften gesteld worden om ieder afzonderlijk te weren, en eveneens moesten er veel voorschriften worden gemaakt, opdat zij als het ware beladen met datgene wat tot de eredienst van God behoorde, geen tijd zouden hebben zich aan afgoderij over te geven. Van de kant echter van degenen, die tot het goede geneigd waren, was de veelheid van ceremonieel-voorschriften ook noodzakelijk, zowel omdat hun geest daardoor op verschillende wijze en meer, aanhoudend tot God gericht werd, als omdat het geheim van Christus, dat door die ceremonieel-voorschriften werd afgebeeld, aan de wereld op verschillende wijze nuttig zou zijn; en veel moest over Hem beschouwd worden, wat door verschillende ceremonieel-voorschriften moest voorafgebeeld worden. (Ia-IIae q. 101 a. 3 co.)

Indien het middel voldoende is om het doel te bereiken, dan volstaat één middel voor één doel, gelijk één geneesmiddel soms, zo het werkdadig is, voldoende is om de gezondheid te geven, en in dit geval zijn er niet meerdere geneesmiddelen nodig. Maar de middelen moeten soms vermenigvuldigd worden om hun gebrekigheid en onvolkomenheid, gelijk er voor een zieke vele geneesmiddelen aangewend worden, wanneer één niet voldoende is om hem te genezen. Welnu de ceremoniën der Oude Wet waren gebrekkelijk en onvolkomen om het geheim van Christus, dat bovenmate schitterend is, voor te stellen, en om de geest der mensen aan God te onderwerpen. Vandaar zegt de Apostel in zijn Brief aan de Hebreërs (7, 18, v.): « Het vroeger gebod wordt afgeschaft om zijn zwakheid en nutteloosheid; de Wet immers heeft niets kunnen voltooien ».

Daarom moesten dergelijke ceremoniën menigvuldig zijn. (Ia-IIae q. 101 a. 3 ad 1)

Het is eigen aan een wijzen wetgever, kleinere overtredingen toe te laten, om grotere te voorkomen. Om nu de zonde van afgoderij en hoogmoed te voorkomen, die de Joden ingegeven zou worden, indien zij alle voorschriften der wet zouden nakomen, heeft God niet nagelaten veel ceremonieel-voorschriften te geven, omdat zij daarin gemakkelijk een aanleiding zouden vinden tot overtreding. (Ia-IIae q. 101 a. 3 ad 2)

In vele dingen heeft de Oude Wet de stoffelijke eredienst verminderd. Daarom was er bepaald, dat niet op alle plaatsen offers mochten worden opgedragen, noch door iedereen; en vele dergelijke dingen waren bepaald om de uiterlijke eredienst te verminderen, gelijk ook Rabbi Mozes van Egypte zegt (in zijn Boek De Leidsman der Dwalenden, IIIe B., XXXe H.). Echter mocht de uiterlijke eredienst niet zó verminderd worden, dat de mensen zouden overgaan tot de eredienst van de duivel. (Ia-IIae q. 101 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Worden de ceremoniën der Oude Wet goed verdeeld in offers, Sacramenten, heilige zaken en onderhoudingen?**

Men beweert, dat de ceremoniën der Oude Wet niet goed verdeeld werden in offers, sacramenten, heilige handelingen en onderhoudingen. De ceremoniën immers van de Oude Wet verbeeldden Christus; maar dit gebeurde alleen door de offers, waardoor het offer voorafgebeeld werd, waardoor Christus zich als een offerande aan God op droeg, zoals de Brief aan de Ephesiërs zegt (5, 2). Dus waren de ceremoniën alleen offers. (Ia-IIae q. 101 a. 4 arg. 1)

De Oude Wet was gericht op de Nieuwe. Welnu in de Nieuwe Wet is het offer het Sacrament des Altaars. Dus moet men in de Oude Wet de sacramenten niet onderscheiden van de offers. (Ia-IIae q. 101 a. 4 arg. 2)

Heilig wordt genoemd wat aan God toegewijd is. Op die wijze zegde men ook, dat het tabernakel en zijn vaatwerk geheiligd was. Welnu alle ceremoniën zijn gericht op de eredienst van God, zoals hierboven gezegd is (1e Art.), en bijgevolg waren alle ceremoniën heilig. Men moet dus niet alleen een gedeelte van de ceremoniën heilig noemen. (Ia-IIae q. 101 a. 4 arg. 3)

Onderhoudingen komt van onderhouden. Welnu alle voorschriften der Wet moesten onderhouden worden. In Deuteronomium (8, 11) immers wordt gezegd: « Geeft acht en wacht u om de Heer uw God te vergeten en zijn geboden en rechten en plichtgebruiken te veronachtzamen ». Men moet dus niet een gedeelte der ceremonieel-voorschriften onderhouden noemen. (Ia-IIae q. 101 a. 4 arg. 4)

De plechtigheden worden onder de ceremoniën gerekend, daar zij een schaduw van de toekomst zijn, zoals blijkt uit de Brief aan de Colossers (2, 16 v.). Op gelijke wijze

ook de offeranden en gaven, zoals blijkt uit de Brief aan de Hebreeërs (9, 9). Deze echter schijnen onder geen van deze te vallen. Dus is het bovengenoemde onderscheid niet goed. (Ia-IIae q. 101 a. 4 arg. 5)

Maar daartegenover staat, dat bovengenoemde alle afzonderlijk in de Oude Wet ceremoniën genoemd worden. Immers de offers worden ceremoniën genoemd in het Boek der Getallen (15, 24): « Hij moet een var offeren en spijs- en drankoffers, gelijk de ceremoniën vereisen ». Ook over het sacrament van het priesterschap zegt Leviticus (7, 35): « Dit is de zalving van Aaron en zijn zonen bij de ceremoniën ». Ook over de heilige zaken zegt Exodus (38,21): « Dit zijn de stukken van de tabernakel van het getuigenis voor de ceremoniën der Levieten ». Omtrent de onderhoudingen wordt in het IIIe Boek Koningen (9, 6) gezegd: « Indien gij u afkeert door mij niet te volgen, en mijne ceremoniën, die ik u heb voorgehouden, niet te onderhouden ». (Ia-IIae q. 101 a. 4 s. c.)

Gelijk hierboven gezegd is (1e en 2e Art.), zijn de ceremonieel-voorschriften gericht op de eredienst van God. Welnu in de eredienst van God kunnen we beschouwen, én de eredienst zelf, én de vereerders, én de werktuigen er verering. De eredienst zelf nu bestaat bijzonder in de offers, die ter ere van God worden opgedragen. De werktuigen van de eredienst echter vallen onder de heilige zaken, zoals b. v. het tabernakel, het vaatwerk, en dergelijke. Van de kant nu der vereerders kunnen we twee dingen beschouwen, nl. hun aanstelling tot de eredienst van God, wat geschiedt door een toewijding aan God, ofwel van het volk ofwel van de bedienaren, en daartoe behoren de sacramenten; en vervolgens hun afzonderlijke omgang, waardoor zij onderscheiden worden van hen, die aan de eredienst van God niet toegewijd zijn. En daartoe behoren de onderhoudingen, b. v. in spijsen, klederen en dergelijke. (Ia-IIae q. 101 a. 4 co.)

Offers opdragen meest geschieden én op bepaalde plaatsen én door bepaalde personen; en dit geheel behoorde tot de eredienst van God. Gelijk dus door de offers de geofferde Christus werd beduid, zo ook werden door de sacramenten en de heilige zaken de sacramenten en heilige zaken der Nieuwe Wet beduid, en door de onderhoudingen werd de omgang van het volk van de Nieuwe Wet voorbeduid, wat alles op Christus gericht was. (Ia-IIae q. 101 a. 4 ad 1)

Het offer der Nieuwe Wet, d. i. de Eucharistie, bevat Christus zelf, die de bewerker der heiligmaking is. Hij immers heeft door zijn bloed het volk geheiligd, gelijk geschreven staat in de Brief aan de Hebreeërs (13,12). En daarom is dit offer tevens een sacrament. Maar de offers der Oude Wet bevatten Christus niet, maar stelden Hem alleen voor, en daarom worden zij geen sacramenten genoemd. Om dit aan te duiden waren er bovendien enkele sacramenten in de Oude Wet, die figuren waren van de toekomstige heiliging, ofschoon ook aan verschillende heiligheden sommige offers verbonden waren. (Ia-IIae q. 101 a. 4 ad 2)

Ook de offers en sacramenten waren heilig, maar er

waren dingen, die heilig waren, d. i. aan de eredienst toegewijd, die echter noch offers noch sacramenten waren. Daarom behielden deze voor zich de algemene naam van heilige zaken. (Ia-IIae q. 101 a. 4 ad 3)

Die dingen die behoorden tot de omgang van het God erende volk, behielden voor zich de algemene naam van onderhoudingen, omdat ze minder groot waren dan de andere. Immers zij werden niet heilig genoemd, omdat ze geen onmiddellijke verhouding zegden tot God, zoals het tabernakel en de heilige vaten. Maar ze waren ceremonieel-bepalingen door een zekere consequentie, voor zover zij behoorden tot een geschiktheid van het God erende volk. (Ia-IIae q. 101 a. 4 ad 4)

Evenals de offers werden opgedragen op een bepaalde plaats, zo werden ze ook op bepaalde tijden opgedragen. Vandaar schijnt men ook de plechtigheden onder de heilige zaken te tellen. De offeranden echter en gaven worden onder de offers geteld, daar zij aan God werden opgedragen. Vandaar zegt de Apostel in zijn Brief aan de Hebreërs (5, 1): « Iedere hogepriester, genomen van onder de mensen, wordt voor de mensen aangesteld, met betrekking tot datgene, wat betrekking heeft op God, om de gaven en offers voor de zonden op te dragen ». (Ia-IIae q. 101 a. 4 ad 5)

## Quaestio 103 Over den duur der ceremonieel-voorschriften

Vervolgens moet gehandeld worden over de duur der ceremonieel-voorschriften. Hieromtrent stellen we vier vragen : 1) Bestonden de ceremoniën der Wet vóór de Wet? 2) Hadden ze gedurende de Oude Wet enige kracht om rechtvaardig te maken? 3) Hielden ze bij de komst van Christus op? 4) Is het doodzonde ze na Christus nog te onderhouden? (Ia-IIae q. 103 pr.)

### Articulus 1 Bestonden de ceremoniën der Wet vóór de Wet?

Men beweert, dat de ceremoniën der Wet reeds bestonden vóór de Wet. Immers slacht- en brand offers behoren tot de ceremoniën der Oude Wet, gelijk vroeger gezegd is (CIIe Kw., 3e Art.). Welnu er waren slacht- en brandoffers vóór de Wet. We lezen immers in Genesis (4, 3, v.), dat Cain van de vruchten der aarde offerde aan de Heer, Abel echter van de eerstelingen zijner kudde en van het vette derzelve. Ook Noë droeg brandoffers op, wat blijkt uit Genesis (8, 20), en ook Abraham, zoals blijkt uit Genesis (22, 13). Dus bestonden de ceremoniën der Oude Wet reeds vóór de Wet. (Ia-IIae q. 103 a. 1 arg. 1)

Het opslaan en zalven van het altaar behoorden tot de ceremoniën. Welnu dit gebeurde reeds vóór de Wet, want we lezen in Genesis (13, 18), dat Abraham een altaar bouwde voor de Heer, en van Jacob wordt in Genesis (28, 18) gezegd, dat hij een steen nam, hem overeind zette tot een gedenkteken, en er olie over uitgoot. Dus bestonden de ceremoniën der Wet reeds vóór de Wet. (Ia-IIae q. 103 a. 1 arg. 2)

Onder de sacramenten der Wet is de besnijdenis het eerste. Maar de besnijdenis werd reeds toegepast vóór de Wet, zoals blijkt uit Genesis (17, 10 v.v.). Ook het priesterschap bestond reeds vóór de Wet. in Genesis (14, 18) wordt immers gezegd, dat Melchisedech priester was van de allerhoogste God. Dus bestonden de ceremoniën reeds vóór de Wet. (Ia-IIae q. 103 a. 1 arg. 3)

Het scheiden der reine dieren van de onreine behoort tot de ceremoniën der onderhoudingen, zoals hierboven gezegd is (CIIe Kw., 6e Art., Antw. op de 1e Bed.). Welnu dit onderscheid werd reeds gemaakt vóór de Wet. In Genesis (7, 2) wordt immers gezegd: « Neem uit alle reine dieren zeven paren, en uit alle onreine dieren twee paren ». Dus bestonden de ceremoniën van de Wet reeds vóór de Wet. (Ia-IIae q. 103 a. 1 arg. 4)

Maar daartegenover staat het gezegde in Deuteronomium (6, 1): « Dit zijn de geboden en ceremoniën, welke de Heer, onze God, mij bevolen heeft u te leren ». Welnu het zou niet nodig geweest zijn te leren, indien ze er te voren reeds waren. Dus bestonden de ceremoniën van de Wet nog niet voor de Wet. (Ia-IIae q. 103 a. 1 s. c.)

Gelijk uit het voorgaande blijkt; (CIIe Kw. 2e Art.), hadden de ceremoniën een dubbel doel, ze hadden nl. betrekking op de eredienst van God, en moesten Christus voorbeduiden. Welnu al wie God wil vereren, moet dit doen door bepaalde handelingen, die tot de uiterlijke eredienst behoren. De nadere bepaling van de eredienst valt onder de ceremoniën, zoals ook de nadere bepaling van die handelingen, waardoor we ons tot de naaste verhouden, behoort tot de rechtsregels, zoals hierboven gezegd is (XCIXe Kw., 4e Art.). Evenals er dus onder de mensen sommige rechtsregels in gebruik waren, die niet ingesteld waren krachtens het gezag der goddelijke Wet, maar door de menselijke rede, zo ook waren er enkele ceremoniën, die niet bepaald waren krachtens een of andere wet, maar alleen overeenkomstig de wil en de devotie der God vererende mensen. Maar daar er ook vóór de Wet mannen waren, beziel met ze profetische geest, moet men het voor waar houden, dat ze door goddelijke ingeving als het ware door een private wet gedreven werden tot een bepaalde wijze van God te dienen, die zowel beantwoordde aan de innerlijke eerbewijzing als ook geschikt was om de mysteries van Christus aan te duiden, die ook betekend werden door andere van hun daden, volgens het woord uit de Ie Brief aan de Corinthiërs (10, 11): « Alles deden ze ter voorbeduiding ». Ook vóór de Wet waren er dus enkele ceremoniën, die echter niet wettelijk waren. (Ia-IIae q. 103 a. 1 co.)

Dergelijke gaven en zoen- of brandoffers droegen de Ouden op vóór de Wet bestond, naar eigen willekeur, overeenkomstig eigen devotie, in zover het hen passend voorkwam, door de zaken, die ze van God ontvangen hadden en die ze ter ere Gods opdroegen, hun verering uit te drukken voor God, die het begin en het einde van alles is. (Ia-IIae q. 103 a. 1 ad 1)

Ook heilighden ze sommige plaatsen, daar het hen pas-

send voorkwam, dat er sommige plaatsen waren, voor de eredienst bestemd, en afgescheiden van de overige plaatsen. (Ia-IIae q. 103 a. 1 ad 2)

Het sacrament der besnijdenis was op bevel van God vóór de Wet ingesteld. Vandaar kan het geen sacrament der Wet genoemd worden als door haar ingesteld, maar alleen als nog onder de Wet onderhouden. Dit ook is de betekenis van de woorden van de Heer bij Johannes (7, 22): « De besnijdenis is niet van Mozes, maar van zijn vaders ». Het priesterschap was ook vóór de Wet: bij de vereerders van God krachtens bepaling der mensen, die die waardigheid aan de eerstgeborenen toekenden. (Ia-IIae q. 103 a. 1 ad 3)

Het onderscheid tussen reine en onreine dieren had vóór de Wet geen betrekking op het gebruik, daar in Genesis (9, 3) gezegd wordt: « Alles wat beweegt en leeft zal u tot voedsel zijn ». Het had alleen betrekking op het opdragen van offers, daar er alleen van bepaalde dieren offers opgedragen werden. Indien er echter met betrekking tot het gebruik onderscheid gemaakt werd voor bepaalde dieren, dan was dit niet omdat het gebruik er van voor ongeoorloofd gehouden werd — immers geen enkele wet verbood het — maar uit verafschuwing of uit gewoonte, gelijk we ook nu nog zien, dat sommige eetwaren op bepaalde plaatsen verafschuw worden en op andere gebruikt worden. (Ia-IIae q. 103 a. 1 ad 4)

## Articulus 2 Hadden de ceremoniën der Oude Wet gedurende de Oude Wet kracht van rechtvaardigmaking?

Men beweert, dat de ceremoniën der Oude Wet ten tijde der Wet kracht ter rechtvaardigmaking hadden. Zuivering immers van zonde en wijding van de mens behoren tot de rechtvaardigmaking. Welnu in Exodus (29, 21) wordt gezegd, dat de priesters en hunne klederen werden gewijd door sprenkeling met bloed en zalving met olie, en in Leviticus (16,16) wordt gezegd, dat de priesters door besprenkeling met het bloed van een lam het heiligdom zuiverden van de onreinheden der kinderen van Israël en van hun overtredingen en van al hun zonden. Dus hadden de ceremoniën der Oude Wet kracht van rechtvaardigmaking. (Ia-IIae q. 103 a. 2 arg. 1)

Datgene, waardoor de mens aan God behaagt, valt onder de rechtvaardigheid, volgens Psalm 10, 3: « Rechtvaardig is de Heer en Hij bemint wat recht is ». Welnu door de ceremoniën behaagden sommigen aan God, overeenkomstig Leviticus (10, 19): « Hoe kan ik de Heer behagen door de ceremoniën met een rouwvol gemoed? ». Bijgevolg hadden de ceremoniën der Oude Wet kracht van rechtvaardigmaking. (Ia-IIae q. 103 a. 2 arg. 2)

Wat betrekking heeft op de eredienst van God, behoort meer tot de ziel dan tot het lichaam, naar het woord van Psalm (18, 8): « De wet des Heren is zuiver en keert de harten om ». Welnu door de ceremoniën der Oude Wet werd een melaatse gereinigd, zoals we lezen in Leviticus (14). Dus konden ceremoniën der Oude

Wet zoveel te meer de ziel reinigen haar rechtvaardig te maken. (Ia-IIae q. 103 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (2, 21): « Indien er een wet gegeven was, die rechtvaardig zou kunnen maken, zou Christus om niet gestorven zijn », d.i. zonder reden. Dit is echter onaannemelijk, en bijgevolg maakten de ceremoniën der Oude Wet niet rechtvaardig. (Ia-IIae q. 103 a. 2 s. c.)

Gelijk vroeger gezegd is (CIIe Kw., 5e Art., Antw. Op de 5e Bed.) was er tijdens de Oude Wet een tweevoudige onreinheid: ten eerste een geestelijke, nl. de onzuiverheid der zondeschuld; ten tweede een lichamelijke, waardoor iemand ongeschikt was tot de eredienst. Zo werd een melaatse of iemand die iets doods aanraakte onrein genoemd. In die zin is de onreinheid niets anders dan een tekortkomen aan bepaalde voorschriften. Van die onreinheid nu konden de ceremoniën der Oude Wet zuiveren, daar die ceremoniën bepaalde middelen waren, die krachtens wettelijke verordening aangewend werden, om genoemde onreinheid weg te nemen, die uit de Wet zelf volgde. In die zin zegt de Apostel in zijn Brief aan de Hebreërs (9,13), dat het bloed van bokken en stieren, en de bestrooiing met as van een vaars de onreinen heiligt, om rein te worden naar het vlees. Evenals nu die onreinheid, die door dergelijke ceremoniën werd opgeheven, meer was een onreinheid van het vlees dan van de geest, zo ook werden die ceremoniën zelf ook door de Apostel een weinig hoger (v. 10) gerechtigheden van het vlees genoemd, opgelegd tot de tijd der hervorming. Op de onreinheid van de geest echter, nl. de onzuiverheid der zondeschuld, werkten ze niet zuiverend, en dit omdat de zuivering van zonden alleen kan geschieden door Christus die, zoals we lezen bij Johannes (1, 29), wegneemt de zonden der wereld. Omdat nu het mysterie van de menswording en het lijden van Christus nog niet was voltrokken, konden de ceremoniën der Oude Wet in zich niet werkelijk de kracht bevatten, die voortkomt van de menswording en van het lijden van Christus, zoals de Sacramenten der Nieuwe Wet, en daarom konden ze niet van zonden zuiveren, gelijk ook de Apostel zegt in zijn Brief aan de Hebreërs (10, 4): « Het is onmogelijk door het bloed van bokken en stieren zonden weg te nemen ». Dit bedoelt de Apostel ook wanneer hij ze in zijn Brief aan de Galaten (4, 9) zwakke en behoeftige elementen noemt. Ze waren zwak, daar ze niet van zonden konden zuiveren, maar die zwakheid stamt uit hun behoeftigheid, d. i. uit het feit, dat ze in zich niet de genade bevatten. De geest der gelovigen kon echter onder de Wet door het geloof verbonden worden met de menswording en het lijden van Christus, en in die zin werden ze gerechtvaardigd door het geloof aan Christus. De onderhouding van die ceremoniën nu was een uiting van dat geloof, voor zover ze een voorbeduiding van Christus waren. Daarom werden onder de Oude Wet offers op gedragen voor de zonden, niet omdat die offers zelf zuiverden van zonden, maar omdat ze uitingen waren van het geloof, dat bevrijdde van de zonden. Dit duidt de Wet zelf aan: we lezen immers in Leviticus (4

en 5), dat bij het opdragen van offers voor de zonden de priester voor hen zal bidden en hen zal vergeven als werd de zonde vergeven, niet krachtens het offer, maar krachtens het geloof en de devotie van degenen, die offerden. Men houde echter goed in het oog, dat juist het feit, dat de ceremoniën der Oude Wet van de lichamelijke onreinheden zuiverden, een voorbeduiding was van de zonde-zuivering, die geschiedde door Christus. Zo blijkt het, dat de ceremoniën tijdens de Oude Wet geen kracht ter rechtvaardigmaking hadden. (Ia-IIae q. 103 a. 2 co.)

De heiliging van de priester en zijn zonen en hun klederen of van wat ook, door besprenkeling met bloed, was niets anders dan het bestemmen tot de eredienst van God en het wegnemen van de hindernissen tot de zuiveringen van het vlees, zoals de Apostel zegt (in zijn Brief aan de Hebreërs, 9, 13), in voorbeduiding van de heiligmaking waardoor Jezus door zijn bloed het volk geheiligd heeft. De ontzondiging moet dus worden teruggebracht tot het verwijderen van dergelijke lichamelijke onreinheden, en niet tot de verwijdering van schuld. Vandaar wordt ook van het heiligdom, dat geen drager van schuld kan zijn, gezegd, dat het ontzondigd werd. (Ia-IIae q. 103 a. 2 ad 1)

De priesters behaagden aan God in de ceremoniën, om de gehoorzaamheid en de devotie en het geloof aan de voorbeduide zaak, niet echter om de zaken op zichzelf beschouwd. (Ia-IIae q. 103 a. 2 ad 2)

De ceremoniën die ingesteld waren tot reiniging van melaatse, waren niet geordend tot het opheffen van de ziekte melaatsheid, wat blijkt uit het feit, dat dergelijke ceremoniën niet werden aangewend, tenzij bij een reeds genezene. Vandaar wordt er in Leviticus (14, 3 v.) gezegd, dat de priester buiten de legerplaats zal gaan, en wanneer hij bevindt, dat de melaatsheid genezen is, aan hem die gezuiverd is, zal gelasten te offeren, enz. Hieruit blijkt, dat de priester werd aangesteld om te oordelen over de genezing van de melaatsheid en niet over melaatsheid, die nog genezen moest worden. Dergelijke ceremoniën werden dan aangewend om de onreinheid door tekortkoming aan bepaalde voorschriften op te heffen. Men zegt echter, dat het wel eens voorgekomen is, dat toen een priester zich vergiste in zijn oordeel over een melaatse, de melaatse wonderbaar genezen werd, echter door de kracht van God, en niet door de kracht van de offers, zoals ook de schaamdelen van een overspelige vrouw op wonderbare wijze verrotten, wanneer zij van het water dronk, dat de priester vervloekt had, zoals staat in het Boek Numeri (5, 27). (Ia-IIae q. 103 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Hielden de ceremoniën der Oude Wet bij de komst van Christus op?

Men beweert, dat de ceremoniën der Oude Wet niet ophielden bij de komst van Christus. In Baruch (4, 1) immers wordt gezegd: « Dit is het boek van de bevelen van God, en de Wet, die duurt in eeuwigheid ». Welnu de ceremoniën der Wet vallen onder de Wet. Dus zullen ze tot in eeuwigheid duren. (Ia-IIae q. 103 a. 3 arg. 1)

Het offer van de genezen melaatse behoorde tot de ceremoniën der Wet. Welnu ook in het Evangelie wordt aan een genezen melaatse bevolen, dat hij dergelijke offers op zou dragen (Mattheus, 8, 4). Bijgevolg hebben de voorschriften der Wet niet opgehouden bij de komst van Christus. (Ia-IIae q. 103 a. 3 arg. 2)

Zolang de oorzaak blijft, blijft ook het gevolg. Welnu de ceremoniën der Oude Wet vonden hun redelijke grond niet alleen hierin, dat ze geordend waren tot de voorbeduiding van Christus, maar ook hierin, dat ze geordend waren tot de goddelijke eredienst. Dus moesten de ceremoniën der Oude Wet niet ophouden. (Ia-IIae q. 103 a. 3 arg. 3)

De besnijdenis was ingesteld ten teken van het geloof van Abraham; de onderhouding van de Sabbat, om de weldaad der schepping te gedenken; de andere plechtigheden der Wet, om andere weldaden van God te herdenken, zoals hierboven gezegd is (CIIe Kw., 4e Art., antw. op de 10e Bed.). Welnu het geloof van Abraham moet altijd nagevolgd worden, ook door ons, en de weldaad der schepping en andere weldaden moeten altijd worden herdacht. Dus moesten minstens de besnijdenis en de plechtigheden der Wet blijven voortduren. (Ia-IIae q. 103 a. 3 arg. 4)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Colossers (2, 16): « Dat niemand U oordele over spijs en over drank of over feesttijden of nieuwe maan of sabbatdagen, die zijn de schaduw van de komende dingen »; en in de Brief aan de Hebreëren (8, 13) wordt gezegd, dat het Nieuwe Verbond het vorige heeft verouderd; wat echter verouderd en vervalt is bijna vergaan. (Ia-IIae q. 103 a. 3 s. c.)

Alle ceremonieel-voorschriften der Oude Wet waren geordend tot de eredienst van God, zoals hierboven gezegd is (CIe Kw., 1e en 2e Art.). De uiterlijke eredienst echter moet een verhouding hebben tot de innerlijke eredienst, die bestaat in het geloof, de hoop en de liefde. Vandaar moet de uiterlijke eredienst verschillen, overeenkomstig het verschil van de innerlijke eredienst. Nu kan men drie soorten van innerlijke eredienst onderscheiden: een volgens welke men geloof hecht aan, en hoop stelt én op de hemelse goederen, én op die dingen, waardoor wij daarheen geleid worden; op beide echter als op toekomstige goederen. Dit was de toestand van het geloof en de hoop gedurende de Oude Wet. De tweede soort van innerlijke eredienst is die, waarin men geloof hecht aan, en hoop stelt op de hemelse goederen, als toekomstig, nl. op die dingen, die ons binnenleiden in de hemelse goederen als tegenwoordig of verleden. Dit is de toestand van de Nieuwe Wet. De derde soort is die waarin we beide hebben als tegenwoordig, en niets als afwezig geloven, noch in de toekomst hopen. Dit is de toestand der zaligen. In die toestand der zaligen behoort niets als voorbeduiding tot de eredienst van God, maar daar is alles dank- en lofzegging (Isaïas, 51, 3). Daarom zegt het Boek der Openbaring (21, 22) over de staat der zaligen: « Ik zag er geen tempel, want de Heer, de almachtige God, was hun tempel, en het Lam ». Om gelijke reden moesten dus de ceremoniën

der Oude Wet, waardoor de tweede zowel als de derde staat werden afgebeeld, ophouden, en moesten andere ceremoniën worden ingevoerd, die overeenkwamen met de toestand van de eredienst voor die tijd, waar de hemelse goederen toekomstig waren, maar de weldaden God, waardoor wij tot het hemelse geleid worden, tegenwoordig zijn. (Ia-IIae q. 103 a. 3 co.)

De Oude Wet wordt eeuwig genoemd, wat betreft de zedelijke voorschriften, in volkomen en absolute zin; wat de ceremoniën echter betreft, alleen maar met betrekking tot de waarheid, die er door werd aangeduid. (Ia-IIae q. 103 a. 3 ad 1)

Het geheim der verlossing van het menselijke geslacht was voltrokken in het lijden van Christus. Daarom zei de Heer toen: « Het is volbracht » (Johannes, 19, 30). Toen eerst moesten de wettelijke voorschriften geheel ophouden, daar als het ware de waarheid er van was volbracht. Ten teken hiervan werd het voorhang van de tempel bij het lijden van Christus gescheurd, zoals we lezen bij Mattheus (27, 51). Zo was, vóór het lijden van Christus, toen Christus predikte en wonderen deed, de Wet tegelijk met het Evangelie van kracht, omdat het mysterie van Christus reeds was begonnen, maar nog niet voltrokken. Om die reden ook beval Christus vóór zijn lijden aan de melaatse de wettelijke ceremoniën te onderhouden. (Ia-IIae q. 103 a. 3 ad 2)

De letterlijke zin van de boven aangeduide ceremoniën wordt teruggebracht tot de goddelijke eredienst, welke de eredienst was in het geloof van de komende. Daarom hield, toen hij, die komen moest, gekomen was, én die eredienst op, én alle zinnen welke op die eredienst gericht waren. (Ia-IIae q. 103 a. 3 ad 3)

Het geloof van Abraham bestond in het geloof aan de goddelijke beloften over het toekomstig zaad, waarin alle geslachten zouden gezegend worden. Zolang dit dus toekomstig was, moest het geloof van Abraham afgebeeld worden door de besnijdenis; maar toen dit reeds voorbij was, moest het door een ander teken worden afgebeeld, nl. het doopsel, dat de besnijdenis hierin opvolgde, overeenkomstig de woorden van de Apostel in zijn Brief aan de Colossers (2, 11, v.) : « Gij zijt besneden, met een besnijdenis, die zonder handen verricht is, waardoor gij het vleselijk lichaam uitgedaan hebt, maar met de besnijdenis van onze heer Jezus Christus wordt gij met Hem begraven in het doopsel ». De sabbat echter, die de eerste schepping betekende, werd veranderd in de dag des Heren, waarop herdacht wordt de nieuwe schepping, die begonnen is bij de verrijzenis van Christus. Op gelijke wijze zijn nieuwe plechtigheden gevolgd op de overige plechtigheden der Oude Wet, omdat de weldaden aan dat volk bewezen de weldaden betekenden door Christus aan ons bewezen. Vandaar verving het feest van het Lijden en de Verrijzenis van Christus het oude Paasfeest; het Pinksterfeest, waarop de Wet van de geest des levens gegeven is, verving het Pinksterfeest, waarop de Oude Wet gegeven was; het feest der nieuwe maan werd vervangen door het feest der H. Maagd, in wie door de overvloed van genade het eerst het Licht der zon verscheen, d. i. het licht van

Christus. Het feest der Bazuinen werd vervangen door de feesten der Apostelen. De feesten der martelaren en der belijders vervingen het Zuiveringsfeest. Het feest der kerkconsecratie verving het Loofhuttenfeest, terwijl de feesten der Vereniging vervangen werden door de feesten der Engelen of door het feest van Allerheiligen. (Ia-IIae q. 103 a. 3 ad 4)

#### **Articulus 4 Kunnen de wettelijke voorschriften na het lijden van Christus zonder doodzonde onderhouden worden? ’**

Men beweert, dat de wettelijke voorschriften na het lijden van Christus zonder doodzonde onderhouden kunnen worden. — 1. Het is immers niet aan te nemen, dat de Apostelen na het ontvangen van de H. Geest dodelijk zouden hebben gezondigd; want met zijn volheid werden zij bekleed met kracht uit de hoge, zoals Lucas zegt (24, 49). Welnu de Apostelen hebben na de komst van de H. Geest de wettelijke voorschriften onderhouden. In Handelingen (16, 3) immers wordt gezegd, dat Paulus Timotheüs liet besnijden; en t. a. pl. (21, 26) wordt gezegd, dat Paulus, volgens de raad van Jacobus, mannen bij zich liet komen, met hen, na deelneming aan hun gelofte, de tempel binnenging, aankondigde, dat de dagen der gelofte vervuld waren, totdat het offer voor eenieder hunner gebracht was. Dus kunnen de wettelijke voorschriften na Christus’ lijden zonder doodzonde onderhouden worden. (Ia-IIae q. 103 a. 4 arg. 1)

Omgang met de heidenen vermijden, valt onder de ceremoniën der Wet. Welnu de eerste Herder der Kerk onderhield dit; we lezen immers in de Brief aan de Galaten (2, 12), dat toen er enige te Antiochië gekomen waren, Petrus afzijdig bleef en zich aan de heidenen afzonderde. Dus konden de ceremoniën der Wet na Christus’ lijden zonder zonde onderhouden worden. (Ia-IIae q. 103 a. 4 arg. 2)

De voorschriften der Apostelen leidden de mensen niet tot zonde. Welnu krachtens een besluit der Apostelen was het vastgesteld, dat de heidenen sommige ceremoniën van de Wet zouden onderhouden. In Handelingen (15, 8 v.) immers wordt gezegd: « Het heeft de H. Geest en ons goedgegacht, u geen meerdere last op te leggen, behalve deze noodzakelijke voorschrift: dat ge u onthoudt van hetgeen geofferd is aan de afgoden en van bloed en van het verstikte en van ontucht ». Dus kunnen de ceremoniën der Wet zonder zonde onderhouden worden na het lijden van Christus. (Ia-IIae q. 103 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (3, 2): « Indien gij u laat besnijden, zal Christus u geen nut zijn ». Welnu niets sluit de vrucht van Christus uit, tenzij de doodzonde. Dus besnijdenis en andere ceremoniën onderhouden na het lijden van Christus, is doodzonde. (Ia-IIae q. 103 a. 4 s. c.)

Alle ceremoniën zijn geloofsuitingen, waarin de innerlijke eredienst van God bestaat. Welnu de mens kan



het innerlijk geloof uiten zowel door daden als door woorden. Indien de mens zich in een van beide vals uit, doet hij doodzonde. Ofschoon nu het geloof, dat de oude Vaders vóór Christus hadden en dat wij hebben, hetzelfde is, wordt toch ditzelfde geloof anders geuit door ons en door hen, omdat zij aan Christus voorafgingen en wij op Hem volgen. Immers door hen werd gezegd: « Zie, een maagd zal ontvangen en een zoon baren », wat op de toekomst ziet, terwijl wij hetzelfde uitdrukken door de verleden tijd, nl. door te zeggen, dat ze ontvangen en gebaard heeft. Op dezelfde manier beduiden de ceremoniën der Oude Wet de Christus als zullende geboren worden en zullende lijden, terwijl onze sacramenten Hem beduiden als geboren zijnde en geleden hebbende. Evenals hij dus een doodzonde zou doen, die nu zijn geloof zou belijden door te zeggen, dat Christus zal geboren worden, wat de ouden terecht zeiden, zo ook zou een doodzonde doen, die nu de ceremoniën zou onderhouden, die de ouden geloofgetrouw onderhielden. En dit is het wat Augustinus zegt in zijn Boek Tegen Faustus (XIXe B., XVIe H.): « De belofte houdt niet meer in, dat Hij zal geboren worden, zal lijden en zal verrijzen, wat die sacramenten op enige wijze verpersoonlijkten; maar verkondigd wordt, dat Hij geboren is, geleden heeft en verreezen is, wat de sacramenten die de christenen onderhouden, reeds verpersoonlijken ». (Ia-IIae q. 103 a. 4 co.)

Hieromtrent schijnen de meningen van Hieronymus en Augustinus te verschillen. Hieronymus immers (Commentaar op de Brief aan de Galaten, 2. 11 v.v.; 112e of 89e Brief) onderscheidt twee tijden: een vóór Christus' lijden, waarin de wettelijke voorschriften niet dood waren, daar zij nog geen verplichtend en uitboetend karakter hadden, noch dooddragend, daar zij, die ze onderhielden, niet zondigden; terstond echter na het lijden van Christus waren ze alleen dood, d. w. z. dat ze geen kracht noch verplichtend karakter meer hadden, maar ook dooddragend, zodal: zij, die ze onderhielden, grotelijks zondigden. Daarom zei hij, dat de Apostelen na het lijden van Christus de wettelijke voorschriften nooit onderhouden hadden naar waarheid, maar alleen uit vrome veinzing, nl. om de Joden niet te ergeren en hun bekering niet te verhinderen. Deze veinzing moet niet zo verstaan worden, alsof zij die handelingen in waarheid niet stelden, maar zó, dat ze het niet deden als onderhouders van de ceremoniën der Wet; zoals wanneer iemand een velletje van het mannelijk lid zou afsnijden om de gezondheid, en niet om de Wet der besnijdenis te onderhouden. Daar het echter niet passend schijnt te zijn, dat de Apostelen die dingen, die behoren tot de waarheid van het leven en van de leer, verborgen hielden, en dat ze zouden veinzen met betrekking tot die dingen, waarvan het heil der gelovigen afhangt, daarom is het drievoudig onderscheid in tijd van Augustinus waarschijnlijk (zie 40e Brief), nl. een vóór het lijden van Christus, waarin de wettelijke voorschriften noch dood noch dooddragend waren; een ander na de verspreiding van het Evangelie, waarin de wettelijke voorschriften én dood én dooddragend waren; een derde er tussen in, nl. van het lijden van Christus tot aan de verspreiding van het Evangelie, waarin

de wettelijke voorschriften wel dood waren, daar zij noch enige kracht hadden, noch iemand verplichtten tot het onderhouden er van, maar niet dooddragend, daar zij, die uit de Joden tot Christus bekeerd waren, die wettelijke voorschriften moeten onderhouden, wanneer zij er maar niet zozeer hoop op stelden, dat zij ze noodzakelijk achtten voor hun heil, als kon het geloof in Christus niet rechtvaardig maken zonder de wettelijke voorschriften. Voor hen echter die uit het heidendom tot Christus bekeerden, was er geen reden om ze te onderhouden. Daarom liet Paulus Timotheus besnijden, omdat hij uit een joodse moeder was, Titus echter, die uit de heidenen kwam, wilde hij niet laten besnijden. Zo wilde de H. Geest niet, dat de onderhouding der wettelijke voorschriften terstond zou verboden worden voor bekeerlingen uit de joden, zoals voor de bekeerlingen uit de heidenen de heidense eredienst wel verboden werd, om enig verschil te geven tussen die twee erediensten. Want de heidense eredienst werd verboden, omdat hij heel en al ongeoorloofd en altijd door God verboden was; de eredienst echter der Wet hield op, omdat hij vervuld was door het lijden van Christus, terwijl hij door God ter voorbeduiding van Christus was ingesteld. (Ia-IIae q. 103 a. 4 ad 1)

Volgens Hieronymus (t. a. pl.) zou Petrus zich schijnbaar van de heidenen hebben teruggetrokken, om ergernis voor de Joden, wiens Apostel hij was, te vermijden. Paulus zou hem schijnbaar berispt hebben, om ergernis te vermijden voor (de heidenen, wiens Apostel hij was. Augustinus echter wijst dat van de hand, daar Paulus in de H. Schrift, nl. in de Brief aan de Galaten (2, 11), — het is immers goddeloos te denken, dat er iets vals is in de H. Schrift — zegt, dat Petrus moest berispt worden. Vandaar is het waar, dat Petrus zondigde en Paulus hem werkelijk, en niet alleen voor de schijn berispte. Echter zondigde Petrus niet hierin, dat hij toen de wettelijke voorschriften onderhield, want dit mocht hij als bekeerling uit de Joden doen; maar hij zondigde hierin, dat hij aan de onderhouding van de Wet te veel gewicht hechtte, om de Joden niet te ergeren, zodat hij daardoor een ergernis werd voor de heidenen. (Ia-IIae q. 103 a. 4 ad 2)

Op die bedenking antwoorden sommigen, dat dit verbod van de Apostelen niet letterlijk genomen moet worden, maar in meer geestelijke zin, zodat onder het verbod van bloed verstaan wordt het verbod van moord; onder het verbod van het verstikte, het verbod van geweld en roof; onder het verbod van offers, het verbod tegen afgoderij. Ontucht echter werd verboden als een kwaad op zich. Die mening halen ze uit sommige glossen, welke die voorschriften figuurlijk verklaren. Maar daar moord en roof ook bij de heidenen als ongeoorloofd veracht werden, behoefde daaromtrent geen nieuw gebod gegeven te worden aan de bekeerlingen uit de heidenen. Vandaar zeggen anderen, dat die spijzen letterlijk verboden waren, niet om de onderhouding der wettelijke voorschriften, maar om de gulzigheid tegen te gaan. Vandaar zegt Hieronymus op Ezechiël (44, 31): Alles wat gedood is... : « Hij veroordeelt de priesters die zich niet in acht nemen voor de gulzigheid ». Maar

omdat er sommige spijsen zijn, die smakelijker zijn en voor de gulzigheid meer bevorderlijk, schijnt er geen reden te zijn, waarom deze meer dan de andere verboden moeten worden. Daarom moet men zeggen, volgens een derde mening, dat deze verboden letterlijk moeten genomen den, niet omdat de ceremoniën der Wet moesten onderhouden worden, maar omdat er een samsmelting zou kunnen plaats hebben tussen Joden en Heidenen van een zelfde plaats. Voor de Joden immers waren, krachtens een oude gewoonte, het bloed en het verstikte afschuwelijk; het eten echter van het geofferde kon bij de Joden aangaande de heidenen de verdienking oproepen van terugkeer tot afgoderij. Daarom waren die dingen voor die tijd verboden, waarin Joden en heidenen opnieuw te samen moesten verenigd worden. Later echter, toen de reden ophield, hield ook het gevolg op, nl. toen de waarheid van de evangelische leer openbaar gemaakt werd, waarin de Heer leerde, dat niets wat de mond ingaat, de mens verontreinigt, zoals in Mattheus (15, 11) staat, en dat niets dient verworpen te worden, wat met dankzegging genoten wordt, zoals in de Ie Brief aan Timotheüs (4, 4) staat. Hoererij echter werd in het bijzonder verboden, omdat de heidenen dat niet voor kwaad hielden. (Ia-IIae q. 103 a. 4 ad 3)

## Quaestio 105 Over het wezen der rechtsregels

Vervolgens moet gehandeld worden over het wezen der rechtsregels, waaromtrent we vier vragen stellen. 1) Over het wezen der rechtsregels, die betrekking hebben op de vorsten. 2) Over die voorschriften, die betrekking hebben op de onderlinge samenleving der mensen. 3) Over die voorschriften, die betrekking hebben op de vreemdelingen. 4) Over die voorschriften, die betrekking hebben op de huiselijke samenleving. (Ia-IIae q. 105 pr.)

### Articulus 1 Was de regeling in de Oude Wet met betrekking tot de vorsten goed?

Men beweert, dat de regeling in de Wet met betrekking tot de vorsten niet goed was. De Wijsgeer immers zegt in zijn *Politica* (IIIe B., IVe H.): « De regeling van het volk hangt hoofdzakelijk af van de hoogste overheid ». Welnu in de Wet wordt niet gevonden hoe de hoogste vorst aangesteld moest worden; wel wordt iets gevonden met betrekking tot de lagere overheden, en wel ten eerste in het Boek Exodus (18, 21 vv.): « Zie uit onder heel het volk, naar wijze mannen » en in het Boek Numeri (11, 16 vv.): « Verzamel mij zeventig mannen uit de oudste van Israël », en in het Boek Deuteronomium (1, 13 vv.): « Wijst onder u wijze en handige mannen aan ». Dus was de regeling der Oude Wet met betrekking tot de vorsten niet goed. (Ia-IIae q. 105 a. 1 arg. 1)

Zoals Plato (in zijn *Dialogo Timaios*) zegt, is het aan

de besten eigen, het allerbeste te doen. Welnu de allerbeste regeling van een staat of volk is, dat het bestuurd wordt door een koning, omdat zulk een rijk het best het godsbestuur afbeeldt, daar één God van het begin af de wereld bestuurt. De Wet moest dus voor het volk een koning aanstellen, en dit met overlaten aan hun willekeur, zoals dat gebeurt, overeenkomstig het Boek Deuteronomium (17, 14 v.): « Indien gij zegt: Ik zal een koning over mij aanstellen... dan zult Gij hem aanstellen ». (Ia-IIae q. 105 a. 1 arg. 2)

Gelijk Mattheus (12, 25) zegt, zal ieder rijk, dat in zichzelf verdeeld is, te niet gaan, wat feitelijk ook gebleken is bij het Joodse volk, waar de verdeling van het rijk de oorzaak van zijn ondergang was. Welnu de wet moet vooral datgene beogen, wat betrekking heeft op het algemeen welzijn van het volk. Bijgevolg moest in de Wet de verdeling van het rijk tussen twee koningen verboden worden, en moest dit niet op gezag van God worden ingevoerd, gelijk men leest, dat dit op gezag van God is ingevoerd door de profeet Ahias van Silo. (IIIe Boek Koningen, 11, 29 vv.) (Ia-IIae q. 105 a. 1 arg. 3)

Evenals de priesters aangesteld worden ten bate van het volk voor die dingen, die betrekking hebben op God, zoals blijkt uit de Brief aan de Hebreeërs (5, 1), zo ook worden de vorsten aangesteld voor die dingen, die betrekking hebben op de menselijke samenleving. Welnu voor de priesters en de leviëten worden door de Wet sommige dingen vastgesteld, waarvan ze moeten leven, zoals de tienden, de eerstelingen, en dergelijke. Dus moeten ook voor de vorsten van het volk enkele dingen geregeld worden voor hun onderhoud; temeer daar de aanneming van geschenken hen verboden is, zoals blijkt uit het Boek Exodus (23, 8): « Gij zult geen geschenken aannemen, welke zelfs verstandigen blind maken, en de woorden der rechtvaardigen verdraaien ». (Ia-IIae q. 105 a. 1 arg. 4)

Evenals de regering van één enkele de beste regeringsvorm is, zo ook is de tirannie de meest verderfelijke. Welnu toen de Heer een vorst aanstelde, schiep Hij een tiranniek recht. In het Eerste Boek Koningen (8, 11 vv.) immers lezen we: « Dit zal het recht van de koning zijn, die over u regeren zal, dat hij uwe zonen zal nemen », enz. De regeling van de Wet met betrekking tot de vorsten was dus niet goed. (Ia-IIae q. 105 a. 1 arg. 5)

Maar daartegenover staat, dat het volk van Israël schoonheid van zijn regeling in het Boek Numeri (24, 5) geprezen wordt, met de woorden: « Hoe schoon zijn uwe woningen Jacob, en uwe tenten, Israël ». Welnu de schoonheid van een regeling hangt af van een ordelijke aanstelling der vorsten. Dus was de regeling, voor dit volk bij de Wet getroffen met betrekking tot de vorsten goed. (Ia-IIae q. 105 a. 1 s. c.)

Voor een goede regeling in een staat of onder een volk met betrekking tot de vorsten moeten twee dingen in acht genomen worden: ten eerste, dat allen deel hebben in de heerschappij. Daardoor toch blijft de vrede van het volk bewaard, terwijl allen zulk een regeling beminnen en bewaken, zoals gezegd wordt in het tweede

Boek der Politica (VIe H.). Het andere wat in acht genomen moet worden, is de soort van heerschappij. Zoals immers de Wijsgeer zegt in het IIIe Boek van zijn Politica (Ve H.), zijn er verschillende regeringsvormen, waarvan de voornaamste zijn: de alleenheerschappij, waarin er één deugdzame regeert, en de aristocratie, d.i. de macht der besten, waarin enkele deugdzamen regeren. De beste regeling in een rijk of staat met betrekking tot de vorsten is dus die, waarin er één deugdzame aan het hoofd staat, die over allen regeert, terwijl onder hem andere deugdzamen staan. Toch berust het gezag bij allen, zowel omdat de gezagvoerders uit allen kunnen gekozen worden, als omdat zij door allen gekozen worden. Van die aard is de beste regeringsvorm, samengesteld uit alleenheerschappij, voor zover er één aan het hoofd staat, aristocratie, voor zover verschillende deugdzamen regeren, en democratie, d.i. uit de volksregering, voor zover de vorsten uit het volk gekozen kunnen worden, en de keuze bij het volk berust. Zodanig nu was het bestuur, vastgesteld door de goddelijke Wet. Mozes immers en zijn opvolgers bestuurden het volk als het ware alleenheersend over allen, wat valt onder de alleenheerschappij. Er werden echter zeventig deugdzame ouderen gekozen: we lezen immers in het Boek Deuteronomium (1, 15): « Ik heb uit uw stammen wijze en aanzienlijke mannen genomen, en hen aangesteld tot vorsten »: dit was het aristocratisch element. Het democratisch element was, dat deze uit heel het volk gekozen werden, volgens het woord uit het Boek Exodus (18, 21): « Zie uit onder het ganse volk naar wijze mannen », en dat ze door heel het volk gekozen werden, overeenkomstig het Boek Deuteronomium (1, 13): « Wijst uit ulieden wijze mannen aan ». Het blijkt dus, dat de regeling der Wet met betrekking tot de vorsten de beste was. (Ia-IIae q. 105 a. 1 co.)

Dit volk werd onder de bijzondere zorg van God bestuurd; vandaar lezen wij in het Boek Deuteronomium (7, 6): « U heeft de Heer, uw God, uitverkoren, om Hem tot een eigen volk te zijn ». Daarom heeft de Heer de aanstelling van de hoogste vorst aan zichzelf voorbehouden; en dit is het wat Mozes vraagt in het Boek Numeri (27, 16): « De Heer, de God der geesten van alle vlees, drage zorg voor een man, die over deze menigte staat ». Zó is Josue na Mozes aangesteld krachtens een verordening van God; en van de afzonderlijke rechters, die er na Josue waren, wordt gezegd dat God voor zijn volk een redder heeft opgewekt, en dat de geest Gods in hem was, zoals blijkt uit het Boek der Rechters (2, 9 v., 15). Daarom ook heeft de Heer de keuze van de vorst niet overgelaten aan het volk, maar voor zichzelf voorbehouden, wat blijkt uit het Boek Deuteronomium (17, 15): « Hem zult gij aanstellen tot kroning, die de Heer uw God heeft uitverkoren ». (Ia-IIae q. 105 a. 1 ad 1)

De alleenheerschappij is de beste regeringsvorm, als ze niet vervalt. Maar om de grote macht, welke aan een koning wordt toegestaan, vervalt de alleenheerschappij gemakkelijk tot tirannie, tenzij de deugd van hem, aan wien zulk een macht gegeven is, volmaakt is, daar

het slechts eigen is aan deugdzamen, weelde te dragen, zoals de Wijsgeer zegt in het IVe Boek van zijn Ethica (IIIe H.). De volmaakte deugd nu wordt maar in weinigen gevonden, en de Joden waren vooral wreed en tot gierigheid geneigd, waardoor de mensen zeer gemakkelijk tot tirannie vervallen. Daarom heeft de Heer over hen van af het begin geen koning aangesteld met volstrekte macht, maar een rechter en bestuurder om hen te bewaken, en eerst later heeft hij, als het ware verontwaardigd om de vraag van het volk, een koning toegestaan, wat blijkt uit zijn gezegde tot Samuel in het Eerste Boek Koningen (8, 7): « Niet u, maar mij hebben ze verworpen, opdat ik over hen niet zou regeren ». Van het begin af aan echter heeft Hij omtrent de aanstelling van een koning vastgesteld, ten eerste de manier waarop hij gekozen moest worden, waarvoor hij twee dingen bepaald heeft, nl. dat zij bij de keuze het oordeel van de Heer zouden afwachten, en dat zij niemand van een ander volk koning zouden maken, daar zulke koningen gewoonlijk weinig liefde hebben voor het volk waarover ze worden aangesteld en er daarom dan ook niet voor zorgen. Ten twee heeft Hij met betrekking tot de aangestelde koningen verordend hoe ze zichzelf moesten verhouden, dat ze nl. hun wagens, paarden of vrouwen niet mochten vermeerderen, ook dat ze geen onmetelijke rijkdommen mochten hebben, daar de vorsten door de begeerte er naar overhellen tot tirannie en de rechtvaardigheid overtreden. Ook heeft Hij hun verhouding tot God vastgesteld dat ze nl. altijd moeten lezen in, en denken aan de wet van God, en altijd in de vreze en gehoorzaamheid aan God moeten zijn. Ook heeft Hij hun verhouding tot hun onderdanen bepaald, dat ze hen nl. niet trots verachten of onderdrukken mogen en hen niet van de gerechtigheid mogen afhouden. (Ia-IIae q. 105 a. 1 ad 2)

De verdeling van het rijk en de vermeerdering der koningen was voor dat volk eerder een straf voor hun vele geschillen, die zij vooral met de rechtvaardigen koning David hadden gehad, dan tot hun voordeel. Vandaar wordt er in Osee (13, 11) gezegd: « Ik zal u een koning geven in mijn toorn », en Osee (8, 4): « Zij waren koningen, en niet door Mij; zij waren vorsten, en Ik heb hen niet erkend ». (Ia-IIae q. 105 a. 1 ad 3)

De priesters werden door geboorte bestemd voor de eredienst, en wel hierom, opdat zij hoger in ere zouden gehouden worden, indien niet iedereen uit het volk priester zou kunnen worden, en dit bracht ook veel bij tot de eerbied voor de goddelijke eredienst. En daarom moesten voor hen bijzondere dingen worden bestemd, zowel van de tienden als van de eerstelingen, als ook van de offeranden en spijsoffers, waarvan ze zouden leven. Maar de vorsten werden, zoals gezegd is (in de Leerstelling), uit heel het volk genomen, en daarom hadden zij zekere eigen bezittingen, waarvan zij konden leven. En vooral toen de Heer ook in de Wet verbood, dat zij geen overvloed van rijkdommen zouden bezitten of een overdreven schittering, zowel omdat het dan moeilijk was niet hoogmoed en tirannie te vervallen, alsook omdat er, indien de vorsten niet veel rijkdommen zouden bezitten en het bestuur veel

inspanning vroeg en vol kommer en zorg was, het volk er niet veel aanhankelijkheid voor zou betonen, en omdat door die regeling iedere aanleiding tot opstand zou weggenomen worden. (Ia-IIae q. 105 a. 1 ad 4)

Dit recht komt de koning niet toe krachtens goddelijke instelling, maar moet eerder een misbruik der koningen genoemd worden, die zich zelf een onrechtvaardig recht scheppen, terwijl zij tot tirannie vervallen en de onderdanen beroven. Dit blijkt uit wat aan het einde volgt (v. 17): « En gij zult hem tot slaven zijn », wat eigenlijk tot de tirannie behoort omdat de tirannen over hun onderdanen als over slaven heersen. Vandaar zei Samuël dit om hen af te schrikken, opdat zij geen koning zouden vragen, want er volgt (v. 19): « Het volk nu wilde naar de stem van Samuël niet luisteren ». Het kan echter gebeuren, dat een goed vorst zonder tirannie zonen wegneemt, en tribunen en centurionen aanstelt, en vele dingen van zijn onderdanen neemt, ter bevordering van het algemeen welzijn. (Ia-IIae q. 105 a. 1 ad 5)

## Articulus 2 Waren de rechtsregels met betrekking tot de onderlinge samenleving doeltreffend?

Men beweert, dat de rechtsregels met betrekking tot de onderlinge samenleving niet doeltreffend waren. De mensen immers kunnen niet in vrede samenleven, indien de éne neemt, wat aan een ander toebehoort. Welnu hiertoe schijnt de Wet aanleiding te geven; in het Boek Deuteronomium (23, 24) toch wordt gezegd: « Wanneer gij in de wijngaard van uwe naaste komt, eet dan druiven zoveel het u lust ». Dus zorgt de Wet niet goed voor de vrede onder de mensen. (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 1)

Volgens de Wijsgeer (IIe Boek der Politica, VIe H.) zijn vele staten en rijken vooral hierdoor ten gronde gegaan, doordat de bezittingen overgaan op de vrouwen. Welnu dit stond in de Oude Wet: in het Boek Numeri (27, 8) toch wordt gezegd: « Wanneer iemand zonder een zoon sterft, zal op zijn dochter het erfrecht overgaan ». Dus zorgt de Wet niet goed voor het welzijn der mensen. (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 2)

De menselijke samenleving wordt het beste onderhouden, doordat de mensen onderling door koop en verkoop meedelen zoals gezegd wordt in het 1e Boek der Politica (IIIe H.). De wet nu vernietigt de verkoop door haar voorschrift, dat het verkochte bezit bij de verkoper in het vijftigste jaar, nl. het jubeljaar, terugkomt, wat blijkt uit het Boek Leviticus (25). De Wet heeft dit dus niet doeltreffend vastgesteld voor het volk. (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 3)

Voor de behoeften der menselijke samenleving is het uiterst nuttig, dat de mensen gaarne en bereidwillig uitlenen. Deze bereidwilligheid echter schijnt verkracht te worden, de schuldeisers het ontvangene niet terugkrijgen. Daarom wordt in het Boek Ecclesiasticus (29, 10) gezegd: « Velen weigeren te leen te geven, niet uit boosheid, maar uit vrees om niet een verlies te lijden

». Welnu, daartoe geeft de Wet aanleiding, en wel ten eerste door het voorschrift in het Boek Deuteronomium (15, 2): « Degene, wien zijn vriend of naaste en broeder iets schuldig is, zal dat niet kunnen terugvorderen, want het is het jaar van de kwijtschelding des Heren », en in het Boek Exodus (22, 15) wordt gezegd, dat indien een geleend dier sterft in tegenwoordigheid van zijn heer, men niet gehouden is het terug te geven. Ten tweede door de zekerheid, die men heeft door een pand, op te heffen. In het boek Deuteronomium (24,10) toch lezen we: « Wanneer gij van uw naaste iets invordert, wat hij u schuldig is, zult gij zijn huis niet binnentreden om een pand weg te nemen », en (v. 12-13) « Het pand zal des nachts niet bij u blijven, maar terstond zult gij het teruggeven ». Ondoelmatig dus heeft de Wet regelingen getroffen met betrekking tot het lenen. (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 4)

Het is zeer schadelijk, dat men niet terug in het bezit komt van wat men aan een ander in bewaring had gegeven; daarom moet de grootste voorzichtigheid aangewend worden. Vandaar wordt er dan ook in het Tweede Boek der Makkabeeën (3, 15) gezegd, dat de priesters hem, die de wet omtrent het geleende gemaakt heeft, ten hemel smeekten, dat hij die dingen goed voor hen, die ze in bewaring hadden gegeven, zou bewaren. Welnu in de voorschriften der Wet wordt weinig voorzichtigheid aangaande het in bewaring gegevene aan de dag gelegd; in het Boek Exodus (20, 10 vv.) immers wordt gezegd, dat bij verlies van het in bewaring gegevene een eed moest worden afgelegd door hem bij wien het in bewaring gegevene was. Dus was ordening der Wet hieromtrent niet goed. (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 5)

Evenals een dagloner zijn arbeid verhuurt, zo ook verhuren sommigen hun huis of iets dergelijks. Het is echter nodig, dat de pachter terstond de prijs van het gehuurde betaalt. Dus is het bevel in het Boek Leviticus (19, 13) te hard: « Het arbeidsloon van uw dagloner zal niet bij u blijven tot de morgen ». (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 6)

Daar een onmiddellijke rechterlijke uitspraak dikwijls nodig is, moest men gemakkelijk tot de rechter kunnen gaan. Ondoelmatig dus heeft de Wet volgens het Boek Deuteronomium (17, 8 vv.) vastgesteld, dat men naar één plaats moet gaan om een rechterlijke uitspraak voor zijn moeilijkheden. (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 7)

Het is mogelijk, dat er niet alleen twee, maar zelfs drie of meer samenspannen tot bedrog. Ondoelmatig wordt er dus in het Boek Deuteronomium (19, 15) gezegd: « Door de mond van twee of drie getuigen zal alle woord gelden ». (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 8)

De straf moet afgemeten worden naar de grootheid van de schuld. Vandaar ook wordt er in het Boek Deuteronomium (25, 2) gezegd: « Naar de maat der zonden zal ook het getal der slagen zijn ». Verschillende malen echter bepaalt de Wet voor gelijke schuld ongelijke straf, want in het Boek Exodus (22,1) wordt gezegd, dat de dief vijf runderen voor één rund zal vergoeden, en vier schapen voor één schaap. Ook worden soms niet al te zware zonden zwaar gestraft, zoals b.v. iemand volgen

het Boek Numeri (15, 32 vv.) gestenigd werd, die op sabbat hout gesprokkeld had; en een weerspannige zoon volgens het Boek Deuteronomium (21, 18-19) op bevel gestenigd werd om kleine vergrijpen, nl. omdat hij zich overgaf aan feestelijkheden en maaltijden. De straffen zijn dus door de Wet niet goed bepaald. (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 9)

Volgens Augustinus (De Stad Gods, XXIe B., XIe H.), schrijft Tullius, dat er acht soorten straffen in de wet zijn, nl. veroordeling, de boeien, geseling, vergelding, smaad, verbanning, dood en slavernij. Hiervan zijn er slechts enkele in de Wet vastgesteld, o. a. de veroordeling, zoals wanneer een dief veroordeeld wordt tot het vijfdubbele of vierdubbele; de boeien, zoals in het Boek Numeri (15, 34) omtrent iemand bevolen wordt, dat hij in de kerker opgesloten wordt. Geseling, nl. in het Boek Deuteronomium (25, 2): « Indien zij zien, dat hij die zondigde, slagen verdient, zullen zij hem doen nederwerpen en in hun tegenwoordigheid laten geselen ». Versmading, nl. op hem, die de vrouw van zijn gestorven broeder niet wilde nemen, door hem zijn sandalen te ontnemen en hem in het aangezicht te spuwen (t.a.pl. v. 9). Ook de doodstraf, wat blijkt uit het Boek Leviticus (20): « Wie zijn vader of moeder vervloekt, zal de dood sterven ». Ook de straf der vergelding legt de Wet op met de woorden: « Oog om oog, tand om tand » (Exodus, 20). Onaannemelijk schijnt het dus dat de Wet de twee overige straffen, nl. verbanning en slavernij, niet opgelegd heeft. (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 10)

Zonder schuld wordt geen straf verdiend. Welnu de onredelijke dieren kunnen geen schuld hebben. Dus is het niet aan te nemen, dat hen straffen worden opgelegd, zoals in Exodus (21, 28 vv.): « Als een rund een man of een vrouw doodt, zal het gestenigd worden », en in het boek Leviticus (20, 16): « Een vrouw, die zich afgeeft met een dier, zal te zamen met hetzelfde gedood worden ». Hieruit blijkt dus dat er onredelijke ordeningen in de Oude Wet staan met betrekking tot de onderlinge samenleving der mensen. (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 11)

De Heer heeft bevolen (Exodus, 21, 12), dat moord met de dood gestraft moet worden. De dood van een onredelijk dier echter wordt voor veel minder gehouden dan het doden van een mens. Dus kan de schuld van een moord niet voldoende weggenomen worden door het doden van een dier. Onredelijk wordt dus in het Boek Deuteronomium (21) bevolen, dat wanneer het lijk van een vermoorde mens gevonden wordt en de schuldige van de moord onbekend is, de oudsten van de meest nabijgelegen stad een vaars uit de runderkudde zouden nemen, welke het juk niet gedragen, noch de aarde met de ploegschaar gescheurd heeft, en haar naar een woest en steenachtig dal moeten voeren, dat nimmer beploegd werd noch zaad opnam, en dan de vaars de nek afsnijden ». (Ia-IIae q. 105 a. 2 arg. 12)

Maar daartegenover staat, dat als een bijzondere weldaad in Psalm 147, 20 vermeld staat: « Zo iets heeft Hij niet gedaan aan ieder volk, noch aan hen zijn oordelen geopenbaard ». (Ia-IIae q. 105 a. 2 s. c.)

Volgens Augustinus (De Stad Gods, IIe Boek, XXI H.) zegt Tullius, dat het volk een menigte is, door gelijke Wetten en door gelijke belangen verenigd. Vandaar valt het onder het begrip van volk, dat de samenleving van de mensen onderling door rechtvaardige wetsvoorschriften wordt geregeld. Nu is er een tweevoudige samenleving der mensen onderling, één nl., die tot stand komt door het gezag der vorsten, en een ander, die tot stand komt door de eigen wil van private personen. Omdat nu door de wil van wien ook datgene kan worden bewerkt, wat aan zijn macht onderworpen is, moeten de rechtsoordelen onder de mensen worden uitgeoefend door de macht der vorsten, aan wie de mensen onderworpen zijn, en de straffen aan de booswichten worden opgelegd. Onder de macht van private personen echter vallen de bezittingen, en daarom kunnen zij hiervan op eigen gezag elkander mededelen, nl. door kopen, verkopen, geschenken, en op andere manieren. In dit dubbel opzicht nu heeft de Wet de samenleving voldoende geregeld, want zij heeft rechters aangesteld, zoals blijkt uit het Boek Deuteronomium (16,18): « Rechters en overheden zult gij aanstellen in al uwe poorten, opdat zij het volk richten met rechtvaardigheid ». Ook heeft zij de goede orde in het gericht geregeld: daaromtrent wordt in het Boek Deuteronomium (I, 16-17) gezegd: « Richt naar gerechtigheid hetzij burger of vreemde: generlei onderscheid van personen zal er zijn ». Ook heeft ze de aanleiding tot een onrechtvaardig gericht weggenomen, door het aannemen van geschenken door rechters te verbieden, zoals blijkt uit het Boek Exodus (23,8) en uit het Boek Deuteronomium (16, 19). Eveneens heeft zij het getal van twee of drie getuigen ingesteld, wat blijkt uit het Boek Deuteronomium (17, 6 en 19, 15). Ook heeft zij vaste straffen voor verschillende misdrijven vastgesteld, zoals verderop zal worden aangetoond (10e Antw.). Met betrekking tot de bezittingen is het, gelijk de Wijsgeer zegt in het IIe Boek van zijn Politica (IIe H.), het beste, dat de bezittingen onderscheiden zijn, en het gebruik gedeeltelijk algemeen, en gedeeltelijk naar willekeur der bezitters wordt besteed. Ook die drie dingen waren in de Wet vastgelegd, want ten eerste waren de bezittingen over enkelen verdeeld: in het Boek Numeri (33, 53 v.) immers wordt gezegd: « Ik heb u het land tot bezitting gegeven, en gij zult het nu onder u bij het lot verdelen ». En omdat gelijk de Wijsgeer zegt in het IIe Boek zijner Politica (VIe H.), door de ongeregelde der bezittingen vele staten ten gronde gegaan zijn, daarom geeft de Wet een drievoudig middel aan ter regeling van de bezittingen: ten eerste de gelijke verdeling naar het aantal mensen, volgens het Boek Numeri (33, 54 v.): « Aan die meer talrijk zijn zult gij een meer uitgestrekt, en aan die weinig in getal zijn, zult gij een meer beperkt land geven ». Het tweede middel dat de bezittingen niet voor altijd worden vervreemd, maar op weer aan hun bezitters terugvallen. Het derde middel om dergelijk samenkomen te voorkomen is, dat de naasten erven van degenen, die sterven, de zoon op de eerste plaats, op de tweede plaats de dochters, ten derde de broeders, ten vierde de ooms, ten vijfde de aanverwanten. En om het onderscheid der bezittingen te handhaven heeft de

Wet verder nog bepaald, dat de ervvrouwen huwen met mannen van hun stam, gelijk staat in het Boek Numeri (36). Wat echter het tweede betreft, daaromtrent heeft de Wet bepaald, dat het gebruik met betrekking tot sommige dingen algemeen is, en op de eerste plaats wat de zorg betreft. Er staat immers geschreven in het Boek Deuteronomium (21, 1-4): « Gij zult het rund of schaap van uw broeder niet afgedwaald zien, en voorbijgaan, maar gij zult ze naar uwen broeder terugbrengen ». En evenzo met betrekking tot andere dingen. Op de tweede plaats wat betreft de vrucht. Immers met betrekking tot allen wordt in het algemeen toegestaan, dat wanneer iemand in de wijngaard van zijn vriend is binnengegaan, hij vrij kan eten, wanneer hij maar niets meeneemt. Met betrekking tot de armen echter in het bijzonder is bepaald, dat men voor hen de vergeten schoven achter moet laten en de vruchten en trossen die achterblijven, zoals blijkt uit het Boek Leviticus (19, 9-10) en Deuteronomium (24, 19-20). Ook wordt datgene verdeeld wat in het zevende jaar geboren wordt, zoals geschreven staat in het Boek Exodus (23,11) en Leviticus (25, 34 vv.). Op de derde plaats heeft de Wet bepaald, dat de mededeling zou geschieden door hen, die heer en meester over zaken zijn, of wel zuiver om niet, gelijk het Boek Deuteronomium (14,28) zegt: « In het derde jaar zult gij een ander tiende afzonderen, en de leviet en de vreemdeling en de wees en de weduwe zullen komen, en eten en verzadigd worden »; ofwel in teruggave, zoals door koop en verkoop en huur en verhuur, of door ruil of door in bewaringgeving, waaromtrent vaste bepalingen in de Wet zijn. Het blijkt dus, dat de Oude Wet voldoende bepalingen bevat voor de samenleving van het volk. (Ia-IIae q. 105 a. 2 co.)

Zoals de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (13,8), vervult hij die zijn naaste bemint, de Wet, omdat nl. alle voorschriften van de Wet, vooral die, welke gelden voor de naaste, hiertoe geordend zijn, dat de mensen elkander liefhebben. Van de liefde immers komt het voort, dat de mensen de goederen onderling verdelen. Daarom wordt er in de 1e Brief van Johannes (3, 17) gezegd: « Wie zijn broeder gebrek ziet lijden en zijn hart voor hem sluit, hoe zal de liefde Gods in hem blijven? ». Ook wil de Wet, dat de mensen zich gewinnen om gemakkelijk van hun goederen uit te delen, gelijk ook de Apostel in zijn Ie Brief aan Timotheüs (6,18) beveelt gemakkelijk te geven en mede te delen. Hij echter is niet gemakkelijk mededeelzaam, die niet duldt, dat de naaste een weinig van hem neemt, zonder groot nadeel. Daarom bepaalde de Wet, dat hij, die een wijngaard binnenging, aldaar trossen mocht opeten, echter niet meenemen, opdat daaruit geen gelegenheid tot groot nadeel zou voortkomen, waardoor de vrede zou verstoord worden, want onder goedgerichte mensen wordt de vrede niet verstoord om de wegname van een kleinigheid, maar daardoor wordt integendeel de vriendschap veeleer bevestigd en worden de mensen gewoon, gemakkelijk iets te geven. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 1)

De Wet heeft niet bepaald, dat de vrouwen de goederen van de vader zouden erven, behalve bij gebrek aan

zonen. In dat geval toch was het noodzakelijk, dat de opvolging van vrouwen was toegestaan bij het overlijden van de vader, voor wien het heel zwaar zou zijn, wanneer zijn nalatenschap geheel in vreemde handen zou overgaan. Hierom echter legde de Wet de grootste voorzichtigheid aan de dag, door te bevelen, dat de vrouwen, die van hun vader erfdien, zouden huwen met mannen uit hun stam, opdat de loten niet zouden samenkomen, zoals in het laatste hoofdstuk van het Boek Numeri staat. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 2)

De regeling der bezittingen draagt veel bij tot het behoud van een staat of volk, zoals de Wijsgeer zegt in het IIe Boek van zijn Politica (IVe H.). Vandaar, zegt hij, was het bij sommige heidense staten bepaald, dat niemand zijn bezittingen mocht verkopen tenzij om groot nadeel te voorkomen. Dan toch kan het gebeuren, dat alle bezittingen bij weinigen terecht komen; en zo zou een staat noodzakelijk leeglopen. Om nu dergelijk gevaar af te wenden bepaalde de Oude Wet, dat, om aan de menselijke noodwendigheden tegemoet te komen, de bezittingen voor bepaalde tijd verkocht mochten worden, terwijl zij het gevaar afwendde door te bevelen, dat de verkochte bezittingen na bepaalde tijd aan de verkopers terug zouden vallen. En dit bepaalde zij, opdat de loten niet zouden samenkomen, maar steeds Het onderscheid zou blijven. Omdat echter de huizen in de steden niet bij het lot waren toebedeeld, bepaalde zij, dat zij voor altijd verkocht mochten worden, gelijk roerende goederen, immers het getal huizen in de steden was niet vastgesteld, zoals er wel een vaste maat was voor de bezittingen, waarboven niets kon worden bijgevoegd, terwijl aan het getal huizen wel iets kon worden toegevoegd. De huizen echter, die niet in de stad waren, maar buiten de omwalling, konden niet voor altijd verkocht worden, dergelijke huizen slechts ter bewaring van het bezit werden opgetrokken. En daarom bepaalde de Wet zeer wijselijk hetzelfde met betrekking tot beide. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 3)

Gelijk in het Antwoord op de eerste Bedenking gezegd is, was het de bedoeling van de Wet de mensen aan haar voorschriften te gewinnen, opdat ze gemakkelijk elkaar in hun nood zouden steunen, daar dit de beste aanwakkering is tot vriendschap. Dit gemak van ondersteuning nu stelde zij niet alleen vast met betrekking tot die dingen, die om niet gegeven worden, maar ook in betrekking tot die dingen, die in leen gegeven worden, omdat dergelijke steun veelvuldiger is en voor meerderen noodzakelijk. Deze bepaalde zij, dat zij gemakkelijk te leen zouden geven en dat zij daarvan niet zouden worden teruggehouden om het naderende gemakkelijke nu stelde zij veelvuldig vast. Op de eerste plaats jaar der kwijtschelding, zoals in het Boek Deuteronomium (15, 7 vv.) staat. Op de tweede plaats, dat zij hem, aan wien zij te leen geven, niet zouden bezwaren, ofwel met rente, ofwel door een tot het leven noodzakelijk pand te nemen, en indien ze zouden ontvangen zijn, moeten ze onmiddellijk teruggegeven worden. Immers in het Boek Deuteronomium (23,19) wordt gezegd: « Gij zult aan uw broeder niet op winst lenen », en (24,6): « Gij zult geen onderste en bovenste molensteen tot pand nemen,

omdat men er door zijn leven in pand geeft », en in het Boek Exodus (22,26): « Als gij van uw naaste het kleed tot pand neemt, zult gij het vóór zonsondergang aan hem teruggeven. » Op de derde plaats, dat zij niet ongelegen eisen. Vandaar wordt er in het Boek Exodus (22, 25) gezegd: « Als gij geld te leen geeft aan mijn arm volk, dat met u woont, zult gij het niet als een geldafperser benauwen. » Daarom ook wordt er in het Boek Deuteronomium (24, 10) bevolen: « Wanneer gij van uwen naaste iets invordert, wat hij u schuldig is, zult gij zijn huis niet binnengaan om een pand weg te nemen, maar gij zult buiten blijven staan, en hij zal u brengen wat hij heeft », zowel omdat het huis iemands meest veilige toevluchtsoord is, waarom men dan ook niet graag heeft, dat iemand er binnendringt, alsook omdat het de schuldeiser niet toegestaan is, dat hij een willekeurig pand neemt, maar de schuldenaar mag geven wat hij het minst nodig heeft. Op de vierde plaats heeft de Wet bepaald, dat de schulden in het zevende jaar worden kwijtgescholden. Het was immers waarschijnlijk, dat zij, die het gemakkelijk konden doen, vóór het zevende jaar zouden teruggeven, en het om niet geleende niet zouden ontvreemden. Indien men echter totaal niet bij machte was om terug te geven, dan was men om dezelfde reden verplicht met die liefde kwijt te schelden, waarmede men het opnieuw zou gegeven hebben. Met betrekking tot geleende dieren heeft de Wet bepaald, dat indien de dieren sterven of verzwakken door onoplettendheid van degene aan wien ze geleend waren, hij ze moet teruggeven. Indien zij echter in zijn bijzijn en terwijl hij ze goed verzorgde, gestorven of verzwakt waren, was hij niet gehouden te vergoeden, vooral niet zo ze tegen loon gehuurd waren, daar ze dan evengoed bij de eigenaar ervan hadden kunnen sterven of verzwakken, alsook omdat hij iets terug zou ontvangen voor het geleende en het dan geen lening meer zou zijn, wanneer hij zijn dier zou behouden. En dit moest vooral dan worden onderhouden, wanneer de dieren tegen loon gehuurd waren, omdat men dan reeds een zekere vergoeding had voor het gebruik van de dieren, waarbij men niets als vergoeding behoefde bij te voegen, tenzij om de onachtzaamheid van de bewaker. Indien zij echter niet tegen een zekere vergoeding verhuurd waren, dan zou het tot op zekere hoogte billijk wezen, dat er tenminste zoveel vergoed werd, als het vruchtgebruik van het gestorven of verzwakt dier had kunnen opleveren. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 4)

Tussen iets wat geleend is, en iets wat in bewaring gegeven is, bestaat dit verschil, dat iets wat geleend wordt, wordt gegeven ten nutte van degene, aan wien het gegeven wordt, maar wat in bewaring gegeven wordt, wordt gegeven ten voordele van degene die het geeft, en daarom was er in bepaalde gevallen een grotere verplichting om het geleende te vergoeden dan het geen in bewaring gegeven was. Want hetgeen in bewaring gegeven wordt, kan op twee manieren verloren gaan: ten eerste, door een onvermijdelijke oorzaak, die ofwel natuurlijk is, b.v. indien een in bewaring gegeven dier sterft of ziek wordt; ofwel uitwendig, indien het gestolen wordt door vijanden of verslonden wordt door een wild dier; in dit geval moest men de eigenaar teruggeven

wat er van het gedode dier over bleef, terwijl men in de andere bovengenoemde gevallen niet gehouden was iets terug te geven, maar alleen een eed moest doen om alle verdenking af te wenden. Ten tweede kan iets wat in bewaring gegeven wordt verloren gaan door een oorzaak, die men had kunnen vermijden, b. v. door diefstal, en dan is men om de onachtzaamheid in het bewaken gehouden te vergoeden. Hij daarentegen die een dier te leen aanneemt, is, gelijk hierboven (Antw. op de 4e bedenck.) gezegd is, gehouden het terug te geven, zelfs als het gestorven of verzwakt is gedurende zijn afwezigheid. Hij immers is eerder gehouden tot vergoeding bij een onachtzaamheid, dan de bewaarder die alleen in geval van diefstal tot vergoeding verplicht is. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 5)

Dagloners, die hun arbeid verhuren, zijn armen, die door hun arbeid in hun dagelijks onderhoud moeten voorzien, en daarom heeft de Wet bepaald, dat aan hen terstond hun loon moet worden uitgekeerd, opdat ze geen gebrek lijden in hun onderhoud. Zij daarentegen die andere dingen verhuren, zijn gewoonlijk rijk, en hebben de huurprijs niet nodig voor hun dagelijks onderhoud. Daarom ligt er geen gelijkheid in beide gevallen. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 6)

Hiertoe zijn er onder de mensen rechters aangesteld om, wat onder de mensen twijfelachtig kan zijn met betrekking tot de rechtvaardigheid, nader te bepalen. Iets nu kan op twee manieren twijfelachtig zijn: ten eerste, voor de eenvoudige lieden, en om deze twijfel op te heffen wordt er in het Boek Deuteronomium (16, 18) bevolen, dat er rechters en overheden moeten worden aangesteld over al de stammen, opdat zij het volk richten met rechtvaardig gericht. Ten tweede kan het gebeuren, dat iets ook voor de ervarenen twijfelachtig is, en om dezen twijfel op te lossen heeft de Wet bepaald, dat allen zouden samenkomen op een voornamen plaats, door God uitgekozen, waar zowel de Hogepriester zou zijn, die de twijfel aangaande de ceremoniën van de eredienst moet oplossen, en de hoogste Rechter van het volk, die de twijfels, die tot de rechterlijke uitspraken der mensen behoren, moet oplossen, gelijk men ook nu met betrekking tot rechtszaken in hoger beroep kan gaan van de laagste rechters tot de hoogste. Vandaar wordt er in het Boek Deuteronomium (17, 8 w.) gezegd: « Indien gij bemerkt, dat de rechtspraak bij u moeilijk en twijfelachtig is, en gij ziet, dat de Woorden der rechters buiten uwe poorten verschillen, ga dan op naar de plaats, welke de Heer zal uitkiezen, en gij zult komen tot de priesters van Levis geslacht en tot de rechter, die er te dien tijde wezen zal. » Dergelijke twijfelachtige uitspraken kwamen echter niet veelvuldig voor, waarom die bepaling voor het volk niet erg zwaar was. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 7)

Met betrekking tot de menselijke daden kan men geen wetenschappelijke en onfeilbare zekerheid hebben, maar volstaat een zekere aannemelijke klaarlijkheid, waardoor een redenaar iemand overtuigt. Ofschoon het dus mogelijk is, dat twee of drie getuigen te zamen in een leugen overeenkomen, is het toch niet gemakkelijk aan te nemen noch waarschijnlijk, dat zij werkelijk

overeen zullen komen. En daarom wordt hun getuigenis voor waar gehouden en vooral wanneer zij in hun getuigenis niet twijfelen, en voor de rest niet onder verdenking staan. En opdat de getuigen niet gemakkelijk van de waarheid zouden afwijken, heeft de Wet ook nog bepaald, dat de getuigen allerzorgvuldigst moeten worden ondervraagd en zwaar gestraft, indien men bemerkt dat ze leugenaars zijn, wat staat in het Boek Deuteronomium (19, 16 vv.). Ook was er een reden voor dit geval nl. om aan te duiden de onfeilbare waarheid der drie Goddelijke Personen, die soms als twee werden aangeduid, omdat de H. Geest de band tussen beide andere, en soms als drie, gelijk Augustinus zegt in zijn Commentaar op Johannes (8; 36e Verband.): « In uwe wet staat geschreven, dat de getuigenis van twee mensen waar is. » (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 8)

Niet alleen wordt er een zware straf opgelegd om de zwaarte van de schuld, maar ook om andere redenen. En wel ten eerste om de hoegrootheid van het kwaad, omdat wanneer het overige gelijk is een zwaardere straf wordt opgelegd voor een groter kwaad. Ten tweede om de gewoonte van kwaad te doen, omdat mensen van het gewoontekwaad niet gemakkelijk worden afgehouden, tenzij door zware straffen. Ten derde om het grote verlangen naar of het grote genot in het kwaad, want hiervan worden de mensen niet gemakkelijk afgehouden, tenzij om zware straffen. Ten vierde om het gemak van kwaad te doen wat verdoken blijft, want dergelijk kwaad moet, wanneer het ontdekt wordt, zwaarder gestraft worden, om anderen schrik in te boezemen. Ook met betrekking tot de hoegrootheid zelf van het kwaad moet een viervoudige graad in acht genomen worden, opzichte van een en hetzelfde feit. De eerste er van is, iemand onvrijwillig kwaad bedrijft. In dit geval toch, het kwaad geheel en al onvrijwillig is, wordt men totaal ontslagen; immers in het Boek Deuteronomium (22, 25 vv.) wordt gezegd, dat een meisje, dat op het veld verkracht wordt, niet des doods schuldig is, daar zij geroepen heeft, en er niemand was om haar te bevrijden. Indien het kwaad echter op enige wijze vrijwillig was, maar toch uit zwakheid gedaan werd, b.v. wanneer iemand het kwade doet uit hartstocht, dan vermindert het kwaad, en moet dus ook overeenkomstig de waarheid van het gericht de straf verminderd worden; tenzij de straf voor het algemeen welzijn verzwaaard moet worden om de mensen van dergelijk kwaad af te houden, gelijk hierboven gezegd is. De tweede graad is, wanneer iemand uit onwetendheid zondigt. In dit geval moet hij enigszins voor schuldig gehouden worden om de nalatigheid in het leren; toch moet hij niet gestraft worden door rechters, maar hij moet zijn kwaad uitdelgen door offers. Daar wordt er in het Boek Leviticus (4, 27) gezegd: « Iemand die kwaad doet uit onwetendheid... moet een geit zonder smet offeren. » Dit nu moet verstaan worden van een onwetendheid aangaande een feit, echter niet van een onwetendheid met betrekking tot een goddelijk voorschrift, dat allen moeten kennen. De derde graad is wanneer iemand uit hoogmoed zondigt, d.w.z. uit vrije willekeur of uit boosheid. In dit geval moet hij gestraft worden overeenkomstig de hoegrootheid van het kwaad. De

vierde graad is, wanneer iemand kwaad doet uit onbeschaamde hardnekkigheid. En in dit geval moet hij als een oproerling en een verkrachter van de wettelijke orde gedood worden. Overeenkomstig deze regelen nu moet men zeggen, dat de Wet de straf van een dief bepaalde met het oog op wat gewoonlijk voorkwam, en daarom moest een dief voor een diefstal van andere dingen, die gemakkelijk tegen dieven kunnen bewaakt worden, slechts het dubbele teruggeven. Schapen echter konden niet gemakkelijk tegen een dief bewaakt worden, daar zij weidden op de velden, waarom het meermalen gebeurde, dat schapen gestolen werden. Daarom paste de Wet een grotere straf toe, nl. dat er vier schapen voor één zouden worden teruggegeven. De runderen konden nog moeilijker bewaakt worden, daar zij in de weiden gelaten werden, en niet, gezamenlijk geweid werden, als de schapen. Daarom past de Wet hier nog grotere straf toe, dat er nl. voor één rund vijf runderen moesten worden teruggegeven, tenzij wanneer dit rund levend bij de dief terug gevonden werd, want dan moest hij slechts het tweevoud vergoeden, gelijk ook bij andere diefstallen, omdat men dan kon vermoeden, dat hij van plan was het aan de eigenaar terug te geven, en hij het daarom niet gedood had. Ofwel kan men met de Glossa zeggen, dat een rund om vijf verschillende redenen nuttig is, omdat het geofferd wordt, ploegt, door zijn vlees voedsel biedt, melk geeft, en leder, nuttig voor verschillende dingen. En daarom moesten er voor één rund vijf worden teruggegeven. Het schaap is voor vier dingen nuttig, omdat het geofferd wordt, voedsel biedt, en melk, en wol. Die weerspannige zoon werd niet gedood, omdat hij at of dronk, maar om zijn hardnekkigheid en opstandigheid, welke altijd met de dood werden gestraft, gelijk hier boven gezegd is. Hij echter, die hout verzamelde op Sabbat, werd gestenigd als verkrachter van de Wet, die het onderhouden van de Sabbat voorschreef als teken van het geloof in de schepping van de wereld, gelijk hierboven (Ce Kw., 5e Art.) gezegd is. Daarom werd hij gedood als een ongelovige. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 9)

De Oude Wet legde de doodstraf op voor de zwaarste misdrijven, nl. voor die welke tegen God ingaan, manslag, mensendiefstal, onbetamelikheden tegen de ouders, overspel en bloedschande. Voor diefstal van andere zaken legde zij de boete op; voor slaan en verwonding, de vergelding, en evenzo voor de zonde van valse getuigenis; voor andere kleinere schulden, de geseling of smaad. De slavernij legde zij op voor twee gevallen, nl. ten eerste wanneer een slaaf in het zevende jaar jaar der kwijtschelding — van de toelating der Wet om als vrije uit te gaan, geen gebruik wilde maken. Daarvoor werd hem als straf opgelegd, eeuwig slaaf te blijven. Ten tweede werd de slavernij opgelegd aan een dief, wanneer hij niet kon vergoeden, gelijk geschreven staat in het Boek Exodus (22, 3). Met volkomen ballingschap echter bestrafte de Wet niet, omdat alleen bij dat volk God werd geëerd, terwijl alle andere volkeren bedorven waren door afgoderij. Indien dus iemand volkomen uit dit volk werd verbannen, zou hem aanleiding tot afgoderij gegeven worden. Daarom ook wordt er in het Eerste Boek Koningen (26, 19)



gezegd, dat David tot Saul zeide: « Vervloekt zijn zij, die mij heden hebben uitgestoten, opdat ik niet wone in het erfdeel van de Heer, terwijl zij zeggen: Ga, die vreemde goden. » Toch was er een beperkte ballingschap. In het Boek Deuteronomium (19) immers wordt gezegd, dat wie zijn naaste zonder opzet gedood had, en klaarblijkelijk volstrekt geen haat tegen hem had, naar een der vrijsteden zou vluchten en daar blijven tot aan de dood van de hogepriester; want dan is het hem geoorloofd naar zijn huis terug te keren, omdat de bijzondere veten gewoonlijk vergeten worden in het algemeen onheil van het volk, en zo de naasten van de gedode niet zouden verlangen naar zijn dood. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 10)

Volgens de Wet moesten de onredelijke dieren gedood worden, niet om enige schuld van hen, maar als straf voor de eigenaars, die dergelijke dieren niet hebben belet om zulk kwaad te doen. Daarom wordt de eigenaar meer gestraft, indien het rund sedert gisteren of eergisteren stotig was (in welk geval het gevaar had kunnen belet worden), dan wanneer het plotseling stotig geworden zou zijn. Ofwel werden die dieren gedood als teken van de verafschuwing van het kwaad, en opdat niemand enige schrik zou kunnen worden aangedaan bij het zien van die dieren. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 11)

De letterlijke zin van dit voorschrift was, gelijk Rabbi Moyses zegt (De Gids der Verdwaalden, IIIe B., XLe H.), dat de moordenaar gewoonlijk van een nabijgelegen stad is. Vandaar werd het doden van een vaars gebruikt tot onderzoek naar de onbekend gebleven dader van een manslag. Dit gebeurde op drie manieren: ten eerste zwerden de ouden gewoonlijk, dat zij in niets waren te kort gekomen met betrekking tot de bewaking der wegen; ten tweede leed hij van wien het vaars was schade door het doden van het dier, en indien de manslag te voren openbaar werd, doodde men het dier niet; ten derde bleef de plaats, waar de vaars gedood werd, braak liggen. Om nu die dubbele schade te vermijden, zouden de mensen van die stad, indien zij hem kenden, gemakkelijker de moordenaar aanduiden, en zelden zou het zijn, dat er daaromtrent niet een of andere inlichting of aanwijzing was. Ofwel deed men dit om af te schrikken van de moord, en er zijn afkeer voor uit te drukken. Want door het doden van een vaars, wat een nuttig dier is en vol kracht, vooral voordat het onder het juk gewerkt heeft, werd aangegeven, dat wie ook de moord begaan had, moest gedood worden, niettegenstaande hij nuttig en sterk zou zijn; en wel een wrede dood, wat het afsnijden van de nek beduidde; en dat hij als waardeloos en een van-de-gemeenschap-afgesnedene moest buitengesloten worden, wat aangeduid werd, doordat de gedode vaars op een woeste en braakliggende plaats moest worden achtergelaten, om daar te verrotten. De mystieke zin echter van de vaars is het vlees van Christus, die nooit een juk gedragen heeft, omdat Hij niet gezondigd had, noch de aarde met een ploegschaar gescheurd heeft, d. w. z. nooit bevlekt is geweest door de zonde van oproer. Door het feit echter, dat de vaars in een onvruchtbaar dal moest gedood worden, werd voorbeduid

de versmadede dood van Christus, waardoor alle zonden werden uitgeboet, en aangetoond, dat de duivel bewerker van de manslag is. (Ia-IIae q. 105 a. 2 ad 12)

### Articulus 3 Voorzien de rechtsregels op gepaste wijze voor de vreemdelingen?

Men beweert, dat de rechtsregels niet op gepaste wijze voorzien voor de vreemdelingen. Petrus immers zegt (Handelingen, 10, 34 v.): « In waarheid erken ik dat God geen aanzieder is van personen, maar onder ieder volk is wie hem vreest en gerechtigheid doet, Hem welgevallig. » Welnu diegenen die God welgevallig zijn, moeten van de Kerk Gods niet worden uitgesloten. Dus is het niet passend, dat het Boek Deuteronomium (23, 3) beveelt, dat de Ammoniet en de Moabiet ook na het tiende geslacht, in eeuwigheid niet in de kerk des Heren zullen komen. Daartegenover beveelt het Boek Deuteronomium (23, 7) omtrent sommige volkeren: « Gij zult de Idumeërs niet verafschuwen, Want hij is uw broeder; ook niet de Egyptenaar, want hij zijt aankomeling geweest in zijn land. » (Ia-IIae q. 105 a. 3 arg. 1)

Die dingen, die niet van ons afhangen, verdienen geen straf. Welnu dat iemand een gesnedene is of uit een hoer geboren is, hangt niet van hem af. Dus is het bevel van het Boek Deuteronomium (23, 1, v.) dat een gesnedene of een uit-een-hoer-geborene niet mag ingaan in de kerk Gods niet passend. (Ia-IIae q. 105 a. 3 arg. 2)

Medelijdend beval de Oude Wet, dat de vreemdelingen niet mochten worden verdrukt. In het Boek Exodus (22, 21) toch wordt gezegd: « De aankomeling zult gij niet bedroeven noch verdrukken, want aankomelingen zijt gij zelve ook geweest in het land Egypte », en (23, 9): « Gij zult de vreemdeling niet hinderlijk zijn, want gij kent de gemoederen der aankomelingen, daar gij zelve ook vreemdelingen geweest zijt in het land Egypte. » Welnu op winst lenen, is iemand verdrukken. Dus is het niet passend, dat de Wet toelaat (Deuteronomium, 23, 19), dat men aan de vreemdelingen geld op winst mocht te leen geven. (Ia-IIae q. 105 a. 3 arg. 3)

De mensen zijn ons nader dan de bomen. Welnu voor diegenen die ons nader staan, moeten we meer genegenheid hebben in het hart en betonen door de daad, volgens het Boek Ecclesiasticus (13, 19): « Ieder dier bemint zijns gelijke, gelijk ook ieder mens zijn naaste. » Het bevel van de Heer (Deuteronomium, 20, 13 vv.), dat van de op-de-vijanden-gewonnen steden allen moesten worden gedood, terwijl daarentegen de vruchtdragende bomen niet mochten worden geveld, was dus niet passend. (Ia-IIae q. 105 a. 3 arg. 4)

Het is overeenkomstig de deugd, dat eenieder het algemeen welzijn verkiest boven het bijzonder goed. In een oorlog nu, die tegen vijanden wordt gevoerd, staat het algemeen welzijn op het spel. Het is dus ongepast, dat er in het Boek Deuteronomium (20, 5 vv.) werd bevolen, dat sommigen bij het uitbreken van een oorlog, naar huis werden teruggezonden, zoals hij die een nieuw

huis aan het bouwen was, of die zijn wijngaard aan het beplanten was, of die verloofd was. (Ia-IIae q. 105 a. 3 arg. 5)

Om schuld mag iemand niet gemakkelijk behandeld worden. Welnu hij die vreesachtig is en bang van harte, is schuldig, want het is tegen de deugd van sterkte. Het is dus niet passend, dat de vreesachtigen en bangen van harte van de oorlogslast ontslagen werden. (Ia-IIae q. 105 a. 3 arg. 6)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Goddelijke Wijsheid (Spreuken, 8, 8): « Gerechtig zijn al mijne woorden, niets ijdel is er in noch verkeerd. » (Ia-IIae q. 105 a. 3 s. c.)

De omgang der mensen met vreemdelingen kan tweevoudig zijn: op de eerste plaats vredig, en op de tweede plaats vijandig. Met betrekking tot beide bevatte de Wet geschikte voorschriften. Want op drievoudige wijze werd aan de Joden de gelegenheid geboden vredig met de vreemdelingen om te gaan. Ten eerste, wanneer de vreemdelingen door hun land trokken als reizigers. Ten tweede, wanneer zij in hun land aan kwamen om er als aankomelingen te wonen. Met betrekking tot beide stelde de Wet voorschriften vol medelijden vast. Want in het Boek Exodus (22, 21) wordt gezegd: « De aankomeling zult gij niet bedroeven », en (23, 9): « De vreemdeling zult gij niet bezwaren. » Ten derde, wanneer sommige vreemdelingen geheel en al tot hun omgang en gebruiken wilden worden toegelaten. Hierin evenwel werd een zekere orde in acht genomen. Immers zij werden niet onmiddellijk als burgers aangenomen, zoals ook bij sommige heidenen bepaald was, dat zij niet voor burgers gehouden mochten worden, tenzij zij van grootvader en overgrootvader burgers waren, gelijk de Wijsgeer zegt in het IIIe Boek zijner Politica (Ie H.). En dit werd gedaan omdat wanneer men aan de aankomende vreemdelingen terstond zou toelaten om over de belangen van het volk te beslissen, er dan zeer vele gevaren zouden kunnen oprijzen, wanneer de vreemdelingen, die nog niet zulk een sterke liefde voor het algemeen welzijn hebben, iets tegen het volk zouden ondernemen. Daarom bepaalde de Wet, dat sommige volkeren, die enigszins aanverwant waren aan de Joden, zoals b.v. de Egyptenaren, waar zij geboren en getogen waren, en de Idumeërs, de zonen van Esau, Jacobs broeder, in het derde geslacht in de schoot van het volk mochten worden opgenomen; die volkeren echter, die vijandig tegenover hen gestaan hadden, zoals de Amonieten en de Moabieten, mochten nooit in de schoot van het volk worden opgenomen. De Amalekieten echter werden als eeuwige vijanden beschouwd, daar zij hen meer vijandig gezind waren en geen enkele verwantschapsbetrekking met hen hadden. Immers in het Boek Exodus (17, 16) wordt gezegd: « De oorlog van God tegen de Amalekieten zal van geslacht tot geslacht voortduren. » Op gelijke wijze heeft de Wet ook passende voorschriften gegeven omtrent de vijandelijke verhouding tot de vreemdelingen. Want op de eerste plaats bepaalde zij, dat de oorlog rechtvaardig moest begonnen worden. Immers in het Boek Deuteronomium (20) wordt bevolen, dat zij wanneer

zij optrokken om een stad te belegeren, eerst de vrede moesten aanbieden. Op de tweede plaats bepaalde zij, dat een eens begonnen oorlog dapper moest vol streden worden, vol vertrouwen op God; en opdat dit beter zou onderhouden worden, bepaalde de Wet, dat de priesters bij het uitbreken van een oorlog hen moesten versterken, door hen Gods hulp toe te zeggen. Op de derde plaats beval de Wet, dat de hindernissen voor de oorlog moesten worden weggenomen door sommigen naar huis terug te zenden, die een beletsel voor de oorlog konden zijn. Op de vierde plaats bepaalde de Wet, dat van de overwinning op gematigde wijze moest worden gebruik gemaakt, door de vrouwen en kinderen te sparen, en ook door de vruchtdragende bomen van een rijk niet neer te vellen. (Ia-IIae q. 105 a. 3 co.)

Mensen van geen enkel volk sluit de Wet uit van de Goddelijke eredienst en van datgene wat noodzakelijk is voor de zaligheid der ziel. In het Boek Exodus (12, 48) immers wordt gezegd: « Indien een der vreemdelingen tot uwe gemeenschap wil overgaan en het Pasen des Heren houden wil, worde eerst alles besneden wat mannelijk is van de zijnen, en dan zal hij het wettig vieren; en hij zal zijn als de inboorling van het land. » Maar tot het tijdelijke, tot datgene wat behoort tot de gemeenschap van het volk, daartoe zal niet iedereen worden toegelaten om hierboven (in de Leerstelling) genoemde redenen, maar sommigen in het derde geslacht, zoals de Egyptenaren en Idumaeërs, terwijl anderen voor altijd worden uitgesloten ter uitdelging van een vroegere schuld, zoals de Moabieten, Ammonieten en Amalekieten. Want gelijk een mens gestraft wordt om een bedreven zonde opdat anderen die het zien zouden bevreesd worden en van de zonden worden afgehouden, zo ook kan een volk of een stad om een zonde gestraft worden, opdat anderen van een gelijke zonde zouden worden afgehouden. Toch kan men iemand bij wijze van dispensatie in de gemeenschap van het volk opnemen om een deugddaad, zoals in het Boek Judith (14, 6) gezegd wordt, dat Achior, de veldheer van de zonen van Ammon, werd ingelijfd bij het volk van Israël met heel zijn nakomelingschap, en evenzo Ruth, de Moabitische, die « een deugdzaame vrouw » was. Ofschoon men ook zou kunnen zeggen, dat dit verbod zich tot de mannen uitstreckte en niet tot de vrouwen, waaraan het niet zonder meer toekomt burgers te zijn. (Ia-IIae q. 105 a. 3 ad 1)

Gelijk de Wijsgeer zegt in het IIIe Boek van zijn Politica (IIIe H.), kan iemand op twee manieren burger genoemd worden: ten eerste zonder meer, ten tweede in een bepaald opzicht. Burger zonder meer is hij die de daden eigen aan een burger kan stellen, b.v. raad geven of rechtspraak doen onder het volk. Burger in een bepaald opzicht is alwie een stad bewoont, ook zwakke personen en knapen en grijsaards, die niet geschikt zijn om macht te bezitten met betrekking tot die dingen, die behoren tot het algemeen welzijn. In die zin dus werden de onechte kinderen om de verachtelijkheid van hun geboorte van de kerk buitengesloten, d.w.z. van de verzameling van het volk, tot in het tiende geslacht, en op gelijke wijze ook de gesnedenen, aan wie de vader

eer nooit kon toebehoren, en vooral bij het Joodse volk, waarin de dienst van God onderhouden werd door de voortbrenging van het vlees. Want ook bij de heidenen werden zij die veel zonen voortbrachten met een zekere eervolle onderscheiding behandeld, gelijk de Wijsgeer zegt in het IIe Boek der Politica (VIe H.). Met betrekking tot genade van God echter werden de gesnedenen niet van de overigen gescheiden, gelijk ook de aankomelingen niet, zoals hierboven (in de Leerstelling) is gezegd. In het Boek Isaias (56, 3) wordt immers gezegd: « De zoon van de aankomeling, die de Heer aanhangt, zegge en spreke niet: Door scheiding zal de Heer scheiding maken tussen mij en zijn volk. En de gesnedenen zegge niet: « Zie, ik hen een dorre boom. » (Ia-IIae q. 105 a. 3 ad 2)

Het leenrente-aannemen van vreemdelingen lag niet in de bedoeling der Wet, maar was krachtens een toelating, om de geneidheid van de Joden tot gierigheid, en opdat zij zich vreedzamer zouden gedragen ten opzichte van de vreemdelingen, van wie zij geld verdienden. (Ia-IIae q. 105 a. 3 ad 3)

Met betrekking tot de steden der vijanden werd een zeker onderscheid aangegeven. Want sommige waren verwijderd, en behoorden niet onder het getal van die steden, die hen beloofd waren, en in die steden werden de mannen gedood, die tegen het volk Gods gestreden hadden; de vrouwen en kinderen daartegen werden gespaard. Maar in de naburige steden, die hen beloofd waren, werden allen gedood om hun vroegere ongerechtigheden, want om deze te straffen had God het volk van Israël als uitvoerder van de goddelijke gerechtigheid gezonden. Immers in het Boek Deuteronomium (9, 3) wordt gezegd: Omdat zij goddeloos gehandeld hebben, worden zij bij uw intocht verdelgd ». De vruchtdragende bomen echter moesten nuttigheidshalve voor het volk zelf, waaraan de stad en het grondgebied moest onderworpen worden, behouden blijven. (Ia-IIae q. 105 a. 3 ad 4)

Hij die een nieuw huis gebouwd had, of een wijngaard geplant, of verloofd was, werd van de oorlog vrijgesteld, om twee redenen: ten eerste, omdat men die dingen, die men als nieuw heeft ofwel bijna klaar is om te hebben, gewoonlijk meer bemint, en bijgevolg het gemis er van vreest; vandaar lag het voor de hand, dat zij daarom de dood meer vreesden en zó minder dapper in en oorlog zouden zijn. Ten tweede omdat het, zoals de Wijsgeer zegt in het IIe Boek zijner Physica (Ve H.), ongelukkig is, wanneer men een goed haast heeft, en er van afgehouden wordt. Om dan aan de bloedverwanten, die tehuis gebleven waren, het verdriet te sparen om de dood van diegenen, die geen bezit hadden kunnen nemen van wat ze reeds klaar waren om te hebben, en opdat zij, die daar getuigen van zouden zijn, er niet door afgeschrikt zouden worden, daarom werden zij, die in dat geval waren, door vrijstelling aan het doodsgevaar onttrokken. (Ia-IIae q. 105 a. 3 ad 5)

De vreesachtigen werden naar huis teruggezonden, niet opdat zij het zelf gemakkelijk zouden hebben, maar opdat het volk van hun tegenwoordigheid geen last

zou ondervinden, daar ook anderen door hun vrees en vlucht zouden bevreesd worden, en vluchten. (Ia-IIae q. 105 a. 3 ad 6)

### **Articulus 4 Heeft de Wet geschikte voorschriften gegeven omtrent de huiselijke samenleving?**

Men beweert, dat de Oude Wet geen geschikte voorschriften gegeven heeft omtrent de huiselijke samenleving. Alles immers wat een slaaf is, is eigendom van de meester, gelijk de Wijsgeer zegt in het Ie Boek zijner Politica (IIe H.). Welnu wat eigendom van iemand is, moet zijn eigendom blijven. Bijgevolg is het voorschrift van de Wet (Exodus 21, 2), dat de slaven in het zevende jaar vrij moeten gelaten worden, ongepast. (Ia-IIae q. 105 a. 4 arg. 1)

Gelijk een dier, b. v. een ezel of een rund, het eigendom is van de meester, zo ook de slaaf. Welnu omtrent de dieren wordt bevolen (Deuteronomium, 22, 1-3), dat ze aan hun meesters moeten worden teruggegeven, zo ze verdwaald zijn. Dus is het bevel van het Boek Deuteronomium (23, 15): « Ge zult de slaaf, die tot u zijn toevlucht neemt, niet uitleveren », ongepast. (Ia-IIae q. 105 a. 4 arg. 2)

De goddelijke wet moet meer tot barmhartigheid aansporen dan de menselijke wet. Welnu volgens de menselijke wetten, werden zij, die hun slaven of slavinnen te hard behandelen, zwaar gestraft; de hardste onderdrukking echter schijnt die te zijn waaruit de dood volgt. Dus is de bepaling van het Boek Exodus (21, 20 v.), dat wie zijn slaaf of slavin met een roede slaat, zodat hij nog een dag in leven is gebleven, niet aan straf onderworpen zal zijn, omdat hij zijn geld is, ongepast. (Ia-IIae q. 105 a. 4 arg. 3)

De macht van de meester over zijn slaaf is anders dan die van de vader over de zoon, zoals gezegd wordt in het Ie Boek der Politica (Ve H.), en in het IIIe Boek (IVe H.). Welnu dat iemand zijn slaaf of slavin verkopen kan, valt onder de macht van de meester over zijn slaaf. Dus is het ongepast, dat de Wet toestaat, dat iemand zijn dochter verkoopt tot slavin of dienstmaagd (vgl. Exodus, 21, 7). (Ia-IIae q. 105 a. 4 arg. 4)

De vader heeft macht over zijn zoon. Welnu hij, die macht heeft over degene, die kwaad doet, kan het kwaad straffen. Dus is het ongepast, dat er bevolen wordt (Deuteronomium, 21, 18 vv.), dat de vader zijn zoon moet brengen naar de ouderen van de staat om gestraft te worden. (Ia-IIae q. 105 a. 4 arg. 5)

De Heer heeft verboden (Deuteronomium, een huwelijk wordt aangegaan met de vreemdelingen, en zelfs geboden, dat de verbondenen zouden scheiden, zoals uit het Ie Boek Esdras (10). Dus is het ongepast, dat aan hen wordt toegestaan, dat zij de gevangen vrouwen van de vreemdelingen ten huwelijk nemen, zoals in Deuteronomium, (Ia-IIae q. 105 a. 4 arg. 6)

Met betrekking tot het ten huwelijk nemen van vrouwen, heeft de Heer bevolen, dat enige graden van bloed-

en aanverwantschap moeten vermeden worden, wat blijkt uit het Boek Leviticus (18). Het is dus niet passend, dat er in het Boek Deuteronomium (25, 5) bevolen wordt, dat indien iemand kinderloos gestorven is, zijn broeder de vrouw van de overledene zou nemen. (Ia-IIae q. 105 a. 4 arg. 7)

Gelijk tussen man en vrouw de hoogste gemeenschap bestaat, zo ook moet er een allerstandvastigste trouw zijn. Welnu dit kan niet zijn, wanneer het huwelijk ontbindbaar is. Het is dus niet passend, dat de Heer (Deuteronomium, 24, 1-4) toestond, dat iemand zijn vrouw kon wegzenden, door haar een scheidsbrief te geven, en dat hij haar ook niet weder kon terugnemen. (Ia-IIae q. 105 a. 4 arg. 8)

Evenals een vrouw de trouw aan haar man kan verbreken, zo ook de slaaf aan zijn meester en de zoon aan zijn vader. Welnu voor het opsporen van een onrechtvaardigheid van een slaaf ten opzichte van zijn meester, of van een zoon ten opzichte van zijn vader is in de Wet geen offer bepaald. Dus schijnt het spijsoffer der ijverzucht tot navorsing van echtbreuk der vrouw een overvloedige bepaling van de wet. (Vgl. Numeri, 5, 12 vv.). Zo blijkt het, dat er in de Wet ongepaste bepalingen staan met betrekking tot de huiselijke samenleving. (Ia-IIae q. 105 a. 4 arg. 9)

Maar daartegenover staat het gezegde in Psalm 18, 10: « De uitspraken des Heren zijn waar, en rechtvaardig in zichzelf ». (Ia-IIae q. 105 a. 4 s. c.)

Zoals de Wijsgeer zegt in het 1e Boek der Politica (1e H.) betreft zich de huiselijke samenleving op de dagelijks terugkerende daden, die geordend zijn tot de noodwendigheden van het leven. Welnu het leven van de mens wordt op twee manieren onderhouden: ten eerste met betrekking tot de enkeling, om nl. de mens in het leven te houden; en tot zulk een onderhouding van het leven zijn voor de mens uiterlijke goederen nodig, waarvan de mens kleding en voedsel heeft en andere dergelijke levensbehoeften, voor het bestuur waar van de mens slaven nodig heeft. Ten tweede wordt het leven van de mens onderhouden met betrekking tot de soort, nl. door de voortbrenging, waarvoor een man een vrouw nodig heeft, om bij haar een zoon te wekken. Zodus zijn er in de huiselijke samenleving drie combinaties, nl. van heer tot slaaf, van man tot vrouw, en van vader tot zoon. En met betrekking tot dit alles heeft de Oude Wet geschikte voorschriften gegeven. Want met betrekking tot de slaven bepaalde zij, dat ze bescheiden moesten behandeld worden, ten eerste wat het werk betreft, dat ze niet met ongeregeld werk mochten worden onderdrukt. Vandaar beval de Heer (Deuteronomium, 5, 14), dat op de Sabbath uw slaaf en uw dienstmaagd zou rusten gelijk ook gij. Ook wat betreft het opleggen van straffen. Want zij legde aan degene, die zijn slaven verwondde, op, dat hij ze als vrij moest wegzenden, zoals staat in het Boek Exodus (21, 2vv), en hetzelfde bepaalde zij voor de dienstmaagd, die door iemand tot vrouw genomen werd. Ook gaf zij bijzondere bepalingen voor de slaven, die tot het Joodse volk behoorden, dat zij in het zevende jaar als

vrije mochten uitgaan met alles wat ze mee gebracht hadden, tot zelfs de klederen, zoals staat in het Boek Exodus (21,2vv.). Bovendien werd in het Boek Deuteronomium (15, 13 v.) bepaald, dat men hen dan reisbenodigdheden zou geven. Met betrekking tot de vrouw, stond in de Wet bepaald aangaande het ten huwelijk nemen van een vrouw, dat men vrouwen moest nemen van zijn eigen stam, gelijk staat in het Boek Numeri (laatste Hoofdst.), en wel opdat de loten van de stam niet zouden samenkomen; en dat iemand de vrouw van zijn zonder kinderen gestorven broeder tot vrouw moest nemen, zoals staat in het Boek Deuteronomium (25, 5-6), en wel opdat hij, die geen nakomelingen kon hebben naar het vlees, ze minstens zou hebben door een zekere aanname, en aldus de gedachte aan de gestorvene niet geheel zou worden uitgedelgd. Ook verbood de Wet, dat sommige personen ten huwelijk genomen werden, nl. de vreemdelingen, om het gevaar van verleiding, en bloedverwanten, om de natuurlijke eerbied, die men hen verschuldigd is. Ook bepaalde zij, hoe men de reeds gehuwde vrouwen moest behandelen, dat men hen nl. niet licht mocht ontteren. Vandaar werd er bevolen, dat hij gestraft moest worden, die zijn vrouw zonder grond beschuldigde, zoals staat in het Boek Deuteronomium (22, 13vv.), en dat de zoon om de haat voor de vrouw geen letsel mocht ondergaan, zoals staat in het Boek Deuteronomium (21, 15 v.), en ook dat de vrouw uit haat niet mag worden onderdrukt, maar dat men haar veeleer met een scheidsbrief moet wegzenden, zoals blijkt uit het Boek Deuteronomium (24, 1). En opdat er een grotere liefde tussen man en vrouw zou zijn, werd er (t.a.pl.v.5) bevolen, dat wanneer iemand pas gehuwd was, men hem met geen openbare bediening mocht belasten, opdat hij zich vrij zou kunnen verheugen met zijn vrouw. Omtrent de zonen bepaalde de Wet, dat de vader hen tucht moest opleggen door hen in het geloof te onderrichten; vandaar wordt er in het Boek Exodus (12, 26) gezegd: « Wanneer uwe kinderen tot u zullen zeggen: Wat is deze godsdienstviering? dan zult gij hun zeggen: Het is het offer van de voorbijgang des Heren »; en ook dat zij hen in de zeden zouden onderrichten; vandaar wordt er in het Boek Deuteronomium (21, 20) gezegd, dat de vaders moeten zeggen: « Naar onze vermaningen weigert hij te horen; hij geeft zich over aan slemppartijen en wellustigheid en feestgelagen ». (Ia-IIae q. 105 a. 4 co.)

Daar de zonen van Israël door de Heer van slavernij bevrijd waren en daardoor onder de slavernij van de Heer gekomen waren, wilde de Heer niet, dat zij voor altijd slaven zouden zijn. Vandaar wordt er in het Boek Leviticus (25, 39 vv.) gezegd: « Indien uw broeder zich, door armoede gedwongen, aan u verkoopt, zult gij hem niet met de dienstbaarheid der slaven verdrukken, maar als een dagloner en pachter zal hij zijn. Want mijne dienstknechten zijn zij en Ik heb hen uitgevoerd uit het land Egypte; en zij mogen niet als slaven verkocht worden. » Daar zij dus geen volledige slaven waren, maar slechts onder een bepaald opzicht, moesten zij na een bepaalde tijd worden vrijgelaten. (Ia-IIae q. 105 a. 4 ad 1)

Dit gebod wordt verstaan van een slaaf, die door de meester wordt gezocht om gedood te worden of om hem te helpen om kwaad te bedrijven. (Ia-IIae q. 105 a. 4 ad 2)

Omtrent de kwetsingen, de slaven aangedaan, schijnt de Wet in aanmerking te nemen, of het zeker is, of onzeker. Want indien de kwetsing zeker was, legde de Wet een straf op, en wel voor verwonding het verlies van de slaaf, aan wie de vrijheid moest gegeven worden. Voor de dood echter, de straf op manslag gesteld, wanneer de slaaf onder de slagen van zijn meester stierf. Indien de kwetsing niet zeker was, maar alleen waarschijnlijk, dan legde de Wet geen straf op in geval van een eigen slaaf, b. v. wanneer de geslagen slaaf niet onmiddellijk stierf, maar na enkele dagen. Dan immers was het onzeker, of hij ten gevolge van het slaan gestorven was, want indien men een vrije man zou geslagen hebben, echter zó, dat hij niet terstond stierf maar niet zijn stok zou wandelen, dan zou hij die geslagen had, niet schuldig zijn aan doodslag, zelfs al zou die man later sterven; echter was hij gehouden de onkosten te betalen, die de geslagene voor de dokter had gemaakt. Maar dit zou niet plaats hebben in geval van een eigen slaaf, omdat alles wat de slaaf had en zelfs de persoon van de slaaf, eigendom was van de meester. Ook wordt voor oorzaak aan gegeven waarom hij niet onderworpen was aan de straf van vergoeding, omdat het zijn geld was. (Ia-IIae q. 105 a. 4 ad 3)

Geen enkele Jood kon een Jood bezitten, als slaaf, zonder meer, maar alleen als slaaf onder een bepaald opzicht, nl. als een huurling tot bepaalde tijd, zoals (in het 1e Antwoord) gezegd is. Op die wijze stond de Wet toe, dat iemand in geval van armoede zijn zoon of dochter mocht verkopen. En dit betekenen ook de woorden van de Wet zelf. Immers zij zeide: « Indien iemand zijn dochter als dienstmaagd verkoopt, zal zij niet uitgaan, gelijk de slavinnen gewoonlijk uitgaan. » Zo kon iemand niet alleen zijn zoon, maar ook zich zelf verkopen, meer als huurling dan als slaaf, overeenkomstig het Boek Leviticus (25, 39-40): « Indien uw broeder zich door armoede gedwongen aan u verkoopt, zult gij hem niet met de dienstbaarheid der slaven verdrukken, maar als een dagloner en pachter zal hij zijn. » (Ia-IIae q. 105 a. 4 ad 4)

De vaderlijke macht strekt zich volgens de Wijsgeer (Xe Boek der Ethica, IXe H.) alleen uit tot vermanen, en niet. Tot dwang, waardoor de opstandigen en weerspannigen kunnen onderdrukt worden. Daarom beval de Wet in dat geval, dat de weerspannige zoon door de voornaamsten der stad zou gestraft worden. (Ia-IIae q. 105 a. 4 ad 5)

De Heer heeft verboden met vreemdelingen te huwen, om het gevaar van verleiding, opdat de Joden nl. niet tot afgoderij zouden verleid worden. Bijzonder verbood Hij dit voor die volkeren, die in de omgeving woonden, voor wie het meer waarschijnlijk was, dat zij hun eredienst zouden blijven onderhouden. Indien echter een vrouw de afgodendienst vaarwel wilde zeggen en zich aan de onderhouding der Wet wilde overgeven, kon zij

ten huwelijk genomen worden, gelijk blijkt uit Ruth, die Booz tot vrouw nam. Vandaar zei zij tot haar schoonmoeder: « Uw volk is mijn volk; uw God, mijn God. » (Vgl. Ruth, 1. 16). Evenzo was het verboden een gevangen vrouw tot echtgenote te nemen, tenzij eerst haar haren geschoren en haar nagels gekort waren en zij, na haar kleed, waarin zij gevangen genomen was, afgelegd te hebben, haar vader en moeder beweend had, waardoor de eeuwige verwerping der afgoderij werd aangeduid. (Ia-IIae q. 105 a. 4 ad 6)

Omdat, zoals Chrysostomus zegt (XLIXe Homelie op Mattheus), bij de Joden, die alles deden voor dit leven, de dood een onlenigbaar kwaad was, was dit voor hen vastgesteld, opdat een zoon geboren zou worden uit de broeder van de verledene, wat een zekere leniging was van de dood. Echter werd alleen aan de broeder of aan een bloedverwant bevolen de vrouw van de overledene te nemen, omdat men het kind, dat uit een andere verbintenis geboren zou worden, niet zo gemakkelijk voor de zoon van de gestorvene zou aanzien. Ook had een vreemde er niet zulk een belang bij, dat het huis van de overledene bestendigd zou worden, dan de broeder, die er krachtens bloedverwant schap reeds toe verplicht was. Hieruit blijkt, dat de broeder door de vrouw van zijn broeder te nemen, de plaats van de persoon van zijn overleden broeder innam. (Ia-IIae q. 105 a. 4 ad 7)

De Wet stond de scheiding van de vrouw toe, niet omdat het zonder meer rechtvaardig was, maar om de hardheid der Joden, gelijk de Heer zegt (Mattheus, 19, 8). Hierover echter moet vollediger gehandeld worden bij het huwelijk. (Ia-IIae q. 105 a. 4 ad 8)

De vrouwen breken gemakkelijk de trouw in het huwelijk door overspel om het genot, en verborgen, omdat gelijk Job zegt (24, 15) het oog van de overspelige de duisternis zoekt. Echter is er geen gelijke reden voor de zoon met betrekking tot de vader met betrekking tot zijn heer, omdat dergelijke ontrouw niet voorkomt uit zulk een genotzucht, maar eerder uit boosheid, die niet zo verborgen kan blijven als de ontrouw van een overspelige vrouw. (Ia-IIae q. 105 a. 4 ad 9)

## Quaestio 106 Over de evangelische wet, die Nieuwe Wet genoemd wordt, op zichzelf beschouwd

Na de behandeling van de Oude Wet, moeten we overgaan tot de behandeling van de Evangelische Wet, die Nieuwe Wet genoemd wordt, en wel ten eerste over de Nieuwe Wet op zichzelf; ten tweede, over de Nieuwe Wet in vergelijking tot de Oude, en ten derde, over de voorschriften daarin vervat. Met betrekking tot het eerste stellen we vier vragen: 1) Over het hoe der Nieuwe Wet, nl. of ze geschreven of aangeboren is. 2) Over haar kracht, nl. of ze rechtvaardig maakt. 3) Over haar begin, nl. of ze bij het begin der wereld had moeten gegeven worden. 4) Over haar eindterm, nl. of

ze zal duren tot aan het einde, of door een andere wet zal vervangen worden. (Ia-IIae q. 106 pr.)

## Articulus 1 Is de Nieuwe Wet een geschreven wet?

Men beweert, dat de Nieuwe Wet een geschreven wet is. De Nieuwe Wet immers is het Evangelie zelf. Welnu het Evangelie is neergeschreven, volgens het woord van Johannes (20, 31): « Dit nu is geschreven opdat gij zoudt geloven. » Dus is de Nieuwe Wet een geschreven wet. (Ia-IIae q. 106 a. 1 arg. 1)

De aangeboren wet is de natuurwet, overeenkomstig het woord van de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (2, 14, v.): « Zij (nl. de heidenen), in wier hart de geboden der wet geschreven staan, doen natuurlijker wijze wat in de Wet staat. » Indien dus de wet van het Evangelie een aangeboren wet zou zijn, zou ze niet verschillen van de natuurwet. (Ia-IIae q. 106 a. 1 arg. 2)

De wet van het Evangelie is eigen aan diegenen, die leven in de tijd van het Nieuwe Testament. Welnu de aangeboren wet hebben zij, die in het Nieuwe Verbond leven, gemeen met diegenen, die in het Oude Verbond leefden. Wij lezen immers in het Boek der Wijsheid (7, 27), dat de goddelijke Wijsheid door de volkeren in heilige zielen overgaat, en ze tot vrienden en profeten van God maakt. Dus is de Nieuwe Wet geen aangeboren wet. (Ia-IIae q. 106 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de Nieuwe Wet de wet van het Nieuwe Verbond is. Welnu de wet van het Nieuwe Verbond is in de harten gelegd. De Apostel immers zegt in zijn Brief aan de Hebreërs (8, 8-10), terwijl hij zich beroept op Jeremias (31, 31-33): « Zie de dagen zullen komen, zegt de Heer, dat ik het Nieuw Verbond aan het huis van Israël en het huis van Juda zal voltrekken », daar aan toevoegende als verklaring: « Daar dit het Verbond is, dat Ik voor het huis van Israël zal bereiden, dat Ik, terwijl Ik hen mijne wetten gegeven heb, zal griffen in hun hart en in hun geest. » Dus is de Nieuwe Wet een aangeboren wet. (Ia-IIae q. 106 a. 1 s. c.)

Zoals de Wijsgeer zegt in het negende Boek der Ethica (VIIIe H.), is ieder ding datgene, wat er het voornaamste van is. Welnu datgene wat in de Wet van het Nieuw Verbond het voornaamste is, en waarin haar gehele kracht bestaat, is de genade van de H. Geest, die door het geloof van Christus gegeven wordt. Daarom is de Nieuwe Wet hoofdzakelijk de genade zelf van de H. Geest, die aan de gelovigen in Christus gegeven wordt. Dit blijkt duidelijk uit het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (3, 27): « Waar blijft dan de grootsprekerij? — Zij is uitgesloten. — Door welke wet? Door die der werken? — Neen, maar door de Wet van het geloof. » (De genade van het geloof wordt zelf wet genoemd.) En in dezelfde Brief (8, 2) wordt uitdrukkelijk gezegd: « De Wet van de geest des levens in Christus Jezus heeft u bevrijd van de wet der zonde en des doods. » Vandaar zegt ook Augustinus in zijn

Boek Over de geest en de letter (XVIIe en XXVIe H.), dat, gelijk de wet der feiten geschreven was op stenen tafelen, zo ook de wet van het geloof geschreven is in de harten der gelovigen; en elders zegt hij in hetzelfde Boek (XXIe H.): « Wat zijn de wetten van God, die door Hem in de harten geschreven zijn, anders, dan de tegenwoordigheid van de H. Geest? » De Nieuwe Wet bevat echter dingen, die als het ware de geschiktheid geven tot de genade van de H. Geest, en die behoren tot het gebruik er van. Deze zijn secundair aan de Nieuwe Wet. Hieromtrent moeten de gelovigen van Christus onderricht worden, mondeling en schriftelijk, zowel met betrekking tot de dingen, die geloofd, als met betrekking tot de dingen, die gedaan moeten worden. Volgens dit alles moet men dus zeggen, dat de Nieuwe Wet op de eerste plaats een aangeboren wet is, en slechts op de tweede plaats een geschreven wet. (Ia-IIae q. 106 a. 1 co.)

In het Evangelie zijn slechts die dingen vervat, die betrekking hebben op de genade van de H. Geest, zowel voor zover ze een geschiktheid geven, als voor zover ze een orde zeggen tot het gebruik van die genade. Voor zover ze een geschiktheid geven, moeten we onderscheid maken: ze geven nl. een geschiktheid met betrekking tot het verstand, door het geloof, waardoor de genade van de H. Geest gegeven wordt, en zó zijn in het Evangelie die dingen vervat, die betrekking hebben op de manifestatie der Godheid of der mensheid van Christus; met betrekking tot het streefvermogen geven die dingen een geschiktheid, die betrekking hebben op de verachting der wereld, waardoor de mens geschikt wordt om de genade van de H. Geest te ontvangen. De wereld immers, d.i.: de minnaars der wereld, kan de H. Geest niet vatten, zoals staat bij Joannes (14, 17). Maar het gebruik der geestelijke genade ligt in de deugddaden, waartoe de H. Schrift de mensen op vele manieren aanspoort. (Ia-IIae q. 106 a. 1 ad 1)

Op twee manieren kan de mens iets aangeboren zijn. Ten eerste, in zover iets behoort tot de menselijke natuur, en in die zin is de natuurwet de mens aangeboren. Ten tweede kan de mens iets aangeboren zijn, in zover door een vrije gave iets aan de natuur wordt toegevoegd, en in die zin is de Nieuwe Wet de mens aangeboren, niet alleen door aan te tonen wat gedaan moet worden, maar ook door bij de vervulling er van te helpen. (Ia-IIae q. 106 a. 1 ad 2)

Niemand heeft ooit de genade van de H. Geest gehad, dan door het geloof in Christus, hetzij impliciet, hetzij expliciet. Welnu door het geloof in Christus behoort de mens tot het Nieuwe Verbond, en vandaar behoorden allen tot het nieuwe Verbond, aan wie Wet der Genade is aangeboren. (Ia-IIae q. 106 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Maakt de Nieuwe Wet rechtvaardig?

Men beweert, dat de Nieuwe Wet niet rechtvaardig maakt. Niemand immers wordt gerechtvaardigd, tenzij hij aan de Wet Gods gehoorzaamt, wat blijkt uit het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Hebreërs

(5, 9): « Hij (nl. Christus) bezorgt de eeuwige zaligheid aan allen, die aan Hem gehoorzamen ». Welnu niet altijd bewerkt het Evangelie, dat de mens er aan gehoorzaamt, wat blijkt uit de Brief aan de Romeinen (10, 16): « Niet allen gehoorzamen aan het Evangelie ». Dus maakt de Nieuwe Wet niet rechtvaardig. (Ia-IIae q. 106 a. 2 arg. 1)

De Apostel toont aan, dat de Oude Wet niet rechtvaardig maakt, omdat bij haar komst de overtreding toenam. Dit blijkt uit de Brief aan de Romeinen (4, 15): « De Wet brengt toorn voort; waar geen wet is, kan ook geen overtreding zijn ». Welnu de Nieuwe Wet heeft veel meer overtreding met zich meegebracht; immers een grotere straf verdient hij die onder de Nieuwe Wet nog zondigt, wat blijkt uit de Brief aan de Hebreëen (10, 28-29): « Wie de Wet van Mozes overtreedt, moet zonder genade sterven op het woord van twee of drie getuigen. Hoeveel ergere straf meent gij dat iemand verdient, die de Zoon van God vertrapt heeft? », enz. Dus maakt de Nieuwe Wet niet rechtvaardig, gelijk ook de Oude Wet niet. (Ia-IIae q. 106 a. 2 arg. 2)

Rechtvaardig maken is het eigen uitwerksel van God, wat blijkt uit de Brief aan de Romeinen (8, 33): « God is het, die rechtvaardig maakt ». Welnu zowel de Nieuwe Wet als de Oude Wet was van God. Dus maakt de Nieuwe Wet niet méér rechtvaardig dan de Oude. (Ia-IIae q. 106 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (1, 16): « Ik ben niet beschaamd over het Evangelie. Een kracht van God is het immers, tot zaligheid voor allen, die geloven ». Welnu er is geen zaligheid zonder rechtvaardigmaking. Dus maakt de Wet van het Evangelie rechtvaardig. (Ia-IIae q. 106 a. 2 s. c.)

Gelijk (in het vorig Artikel) gezegd is, kunnen we in het Evangelie twee dingen onderscheiden. Ten eerste, iets wat er primair in is, nl. de genade zelf van de H. Geest, die innerlijk gegeven wordt, en met betrekking hiertoe maakt de Nieuwe Wet rechtvaardig. Vandaar zegt Augustinus in zijn Boek Over de geest en de letter (XVIIe H.): « Daar (nl. in het Oude Verbond) was de wet uiterlijk, waardoor de onrechtvaardigen werden afgeschrikt; hier (nl. in de Nieuwe Wet) is ze innerlijk, waardoor ze gerechtvaardigd worden ». Ten tweede wordt iets secundair in de Wet van het Evangelie gevonden, nl. wat tot het geloof behoort, en de bevelen die het streefvermogen en de daden van de mens ordenen, en met betrekking hiertoe maakt de Nieuwe Wet niet rechtvaardig. Vandaar zegt de Apostel in zijn IIe Brief aan de Corinthiërs (3, 6): « De letter maakt dood, de geest echter maakt levend », en Augustinus verklaart in zijn Boek Over de geest en de letter (XIVe en XVIIe H.), dat met de letter bedoeld wordt ieder geschreven woord, dat buiten de mensen bestaat, ook de voorschriften op zedelijk gebied, gelijk die in het Evangelie vervat zijn; daarom zou ook de wet van het Evangelie doodmaken, wanneer de innerlijke gezondmakende genade van het geloof er niet bijkwam. (Ia-IIae q. 106 a. 2 co.)

Deze opwerping gaat niet uit van datgene, wat primair is in de Nieuwe Wet, maar van datgene, wat er secundair in is, nl. van wat behoort tot het geloof en van de voorschriften, die aan de mensen gegeven worden, mondeling of schriftelijk. (Ia-IIae q. 106 a. 2 ad 1)

Ofschoon de mens de genade van het Nieuw Verbond heeft om niet te zondigen, bevestigt zij hem toch niet zozeer in het goede, dat hij met meer zou kunnen zondigen. Dit toch behoort tot de staat der glorie, en daarom verdient iemand, wanneer hij na het ontvangen van de genade van het Nieuw Verbond gezondigd heeft, een grotere straf, daar hij ondankbaar is voor grotere weldaden, en de hem gegeven hulp niet gebruikt. Maar daarom zegt de Apostel niet, dat de Nieuwe Wet toom voortbrengt, want op zichzelf geeft zij voldoende hulp om niet te zondigen. (Ia-IIae q. 106 a. 2 ad 2)

Een en dezelfde God heeft de Oude en de Nieuwe 'Wet' gegeven, maar op verschillende manier. Want de Oude Wet heeft Hij gegeven, geschreven op stenen tafelen; de Nieuwe Wet echter, op de vleselijke tafelen van het hart, gelijk de Apostel zegt in zijn IIe Brief aan de Corinthiërs (3, 3). En, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Over de geest en de letter (XVIIIe H.), noemt de Apostel die buiten de mens geschreven letter de bedienaarster van de dood en van de verdoemenis; de andere letter, nl. de wet van het Nieuw Verbond, noemt hij de bedienaarster van de geest en van de gerechtigheid, omdat wij door de gave van de Geest rechtvaardige werken doen en van de straf der zonde verlost worden. (Ia-IIae q. 106 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Had de Nieuwe Wet bij het begin der wereld moeten gegeven worden? :**

Men beweert, dat de Nieuwe Wet bij het begin van de wereld had moeten gegeven worden. Immers voorkeur naar het aangezicht bestaat bij God niet, zoals in de Brief aan de Romeinen (2, 11) wordt gezegd. Welnu « allen hebben gezondigd en moeten de glans van God derven », zoals in de Brief aan de Romeinen (3, 23) gezegd wordt. Dus had de Nieuwe Wet bij het begin der wereld moeten gegeven worden, opdat allen door haar zouden geholpen worden. (Ia-IIae q. 106 a. 3 arg. 1)

Evenals op verscheidene plaatsen verschillende mensen zijn, zo ook op verschillende tijden. Welnu God die wil, dat alle mensen zalig worden, zoals in de Ie Brief aan Timotheüs (2, 4) gezegd wordt, heeft bevolen, dat het Evangelie op alle plaatsen gepredikt zou worden, zoals blijkt uit het laatste hoofdstuk van Mattheüs en Marcus. Dus moest ook ten allen tijde de Wet van het Evangelie aanwezig zijn, zodat zij bij het begin der wereld zou moeten gegeven zijn. (Ia-IIae q. 106 a. 3 arg. 2)

Het geestelijk heil, dat eeuwig is, is noodzakelijker voor de mens dan het lichamelijk heil, dat tijdelijk is. Welnu God heeft van het begin der wereld af voorzien in die dingen, die nodig zijn voor het lichamelijk heil, door

aan de mens macht te geven over alles wat om hem geschapen is, zoals blijkt uit het Boek Genesis (1, 26-28). Dus moest de Nieuwe Wet, die absoluut nodig is voor het geestelijk heil, bij het begin der wereld gegeven zijn. (Ia-IIae q. 106 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in de Ie Brief aan de Corinthiërs (15, 46): « Het geestelijke komt niet eerst, maar wat het bezielt ». Welnu de Nieuwe Wet is uiterst geestelijk. Dus moest zij niet bij het begin der wereld gegeven worden. (Ia-IIae q. 106 a. 3 s. c.)

Drie redenen kunnen aangegeven worden, waarom de Nieuwe Wet met bij het begin der wereld had moeten gegeven worden. Ten eerste, omdat de Nieuwe Wet, zoals (in het eerste Artikel) gezegd is, in hoofdzaak de genade van de H. Geest is, die niet overmatig moest gegeven worden vóór de hinderpaal der zonde werd weggenomen van het menselijk geslacht, wat gebeurd is, toen de verlossing door Christus voltrokken werd. Vandaar zegt Johannes (7, 49): « De geest was nog niet gegeven, daar Jezus nog niet verheerlijkt was ». Die reden geeft de Apostel duidelijk aan in zijn Brief aan de Romeinen (8, 2 vv.), waar hij eerst spreekt over de wet van de geest des levens en er dan op volgen laat: « Zijn eigen Zoon heeft Hij gezonden in de gelijkenis van het zondig vlees, en om de zonden, en Hij heeft de zonden veroordeeld in het vlees, opdat de rechtvaardigmaking door de wet tot stand zou komen in ons ». De tweede reden kan gevonden worden in van de Nieuwe Wet. Niets immers wordt onmiddellijk bij het begin tot de hoogste volmaaktheid opgevoerd, maar geleidelijk aan, gelijk iemand eerst jongeling wordt, en later man. Deze reden geeft de Apostel aan in zijn Brief aan de Galaten (3, 24-25): « Zo is dan de wet onze pedagoog geworden tot Christus, opdat wij door het geloof gerechtvaardigd zouden worden. Daar nu het geloof gekomen is, staan wij niet meer onder de pedagoog. » De derde reden ligt in het feit, dat de Nieuwe Wet de wet der genade is. En daarom moest de mens eerst aan zichzelf overgelaten worden gedurende de tijd van de Oude Wet, opdat hij, door in de zonde te vallen, zijn eigen zwakheid zou erkennen en tot de overtuiging zou komen, dat hij de genade nodig heeft. Deze reden geeft de Apostel aan in zijn Brief aan de Romeinen (5, 20): « De wet is nog bijgekomen, opdat er meer overtredingen zouden geschieden; doch waar veel zonde was, is veel meer genade gekomen. » (Ia-IIae q. 106 a. 3 co.)

Het menselijk geslacht had om de zonde van de eerste ouders verdiend, beroofd te worden van de hulp der genade, en daarom is het krachtens de rechtvaardigheid voor hen, aan wie ze niet gegeven wordt, en krachtens vrije gave voor hen, aan wie ze gegeven wordt, zoals Augustinus zich uitdrukt in zijn Boek Over de volmaaktheid der gerechtigheid (CVIIe Brief, Ve H.). Daarom is er bij God geen keuze naar het aangezicht, wanneer Hij van het begin der wereld af de wet der genade niet gegeven heeft, die immers op de geschikte tijd moest voorgesteld worden, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 106 a. 3 ad 1)

Verschil van plaats brengt geen verschil van toestand van het menselijk geslacht mee, dat slechts verandert door opeenvolging in de tijd. Daarom wordt de Nieuwe Wet gemaakt voor alle plaatsen, echter niet voor alle tijden, ofschoon er ten allen tijde waren, die tot het Nieuw Verbond behoorden, zoals hier boven gezegd is (1e Art., 3e Antw.). (Ia-IIae q. 106 a. 3 ad 2)

Datgene wat behoort tot het lichamelijk heil, hoort de mens toe krachtens zijn natuur, die door de zonde niet vernietigd wordt. Maar datgene, wat behoort tot het geestelijk heil is geordend tot de genade, die door de zonde verloren wordt. Daarom gaat voor beide dezelfde redenering niet op. (Ia-IIae q. 106 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Zal de Nieuwe Wet voortduren tot het einde der wereld?

Men beweert, dat de Nieuwe Wet niet zal voortduren tot aan het einde der wereld. Immers de Apostel zegt in de Ie Brief aan de Corinthiërs (13, 10): « Wanneer het volmaakte zal komen, wordt het gedeeltelijke afgeschaft ». Welnu de Nieuwe Wet is een gedeeltelijke, volgens het woord van de Apostel (t. a. pl., 9): « Ten dele kennen wij, en ten dele profeteren wij ». Dus moet de Nieuwe Wet afgeschaft worden, als er een volmakter toestand volgt. (Ia-IIae q. 106 a. 4 arg. 1)

De Heer heeft aan zijn leerlingen de kennis der gehele waarheid beloofd bij de komst van de H. Geest (Johannes, 16, 13). Welnu in de tijd van het Nieuwe Testament kent de Kerk de gehele waarheid nog niet. Dus moet er een andere tijd verwacht worden, waarin de gehele waarheid zal veropenbaard worden door de H. Geest. (Ia-IIae q. 106 a. 4 arg. 2)

Evenals de Vader verschilt van de Zoon, en de Zoon van de Vader, zo ook verschilt de H. Geest van de Vader en de Zoon. Welnu er was een tijd, die geëigend was voor de persoon van de Vader, nl. de tijd van de Oude Wet, waarin de mensen bedacht waren op de voortbrenging; ook is er een tijd, die geëigend is voor de persoon van de Zoon, nl. de tijd der Nieuwe Wet, waarin de geestelijken, die zich toeleggen op de wijsheid, die aan de Zoon toegeschreven wordt, de voorrang hebben. Dus moet er nog een derde tijd komen, geëigend aan de H. Geest, waarin de hoogstaande mensen de voorrang zullen hebben. (Ia-IIae q. 106 a. 4 arg. 3)

De Heer zegt (Mattheus, 24, 14): « Dit Evangelie des rijks zal verkondigd worden over heel de wereld, en dan zal het einde kome ». Welnu het Evangelie van Christus is reeds gepredikt over heel de aarde, terwijl het einde nog niet daar is. Dus is het Evangelie van Christus niet het Evangelie van het rijk, maar zal er een ander Evangelie van de Geest komen, dat als een andere wet zal zijn. (Ia-IIae q. 106 a. 4 arg. 4)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Heer bij Mattheus (24, 34): « Voorwaar ik zeg u: dit geslacht zal niet vergaan, totdat al deze dingen zullen geschied zijn ». Dit verklaart Chrysostomus (LXXVIIIe Homilie op Mattheus) van het geslacht der gelovigen in Christus.



Dus blijft de tijd van de gelovigen in Christus tot het einde der eeuwen. (Ia-IIae q. 106 a. 4 s. c.)

De toestand der wereld kan op twee manieren veranderen. Ten eerste, door verschil van wetten, en in die zin zal er op de toestand der Nieuwe Wet geen andere toestand volgen. De toestand immers van de Nieuwe Wet is gevolgd op die van de Oude Wet, als een meer volmaakte op een minder volmaakte. Welnu geen enkele toestand op aarde kan volmaakter zijn dan die der Nieuwe Wet. Niets immers kan dichter bij het laatste doel zijn, dan wat onmiddellijk naar het laatste doel heenleidt, en dit doet de Nieuwe Wet. Vandaar zegt de Apostel in zijn Brief aan de Hebreeën (10, 19, vv.): « Aangezien wij dan, broeders, vrijmoedig in het heiligdom mogen ingaan door het bloed van Christus, langs de nieuwe weg die Hij voor ons ingewijd heeft ». Daarom kan er op aarde geen volmaakter toestand zijn dan die van de Nieuwe Wet, daar iets volmaakter is naarmate het dichter bij het laatste doel is. Ten tweede kan de toestand van de mensen veranderen, naar gelang de mensen zich anders verhouden ten opzichte van een en dezelfde wet, nl. ofwel volmaakter, of minder volmaakt, en in die zin is de toestand in het Oude Testament dikwijls veranderd, daar de wetten nu eens uitstekend werden onderhouden, dan weer geheel werden verwaarloosd. In die zin verandert ook de toestand van de Nieuwe Wet, overeenkomstig de verschillende plaatsen, tijden en personen, voor zover ze de genade van de H. Geest meer of minder volmaakt bezitten. Het is echter niet te verwachten, dat er een tijd zal komen, waarin men de genade van de H. Geest volmaakter zal bezitten, dan die reeds bezeten is, vooral door de Apostelen, die de H. Geest op de eerste plaats ontvangen hebben, d.i. eerder in tijd en overvloediger dan de anderen, zoals de Glossa zegt op de Brief aan de Romeinen (8, 23). (Ia-IIae q. 106 a. 4 co.)

Zoals Dionysius zegt in zijn Boek Over de Kerkelijke Hierarchie (Ve H.), is de toestand der mensen drievoudig. Ten eerste, die van de Oude Wet, ten tweede die van de Nieuwe Wet, en een derde, die volgt, niet in dit leven, maar in het toekomstig leven, nl. in het vaderhuis. En evenals de eerste toestand onvolmaakt is met betrekking tot die van het Evangelie, en hem voorafbeeldt, zo ook is deze toestand onvolmaakt ten opzichte van die in het vaderhuis en is hij er een afbeeldsel van. Wanneer men daar komt, verdwijnt de vorige toestand, volgens het woord van de Apostel in de Ie Brief aan de Korintiërs (13, 12): « Nu zien we door een spiegel in een raadsel, dan echter van aanschijn tot aanschijn ». (Ia-IIae q. 106 a. 4 ad 1)

Zoals Augustinus zegt in zijn Boek Tegen Faustus (XIXe B., XXXI H.), beweerden Montanus en Priscilla, dat de belofte van de Meester over de H. Geest niet vervuld was in de Apostelen, maar in hen. En evenzo beweerden de Manicheëen, dat zij in Manichaeus vervuld was, die, naar zij beweerden, de vertrooster was. Daarom erkenden ze het gezag niet van de Handelingen der Apostelen, waaruit duidelijk blijkt, dat die belofte in de Apostelen vervuld is, zoals de Heer hun herhaaldelijk had beloofd: « Gij zult in de H. Geest

gedoopt worden kort na deze dagen ». (Handelingen, 1,5). Dat nu die belofte in vervulling is gegaan, verhalen de Handelingen (2). Die dwalingen worden ook uitgesloten door de woorden van Joannes (7, 39): « De Geest was nog niet gegeven, omdat Jezus nog niet verheerlijkt was », waaruit blijkt, dat de H. Geest gegeven is onmiddellijk na de verheerlijking van Christus door Zijn verrijzenis en hemelvaart. Daardoor wordt ook uitgesloten de lichtzinnige bewering van wie dan ook, dat er een andere tijd zal komen, nl. die van de H. Geest. De H. Geest nu heeft de Apostelen volkomen onderricht aangaande alles wat nodig is ter zaligheid, zowel met betrekking tot wat geloofd als met betrekking tot wat gedaan moet worden, ofschoon Hij hen niet heel de toekomst heeft geopenbaard. Die kennis immers kwam hun niet toe, overeenkomstig die woorden uit de Handelingen (1, 7): « Gij hoeft tijden of gelegenheden niet te kennen, die de vader door zijn eigen gezag heeft vastgesteld ». (Ia-IIae q. 106 a. 4 ad 2)

De Oude Wet was niet alleen de wet van de Vader, maar ook de wet van de Zoon, want Christus werd door de Oude Wet voorafgebeeld. Daarom zegt de Heer bij Joannes (5, 46): « Want indien ge Mozes geloofdet, zoudt ge ook Mij geloven: want over Mij heeft hij geschreven ». Op dezelfde wijze is de Nieuwe Wet niet alleen de wet van Christus, maar ook de wet van de H. Geest, overeenkomstig de Brief aan de Romeinen (8, 2): « De wet van de geest des levens in Christus Jezus en daarom moet men geen nieuwe wet verwachten, die de wet van de H. Geest zou zijn. (Ia-IIae q. 106 a. 4 ad 3)

Daar Christus van de aanvang van de prediking van het Evangelie gezegd heeft (Mattheüs, 3,17): « Het rijk der hemelen is nabij », is het een allerdwaaste bewering, dat het Evangelie van Christus het Evangelie van het Rijk niet is. De prediking van Christus echter kan in een dubbel opzicht beschouwd worden: ten eerste, met betrekking tot de verspreiding van de kennis van Christus, en in dit opzicht is het Evangelie in geheel de wereld gepredikt, en dit van de tijd der Apostelen af, zoals Chrysostomus zegt (in zijn LXXVIe Homilie op Mattheüs). Daarmee overeenkomstig moet men de woorden, die op de aangehaalde woorden volgen, nl. « En dan zal het einde komen » betrekken op de verwoesting van Jeruzalem, waarover in de letterlijke zin sprake was. Ten tweede kan men de prediking van het Evangelie in geheel de wereld beschouwen, met betrekking tot de volkomenheid van het gevolg er van, zodat de Kerk in alle landen is ingericht; en met het oog daarop is het Evangelie nog niet gepredikt in geheel de wereld, zoals Augustinus zegt in zijn Brief aan Hesychius (LXXXe Brief, XIIe H.), maar wanneer dat zal gebeurd zijn, zal het einde komen. (Ia-IIae q. 106 a. 4 ad 4)

## Quaestio 107 Over de verhouding van de Nieuwe Wet tot de Oude Wet

We moeten nu de verhouding beschouwen van de Nieuwe Wet tot de Oude Wet, waaromtrent we vier vragen stellen : 1) Is de Nieuwe Wet onderscheiden van de Oude? 2) Vult de Nieuwe Wet de Oude aan? 3) Is de Nieuwe Wet in de Oude vervat? 4) Welke wet is lastiger, de Oude of de Nieuwe? (Ia-IIae q. 107 pr.)

### Articulus 1 Is de Nieuwe Wet onderscheiden van de Oude?

Men beweert, dat de Nieuwe Wet samenvalt met de Oude. Beide immers zijn aan diegenen gegeven, die in God geloven, daar het volgens de Brief aan de Hebreërs (11, 6) onmogelijk is zonder geloof aan God te behagen. Welnu het geloof is eender voor de ouden en voor de modernen, zoals in de Glossa op Mattheus (21,9) gezegd wordt. Dus is ook de wet hetzelfde. (Ia-IIae q. 107 a. 1 arg. 1)

Zoals Augustinus zegt in zijn Boek Tegen Adamantium, een leerling van Manichaeus (XVIIe H.), is het onderscheid tussen de Wet en het Evangelie, in één enkel woord uitgedrukt: de vrees en de liefde. Welnu hiernaar kan de Oude en de Nieuwe Wet niet verschillen, daar ook in de Oude Wet voorschriften omtrent de liefde gegeven worden, zoals in het Boek Leviticus (19, 18) : « Bemint uw naaste », en in het Boek Deuteronomium (6, 5) : « Bemin de Heer uw God. » Ook kunnen ze niet onderscheiden worden volgens het ander verschil dat Augustinus aangeeft in zijn Boek Tegen Faustus (IVe B., IIe H.), dat nl. het Oude Testament tijdelijke beloften bevatte, het Nieuwe Testament echter geestelijke en eeuwige. Immers ook in het Nieuwe Testament worden enkele tijdelijke beloften gedaan, zoals bij Marcus (10, 30) : « Gij zult ontvangen nu in dit leven het honderdvoud van huizen, broeders », enz., en in het Oude Testament staan geestelijke en eeuwige beloften, overeenkomstig de Brief aan de Hebreërs (11, 16) : « Nu echter verlangen ze een beter vaderhuis, nl. het hemelsche », wat gezegd wordt van de oude Vaders. Dus is de Oude Wet niet onderscheiden van de Nieuwe. (Ia-IIae q. 107 a. 1 arg. 2)

De Apostel schijnt tussen beide wetten een onderscheid aan te nemen, want de Oude Wet noemt hij de Wet van het doen, en de Nieuwe, de Wet van het geloof (Brief aan de Romeinen, 3, 27). Welnu de Oude Wet was volgens de woorden uit de Brief aan de Hebreërs (11, 39) : « Allen, nl. de vaders van het Oude Verbond, zijn door de getuigenis van het geloof beproefd », ook een wet van het geloof. Ook de Nieuwe Wet was een wet van het doen. Mattheus immers zegt (5, 44) : « Doet wel aan die u haten », en Lucas (22, 19) : « Doet dit tot mijner gedachtenis. » Dus is de Oude Wet niet van de Nieuwe onderscheiden. (Ia-IIae q. 107 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel

in zijn Brief aan de Hebreërs (7, 12) : « Toen het Priesterschap ophield, moest ook de Wet ophouden. » Welnu het Priesterschap van het Oude Testament is onderscheiden van dat van het Nieuwe Testament, zoals de Apostel t. a. pl. bewijst. Dus is er ook een andere wet. (Ia-IIae q. 107 a. 1 s. c.)

Vroeger is gezegd (XCe, 2e Art.), dat iedere wet de onderlinge verhouding der mensen regelt met betrekking tot een doel. Die dingen nu, die geordend zijn tot een doel, kunnen krachtens het doel op twee manieren onderscheiden worden : ten eerste, voor zover ze geordend zijn tot verschillende doeleinden. Dit onderscheid geeft verschil in soort, vooral wanneer het doel het naaste doeleinde is. Ten tweede, voor zover ze meer of minder van het doel verwijderd zijn. Zo b. v. blijkt het, dat verschillende bewegingen soortelijk onderscheiden zijn, naar gelang ze gericht zijn op verschillende eindpunten; terwijl ze als meer of minder volmaakt onderscheiden zijn, voor zover het een gedeelte van die beweging dicht bij het eindpunt is dan het andere. In gelijken zin kunnen dus twee wetten op verschillende manier onderscheiden zijn. Ten eerste, als het ware geheel verschillend, nl. als ze gericht zijn tot verschillende doeleinden, zoals een staatswet, waardoor het volksbestuur wordt ingevoerd, soortelijk onderscheiden is van een wet, waardoor het bestuur door de deugdzaamsten wordt ingevoerd. Vervolgens kunnen twee wetten onderscheiden zijn voor zover ze meer of minder op het doel richten. Zo is b. v. een wet, die aan volmaakt opgelegd wordt, anders dan een wet, die gegeven wordt voor knapen, omdat de eersten terstond datgene kunnen doen, wat betrekking heeft op het algemeen welzijn, terwijl de laatsten onderricht moeten worden hoe ze later zullen moeten doen als mannen. Men moet besluiten, dat de Nieuwe Wet met het oog op het eerste niet onderscheiden is van de Oude, omdat beide maar één doel hebben, nl. de onderwerping van de mensen aan God, die dezelfde is voor het Oude zowel als voor het Nieuwe Testament, volgens het woord in de Brief aan de Romeinen (3,30) « Er is één God, die de besnedene zal rechtvaardig maken krachtens zijn geloof, en de onbesnedene door zijn geloof. » Met het oog op het tweede is de Nieuwe Wet wel onderscheiden van de Oude, omdat de Oude Wet als het ware de pedagoog is der jongelingen, zoals de Apostel zegt in zijn Brief aan de Galaten (3, 24), terwijl de Nieuwe Wet de wet der volmaaktheid is, omdat ze de Wet is der liefde, waarvan de Apostel in zijn Brief aan de Kolossenzen (3,14) zegt, dat ze de band der volmaaktheid is. (Ia-IIae q. 107 a. 1 co.)

De eenheid van geloof in beide Testamenten bewijst de eenheid van doel. Vroeger immers is gezegd (LXIIe Kw., 2e Art.), dat het voorwerp der goddelijke deugden, waaronder ook het geloof, het laatste doel is. Het geloof echter is in andere conditie in het Nieuwe en in het Oude Testament : immers wat zij geloofden als toekomstig, geloven wij als reeds gebeurd. (Ia-IIae q. 107 a. 1 ad 1)

Ieder onderscheid, dat tussen het Oude en het Nieuwe Testament aangegeven wordt, wordt gemaakt om het

meer en minder volmaakte. Want de voorschriften van beide wetten worden gegeven met betrekking tot deugddaden. Tot het stellen van deugddaden nu zijn de onvolmaakten, die de hebbelijkheid der deugd nog niet hebben, anders geneigd, dan zij, die volmaakt zijn door de hebbelijkheid van de deugd. Zij immers die de hebbelijkheid der deugd nog niet hebben, worden bewogen tot het stellen van deugddaden, door een of andere uiterlijke oorzaak, b. v. door strafbedreiging, of door de belofte van uiterlijke vergelding, zoals eer, rijkdom of iets dergelijks. Daarom ook wordt de Oude Wet, die aan onvolmaakten gegeven is, nl. aan hen, die de genade nog niet hadden, de wet van de vrees genoemd, in zover zij nl. beweegt tot het onderhouden van haar voorschriften door strafbedreiging; zij bevat ook, naar men zegt, tijdelijke beloften. Zij echter, die de deugd bezitten, stellen deugddaden uit liefde tot de deugd, en niet om straf of uiterlijke beloning. Daarom wordt de Nieuwe Wet, die vooral bestaat in de genade, die in de harten gelegd is, de wet der liefde genoemd; zij bevat ook naar men zegt, geestelijke en eeuwige beloften, die het voorwerp zijn van de deugd, vooral van de Liefde. Zo zijn zij van zelf er toe geneigd, met als naar iets wat buiten hen ligt, maar als naar iets wat tot hun wezen behoort. Daarom ook zegt men, dat de Oude Wet de hand en niet het hart treft, omdat de wil van hem, die uit vrees of straf van een zonde wordt afgehouden, met zonder voorbehoud van die zonde verwijderd is, zoals de wil van hem, die uit liefde voor de rechtvaardigheid van de zonde afgehouden wordt. En daarom zegt men, dat de Nieuwe Wet, die de wet der liefde is, het hart treft. Toch waren er ook in het Oude Testament enkelen, die de liefde en de genade van de H. Geest bezaten, en die vooral geestelijke en eeuwige beloften verwachtten, en daarom behoorden tot de Nieuwe Wet. Op gelijke wijze zijn er ook in het Nieuwe Testament enkelen, die aan het aardse gehecht zijn, die de volmaaktheid der Nieuwe Wet niet bereiken, en die ook in het Nieuwe Testament tot de deugd gedwongen moeten worden door vrees voor straf of door tijdelijke beloften. Ofschoon de Oude Wet voorschriften geeft met betrekking tot de liefde, toch werd daardoor de H. Geest niet gegeven, door wie de liefde in onze harten wordt uitgestort, zoals in de Brief aan de Romeinen (5,5) gezegd wordt. (Ia-IIae q. 107 a. 1 ad 2)

Zoals vroeger gezegd is (CVIe Kw., 1e en 2e Art.), wordt de Nieuwe Wet de Wet van het geloof genoemd, in zover zij vooral in de genade bestaat, die aan de gelovigen innerlijk wordt medegedeeld, en daarom de genade van het geloof genoemd wordt. Secundair echter bevat zij ook enkele zedelijke en sacramentele voorschriften, die betrekking hebben op het doen. Hierin echter ligt niet de hoofdzaak van de Nieuwe Wet, zoals bij de Oude Wet. Zij nu die in het Oude Testament door God waren aangenomen door het geloof, behoorden daardoor tot het Nieuwe Testament; immers zij werden niet gerechtvaardigd, tenzij door het geloof aan Christus, die de bewerker is van het Nieuwe Testament. Vandaar zegt de Apostel in zijn Brief aan de Hebréeërs (11, 26) ook van Mozes, dat hij meende, dat de smaad van

Christus een grotere rijkdom is dan de schatten van Egypte. (Ia-IIae q. 107 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Vult de Nieuwe Wet de Oude Wet aan?

Men beweert, dat de Nieuwe Wet de Oude niet aanvult. Aanvullen immers staat tegenover verijdelen. Welnu de Nieuwe Wet verijdelde de onderhoudingen van de Oude Wet, volgens het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (5,2) : « Indien gij u laat besnijden, zal Christus u geen nut zijn. » Dus vult de Nieuwe Wet de Oude niet aan. (Ia-IIae q. 107 a. 2 arg. 1)

Het tegengestelde vult zijn tegengestelde niet aan. Welnu de Meester geeft in de Nieuwe Wet enkele voorschriften, die tegengesteld zijn aan voorschriften van de Oude Wet : zo o. a. bij Mattheus (5, 27; 31 vv.) : « Gij hebt gehoord, dat tot de ouden gezegd is : Al wie zijn vrouw wegzendt geve haar een scheidsbrief. Maar ik zeg u : Al wie zijn vrouw wegzendt, begaat overspel. » Hetzelfde blijkt bij Zijn verbod om te zweren, om de straf der vergelding toe te passen, en zijn vijanden te haten. Ook schijnt de Meester de voorschriften van de Oude Wet uit te sluiten met betrekking tot de spijzen, waar Hij bij Mattheus (15,1 1) zegt : « Niet Wat in de mond ingaat verontreinigt de mens. » Dus vult de Nieuwe Wet de Oude niet aan. (Ia-IIae q. 107 a. 2 arg. 2)

Wie de Wet overtreedt, vervult de Wet niet. Welnu Christus heeft soms de Wet overtreden, want Hij heeft een melaatse aangeraakt, zoals verhaald wordt bij Mattheüs (8,3), wat tegen de Wet was. Ook schijnt Hij meerdere malen de Sabbat te hebben geschonden, waarom de Joden dan ook van Hem zeiden: « Die mens komt niet van God, daar hij de Sabbat niet onderhoudt. » (Joannes, 9, 16). Dus vervulde Christus de Wet niet, en is de Nieuwe Wet, die door Christus gegeven is, niet de vervulling van de Oude. (Ia-IIae q. 107 a. 2 arg. 3)

De Oude Wet bevatte voorschriften op zedelijk, godsdienstig en rechtsgebied, zoals hierboven (XCIXe Kw., 4e Art.) gezegd is. Welnu bij Mattheus (5), waar de Meester de Wet met betrekking tot sommige punten vervult, schijnt hij heel geen melding te maken van voorschriften op godsdienstig en rechtsgebied. Dus is de Nieuwe Wet niet volkomen de vervulling der Oude Wet. (Ia-IIae q. 107 a. 2 arg. 4)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Meester bij Mattheus (5,17) : « Ik ben niet gekomen om de Wet op te heffen, maar te volmaken », en verder volgt er : « Geen stip of jota van de Wet zal vergaan, tot dit alles zal geschied zijn. » (Ia-IIae q. 107 a. 2 s. c.)

Zoals (in het vorig Artikel) gezegd is, verhoudt de Nieuwe Wet zich tot de Oude, gelijk het volmaakte tot het onvolmaakte. Iets nu wat volmaakt is, vult datgene aan wat aan het onvolmaakte ontbreekt; en in die zien vult de Nieuwe Wet de Oude aan, in zover zij nl. datgene bijvoegt, wat aan de Oude Wet ontbrak. In de Oude Wet nu kan men twee dingen beschouwen, nl. het doel, en de voorschriften, die in de Wet vervat zijn.

Het doel van iedere wet is, de mensen rechtgeaard en deugdzzaam te maken, zoals vroeger gezegd is (XCIIe Kw., 2e Art.). Daarom was het doel van de Oude Wet de rechtvaardigmaking der mensen, wat zij echter niet daadwerkelijk kon bewerken, maar slechts verbeelde door sommige rituele praktijken, of beloofde door beloften. Met betrekking tot het doel van de wet vult de Nieuwe Wet de Oude aan, in zover zij krachtens het lijden van Christus rechtvaardig maakt, wat bij de Apostel uitgedrukt staat in de Brief aan de Romeinen (8, 3, v.) in deze woorden : « Wat de wet niet vermocht, dewijl zij onmachtig was door het vlees, dat heeft God gedaan : Zijn eigen Zoon heeft Hij gezonden in de gelijkenis van het zondig vlees, en om de zonden, en Hij heeft de zonde veroordeeld in het vlees, opdat de gerechtigheid door de wet tot stand zou komen in ons. » En met betrekking daarop volbrengt de Nieuwe Wet wat de Oude beloofde, volgens deze woorden uit de IIe Brief aan de Korinthiërs (1,20) : « Wat God ook ooit moge beloven, in Hem (d. i. in Christus) is dat steeds. » Ook was de Nieuwe Wet de vervulling van wat in de Oude verbeeld was. Vandaar wordt in de Brief aan de Kolossers (2,17) van de rituele praktijken gezegd, dat zij een afschaduwing waren van wat komen moest, nl. het lichaam van Christus, d. i. de waarheid, die eigen was aan Christus. Daarom wordt de Nieuwe Wet de Wet der Waarheid genoemd, en de Oude, de Wet van beelden en schaduwen. Wat nu de voorschriften der Oude Wet betreft, deze heeft Christus vervolmaakt, zowel door Zijn leer als door Zijn werken. Door Zijn werken, daar hij besneden wilde worden, en ook andere dingen van die tijd wilde onderhouden, waarom de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (4,4) dan ook zegt, dat Hij « geworden is onder de Wet. » Door Zijn leer heeft Hij de Oude Wet op drie manieren vervolmaakt : op de eerste plaats doordat Hij de juiste verklaring der Wet gaf, wat blijkt met betrekking tot de doodslag en het overspel, in welk verbod de Farizeeërs en Schriftgeleerden slechts een verbod zagen van de uiterlijke daad. Daarom vulde de Meester de wet aan, door aan te tonen, dat ook de innerlijke zondedaden verboden zijn. Op de tweede plaats, door te bepalen hoe de voorschriften der Oude Wet het beste konden worden onderhouden. Zo stond in de Oude Wet, dat de mens geen meened mocht doen; dit nu wordt veiliger onderhouden door helemaal geen eed te doen, tenzij in geval van noodzakelijkheid. Op de derde plaats, door buiten de Wet om nog enkele raden te geven, die tot de volmaaktheid voeren, zoals blijkt uit Mattheus (19,21) waar tot iemand, die beweerde de voorschriften van de Oude Wet onderhouden te hebben, gezegd wordt : « Één ding ontbreekt u nog: indien gij volmaakt wilt zijn, ga dan heen, en verkoop alles wat ge hebt », enz. (Ia-IIae q. 107 a. 2 co.)

De Nieuwe Wet verijdt de onderhouding der Oude Wet niet, tenzij met betrekking tot de ceremonieel-voorschriften, zoals hierboven (CIIIe Kw., 3e en 4e Art.) gezegd is. Deze toch waren een afbeeldsel van het toekomstige. Vandaar moeten die ceremonieel-voorschriften, juist omdat ze door de vervulling van het verbeelde vervuld waren, niet verder onderhouden

worden. Immers indien zij nog onderhouden werden, zouden zij nog iets toekomstigs aanduiden, wat nog niet vervuld is. In dezelfde zin vervalt de belofte om een geschenk te geven, wanneer ze nagekomen is door het geven van dit geschenk. Op deze manier worden de ceremoniën der Wet juist door de vervulling opgeheven. (Ia-IIae q. 107 a. 2 ad 1)

Zoals Augustinus zegt in zijn Boek Tegen Faustus (XIXe B., XXVIe H.), zijn die voorschriften van de Meester niet tegengesteld aan de voorschriften van de Oude Wet. Immers wat de Meester bevolen heeft aangaande het wegzenden van de vrouw, is niet tegengesteld aan wat de Wet beval, want de Wet zei niet : « Wie wil, zende zijn vrouw weg », waaraan het niet-wegzenden tegengesteld zou zijn, maar tot geen prijs wilde zij, dat de vrouw zou worden weggezonden door de man, daar bij dit uitstel moest laten, opdat zijn geest gedurende de scheiding, gebroken door het schrijven van de scheidsbrief, er afstand van zou doen. Vandaar heeft de Meester, om te bekrachtigen, dat een vrouw niet te gemakkelijk weggezonden mag worden, alleen een uitzondering gemaakt voor echtbreuk. Hetzelfde geldt voor het verbod om te zweren, zoals (in de Leerstelling) gezegd is, alsook voor het verbod om de vergelding toe te passen. De Wet immers had de maat der vergelding bepaald, om te verhinderen, dat men de maat zou te buiten gaan. Maar dit verhinderde de Meester nog meer, door te zeggen, dat men de straf der vergelding nooit mocht toepassen. Met betrekking tot de haat voor de vijanden ging Hij tegen de verkeerde opvatting der Farizeeën te keer, door er op te wijzen, dat wij niet de persoon van de vijand mogen haten, maar alleen zijn zonde. Wat nu eindelijk het onderscheid tussen de spijsen betreft, wat tot de ceremonieel-voorschriften behoorde, verbood de Heer niet het op dit ogenblik nog te onderhouden, maar wees Hij er op, dat geen enkele spijs van nature onrein is, maar alleen wanneer men er een zinnebeeld in ziet, zoals hierboven gezegd is (CIIe Kw., 6e Art., 1e Antw.). (Ia-IIae q. 107 a. 2 ad 2)

Het aanraken van een melaatse was in de Oude Wet verboden, omdat men hierdoor een soort onreinheid opliep, zoals ook door het aanraken van een dode, zoals hierboven (CIIe Kw., 5e Art., antw. op de 4e Bed.) gezegd is. De Meester evenwel, die de melaatsen reinigde, kon die onreinheid niet oplopen. Door datgene wat Hij gedaan heeft op Sabbat, heeft Hij in werkelijkheid de Sabbat niet overtreden, wat Mattheus zelf in het Evangelie bewezen heeft, én omdat Hij wonderen deed door de macht van God, waarvan de werking in de dingen nooit ophoudt, én omdat Hij werken deed, die op het heil der mensen betrekking hadden, zoals ook de Farizeeën op Sabbat zorgden voor het Heil der mensen, én omdat Hij uit reden van noodzaak zijn leerlingen verontschuldigde, toen ze graan verzamelden op de Sabbat, maar Hij overtrad de Sabbat alleen in schijn, naar de angstvallige verklaring van de Farizeeën, die meenden, dat zij zich op de Sabbat ook van heilvolle werken moesten onthouden, wat tegen de bedoeling der Wet was. (Ia-IIae q. 107 a. 2 ad 3)

De voorschriften omtrent godsdienstige plechtigheden worden door Mattheus (5) niet vermeld, daar de onderhouding ervan door de vervulling geheel is uitgesloten, zoals (in de Leerstelling en in het Antw. op de eerste Bedenking) gezegd is. Aan de rechtsregels echter herinnerde het voorschrift over de weerwraak, zodat naar wat daarover zou gezegd worden, al het andere moest worden verstaan. In dit bevel leerde Hij, dat het de bedoeling der Wet niet was, dat de straf der weerwraak zou gezocht worden om de lust naar wraak, welke Hij uitsloot, door te vermanen, dat de mens bereid moest zijn zelfs grotere beledigingen te verdragen, maar enkel uit liefde voor de rechtvaardigheid, wat in de Nieuwe Wet nog bleef. (Ia-IIae q. 107 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Is de Nieuwe Wet in de Oude vervat?

Men beweert, dat de Nieuwe Wet niet in de Oude vervat is. De Nieuwe Wet immers bestaat voornamelijk in het geloof, waarom zij ook de Wet van het geloof genoemd wordt, zoals blijkt uit de Brief aan de Romeinen (3.27). Welnu in de Nieuwe Wet worden vele geloofswaarheden te geloven voorgehouden, die met in de Oude Wet vervat staan. Dus is de Nieuwe Wet niet in de Oude vervat. (Ia-IIae q. 107 a. 3 arg. 1)

Op het woord van Mattheus (5) : Wie één van deze kleinste geboden opheft, vinden wij ergens deze opmerking : « De voorschriften der Wet zijn kleiner en geringer dan de voorschriften van het Evangelie. » Welnu het grotere kan niet vervat zijn in het kleinere. Dus kan de Nieuwe Wet niet vervat zijn in de Oude. (Ia-IIae q. 107 a. 3 arg. 2)

Iets wat in iets anders vervat is, wordt tegelijk met dat andere gevonden. Indien dus de Nieuwe Wet vervat is in de Oude, dan zou volgen, dat tijdens de Oude Wet de Nieuwe ook bestond. Dus was het overbodig naast de Oude Wet, nog de Nieuwe te geven. Dus is de Nieuwe Wet niet in de Oude vervat. (Ia-IIae q. 107 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Ezechiël (1, 16) : « Het ene wiel was in het andere », wat volgens de verklaring van Gregorius (VIe Homilie op Ezechiël) betekent, dat het Nieuwe Testament in het Oude is. (Ia-IIae q. 107 a. 3 s. c.)

Iets kan op twee manieren in iets anders vervat zijn : ten eerste, daadwerkelijk, zoals de ruimtelijke dingen vervat zijn in de ruimte; ten tweede, in aanleg, zoals een gevolg in zijn oorzaak, of iets volmaakt in iets onvolmaakt, b. v. zoals het geslacht de soort in aanleg in zich bevat, en zoals de gehele boom opgesloten ligt in het zaad. Op die manier ligt de Nieuwe Wet vervat in de Oude. Vroeger immers (1e Art.) is gezegd, dat de Nieuwe Wet zich verhoudt tot de Oude als het volmaakte tot het onvolmaakte. Vandaar geeft Chrysostomus op Marcus (4) : « De aarde brengt uit haarzelf de vrucht voort, eerst de halmen, daarna de aar, daarna komt het volle graan in de aar » de volgende verklaring : « Eerst brengt ze de halmen voort, in de natuurwet, vervolgens

de aren, in de wet van Mozes, daarna de vrucht, in het Evangelie. » Zo dus ligt de Nieuwe Wet in de Oude opgesloten, gelijk de vrucht in de aar. (Ia-IIae q. 107 a. 3 co.)

Alle geloofswaarheden, die in het Nieuwe Testament uitdrukkelijk en onomwonden staan, staan ook in het Oude Testament, maar verborgen en als het ware figuurlijk uitgedrukt. Zo ligt het Nieuwe Testament dus ook wat de geloofswaarheden betreft in het Oude opgesloten. (Ia-IIae q. 107 a. 3 ad 1)

De voorschriften der Nieuwe Wet worden groter genoemd dan die der Oude Wet, met betrekking tot de uitdrukkelijke openbaring; maar niet betrekking tot het eigen wezen, worden al de geboden van het Nieuwe Testament in het Oude Testament op een of andere manier teruggevonden. Vandaar zegt Augustinus in zijn Boek Tegen Faustus (XIXe B., XXVIIIe H.), dat bijna alles wat de Meester aangemaand en bevolen heeft, en waar bij staat: « Ik echter zeg u », ook in de oude Boeken teruggevonden wordt. Maar daar zij onder moord alleen de dood van het menselijk lichaam verstonden, leerde de Meester dat iedere ongerechte beweging tot het benadelen van een broeder onder de moord moest worden gerangschikt. Met betrekking dergelijke leerstukken worden de voorschriften van de nieuwe Wet groter dan die van de Oude genoemd. Er is ook niets op tegen dat het grotere in aanleg in het kleinere opgesloten ligt, zoals een boom in het zaad. (Ia-IIae q. 107 a. 3 ad 2)

Dat wat impliciet gegeven is, moet verklaard worden. Dus moest ook na de Oude Wet de Nieuwe gegeven worden. (Ia-IIae q. 107 a. 3 ad 3)

### Articulus 4 Is de Nieuwe Wet lastiger dan de Oude?

Men beweert, dat de Nieuwe Wet lager is dan de oude. Chrysostomus immers geeft van de woorden van Mattheus (5) : « Wie een van deze kleinste voorschriften opheft », de volgende verklaring : « De voorschriften van Mozes, zoals b. v. ge zult niet doden, geen overspel bedrijven, zijn gemakkelijk te onderhouden, terwijl de voorschriften van Christus, zoals h. v. : Ge zult niet toornen, gij zult niet begeren, moeilijk te onderhouden zijn. » (Xe Homilie op Mattheus). Dus is de Nieuwe Wet lastiger dan de Oude. (Ia-IIae q. 107 a. 4 arg. 1)

Het is gemakkelijker aardse voorspoed te hebben, dan tegenspoed te doorstaan. Welnu in het Oude Testament volgde op de onderhouding der Oude Wet tijdelijke voorspoed, wat blijkt uit het Boek Deuteronomium (28, 1-14) terwijl op de onderhouding van de Nieuwe Wet dikwijls veel tegenspoed volgt, zoals blijkt uit de IIe Brief aan de Korinthiërs (6, 4 vv.) : « Wij trachten te behagen, zoals het betaamt aan dienaars van God, door grote standvastigheid, in kwellingen, in nood, in benauwdheid », enz. Dus is de Nieuwe Wet lastiger dan de Oude. (Ia-IIae q. 107 a. 4 arg. 2)

Wat aan iets anders toegevoegd is, is lastiger. Welnu de Nieuwe Wet verhoudt zich zo tot de Oude, want de

Oude Wet verbood alleen de meened, de Nieuwe ook de gewone eed; de Oude Wet verbood de echtscheiding zonder scheidsbrief, terwijl de Nieuwe iedere echtscheiding verbood, zoals blijkt uit Mattheus (5), volgens de verklaring van Augustinus (Over de Bergrede, I<sup>o</sup> B., XIVe H.). Dus is de Nieuwe Wet lastiger dan de Oude. (Ia-IIae q. 107 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van Mattheus (11, 28) : « Komt allen tot Mij, die belast en beladen zijt », wat Hilarius (in zijn Verklaring van Mattheus, XIe H.) aldus verklaart : « Hij roept tot zich die belast zijn met de moeilijkheden der Wet, en beladen met de zonden van die tijd. » Met betrekking tot het juk van het Evangelie zegde de Heer verder (30) : « Want mijn juk is zoet, en mijn last licht. » Dus is de Nieuwe Wet lichter dan de Oude. (Ia-IIae q. 107 a. 4 s. c.)

Met betrekking tot de deugddaden, waarover de voorschriften van de wet gaan, kan een dubbele moeilijkheid zich voordoen : een van de kant der uiterlijke daden, die op zichzelf al een zekere moeilijkheid en last meebrengen. In die zin is de Oude Wet veel lastiger dan de Nieuwe, daar de Oude Wet bij vele uiterlijke daden tot veel meer ceremoniën verplicht dan de Nieuwe Wet, die in de leer van Christus en de Apostelen aan de voorschriften van de natuurwet heel weinig toevoegt, ofschoon er naderhand verschillende dingen aan toegevoegd zijn door de instelling der Heilige Vaders. Ook Augustinus zegt, dat de grootste gematigdheid moet in acht genomen worden met betrekking tot die ceremoniën, opdat het leven der gelovigen niet nog verzwaard zou worden. Hij immers zegt in zijn « Onderzoek van Januarius (L<sup>ve</sup> Brief), dat God in Zijn barmhartigheid gewild heeft, dat er in onze godsdienst alleen enige zeer duidelijke en uiterst zeldzame offerplechtigheden zouden zijn, opdat hij vrij zou zijn. Sommigen echter hebben hem met slavenlasten zo overladen, dat de toestand van de Joden dragelijker was, die immers alleen wettelijke plechtigheden moesten onderhouden, en niet gebukt gingen onder willekeur van mensen. De andere moeilijkheid met betrekking tot de deugddaden is gelegen in de innerlijke daden nl. voor zover een deugddaad gemakkelijk en met genot gesteld wordt. In dit opzicht is de deugd moeilijk, want voor degene, die de deugd niet heeft is het uiterst moeilijk, terwijl het door de deugd gemakkelijk wordt. In dit opzicht zijn de voorschriften van de Nieuwe Wet lastiger dan die van de Oude, omdat in de Nieuwe Wet de innerlijke zielsbewegingen worden verboden, die in de Oude Wet niet altijd uitdrukkelijk verboden werden, en wanneer ze wel verboden werden, werd er geen straf op gesteld. Dit nu is uiterst moeilijk voor hem die de deugd niet heeft, wat ook de Wijsgeer zegt in het Ve Boek van zijn Ethica (IXe H.), dat het nl. gemakkelijk is, daden te stellen, die de rechtvaardige stelt; maar die daden te stellen op dezelfde manier als de rechtvaardige (d.i. gemakkelijk en met genot) is moeilijk voor hem die de lichtvaardigheid niet heeft. Daarom zegt Joannes (Ie Brief, 5, 3) : « De voorschriften zijn niet lastig », wat Augustinus in zijn Boek Over Natuur en Genade (LXIXe H.) verklaart door te zeggen, dat ze niet lastig

zijn voor hem die bemint, wel voor hem die niet bemint. (Ia-IIae q. 107 a. 4 co.)

Die woorden spreken uitdrukkelijk over de moeilijkheid van de Nieuwe Wet, met betrekking tot het uitdrukkelijk verbod van de innerlijke zielsbewegingen. (Ia-IIae q. 107 a. 4 ad 1)

De tegenspoed, die de onderhouding van de Nieuwe Wet met zich medebrengt, komt niet van de Wet zelf, terwijl hij door de liefde, waarin de Wet bestaat, gemakkelijk gedragen wordt, daar, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Over de Woorden des Heeren (IX<sup>o</sup> Preek), dat de liefde al wat wreed en zelfs onmenselijk is gemakkelijk maakt en zelfs bijna geheel wegneemt. (Ia-IIae q. 107 a. 4 ad 2)

Die toevoegingen aan de voorschriften van de Oude Wet zijn volgens Augustinus (Over de Bergrede, Ie B., XVIIe H.) geordend tot het gemakkelijk vervullen van de voorschriften der Oude Wet. Uit die opwerping blijkt dus niet dat de Nieuwe Wet lastiger is, maar veeleer dat ze minder lastig is. (Ia-IIae q. 107 a. 4 ad 3)

## Quaestio 108 Over den inhoud van de Nieuwe Wet

Vervolgens wordt gehandeld over de inhoud van de Nieuwe Wet; waarover we vier vragen stellen : 1) Moet de Nieuwe Wet sommige uiterlijke daden gebieden of verbieden? 2) Gebiedt of verbiedt de Nieuwe Wet voldoende uiterlijke daden? 3) Regelt ze de mensen voldoende met betrekking tot de innerlijke daden? 4) Is het doeltreffend, dat ze aan de voorschriften nog raden toevoegt? (Ia-IIae q. 108 pr.)

### Articulus 1 Moet de Nieuwe Wet enkele uiterlijke daden gebieden?

Men beweert, dat de Nieuwe Wet geen enkele uiterlijke daad moet gebieden of verbieden. De Nieuwe Wet immers is het Evangelie van het Rijk, volgens het woord van Mattheus (24, 14) : « Dit Evangelie van het Rijk zal verkondigd worden over heel de aarde. » Welnu het Rijk Gods bestaat niet in uiterlijke daden, maar slechts in innerlijke, overeenkomstig het woord van Lucas (17, 21) : « Het Rijk Gods is in U », en van de Brief aan de Romeinen (14, 17) : « Het Rijk Gods is geen spijs en drank, maar gerechtigheid en vrede en vreugde in de H. Geest. » (Ia-IIae q. 108 a. 1 arg. 1)

De Nieuwe Wet is, zoals de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (8, 2), de Wet van de Geest. Welnu « Waar de Geest Gods is, daar is wijsheid », zegt hij in zijn IIe Brief aan de Korintiërs (3, 17). Welnu er is geen vrijheid, wanneer de mens verplicht wordt bepaalde uiterlijke daden te doen of te laten. Dus bevat de Nieuwe Wet geen voorschriften of verboden aangaande uiterlijke daden. (Ia-IIae q. 108 a. 1 arg. 2)

Men houdt het er voor, dat alle uiterlijke daden verband houden met de handen, zoals de innerlijke met de ziel.

Welnu het verschil tussen de Oude en de Nieuwe Wet is juist, dat de Oude Wet de hand beteugelt, de Nieuwe Wet, de ziel. Dus moeten er in de Nieuwe Wet geen voorschriften of verboden staan aangaande uiterlijke daden, maar alleen aangaande innerlijke daden. (Ia-IIae q. 108 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de mensen door de Nieuwe Wet zonen des lichts worden; waarom Joannes zegt (12, 36) : « Geloof in het licht, om zonen des lichts te zijn. » Welnu zonen des lichts moeten werken des lichts doen en de werken der duisternis ontwijken, volgens deze woorden uit de Brief aan de Efeziërs (5, 8) : « Eertijds waart gij in duisternis, nu zijt gij licht in de Heer. Wandelt als kinderen des lichts. » Dus moet de Nieuwe Wet sommige uiterlijke daden gebieden en andere verbieden. (Ia-IIae q. 108 a. 1 s. c.)

Zoals vroeger gezegd is (CVIe Kw., 1e en 2e Art.), bestaat de Nieuwe Wet hoofdzakelijk uit de genade van de H. Geest, die openbaar wordt in het geloof, werkend door de liefde. Die genade nu verkrijgen de mensen door de mensgeworden Zoon van God, wiens mensheid God vervuld heeft door de genade, en vandaar komt zij tot ons. Daarom zegt Joannes (1, 14) : « Het Woord is vlees geworden », en Het was « vol van genade in Waarheid », en « van Zijn volheid hebben wij allen ontvangen, genade op genade. » En hij besluit : « De genade en de waarheid kwam door Jezus Christus. » Het is dus passend, dat de genade, die voortkomt uit het mensgeworden Woord, door sommige uiterlijke daden in ons wordt voortgebracht, en dat door de innerlijke genade, waardoor het vlees aan de geest onderworpen wordt, uiterlijke daden worden voortgebracht. Zo kunnen de uiterlijke daden op twee manieren tot de genade behoren : ten eerste, door op een of andere manier de genade voort te brengen. Die daden zijn de Sacramenten, die in de Nieuwe Wet zijn ingesteld, zoals het Doopsel, de Eucharistie, en dergelijke. Ten tweede kunnen de uiterlijke daden tot de genade behoren, in zover zij door de genade worden voortgebracht. In deze daden nu is onderscheid te maken : sommige immers hebben een noodzakelijke overeenkomst of een noodzakelijke tegenstelling met de innerlijke genade, die bestaat in het door de liefde werkend geloof, en die uiterlijke daden worden in de Nieuwe Wet voorgeschreven of verboden, zoals het voorgeschreven is het geloof te belijden en het tegendeel verboden is. We lezen immers bij Mattheus (10, 32-33) : « Alwie Mij beleden zal hebben voor de mensen, zal ook Ik belijden voor Mijn Vader; doch die Mij verloochend heeft voor de mensen, zal ook Ik verloochenen voor Mijn Vader. » Andere daden echter hebben geen noodzakelijke overeenkomst of tegenstelling met het door de liefde werkend geloof, en die daden worden in de Nieuwe Wet niet geboden of verboden krachtens de eerste instelling van de Wet, maar worden door de wetgever, Christus, overgelaten aan eenieder, overeenkomstig zijn levensomstandigheden, waarin eenieder vrij is te bepalen wat voor hem nuttig is te doen of te laten; en aan iedere overheid heeft Hij overgelaten te bepalen wat zijn onderdanen hieromtrent te doen en te laten hebben. Vandaar wordt

ook onder dat opzicht de Wet van het Evangelie de wet der vrijheid genoemd, want de Oude Wet bepaalde veel, terwijl zij weinig aan de vrijheid der mensen overliet. (Ia-IIae q. 108 a. 1 co.)

Het Rijk Gods bestaat voornamelijk in innerlijke daden; maar als gevolg behoort alles tot het Godsrijk, zonder wat de innerlijke daden niet kunnen zijn; indien b. v. het Rijk Gods gerechtigheid is en vrede en geestelijke vreugde, dan zijn ook alle uiterlijke daden, die strijdig zijn met de gerechtigheid of de vrede of met de geestelijke vreugde, strijdig met het Rijk Gods, en moeten ze in het Evangelie van het Rijk verboden worden. In die daden echter, die zich neutraal er toe verhouden, zoals b. v. die of die spijzen eten, bestaat het Rijk Gods niet. Vandaar laat de Apostel aan de aangehaalde woorden voorafgaan : « Het Rijk Gods is geen spijs en drank. » (Ia-IIae q. 108 a. 1 ad 1)

Zoals de Wijsgeer zegt in het Ie Boek der Metafysica (Ile H.), is hij vrij, die uit zichzelf is. Hij doet dus iets vrij, die iets uit zichzelf doet. Welnu wat de mens doet krachtens een hebbelijkheid, die met zijn natuur overeenkomt, dat doet hij uit zichzelf, daar de hebbelijkheid werkt overeenkomstig de natuurdrang. Indien er echter een hebbelijkheid zou zijn, strijdig met de natuur, dan zou de mens niet uit zichzelf handelen, maar krachtens een verkeerde gesteltenis, die bij zijn natuur bijkomt. Daar dus de genade van de H. Geest als het ware een ons innerlijk ingestorte hebbelijkheid is, die ons een neiging geeft om goed te handelen, maakt zij dat wij vrij doen wat overeenkomstig de genade is, en vermijden wat er mee in strijd is. Zo kan de Nieuwe Wet op twee manieren de wet der vrijheid genoemd worden. Ten eerste, in zover zij ons niet oplegt bepaalde handelingen te doen of te laten, tenzij die, welke krachtens zichzelf nodig zijn voor, of strijdig met ons heil, en die handelingen gebiedt of verbiedt ze. Ten tweede, in zover ze ons dergelijke bevelen en verboden vrij doet volbrengen, voor zover wij ze vervullen, als gedreven door de innerlijke drang der genade. Om deze twee redenen wordt de Nieuwe Wet genoemd de wet der volmaakte vrijheid (Brief van Jacobus, 1, 23). (Ia-IIae q. 108 a. 1 ad 2)

Doordat de Nieuwe Wet de geest van ongeregelde daden afhoudt, moet zij ook de hand afhouden van ongeregelde daden, die het gevolg zijn van innerlijke zielsbewegingen. (Ia-IIae q. 108 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Regelt de Nieuwe Wet voldoende de uiterlijke daden?

Men beweert, dat de Nieuwe Wet niet voldoende de uiterlijke daden regelt. Tot de Nieuwe Wet immers schijnt vooral het door de liefde werkend geloof te behoren, overeenkomstig het woord van de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (5, 6) : « In Christus Jezus heeft noch besnijdenis enige kracht, noch voorhuid, maar het geloof, dat werkt door de liefde. » Welnu de Nieuwe Wet heeft sommige geloofswaarheden, die in de Oude Wet niet uitgedrukt stonden, zoals b. v. de Drievuldigheid, uitdrukkelijk verklaard. Dus moest

zij ook nog enkele uiterlijke daden bevatten, die in de Oude Wet niet bepaald waren. (Ia-IIae q. 108 a. 2 arg. 1)

In de Oude Wet waren niet alleen sacramenten ingesteld, maar ook enkele heilige voorwerpen, zoals hierboven (CIe Kw., 4e Art., en CIIe Kw., 4e Art.) gezegd is. In de Nieuwe Wet daarentegen, ofschoon er wel sacramenten zijn ingesteld, is geen enkel heilig voorwerp door God ingesteld, dat b. v. betrekking zou hebben op de wijding van een kerk of van vazen, of op enige plechtigheid. Dus heeft de Nieuwe Wet de uiterlijke daden niet voldoende geregeld. (Ia-IIae q. 108 a. 2 arg. 2)

Evenals er in de Oude Wet sommige verplichtingen waren voor de priesters, waren er ook voor het volk, zoals hierboven (CIe Kw., 4e Art. en CIIe Kw., 5e en 6e Art.) gezegd is, wanneer over die ceremonieel-bepalingen der Oude Wet gehandeld werd. In de Nieuwe Wet daarentegen schijnen alleen verplichtingen gegeven te zijn aan de priesters, zoals b. v. bij Mattheus (10, 9): « Goud noch zilver zult gij bezitten, noch geld in uwe gordels dragen, » enz. en andere, die daar volgen, en die door Lucas (9 en 10) genoemd worden. Dus hadden er in de Nieuwe Wet ook verplichtingen gegeven moeten worden, voor de gelovigen. (Ia-IIae q. 108 a. 2 arg. 3)

Behalve de voorschriften op zedelijk en godsdienstig gebied bestonden er in de Oude Wet ook voorschriften op rechtsgebied, in de Nieuwe Wet daarentegen zijn geen voorschriften gegeven op rechtsgebied. Dus regelt de Nieuwe Wet de uiterlijke daden niet voldoende. (Ia-IIae q. 108 a. 2 arg. 4)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Meester bij Mattheus (7, 24) : « Al wie mijn woorden hoort en ze nakomt, is gelijk aan een wijs mens, die zijn huis op een steenrots gebouwd heeft. » Welnu een wijze bouwmeester zal niets wat nodig is voor de bouw vergeten. Dus is in de woorden van Christus alles gegeven wat nodig is tot het heil der mensen. (Ia-IIae q. 108 a. 2 s. c.)

Gelijk (in het vorig Artikel) gezegd is, moest de Nieuwe Wet met betrekking tot de uiterlijke daden slechts die uiterlijke daden gebieden of verbieden, waardoor wij de genade verkrijgen, of die nodig zijn voor het goede gebruik ervan. Aangezien wij nu de genade niet uit ons zelf kunnen verkrijgen, maar alleen door Christus, moest Christus zelf de Sacramenten instellen, waardoor wij de genade verkrijgen, zoals het Doopsel, de Eucharistie, de wijding van de priesters der Nieuwe Wet, door het aanstellen van de Apostelen en de twee en zeventig leerlingen, de Biecht, het onverbreekbaar huwelijk; het Vormsel heeft Hij beloofd door de zending van de H. Geest; ook lezen wij (bij Marcus, 6, 13), dat de Apostelen krachtens Zijn instelling de zieken genazen door ze met olie te zalven. Dit zijn de Sacramenten der Nieuwe Wet. Van de genade maken wij een goed gebruik door de werken der liefde, welke voor zover ze nodig zijn voor de deugd, vallen onder de voorschriften op zedelijk gebied, die ook in de Oude Wet gevonden werden. Vandaar behoefde de Nieuwe

Wet met betrekking tot de uiterlijke daden, nodig voor het goede gebruik der genade, geen voorschriften te voegen bij die der Oude Wet. De nadere omschrijving echter van bovengenoemde daden, die een orde zeggen tot de goddelijke eredienst, valt onder de voorschriften van de wet op godsdienstig gebied; die echter welke een orde zeggen tot de naaste, vallen onder de voorschriften op rechtsgebied, zoals hierboven gezegd is (XCIXe Kw., 4e Art.). Daar nu deze nadere omschrijving op zichzelf niet nodig is voor de innerlijke genade, waarin de Wet bestaat, vallen zij niet onder het gebod van de Nieuwe Wet, maar zijn zij overgelaten aan het oordeel der mensen : die daden, welke betrekking hebben op ieder afzonderlijk, aan de onderdanen; die echter, welke betrekking hebben op het algemeen welzijn, aan de geestelijke of tijdelijke overheden. Zo behoefde de Nieuwe Wet geen andere uiterlijke daden te gebieden of te verbieden, dan de Sacramenten en de voorschriften op zedelijk gebied, die uiteraard tot het wezen der deugd behoren, b. v. : Gij zult niet doden, niet stelen, en dergelijke. (Ia-IIae q. 108 a. 2 co.)

Die dingen die behoren tot het geloof, gaan het menselijk verstand te boven; daarom kunnen wij er niet toe komen, dan door de genade. Naargelang dus de genade groter wordt, moeten meer geloofswaarheden verklaard worden. Tot de deugddaden daarentegen komen wij krachtens ons natuurlijk verstand, dat een norm is voor de menselijke daden, zoals hierboven gezegd is (XIXe Kw., 3e Art. en LXIIIe Kw., 2e Art.). Hieromtrent behoeften dus geen voorschriften gegeven te worden buiten de voorschriften der Wet op zedelijk gebied, die vallen onder de leiding van het verstand. (Ia-IIae q. 108 a. 2 ad 1)

Bij de Sacramenten der Nieuwe Wet wordt de genade gegeven, die slechts gegeven kan worden door Christus, door wie ze dan ook ingesteld moesten worden. Bij de heilige voorwerpen daarentegen wordt geen genade gegeven, b. v. bij de wijding van een kerk of altaar of wat ook, of bij het vieren der Heilige Geheimen. Daar die dingen uiteraard niet nodig zijn voor de innerlijke genade, heeft de Meester de instelling er van overgelaten aan het oordeel der gelovigen. (Ia-IIae q. 108 a. 2 ad 2)

Die voorschriften heeft de Meester niet aan de Apostelen gegeven als ceremonieel-voorschriften, maar als zedelijke voorschriften. Ze kunnen op twee manieren begrepen worden : ten eerste, volgens de verklaring van Augustinus in zijn werk Over de Overeenstemming der Evangelisten (XXXe H.), niet als voorschriften, maar als toelatingen, Want Hij stond hen toe uit preken te gaan zonder reiszak, stok of iets dergelijks, hiermee aangevende, dat zij de macht hadden het nodige voor hun leven te ontvangen van diegenen, aan wie zij predikten. Daarom laat Hij er op volgen : « Degene die werkt, is zijn brood waardig. » Hij echter die het zijne meedraagt, waarvan hij tijdens zijn predikambt moet leven, terwijl hij, gelijk Paulus gedaan heeft, van hen, aan wie hij het Evangelie verkondigt, geen gave aanneemt, zondigt niet, maar doet iets wat niet geboden is. Ten tweede kan het, overeenkomstig de opvatting van



andere heiligen, zo verklaard worden, dat het tijdelijke instellingen zijn, aan de Apostelen gegeven voor die tijd toen zij vóór het Lijden van Christus ter prediking gezonden werden in Judea. De leerlingen immers hadden, als kinderen die nog onder de bijzondere zorg van Christus stonden, enkele speciale bepalingen van Christus nodig, zoals alle onderdanen speciale bepalingen van hun oversten nodig hebben, voornamelijk omdat zij stilaan moesten geoefend worden in het af zien van iedere ijdele bezorgdheid voor tijdelijke zaken, waardoor zij geschikt werden voor de prediking van het Evangelie over heel de aarde. Ook is het heel niet te verwonderen, dat Hij een bepaalde levenswijze vaststelde, zolang de toestand der Oude Wet voortduurde en zij de volledige vrijheid van de Geest, nog niet verkregen hadden. Die bepalingen trok Christus onmiddellijk vóór Zijn Lijden in, omdat de Apostelen reeds voldoende waren geoefend. Daarom kon Hij zeggen : « Toen ik u uitzond zonder beurs en reiszak en sandalen, heeft er toen Wel iets ontbroken? Zij zeiden : Niets. Hij zei hen dan : Maar nu, wie een beurs heeft, neme ze en evenzo een reiszak. » (Lucas, 22, 35). Immers de tijd der volmaakte vrijheid was daar, waarin zij geheel aan hun eigen oordeel waren overgelaten met betrekking tot die dingen, die niet uiteraard nodig zijn voor de deugd. (Ia-IIae q. 108 a. 2 ad 3)

De voorschriften op rechtsgebied zijn ook op zichzelf beschouwd niet noodzakelijk voor de deugd in hun bepaaldheid, maar alleen in het algemeen, als behorende tot de rechtvaardigheid zonder meer. Daarom heeft de Meester deze bepalingen overgelaten aan hen, die de geestelijke of tijdelijke zorg over iemand zouden krijgen. Omtrent de bepalingen op rechtsgebied van de Oude Wet daarentegen heeft Hij er enkele verklaard, om de verkeerde uitleg der Farizeeën, zoals verderop zal gezegd worden (volgend Art., Antw. op de 2e Bedenk.). (Ia-IIae q. 108 a. 2 ad 4)

### **Articulus 3 Heeft de Nieuwe Wet de mensen voldoende geregeld met betrekking tot de innerlijke daden?**

Men beweert, dat de Nieuwe Wet de mensen niet voldoende geregeld heeft met betrekking tot de innerlijke daden. Immers er zijn tien geboden, die de mens regelen met betrekking tot God en de naaste. Welnu met betrekking tot slechts drie er van heeft de Meester iets naders verklaard, nl. met betrekking tot het verbod van moord, echtbreuk en meened. Door het achterlaten van een verklaring over het vervullen der overige geboden, heeft Hij dus de mens niet voldoende geregeld. (Ia-IIae q. 108 a. 3 arg. 1)

In het Evangelie heeft de Meester niets verordend met betrekking tot de voorschriften op rechtsgebied, behalve met betrekking tot de echtscheiding, weerwraak, en de vervolging der vijanden. Welnu er zijn nog veel andere voorschriften op rechtsgebied, zoals hierboven gezegd is (CIVe Kw., 4e Art.; en CVe Kw.). Hieromtrent heeft Hij dus het leven van de mensen niet voldoende geregeld. (Ia-IIae q. 108 a. 3 arg. 2)

In de Oude Wet zijn er, behalve voorschriften op zedelijk en rechtsgebied, nog voorschriften op godsdienstig gebied, waaromtrent de Meester niets geregeld heeft. Hij heeft dus niet voldoende geregeld. (Ia-IIae q. 108 a. 3 arg. 3)

Het is een vereiste tot de innerlijke goede gesteltenis van de geest, dat de mens geen enkel goed werk verricht om een tijdelijk doel. Welnu er zijn nog veel andere tijdelijke goederen buiten de menselijke eer; ook zijn er nog veel andere goede werken dan vasten, aalmoes geven en bidden. Dus is het niet aan te nemen, dat de Meester alleen met betrekking tot deze drie soorten goede werken geleerd heeft, de menselijke eer te vermijden, en niet de andere aardse goederen. (Ia-IIae q. 108 a. 3 arg. 4)

Van nature is het de mens eigen, bekommerd te zijn om die dingen, die nodig zijn om te leven, en daarin komen de overige dieren met hem overeen. Vandaar lezen we in het Boek der Spreuken (6, 6) : « Ga tot de mier, o luiaard, en sla hare wegen gade. Zij toch, al heeft zij geen aanvoerder of leider, bereidt zich spijs in de zomer, en verzamelt zich voedsel in de oogst. » Welnu ieder voorschrift, dat gegeven wordt tegen een natuurneiging, is onrechtvaardig, omdat het tegen de natuurwet is. Het is dan ook niet aannemelijk, dat de Meester zou verboden hebben, bekommerd te zijn om spijs en kleding. (Ia-IIae q. 108 a. 3 arg. 5)

Geen enkele deugddaad moet verboden worden. Welnu het oordeel is een daad van de rechtvaardigheid overeenkomstig het woord van de Psalmist (Ps., 93, 15) : « Totdat gerechtigheid weder kome tot het oordeel. » Dus is het niet aan te nemen, dat de Meester het oordeel verboden heeft, en zo blijkt het, dat de Nieuwe Wet de mens niet voldoende geregeld heeft met betrekking tot de innerlijke daden. (Ia-IIae q. 108 a. 3 arg. 6)

Maar daartegenover staat het woord van Augustinus in zijn Boek Over de Bergrede (1e B., 1e H.) : « Men moet bedenken, dat de woorden: Die deze mijne woorden hoort, voldoende aangeven, dat die leer van de Meester al de voorschriften bevat voor het christelijk leven. » (Ia-IIae q. 108 a. 3 s. c.)

Zoals uit de aangehaalde woorden van Augustinus blijkt, omvat de leer, die de Meester op de berg uiteenzette, de gehele vorming van het christelijk leven, waarin de innerlijke daden van de mens volkomen geregeld worden. Want na de verklaring van het eigenlijke doel der gelukzaligheid en het met nadruk noemen van de waardigheid der Apostelen door wie de leer van het Evangelie moest bekend gemaakt worden, regelt Hij de innerlijke daden der mensen, ten eerste ten opzichte van hemzelf, en vervolgens ten opzichte van de naaste. Ten opzichte van hemzelf, op twee manieren, overeenkomstig de twee innerlijke daden van de mens met betrekking tot zijn handelingen, nl. de wil om de midelen te gebruiken, en de wil om het doel na te streven. Daarom regelt Hij eerst de wil van de mens overeenkomstig de verschillende voorschriften der Wet, nl. dat men zich niet alleen moet onthouden van uiterlijke daden,

die uiteraard verkeerd zijn, maar ook van innerlijke daden en van de gelegenheid tot het kwaad. Vervolgens regelt Hij het doel wat we moeten nastreven, door te zeggen, dat we in het goede wat we doen de roem der mensen niet moeten zoeken, noch de rijkdommen der wereld, wat gelijk staat met schatten zoeken op de aarde. Daarna regelt Hij de innerlijke daden van de mens ten opzichte van de naaste, dat we hem nl. niet onbezonnen of onrechtvaardig of bevooroordeeld mogen beoordelen, en dat we toch, in zover onze naaste moeten beoordelen, dat we hem met het heilige mededelen, als hij het niet waardig is. Ten slotte leert Hij de manier om de leer van het Evangelie na te leven, nl. door de goddelijke hulp af te smeek en, door te trachten binnen te gaan door de nauwe poort der volmaakte deugd, door voorzichtig te zijn opdat wij niet door verleiders overrompeld worden, door aan te tonen, dat de onderhouding der geboden nodig is voor de deugd, terwijl de geloofsbelijdenis alleen of de wonderwerken of alleen het aanhoren van het woord niet voldoende is. (Ia-IIae q. 108 a. 3 co.)

De Meester heeft alleen verklaring gegeven van de vervulling van die voorschriften der Wet, die de Schriftgeleerden en Farizeeën verkeerd begrepen, en dit was vooral het geval met betrekking tot drie van de Tien Geboden. Want met betrekking tot het verbod van echtscheiding en doodslag meenden zij, dat alleen de uiterlijke daad verboden was, en niet het innerlijke verlangen, wat ze sterker hielden met betrekking tot echtbreuk en doodslag dan met betrekking tot diefstal of valse getuigenis, daar zij ons enigszins van nature eigen schijnen te zijn, en niet het verlangen om te stelen of een valse getuigenis te geven, wel echter toorn, die leidt tot moord, en de zinnelijke lust, die leidt tot echtbreuk. Ook van meened hadden ze een verkeerd begrip, daar zij meenden dat, hoewel meened zonde was, de eed zelf uiteraard goed was en dikwijls moest worden afgelegd, daar hij tot de eer van God schijnt te strekken. Daarom leerde de Meester, dat de eed niet als iets goeds moest nagestreefd worden, maar dat het beter is zonder eed te spreken, tenzij in geval van noodzakelijkheid. (Ia-IIae q. 108 a. 3 ad 1)

Met betrekking tot de voorschriften op rechtsgebied begingen de Schriftgeleerden en Farizeeën een dubbele fout. Ten eerste hielden zij sommige voorschriften, die in de wet van Mozes stonden als toelatingen, voor uiteraard rechtvaardig, zoals de echtscheiding en leenrente nemen van vreemden. Daarom verbood de Meester de echtscheiding (Mattheus, 5, 32) en het nemen van leenrente (Lucas, 6, 35), met de woorden : « Leent uit, zonder iets terug te hopen. » Ten tweede meenden ze dat sommige voorschriften, waaromtrent de Oude Wet bepaald had, dat ze om de rechtvaardigheid gedaan moesten worden, moesten onderhouden uit begeerte naar wraak, of uit verlangen naar tijdelijke goederen, of uit haat tegen de vijanden. En dit met betrekking tot drie voorschriften. Want begeerte naar wraak hielden zij voor geoorloofd, naar aanleiding van het voorschrift over weerwraak, wat echter gegeven was tot behoud der rechtvaardigheid en niet om wraak te zoeken. Om

dit nu af te schaffen leerde de Meester, dat de geest van de mens zo gestemd moest zijn, dat hij, als het nodig is, bereid is nog meer te verdragen. De begeerte naar tijdelijke zaken hielden ze voor geoorloofd, naar aanleiding van de rechtsregels, waarin bevolen wordt, dat vergoeding moet gegeven worden voor een gestolen zaak, zelfs met toevoeging, zoals hierboven gezegd is (CVe Kw., 2e Art., Antw. op de 9e Bedenk.). Dit nu beval de Wet opdat de gerechtigheid zou onderhouden worden en niet om gelegenheid te geven tot ongeregeld verlangen. Daarom leerde de Meester, dat wij het onze niet uit ongeregeld verlangen terug mogen vorderen, maar dat wij bereid moeten zijn om, als het nodig is, nog meer te geven. Den haat hielden zij voor geoorloofd, naar aanleiding van de voorschriften der Wet met betrekking tot het doden der vijanden, wat de Wet bepaald heeft, -om aan de rechtvaardigheid te voldoen, en niet om de haat te voldoen, zoals hierboven gezegd is (CVe Kw., 3e Art., Antw. op de 4e Bed.). Daarom leerde de Meester, dat we onze vijanden lief moeten hebben en bereid moeten zijn hen indien het nodig is, wel te doen. Volgens Augustinus toch (Over de Bergrede, Ie B., XIXe H. en v.) moeten die voorschriften zo opgevat worden, dat we bereid moeten zijn er naar te handelen. (Ia-IIae q. 108 a. 3 ad 2)

De voorschriften op zedelijk gebied mochten geenszins in de Nieuwe Wet wegblijven, daar zij uiteraard behoren tot de deugd; de voorschriften echter op rechtsgebied bleven niet noodzakelijk zoals de Wet ze nader omschreven had, maar het werd aan het oordeel der mensen overgelaten of ze zus of zo omschreven moesten worden. Aldus heeft de Meester ons hieromtrent heel goed geregeld. De onderhouding der voorschriften op godsdienstig gebied echter wordt door het vervullen der zaak geheel opgeheven; daarom wordt er in die algemene leer niets omtrent die voorschriften geregeld. Elders toont Hij aan, dat heel de lichamelijke eredienst, die door de Wet voorgeschreven was, veranderd moest worden in een geestelijken eredienst, wat blijkt uit Joannes (4, 23) : « Het uur komt dat gij, noch op dezen berg, noch in Jeruzalem de Vader zult aanbidden, maar de ware aanbidders zullen de Vader in geest en waarheid aanbidden. » (Ia-IIae q. 108 a. 3 ad 3)

Alle wereldse zaken worden tot drie teruggebracht, nl. tot eer, rijkdom en vermaak, overeenkomstig het woord uit de Ie Brief van Joannes (2,16) : « Alles wat in de wereld is, is begeerlijkheid van het vlees (vleselijk genot), en van de ogen (rijkdom), en hoogmoed des levens (zoeken naar eer en glorie). » Onredelijk genot van het vlees heeft de Wet dus niet beloofd, maar veeleer verboden. Daartegenover heeft zij wel grotere roem en een overvloed van rijkdommen beloofd; want in het Boek Deuteronomium (28,1) wordt gezegd : « Indien gij luistert naar het woord van de Heer uw God, zal Hij u hoog verheffen boven alle geslachten (dat slaat op de roem) en u overvloed geven van alle goed (dat slaat op de rijkdommen). » Die beloften begrepen de Joden echter verkeerd, alsof ze nl. om die verheffing en die goederen, als hun doel, God moesten dienen. Daarom is de Meester daar tegen ingegaan door aan

te tonen, ten eerste, dat de deugddaden niet gedaan moeten worden om menselijke glorie. Hij geeft als voorbeeld drie daden aan, waartoe al de andere kunnen worden teruggebracht, want alles wat iemand doet om zich zelf te beheersen in zijn zinnelijke begeerten, wordt teruggebracht tot het vasten; alles wat gedaan wordt uit liefde tot de naaste, wordt teruggebracht tot de aalmoes; alles wat gedaan wordt om de eredienst van God, wordt teruggebracht tot het gebed. Die drie geeft Hij in het bijzonder aan, als de voornaamste en waarmee de mensen gewoonlijk roem najagen. Ten tweede leert Hij, dat wij ons doel niet moeten stellen in rijkdommen, met de woorden van Mattheus (6,19) : « Verzamel u geen schatten op aarde. » (Ia-IIae q. 108 a. 3 ad 4)

De Meester heeft de nodige bezorgdheid niet verboden, maar de ongeregelde bezorgdheid. Welnu in de bezorgdheid om het tijdelijke moet een viervoudige ongeregeldeheid vermeden worden. Ten eerste, dat wij er ons doel niet in stellen, noch God dienen om spijs en drank, waarom dan ook gezegd wordt : « Wilt u geen schatten verzamelen », enz. Ten tweede, dat we niet zo bezorgd moeten zijn voor het tijdelijke, dat we aan de hulp van God wanhopen; waarom gezegd wordt: « Uw Vader weet, dat gij dit alles nodig hebt. » Ten derde dat onze bezorgdheid niet overmoedig mag zijn, en de mens niet mag denken dat hij door zijn bezorgdheid kan voorzien in de noodzakelijke behoeften van het leven, zonder de hulp van God. Dit wendt de Meester hier door af, dat de mens niets kan toevoegen aan zijn gestalte. Ten vierde, dat de mens de tijd om bezorgd te zijn vooruitloopt, omdat hij nl. bezorgd is over iets, waarover hij nu niet bezorgd moet zijn, maar in de toekomst; waarom dan ook gezegd wordt : « Weest niet bezorgd voor de dag van morgen. » (Ia-IIae q. 108 a. 3 ad 5)

De Meester verbiedt niet het oordeel overeenkomstig de rechtvaardigheid, zonder welk het heilige niet van de onwaardigen kan onthouden worden, maar hij verbiedt het ongeregelde oordeel, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 108 a. 3 ad 6)

#### **Articulus 4 Is het nuttig, dat er in de Nieuwe Wet sommige wel omschreven raden staan voorgesteld?**

Men beweert, dat het niet nuttig is, dat er in de Nieuwe Wet sommige wel omschreven raden staan voorgesteld. Raden immers worden gegeven omtrent dingen, die nuttig zijn voor het doel, zoals hierboven gezegd is (XIVe Kw., 2e Art.), wanneer gehandeld werd over het beraad. Welnu een en hetzelfde is niet nuttig voor allen. Dus moeten er geen wel omschreven raden voor allen gegeven worden. (Ia-IIae q. 108 a. 4 arg. 1)

Raden worden gegeven met betrekking tot een hoger goed. Welnu er zijn geen vaststaande en welomschreven graden voor het hoger goed. Dus moeten er geen welomschreven raden gegeven worden. (Ia-IIae q. 108 a. 4 arg. 2)

De raden behoren tot het volmaakte leven. Maar ook de gehoorzaamheid behoort tot het volmaakte leven. Dus is het niet goed, dat daaromtrent geen raden gegeven worden in het Evangelie. (Ia-IIae q. 108 a. 4 arg. 3)

Tussen de voorschriften staat veel wat behoort tot het volmaakte leven, zoals b. v. : « Bemint uwe vijanden, en de voorschriften, die de Meester aan de Apostelen gegeven heeft » (Mattheus, 3, 44). Dus is het niet goed, dat er in de Nieuwe Wet raden staan, zowel daar niet alle raden gegeven worden, alsook omdat ze niet onderscheiden zijn van de geboden. (Ia-IIae q. 108 a. 4 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat de raad van een wijzen vriend zeer nuttig is, overeenkomstig het woord uit het Boek der Spreuken (27,9) : « Balsem en velerlei reukwerken verheugen het hart, en de goede raadgevingen van een vriend zijn aangenaam voor de ziel. » Welnu Christus is de grootste wijze en de beste vriend. Dus zijn Zijn raden het meest nuttig en goed. (Ia-IIae q. 108 a. 4 s. c.)

Het onderscheid tussen een voorschrift en een raad is dit, dat een raad aan de vrije keuze van hem, aan wie ze gegeven wordt, is overgelaten. Daarom is het goed, dat er in de Nieuwe Wet, die de Wet der vrijheid is, buiten de voorschriften nog raden gegeven worden, en niet in de Oude Wet, die de wet der slavernij is. De voorschriften van de Nieuwe Wet moeten dus in die zin verstaan worden, dat ze gegeven zijn met betrekking tot die dingen, die nodig zijn om het doel van de eeuwige gelukzaligheid te bereiken, waartoe de Nieuwe Wet onmiddellijk leidt; de raden echter gaan over die dingen, waardoor de mens beter en gemakkelijker het bovengenoemde doel bereikt. De mens nu is geplaatst tussen de goederen van deze wereld, en de geestelijke goederen, waarin de eeuwige gelukzaligheid bestaat, zodat hij zich meer verwijdt van het één, als hij meer gehecht is aan het ander, en andersom. Hij dus die geheel gehecht is aan de goederen van deze wereld, zodat hij er zijn doel in stelt, en ze als het ware voor norm en maatstaf van zijn doen en laten houdt, heeft zich geheel verwijderd van de geestelijke goederen. Zulk een ongeregeldeheid wordt door de voorschriften opgeheven. Maar om bovengenoemd doel te bereiken is het niet noodzakelijk, dat de mens de goederen van deze wereld verwerpt, daar hij de eeuwige gelukzaligheid kan bereiken, ook wanneer hij ze gebruikt, zonder er zijn doel in te stellen; doch hij zal haar beter bereiken, wanneer hij ze totaal verwerpt, waarover dan de raden van het Evangelie gegeven worden. De goederen nu van deze wereld bestaan in drie dingen, nl. in het bezit van uiterlijke goederen, wat valt onder de begeerlijkheid der ogen; in de voldoening van het vlees, wat valt onder de begeerlijkheid van het vlees; en in de eer van de mensen, wat valt onder de hovaardij des levens, zoals blijkt uit de Ie Brief van Joannes (2,16). Aan deze drie goederen nu, voor zover het mogelijk is, geheel en al vaarwel te zeggen, is het doel van de Evangelische raden. Daarop steunt ook het kloosterleven, dat de staat van volmaaktheid beoefent, want van de rijkdom wordt afstand gedaan door de armoede; van de voldoening

van het vlees, door de eeuwigdurende zuiverheid, en van de hovaardij des levens, door de gehoorzaamheid. Dit nu zonder meer onderhouden, is de raden zonder meer onderhouden, terwijl de onderhouding van een van die drie in een bepaald geval, is de raden onderhouden onder een bepaald opzicht, nl. in dit bepaald geval. Wanneer b. v. een mens een aalmoes geeft aan een arme, wanneer hij er niet toe gehouden is, geeft hij in dit geval gehoor aan een raad; zo ook wanneer iemand op een bepaalden tijd zich onthoudt van de vleselijke lusten, geeft hij voor die bepaalde tijd gehoor aan een raad; zo ook wanneer iemand zijn wil niet volgt in iets, wat hij gerust zou mogen doen, b. v. als hij zijn vijanden weldoet, zonder dat hij ertoe gehouden is, of als hij een belediging vergeeft waarvan hij rechtens wraak zou kunnen eisen. Zo kunnen alle bijzondere raden teruggebracht worden tot deze drie algemene en volmaakte raden. (Ia-IIae q. 108 a. 4 co.)

Bovengenoemde raden zijn uiteraard nuttig voor allen, maar krachtens een verkeerde gesteltenis van sommigen gebeurt het, dat zij voor een of ander niet nuttig zijn, omdat hun hart er niet toe geneigd is. Daarom maakt de Meester, telkens als Hij een Evangelische raad voorstelt, melding van de geschiktheid der mensen om de raden te onderhouden. Immers als hij de raad van eeuwige armoede geeft, zegt Hij eerst : « Indien gij volmaakt wilt zijn » (Mattheus, 19,21), en daarop pas laat Hij volgen: « Ga, en verkoop al Wat gij hebt. » Hetzelfde doet Hij als Hij de raad geeft tot eeuwige zuiverheid (Mattheus, 19, 12) : « Er zijn onhuwbaren, die zich zelf onhuwbaar hebben gemaakt om het Rijk der hemelen », want onmiddellijk daarna zegt Hij : « Wie het vatten kan, vatte het. » Dit doet ook de Apostel als hij de raad der maagdelijkheid geeft (in Brief aan de Korinthiërs, 7, 35) : « Dit nu zeg ik tot uw voordeel, niet om een strik over u te werpen. » (Ia-IIae q. 108 a. 4 ad 1)

Wat het beste is voor bepaalde gevallen is niet bepaald voor ieder geval, maar wat in het algemeen en absoluut het beste is, is bepaald in het algemeen. Daartoe ook worden alle bijzondere getallen teruggebracht, zoals (in de Leerstelling) is uiteengezet. (Ia-IIae q. 108 a. 4 ad 2)

Ook de raad tot gehoorzaamheid heeft de Meester willen geven, nl. door te zeggen: « En volg mij. » Wij volgen Hem immers niet alleen door Zijn werken na te volgen, maar ook door gehoor te geven aan zijn voorschriften, volgens Joannes (10, 27) : « Mijn schapen horen mijn stem en volgen mij. » (Ia-IIae q. 108 a. 4 ad 3)

Wat de Meester (Mattheus, 6, en Lucas, 6) zegt met betrekking tot de ware liefde tot zijn vijanden, en dergelijke, is nodig ter zaligheid, wanneer het zo opgevat wordt, dat men bereid moet zijn er naar te handelen. Zo moet de mens er toe bereid zijn, zijn vijanden wel te doen, en dergelijke, wanneer het nodig is, en daarom staat dit bij de geboden. Maar zijn vijanden ook metterdaad wel te doen, wanneer het niet bijzonder nodig is, valt onder de bijzondere raden, zoals (in de

Leerstelling) gezegd is. Wat echter bij Mattheus (10) en Lucas (9 en 10) wordt opgesomd, zijn tuchtmaatregelen of bijzondere toelatingen geldig voor die tijd, zoals hierboven gezegd is (2e Art., 3e.Antw.) ; ze worden dan ook niet voorgesteld als raden. (Ia-IIae q. 108 a. 4 ad 4)

## Quaestio 109 Over het uiterlijke beginsel der menselijke daden, nl. de Genade van God

Consequent moet er nu gehandeld worden over het uiterlijke beginsel der menselijke daden, nl. over God, zoals wij door Hem door de genade worden geholpen om rechtmatig te handelen. Ten eerste moet er gehandeld worden over de Genade Gods, ten tweede over de oorzaken ervan, ten derde over de gevolgen ervan. De eerste verhandeling wordt in drieën verdeeld, want eerst zal worden gehandeld over de noodzakelijkheid der genade, ten tweede over de genade zelf naar haar wezen, en ten derde over hare verdeling. Met betrekking tot het eerste worden tien vragen gesteld: 1e) Kan de mens zonder de genade iets waars kennen? 2e) Kan de mens zonder de genade iets goeds doen of willen? 3e) Kan de mens zonder de genade God boven alles beminnen? 4e) Kan hij zonder de genade uit natuurlijke krachten de voorschriften der Wet vervullen? 5e) Kan hij zonder de genade het eeuwig leven verdienen? 6e) Kan de mens zich tot de genade voorbereiden zonder de genade? 7e) Kan hij zonder de genade van de zonde opstaan? 8e) Kan de mens zonder de genade de zonde vermijden? 9e) Kan de mens, die de genade reeds verkregen heeft, het goede doen en de zonde vermijden zonder andere goddelijke hulp? 10e) Kan hij door zichzelf in het goede volharden? (Ia-IIae q. 109 pr.)

### Articulus 1 Kan de mens zonder de Genade iets waars kennen?

Men beweert, dat de mens zonder de genade geen enkele waarheid kan kennen. Op het woord van de Eerste Brief aan de Korinthiërs (12, 3): Niemand kan Heer Jezus zeggen, tenzij door de H. Geest, zegt immers de Glossa van Ambrosius : « Iedere waarheid, door wie ook uitgesproken, komt van de H. Geest ». Welnu de H. Geest woont in ons door de genade. Dus kunnen wij de waarheid niet kennen zonder de genade. (Ia-IIae q. 109 a. 1 arg. 1)

In zijn Alleenspraak (1e. B., 6e. H.) zegt Augustinus, dat de zekerste stellingen in iedere wetenschap zijn als voorwerpen, die door de zon verlicht worden, zodat ze gezien kunnen worden. Welnu God zelf verlicht, terwijl het verstand voor de geest is wat het aanschouwen is voor de ogen. De ogen van de geest immers zijn de zintuigen van de ziel. Welnu de zintuigen van het lichaam, zelfs al zijn ze zuiver, kunnen niets zichtbaars zien zonder de verlichting van de zon. Dus kan de menselijke geest, hoe volmaakt hij ook is, door redenering geen waarheid kennen zonder de goddelijke verlichting,

welke onder de hulp van de genade valt. (Ia-IIae q. 109 a. 1 arg. 2)

Gelijk uit de woorden van Augustinus in zijn Boek over de Drie-eenheid (14e B., 7e H.) blijkt, kan de menselijke geest geen waarheid begrijpen zonder te denken. Welnu in zijn Tweede Brief aan de Korinthiërs (3, 3) zegt de Apostel: « Wij zijn ons zelf niet voldoende iets te denken uit ons zelf, alsof het uit ons zelf kwam ». Dus kan de mens de waarheid niet uit zichzelf zonder de hulp de genade kennen. (Ia-IIae q. 109 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus in zijn Re-tractaties (1e B., 4e H.) zegt : « Ik houd niet, wat ik in een gebed gezegd heb : God, die gewild heeft, dat alleen de reinen de waarheid kennen. Want men zou kunnen antwoorden, dat velen, die niet rein zijn, vele waarheden kennen ». Welnu overeenkomstig de woorden van Psalm 50, 12 : « God, schep in mij een zuiver hart, en vernieuw in mijn binnenste de rechte geest », wordt de mens rein door de genade. Dus kan de mens krachtens zich zelve zonder de genade de waarheid kennen. (Ia-IIae q. 109 a. 1 s. c.)

De waarheid kennen is een zeker gebruik of een daad van het verstandslicht, omdat, zoals de Apostel zegt in zijn Brief aan de Efeziërs (5, 13), « al wat zichtbaar maakt licht is ». Ieder gebruik nu brengt een beweging of verandering met zich mede, beweging zeer breed genomen, in zover nl. begrijpen en willen een zekere beweging genoemd worden, zoals blijkt uit de leer van de Wijsgeer in zijn Boek Over de Ziel (3e B., 4e en 7e H.). In de stoffelijke dingen nu zien we, dat voor de beweging niet alleen een vorm vereist wordt, welke het beginsel van de beweging of handeling is, maar ook dat er een beweging van de eerste beweger vereist wordt. De eerste beweger nu in de stoffelijke orde is het hemellichaam. Hoe volmaakt daarom ook het vuur de warmte heeft, het zal toch niet werken, tenzij krachtens de beweging van dat hemellichaam. Het is echter duidelijk, dat, gelijk iedere stoffelijke beweging tot de beweging van dit hemellichaam wordt teruggebracht als tot de eerste stoffelijke beweger, zo ook iedere stoffelijke en geestelijke beweging wordt teruggebracht tot de eerste beweger zonder beperking, nl. God. En daarom, hoe volmaakt een stoffelijke of een geestelijke natuur ook genomen wordt, kan zij niet overgaan tot de daad, tenzij ze door God bewogen wordt, welke beweging overeenkomstig het inzicht is van Zijn voorzienigheid, en niet krachtens natuurnoodzaak, gelijk de beweging van het hemellichaam. Niet alleen echter is iedere beweging van God als van de eerste beweger, maar ook is iedere volmaaktheid van de vorm van hem als van de eerste akt, en daarom hangt iedere werking van het verstand en van ieder geschapen wezen met betrekking tot twee dingen van God af. Ten eerste voor zover het van Hem zijn volmaaktheid heeft, of de vorm waardoor het werkt; ten tweede voor zover het door Hem bewogen wordt om te werken. Iedere vorm nu die door God in de geschapen dingen gelegd is, heeft een werkdadigheid met betrekking tot een bepaalde daad, waartoe hij zich krachtens zijn eigenheid uitstrekt. Verder echter kan hij zich niet

uitstrekken, tenzij door een daarenboven bijgevoegde vorm, zoals het water niet kan verwarmen, tenzij het verwarmd is door het vuur. Zodus heeft het verstand van de mens een vorm, nl. het verstandslicht, dat op zichzelf voldoende is om enkele begrijpbare dingen te kennen, die dingen nl. tot de kennis waarvan wij door de zintuigen kunnen komen. De hogere begrijpbare dingen echter kan het menselijk verstand niet kennen, tenzij het door een krachtiger licht wordt vervolmaakt, zoals door het licht des geloofs en der profetie, wat het licht der genade genoemd wordt, voor zover het aan de natuur is toegevoegd. Men moet dus besluiten, dat de mens, om welke waarheid ook te kennen, goddelijke hulp nodig heeft, omdat het verstand door God moet bewogen worden tot zijn daad. Niet echter heeft hij, om de waarheid van wat dan ook te kennen, steeds een nieuwe verlichting nodig, die aan die natuurlijke verlichting is toegevoegd, maar alleen om de waarheid van sommige dingen te kennen, die de natuurlijke kennis te boven gaan. Toch echter onderricht God sommigen op wonderbare wijze door zijn genade met betrekking tot die dingen, die door het natuurlijk verstand kunnen gekend worden, zoals Hij soms ook op wonderbare wijze dingen doet, die de natuur doen kan. (Ia-IIae q. 109 a. 1 co.)

Iedere waarheid, door wie ook uitgesproken, komt van de H. Geest, in zover Hij het natuurlijke licht instort, en beweegt tot het begrijpen en uitspreken van de waarheid, maar niet in zover Hij door de heiligmakende genade inwoont, of in zover Hij een blijvende gave, aan de natuur toegevoegd, verleent. Dit laatste echter is alleen het geval bij het kennen en uitspreken van sommige waarheden, en vooral bij die, welke betrekking hebben op het geloof, en over zulke waarheden spreekt de Apostel. (Ia-IIae q. 109 a. 1 ad 1)

De zon verlicht de stoffelijke dingen uiterlijk, maar de geestelijke zon, die God is, verlicht innerlijk; vandaar is het natuurlijke licht van de ziel een verlichting van God, waardoor wij door Hem verlicht worden om die dingen te kennen, die onder de natuurlijke kennis vallen, en daartoe wordt geen andere verlichting vereist, maar alleen voor die dingen, die de natuurlijke kennis te boven gaan. (Ia-IIae q. 109 a. 1 ad 2)

Altijd hebben wij de hulp van God nodig om wat ook te denken, in zover God het verstand beweegt om te werken; iets daadwerkelijk begrijpen immers is denken, zoals Augustinus zegt in zijn Boek over de Drie-eenheid. (t. a. pl.) (Ia-IIae q. 109 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Kan de mens zonder de Genade het goede willen en doen?

Men beweert, dat de mens het goede kan willen en doen, zonder de genade. — Datgene immers, waarover hij meester is, is in de macht van de mens. Welnu de mens is meester over zijn daden, en vooral over die daad, die willen is, zoals vroeger gezegd is. (1e Kw., 1e Art. en 13e Kw., 6e Art.) Dus kan de mens het goede krachtens zichzelf en zonder de hulp der genade willen en doen. (Ia-IIae q. 109 a. 2 arg. 1)

Ieder ding vermag méér met betrekking tot datgene, wat overeenkomstig zijn natuur is, dan met betrekking tot datgene, wat buiten zijn natuur om is. Welnu de zonde is tegen de natuur, zoals Damascenus zegt in zijn Boek Over het ware Geloof (2e B., 4e en 30e H.). De deugddaad daarentegen is volgens de natuur, zoals hierboven gezegd is (71e Kw., 1e Art.). Daar nu de mens uit zichzelf kan zondigen, kan hij veel eerder uit zichzelf het goede willen en doen. (Ia-IIae q. 109 a. 2 arg. 2)

Het goed van het verstand is het ware, zoals de Wijsgeer in zijn Ethica zegt (6e B., 2e H.). Welnu het verstand kan het ware kennen uit zichzelf, zoals ook ieder ander ding zijn natuurlijke werking uit zichzelf kan verrichten. Dus kan de mens veel eerder uit zichzelf het goede willen en doen. (Ia-IIae q. 109 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (9, 16) zegt: « Noch van de willende is het, nl. willen, noch van de lopende, nl. lopen, maar van de barmhartigen God ». En Augustinus zegt in zijn Boek Over de vermaning en de Genade (2e H.), dat de mensen zonder de genade, geen enkel goed gunnen doen, hetzij door te overwegen, hetzij door te willen of te beminnen, hetzij door te werken. (Ia-IIae q. 109 a. 2 s. c.)

De natuur van de mens kan men dubbel beschouwen: ten eerste, in haar ongeschondenheid, zoals zij was in de eerste ouders vóór de zonde; ten tweede, voor zover zij in ons bedorven is door de zonde van de eerste ouders. In beide toestanden heeft de menselijke natuur de goddelijke hulp nodig als eersten bewegener, om welk goed ook te doen of te willen, zoals (in het vorig Artikel) gezegd is. Maar in de toestand van de ongeschonden natuur had de mens krachtens zijn natuur voldoende werkkraft, om het met zijn natuur evenredige goed te willen en te doen, nl. het goede van de verworven deugd. Niet echter met betrekking tot het goed, dat zijn natuur te boven gaat, nl. het goede van de ingestorte deugd. Maar in de toestand van de bedorven natuur is de kracht van de mens ontoereikend, zelfs met betrekking tot datgene wat binnen het bereik valt van zijn natuur, zodat hij door zijn natuurlijke krachten dat goed niet geheel kan volbrengen. Daar echter de natuur van de mens door de zonde niet heel en al bedorven is, alsof hij nl. van heel het natuurgood zou zijn beroofd, kan hij, ook in de toestand van de verdorven natuur, een of ander bepaald goed doen, zoals een huis bouwen, wijngaarden aanleggen, en dergelijke. Echter niet heel het goed, dat met zijn natuur overeenkomt, zodat hij in niets te kort zou komen, zoals een ziek mens door zichzelf wel enige bewegingen kan uitoefenen, maar zich niet volkomen kan bewegen zoals een gezond mens, tenzij hij met behulp van een geneesmiddel gezond wordt. Zodus heeft de mens in de toestand van de ongeschonden natuur een geheel vrij geschonken kracht nodig, die aan de natuurkracht is toegevoegd, en dit met betrekking tot één ding, nl. om het bovennatuurlijke goed te willen en te bewerken. In de toestand van de verdorven natuur echter met betrekking tot twee dingen, nl. om te genezen, en om het goed van de

bovennatuurlijke deugd te bewerken, wat verdienstelijk is. Daarenboven heeft de mens in beide toestanden de hulp van God nodig, om er door bewogen te worden om goed te doen. (Ia-IIae q. 109 a. 2 co.)

De mens is meester over zijn daden én om te willen, én om met te willen, om de beredenering van het verstand, dat naar de ene zo wel als naar de andere kant kan overhellen. Maar dat hij beredeneert, of niet, komt van een voorafgaande beredenering, ofschoon hij ook daarover meester is. Daar men daarmede niet tot in het oneindige kan teruggaan, moet men ten laatste komen tot het feit, dat de vrije wil van een mens bewogen wordt door een uiterlijk beginsel, wat boven de menselijke geest ligt, nl. door God, zoals ook de Wijsgeer bewijst (in de Eudemische Ethica, 7e B., 14e H.), in de verhandeling Over het Fortuin. Vandaar is de geest, ook van een gezonden mens, niet zo meester over zijn daden, dat hij niet door God zou behoeven bewogen te worden. Veel minder dus de vrije wil van de zieke mens na de zonde, waardoor hij wordt afgehouden van het goede, om de verdorvenheid der natuur. (Ia-IIae q. 109 a. 2 ad 1)

Zondigen is niets anders dan afwijken van het goede, dat overeenkomstig iemands natuur is. Evenals ieder geschapen ding zijn van iets anders heeft, en op zichzelf beschouwd niets is, zo ook moet het in zijn natuurovereenkomstig goed in stand gehouden worden door een ander. Uit zichzelf immers kan het van het goede afwijken, zoals het ook uit zichzelf kan wijken tot het niet-zijn, tenzij God het in stand houdt. (Ia-IIae q. 109 a. 2 ad 2)

Ook het ware kan de mens niet kennen zonder de hulp van God, zoals (in het vorig Artikel) gezegd is, terwijl toch de menselijke natuur meer verdorven is door de zonde met betrekking tot het begeren van het goede dan met betrekking tot het kennen van het ware. (Ia-IIae q. 109 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Kan de mens God boven alles beminnen, alleen met zijn natuurlijke krachten, zonder de Genade?**

Men beweert, dat de mens God niet boven alles kan beminnen, alleen met zijn natuurlijke krachten en zonder de genade. — God boven alles beminnen is immers de eigen en voornaamste daad van de liefde. Welnu uit zichzelf kan de mens de liefde niet hebben, omdat de liefde van God in onze harten ingestort is door de H. Geest, die ons gegeven wordt, zoals in de Brief aan de Romeinen (3, 3) gezegd wordt. Dus kan de mens enkel met zijn natuurlijke krachten God niet boven alles beminnen. (Ia-IIae q. 109 a. 3 arg. 1)

Geen enkele natuur vermag datgene wat boven haar uit gaat. Welnu iets méér dan zichzelf beminnen, is streven naar iets wat boven ons uitgaat. Dus kan geen enkele geschapen natuur God boven zich zelf beminnen, zonder de hulp der genade. (Ia-IIae q. 109 a. 3 arg. 2)

Daar God het hoogste goed is, is men Hem de hoogste

liefde verschuldigd, wat zeggen wil: Hem boven alles beminnen. Welnu God met de hoogste liefde aan te hangen, welke men Hem verschuldigd is, kan de mens niet zonder de genade: anders zou de genade te vergeefs geschonken worden. Dus kan de mens, zonder de genade en alleen uit eigen krachten, God niet boven alles beminnen. (Ia-IIae q. 109 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de eerste mens alleen met de krachten zijner natuur was toegerust, zoals door sommigen beweerd wordt. (Vgl. 1e D., 95e Kw., 1e Art.) Het is echter duidelijk, dat hij in die toestand God op enigerlei wijze beminde. Welnu hij beminde God niet als zich zelf, noch minder dan zich zelf, daar hij daardoor zou gezondigd hebben. Dus beminde hij God meer dan zich zelf, en bijgevolg kan de mens alleen uit eigen kracht, God meer beminnen dan zich zelf, en boven alles. (Ia-IIae q. 109 a. 3 s. c.)

Evenals in het 1e Deel (60e Kw., 5e Art.) gezegd is, waar omtrent de natuurlijke liefde van ook verschillende meningen worden weergegeven, kon de mens, in de toestand der ongeschonden natuur, door de kracht van zijn natuur het goed volbrengen wat overeenkomstig zijn natuur is, zonder toevoeging van een geheel vrij geschonken gave, of schoon niet zonder de hulp van God als beweger. Welnu God boven alles beminnen is iets natuurovereenkomstigs voor de mens, en zelfs voor ieder schepsel, niet alleen voor ieder redelijk schepsel, maar ook voor ieder onredelijk en zelfs voor ieder onbezield schepsel, overeenkomstig de wijze van beminnen, die aan ieder schepsel kan toekomen. De reden daarvan is, dat het voor ieder ding natuurlijk is, dat het streeft naar iets en iets bemint, voor zover het krachtens zijn aanleg geschikt is, zoals het gezegd wordt in het 4e Boek der Physica (8e H.). Nu is het duidelijk, dat het welzijn van het deel om het welzijn van het geheel is. Vandaar bemint ieder ding krachtens een natuurlijke begeerte of liefde zijn eigen welzijn om het al gemeen welzijn van het heelal, nl. om God. Vandaar ook zegt Dionysius in zijn Boek Over de Namen van God (4e H.), dat God alles tot de liefde van hem zelf keert. Daarom bracht de mens in de toestand der ongeschonden natuur de liefde tot zichzelf terug tot de liefde tot God, als tot het doel, en evenzo de liefde van al de andere dingen. Zo beminde hij God meer dan zichzelf en boven alles. Maar in de toestand der verdorven natuur wijkt de mens daarvan af, overeenkomstig het streefvermogen van de redelijke wil, die om de verdorvenheid der natuur het private goed nastreeft, tenzij hij genezen wordt door de genade van God. Men moet dus besluiten, dat de mens in de toestand der ongeschonden natuur de gave der genade - toegevoegd aan de natuurlijke goederen — niet nodig had om God van nature boven alles te beminnen, ofschoon hij de hulp van God als beweger daartoe nodig had. Maar in de toestand der verdorven natuur heeft de mens daartoe ook de hulp van de genade nodig, die de natuur geneest. (Ia-IIae q. 109 a. 3 co.)

Door de liefde bemint men God boven alles veel verhever dan door de natuur, want de natuur bemint God boven alles voor zover Hij het beginsel en het doel is van het natuurovereenkomstig goed; de liefde echter

voor zover Hij het voorwerp is van de gelukzaligheid en voor zover de mens een geestelijke gemeenschap heeft met God. Ook voegt de liefde bij de natuurlijke liefde tot God een zekere gemakkelijkerheid en aangenaamheid, zoals iedere deugd-hebbelijkheid dit toevoegt aan de goede daad die ontstaat krachtens de natuurlijke rede alleen van de mens, die de deugdhebbelijkheid niet heeft. (Ia-IIae q. 109 a. 3 ad 1)

Wanneer er gezegd wordt, dat geen enkele natuur datgene vermag, wat boven haar uitgaat, dan moet dit niet zo ver staan worden, dat zij niet uit kan gaan naar een voorwerp, dat haar te boven gaat, want het is duidelijk, dat ons verstand door de natuurlijke kennis enkele dingen kan kennen, welke hoger zijn dan het verstand, zoals blijkt uit de natuurlijke kennis van God. Dit moet zo verstaan worden, dat de natuur niets vermag met betrekking tot een daad, welke haar kracht te boven gaat. Het beminnen van God boven alles echter is niet zo'n daad, want dit is natuurlijk voor ieder geschapen natuur, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 109 a. 3 ad 2)

Men spreekt van hoogste liefde, niet alleen met betrekking tot de graad van liefde, maar ook met betrekking tot de reden waarom men bemint en met betrekking tot de wijze van beminnen. En hiermede overeenkomstig is de hoogste graad van beminnen die, waardoor de liefde God bemint als bron van de gelukzaligheid, zoals (in het 1e Antwoord) gezegd is. (Ia-IIae q. 109 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Kan de mens de voorschriften der Wet vervullen, zonder de Genade, en uit zijn natuurlijke krachten?**

—

Men beweert, dat de mens de voorschriften der Wet kan vervullen zonder de genade, en uit zijn natuurlijke kracht. — De Apostel immers zegt in zijn Brief aan de Romeinen (2, 14), dat « de volkeren, die de Wet niet hebben, van nature datgene doen, wat in de Wet staat ». Welnu wat de mens van nature doet, kan hij uit zich zelf doen, zonder de genade. Dus kan de mens zonder genade de voorschriften der Wet vervullen. (Ia-IIae q. 109 a. 4 arg. 1)

Hieronymus (Pelagius) zegt in zijn uiteenzetting van het katholiek geloof (7e Brief aan Damascus, onder de werken, die op de naam van Hieronymus staan), dat zij vervloekt moeten worden, die zeggen, dat God aan de mens iets onmogelijks bevolen heeft. Welnu wat hij krachtens zich zelf niet kan volbrengen, is voor de mens onmogelijk. Dus kan de mens alle voorschriften der Wet uit zich zelf vervullen. (Ia-IIae q. 109 a. 4 arg. 2)

Het voornaamste en het grootste gebod onder alle geboden der Wet is : Bemint de Heer uw God uit geheel uw hart, zoals blijkt uit Mattheus (22, 37 en vv.). Welnu dit gebod kan de mens, enkel met zijn natuurlijke krachten toegerust, volbrengen, nl. door God boven alles te beminnen, zoals hierboven (in het vorig Artikel) gezegd

is. Dus kan de mens al de voor schriften der Wet zonder de genade vervullen. (Ia-IIae q. 109 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus in zijn Boek Over de Ketterijen (88e Stelling) zegt, dat de stelling, dat de mens zonder de genade al de goddelijke voorschriften kan vervullen, onder de ketterij der Pelagianen valt. (Ia-IIae q. 109 a. 4 s. c.)

Men kan de voorschriften der Wet op twee manieren vervullen. Ten eerste, wat de zelfstandigheid der werken betreft, in zover nl. de mens de werken doet der rechtvaardigheid, der sterkte en der andere deugden. Op die wijze kon de mens in de toestand der ongeschonden natuur al de geboden der Wet vervullen; anders toch had de mens in die toestand niet kunnen niet-zondigen, daar zondigen niets anders is dan de geboden van God overtreden. Maar in de toestand van de verdorven natuur kan de mens niet al de goddelijke voorschriften vervullen zonder de gezondmakende genade. Ten tweede kan men de voorschriften der Wet vervullen, niet alleen wat de zelfstandigheid der werken betreft, maar ook wat de manier betreft waarop die werken gedaan worden, in zover zij nl. uit liefde gedaan worden. Zo kan de mens noch in en toestand van de ongeschonden natuur, noch in de toestand van de verdorven natuur de voorschriften der Wet vervullen zonder de genade. Vandaar laat Augustinus in zijn Boek Over de Vermaningen en de Genade (2e H.), wanneer hij gezegd heeft, dat zonder de genade, de mensen in het geheel geen goed kunnen doen, volgen : « Niet alleen opdat zij door haar zouden weten, wat zij moeten doen, maar ook opdat zij door haar met liefde zouden doen, wat zij weten ». Bovendien hebben zij in beide toestanden de hulp nodig van God, die tot de vervulling der geboden beweegt, zoals (in het 2e en 3e Artikel) gezegd is. (Ia-IIae q. 109 a. 4 co.)

Gelijk Augustinus zegt in zijn Boek Over de Geest en de Letter (27e H.), beweegt hij niet, omdat hij gezegd heeft, dat zij van nature doen wat in de Wet staat; want dat doet de geest der genade, opdat hij in ons het beeld Gods zou herstellen, waarnaar wij van nature gemaakt zijn. (Ia-IIae q. 109 a. 4 ad 1)

Datgene wat wij vermogen met de hulp van God, is ons niet geheel en al onmogelijk, volgens het woord van de Wijsgeer in zijn Ethica (3e B., 3e H.): « Wat wij door vrienden kunnen, kunnen we enigszins zelf ». Vandaar zegt Hieronymus aldaar, dat onze wil vrij is, maar zo, dat wij altijd Gods hulp nodig hebben. (Ia-IIae q. 109 a. 4 ad 2)

Het gebod omtrent de liefde tot God kan de mens niet vervullen krachtens zijn natuurlijke vermogens, voor zover het met liefde vervuld wordt, zoals uit het hierboven gezegde (3e Art.) blijkt. (Ia-IIae q. 109 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Kan de mens zonder de Genade het eeuwige leven verdienen?

Men beweert, dat de mens zonder de genade het eeuwige leven kan verdienen. — Bij Mattheus (17, 19)

immers zegt de Heer: « Indien gij het leven wilt ingaan, onderhoud de geboden », waaruit blijkt, dat het ingaan van het leven binnen het bereik van onze wil ligt. Welnu wat binnen het bereik van onze wil ligt, kunnen wij uit ons zelf. Dus kan de mens door zich zelf het eeuwige leven verdienen. (Ia-IIae q. 109 a. 5 arg. 1)

Het eeuwige leven is het loon of de beloning, welke door God aan de mensen gegeven wordt, volgens het woord van Mattheus (5, 12): « Uw loon zal groot zijn in de hemel ». Welnu het loon of de beloning wordt door God aan de mensen gegeven naar verdiensten, volgens Psalm 61, 13: « Aan een ieder geeft hij naar zijn werk ». Daar dus de mens meester is over zijn daden, valt het onder zijn bereik, het eeuwige leven te bekomen. (Ia-IIae q. 109 a. 5 arg. 2)

Het eeuwige leven is het laatste doel van het menselijke leven. Welnu ieder ding kan zijn doel bereiken door zijn natuurlijke krachten. Veel eerder kan dus de mens, die van een hogere natuur is, door zijn natuurlijke krachten, zonder de genade, komen tot het eeuwige leven. (Ia-IIae q. 109 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (6, 23): « De genade van God is het eeuwige leven », wat, zoals de Glossa daar ter plaatse zegt, daarom gezegd wordt, « opdat wij zouden begrijpen, dat God ons door Zijn barmhartigheid tot het eeuwig leven voert ». (Glossa getrokken uit het Boek van Augustinus Over de Genade en de Vrije Wil, 9e H.) (Ia-IIae q. 109 a. 5 s. c.)

De daden, welke leiden tot het doel, moeten evenredig zijn aan het doel. Geen enkele daad echter gaat de verhouding van het werkend beginsel te boven, en daarom zien wij in de natuurdingen, dat geen enkel ding door zijn werking tot een uitwerksel kan komen, dat de werkkracht te boven gaat; alleen kan het door zijn werking een uitwerksel vóórtbrengen, dat evenredig is aan zijn kracht. Welnu zoals uit het bovengezegde (5e Kw., 5e Art.) blijkt, gaat het eeuwige leven de verhouding der menselijke natuur te boven. Daarom kan de mens uit natuurlijke kracht geen verdienstelijke werken voortbrengen, die aan het eeuwige leven evenredig zijn, maar daartoe wordt een hogere kracht vereist, nl. de kracht der genade. Daarom kan de mens zonder de genade het eeuwige leven niet verdienen; wel kan hij werken doen, welke tot een goed leiden, dat met de menselijke natuur overeenkomt, zoals op het land werken, drinken, eten, en een vriend hebben en dergelijke, zoals Augustinus zegt in het derde antwoord tegen Pelagianen (Hypognosticon, onder de werken, die op de naam van Augustinus geschoven worden). (Ia-IIae q. 109 a. 5 co.)

De mens doet door zijn wil werken, welke voor het eeuwige leven verdienstelijk kunnen zijn. Maar daartoe wordt, zoals Augustinus in hetzelfde Boek zegt, vereist, dat de wil van de mens door God wordt voorbereid door de genade. (Ia-IIae q. 109 a. 5 ad 1)

Zoals de Glossa (getrokken uit het werk van Augustinus



Over de Genade en de Vrije Wil, 8e H.) zegt op het woord uit de Brief aan de Romeinen (6, 23) : De genade Gods in het eeuwig leven, is het zeker, dat het eeuwige leven om goede werken gegeven wordt; maar de werken zelf, waarom het gegeven wordt, vallen onder de genade Gods. Immers hierboven (vorige Art.) is ook gezegd, dat de genade vereist wordt om de geboden der Wet op de verplichte wijze te vervullen, waardoor de vervulling er van verdienstelijk is. (Ia-IIae q. 109 a. 5 ad 2)

Die bedenking gaat uit van het natuurovereenkomstig doel van de mens. De natuur van de mens kan, juist omdat door zij hoger staat, minstens met behulp van de genade, opgevoerd worden tot een hoger doel, dat de lagere naturen op geen enkele manier kunnen bereiken, zoals ook de mens, die met behulp van medicijnen de gezondheid kan verkrijgen, gezonder is dan hij, die op geen enkele manier kan genezen, zoals de Wijsgeer zegt in het 2e Boek Over de Hemel (12e H.). (Ia-IIae q. 109 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Kan de mens zichzelf door eigen kracht tot de Genade voorbereiden zonder de hulp der Genade?**

Men beweert, dat de mens zich zelf door eigen kracht tot de genade kan voorbereiden, zonder de hulp der genade. — Niets immers wordt de mens opgelegd, wat hem onmogelijk is, zoals hierboven (4e Art., 2 Bed.) gezegd is. Welnu bij Zacharias (1, 3) wordt gezegd : « Keert u tot Mij, en ik zal Mij tot u keren ». Zich tot de genade voorbereiden echter is niets anders dan zich tot God keren. Dus kan de mens zich door eigen kracht tot de genade voor bereiden, zonder de hulp der genade. (Ia-IIae q. 109 a. 6 arg. 1)

De mens bereidt zich tot de genade voor, door te doen, wat in zijn macht ligt, want, indien de mens doet wat in zijn macht ligt, weigert God hem de genade niet. In het Evangelie van Mattheus (7, 11) immers wordt gezegd, dat God de goede geest geeft aan die er Hem om vragen. Welnu datgene ligt in onze macht, wat wij kunnen. Dus kunnen wij ons tot de genade voorbereiden. (Ia-IIae q. 109 a. 6 arg. 2)

Indien de mens de genade nodig heeft om zich tot de genade voor te bereiden, dan zal hij om dezelfde reden de genade nodig hebben, om zich op die genade voor te bereiden, zo zou men echter kunnen doorgaan tot in het oneindige, wat niet is aan te nemen. Dus moet men bij het eerste blijven staan, en kan de mens zich op de genade voorbereiden zonder de genade. (Ia-IIae q. 109 a. 6 arg. 3)

In het Boek der Spreuken (16, 1) wordt gezegd dat het aan de mens toekomt, zijn ziel voor te bereiden. Welnu datgene wordt gezegd van de mens te zijn, wat hij door eigen kracht vermag. Dus kan de mens zich door eigen kracht tot de genade voorbereiden. (Ia-IIae q. 109 a. 6 arg. 4)

Maar daartegenover staat dat er in het Evangelie van Johannes (6, 44) gezegd wordt: « Niemand kan tot Mij

komen, tenzij de Vader, die Mij gezonden heeft, hem trekt. » Indien echter de mens zich zelf zou kunnen voorbereiden, dan zou het niet nodig zijn, dat hij door een ander getrokken wordt. Dus kan hij zich niet tot de genade voorbereiden, zonder de hulp van de genade. (Ia-IIae q. 109 a. 6 s. c.)

Er is een dubbele voorbereiding van de menselijke wil tot het goede. Ten eerste, die waardoor hij wordt voorbereid om goed te werken en om God te aanschouwen, en die voorbereiding van de wil is onmogelijk zonder de gave der heiligmakende genade, die het beginsel is der verdienstelijke werken, zoals (in het vorige Artikel) gezegd is. De tweede voorbereiding van de menselijke wil is die, waardoor hij wordt voorbereid om die gave van de heiligmakende genade zelf te verkrijgen. Hier toe dat de mens zich tot het ontvangen van die gave voorbereidt, moet geen andere blijvende gave in de ziel verondersteld worden, omdat men dan tot in het oneindige zou kunnen doorgaan, maar verondersteld moet worden een geheel vrij geschonken hulp van God, die de ziel innerlijk beweegt, of een goed voornemen ingeeft. Want op deze beide manieren hebben wij de hulp van God nodig, zoals hier boven gezegd is (2e en 3e Art.). Dat wij hiertoe de hulp van God als beweger nodig hebben, is duidelijk, want daar iedere werker om een doel handelt, is het nodig, dat iedere oorzaak haar gevolg op haar doel richt, en daar de verhouding tussen de doeleinden gelijk is aan de verhouding der werkende oorzaken of bewegers, is het noodzakelijk, dat de mens op het laatste doel gericht wordt door de werking van de eerste beweger, op het naaste doel echter door de werking van een van de lagere bewegers, zoals de soldaat op de overwinning gericht wordt door de beweging van de aanvoerder van het leger, op het volgen echter van de standaard van een slagorde, door de beweging van een tribuun. Daar God de eerste beweger zonder meer is, is het dus krachtens zijn beweging, dat alles op Hem gericht is, in zover ieder wezen streeft naar het goede, waardoor ieder wezen op zijn wijze aan God gelijk tracht te worden. Vandaan zegt Dionysius in zijn Boek Over de Namen van God (4e H.), dat God alles naar Hem toe keert, maar de rechtvaardige mensen keert Hij naar Zich toe als een bijzonder doel, dat zij bedoelen, en wat zij verlangen aan te hangen als hun eigen goed, volgens het woord van Psalm 72, 28: « God aan te hangen is mijn goed. » Zodus is het niet mogelijk, dat de mens zich tot God keert, tenzij God hem zelf omkeert. Dit nu is zich tot de genade voorbereiden, zich als het ware tot God keren, zoals hij, die het oog van het licht der zon afgekeerd heeft, zich tot het ontvangen van het licht voorbereidt doordat hij zijn oog naar de zon toekeert. Vandaan is het duidelijk, dat de mens zich niet tot het ontvangen van het licht der genade kan voorbereiden, dan door een geheel vrij geschonken hulp van God, die innerlijk beweegt. (Ia-IIae q. 109 a. 6 co.)

De bekering van de mens tot God gebeurt door de vrije wil, en hiermee overeenkomstig wordt aan de mens bevolen, dat hij zich tot God bekeert. Maar de vrije wil kan niet tot God bekeerd worden, tenzij God hem

tot Zich keert, volgens het woord van Jeremias (31, 18): « Bekeer mij, en ik zal mij bekeren, omdat gij Heer mijn God zijt », en het laatste hoofdstuk van de Klaagliederen (21): « Bekeer ons, Heer, tot U, en wij zullen bekeren. » (Ia-IIae q. 109 a. 6 ad 1)

De mens kan niets doen, tenzij hij door God bewogen wordt, overeenkomstig het woord uit het Evangelie van Johannes (13, 5): « Zonder Mij kunt gij niets doen ». Wanneer men dus zegt, dat de mens doet wat in zijn macht ligt dan wordt er bedoeld, dat dit in de macht van de mens ligt, voor zover hij door God bewogen wordt. (Ia-IIae q. 109 a. 6 ad 2)

Deze bedenking gaat uit van de heiligmakende genade, waartoe enige voorbereiding wordt vereist, daar iedere vorm een voorbereide ontvankelijkheid vereist. Maar dat de mens door God bewogen wordt, daartoe wordt geen andere beweging vereist, daar God de eerste beweging is. Dus moet men niet tot in het oneindige doorgaan. (Ia-IIae q. 109 a. 6 ad 3)

De mens kan zich voorbereiden, want dat doet hij door zijn vrijen wil; maar toch doet hij dit niet zonder de hulp van God, die beweegt en tot Zich trekt, zoals (in de leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 109 a. 6 ad 4)

### Articulus 7 Kan de mens van de zonde opstaan zonder de hulp der Genade?

Men beweert, dat de mens zonder de hulp der genade van de zonde kan opstaan. — Datgene immers, wat tot de genade vooraf vereist wordt, gebeurt zonder de genade. Welnu van de zonde opstaan wordt vooraf vereist tot de verlichting der genade, want in de Brief aan de Efeziërs (3, 14) wordt gezegd: « Sta op van de doden, en Christus zal u verlichten ». Dus kan de mens van de zonde opstaan zonder de genade. (Ia-IIae q. 109 a. 7 arg. 1)

De zonde is tegengesteld aan de deugd, zoals de ziekte aan de gezondheid, gelijk hierboven (71e Kw., 1e Art.) gezegd is. Welnu de mens kan van de ziekte tot de gezondheid opstaan, door de kracht van zijn natuur, zonder de hulp van een uiterlijk geneesmiddel, omdat innerlijk het levensbeginsel blijft, waarvan de natuurwerking uitgaat. Dus kan de mens om dezelfde reden zichzelf herstellen, door van de toestand van zon tot de toestand der gerechtigheid op te staan, zonder de hulp van de uiterlijke genade. (Ia-IIae q. 109 a. 7 arg. 2)

Ieder natuuring kan tot een natuurovereenkomstige daad terugkeren, zoals het verwarmd water uit zich zelf tot zijn natuurlijke koude terugkeert, en een omhoog geworpen steen door zich zelf tot zijn natuurlijke beweging terugkeert. Welnu de zonde is een daad tegen de natuur, zoals uit Damascenus blijkt (Over het ware Geloof, 2e B., 30e H.). Dus kan de mens door zich zelf van de zonde tot de toestand van gerechtigheid terugkeren. (Ia-IIae q. 109 a. 7 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (2. 21) zegt: « Als de Wet gegeven was om rechtvaardig te maken, dan was Christus om

niet gestorven », d.i. zonder reden. Indien dus de mens een natuur heeft, waardoor hij zich rechtvaardig maken kan, dan zou om dezelfde reden Christus om niet, d. i. zonder reden, gestorven zijn. Welnu dit is niet aan te nemen. Dus kan de mens zich niet door zichzelf rechtvaardig maken, d. i. van de toestand van zonde tot de toestand van gerechtigheid terugkeren. (Ia-IIae q. 109 a. 7 s. c.)

De mens kan door zich zelf op geen enkele manier van de zonde opstaan, zonder de hulp van de genade. Daar immers de schuld blijft, terwijl de daad voorbij gaat, zoals hierboven (87e Kw., 6e Art.) gezegd is, is het niet hetzelfde, van de zonde opstaan, en ophouden te zondigen. Maar dat de mens van de zonde opstaat is hetzelfde als dat hij terug in het bezit gesteld wordt van die dingen, die hij door te zondigen verloren had. Door te zondigen nu loopt de mens een drievoudig nadeel op, zoals uit het boven gezegde blijkt (85e Kw., 1e Art.; 86e en 87e Kw., 1e Art.), nl. een smet, het bederf van het natuurlijke goed, en de strafschuldigheid. De smet toch loopt hij in, voor zover hij door de afwijking der zonde beroofd wordt van de glans der genade; het goed van de natuur wordt bedorven, in zover de natuur van de mens ongeordend wordt, doordat de wil van de mens niet meer aan God onderworpen is, want wanneer die orde eenmaal opgeheven is, dan volgt ook, dat heel de natuur van de zondigende mens ongeordend is. De strafschuldigheid bestaat hierin, dat de mens, door dodelijk te zondigen, de eeuwige verdoemenis verdient. Aangaande ieder van deze drie nu is het duidelijk, dat zij niet hersteld kunnen worden dan door God. Want daar de glans der genade voortkomt uit de verlichting van het goddelijk licht, kan hij niet in de ziel hersteld worden, tenzij God opnieuw verlicht. Vandaar wordt een blijvende gave vereist, dat het licht der genade is. Evenzo kan de orde der natuur niet hersteld worden — dat nl. de wil van de mens aan God onderworpen is, — tenzij door God, die de wil van de mens tot zich trekt, zoals (in het vorig Artikel) gezegd is. Evenzo ook kan de eeuwige strafschuldigheid niet worden weggenomen, tenzij door God, die beledigd werd, en die de rechter van de mensen is. Zodus wordt de hulp der genade vereist, opdat de mens van de zonde zou opstaan, én met betrekking tot de heilig makende genade, én met betrekking tot de innerlijke beweging van God. (Ia-IIae q. 109 a. 7 co.)

Datgene wordt de mens opgelegd, wat valt onder de daad van de vrije wil, welke vereist wordt, opdat de mens van de zonden zou opstaan. Wanneer dus gezegd wordt: « Sta op, en Christus zal u verlichten », dan moet dit niet verstaan worden, alsof geheel de opstanding uit de zonde aan de verlichting der genade voorafging, maar zo, dat de mens, wanneer hij door zijn vrijen wil — bewogen door God — tracht op te staan van de zonde, het licht der heiligmakende genade ontvangt. (Ia-IIae q. 109 a. 7 ad 1)

De natuurlijke rede is geen voldoende beginsel voor die gezondheid, welke in de mens is door de heiligmakende genade, maar het beginsel daarvan is de genade, welke door de zonde wordt weggenomen. En daarom kan de

mens zich zelf niet herstellen, maar moet hem opnieuw het licht der genade worden ingestort, evenals wanneer in een lichaam, dat van de dood moet opstaan, de ziel opnieuw zou worden ingestort. (Ia-IIae q. 109 a. 7 ad 2)

Wanneer de natuur ongeschonden is, kan zij zich zelf herstellen tot datgene, wat aan haar evenredig is en wat haar toekomt, maar tot datgene wat haar verhouding te boven gaat kan zij zich niet zonder hulp van buiten herstellen. Zodus kan de menselijke natuur, die door de zondedaad afwijkt, zich zelf niet herstellen, noch tot het haar overeenkomstige goed, noch veel minder tot het bovennatuurlijk goed der gerechtigheid, omdat zij niet ongeschonden blijft, maar verdorven wordt, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 109 a. 7 ad 3)

### Articulus 8 Kan de mens, zonder de Genade, niet-zondigen?

Men beweert, dat de mens, zonder de genade, niet-zondigen kan. — Augustinus immers zegt in zijn Boek Over de Twee Zielen (10e en 11e H.), en in zijn Boek Over de Vrije Wil (3e B., 18e H.): « Niemand zondigt door iets, wat hij niet kan ontwijken ». Indien dus de mens die in doodzonde is, die zonde niet zou kunnen ontwijken, dan zou bij niet-zondigen door te zondigen, wat niet aan te nemen is. (Ia-IIae q. 109 a. 8 arg. 1)

Hiertoe wordt de mens berispt, opdat hij niet zou zondigen. Indien dus de mens, die in doodzonde is, niet zou kunnen niet-zondigen, dan zou hij te vergeefs berispt worden, wat niet aan te nemen is. (Ia-IIae q. 109 a. 8 arg. 2)

In het Boek Ecclesiasticus (15, 18) wordt gezegd: « Voor de mens het leven en de dood, het goede en het kwade; wat hem behaagt, zal hem gegeven worden ». Welnu iemand die zondigt, houdt niet op mens te zijn. Dus is het nog in zijn macht, het goede te kiezen of het kwade, en zo kan de mens zonder de genade de zonde vermijden. (Ia-IIae q. 109 a. 8 arg. 3)

Maar daartegenover staat wat Augustinus zegt in zijn Boek Over de Volmaaktheid der Rechtvaardigen (21e H.): « Ik twijfel er niet aan dat alwie ontkent, dat wij moeten bidden, opdat wij niet in de bekoring vallen (en hij ontkent dit, die aanneemt, dat de hulp van de genade Gods niet noodzakelijk is om niet te zondigen, en beweert, dat de menselijke wil na het uitvaardigen van de Wet voldoende is) van aller oren moet worden verwijderd en door aller mond moet worden vervloekt ». (Ia-IIae q. 109 a. 8 s. c.)

Op twee manieren kunnen wij over de mens spreken. Ten eerste, overeenkomstig de toestand der ongeschonden natuur; ten tweede, overeenkomstig de toestand der verdorven natuur. In de toestand der ongeschonden natuur kon de mens ook zonder de heiligmakende genade niet-zondigen, noch dodelijk, noch licht, omdat zondigen niets anders is, dan afwijken van datgene wat volgens de natuur is, wat de mens in de toestand der ongeschonden natuur kon vermijden. Dit kon hij echter niet zonder de hulp van God, die het goede in hem in

stand houdt, want zonder die hulp zou ook de natuur in niet verzingen. In de toestand echter van de verdorven natuur heeft de mens de heiligmakende genade nodig, die de natuur gezond maakt, om zich geheel en al van de zonde te onthouden. Die gezondmaking begint op de eerste plaats in dit leven naar de geest, terwijl de vleeselijke begeerte nog niet geheel en al hersteld is. Vandaar zegt de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (7, 25) met betrekking tot de persoon van de herstelde mens: « Ik, met de geest die ik de wet Gods, met het vlees echter de wet der zonde. » In die toestand kan de mens zich van alle doodzonden onthouden, welke in het verstand zetelen, zoals hierboven gezegd is (74e Kw., 4e Art.); echter kan de mens zich niet van alle dagelijkse zonden onthouden, om de verdorvenheid van de lagere zinnelijke begeerte. Wel kan het verstand iedere opwelling daarvan afzonderlijk onderdrukken, en daarom zijn ze zondig en gebeuren ze willens; maar toch kan het verstand ze niet alle onderdrukken, omdat, terwijl het aan de ene tracht te weerstaan, een andere kan opkomen, en ook omdat het verstand niet altijd waakzaam kan zijn om zulke opwellingen te vermijden, zoals hierboven gezegd is (74e Kw., 3e Art.). Evenzo kan het verstand van de mens, waarin de doodzonde zetelt, voordat het door de heiligmakende genade hersteld is, iedere doodzonde afzonderlijk vermijden, en voor een bepaalden tijd, want hij zondigt niet noodzakelijk voortdurend daadwerkelijk. Het is echter onmogelijk, dat er lange tijd verloopt, zonder dat hij dodelijk zondigt. Vandaar zegt Gregorius op Ezechiël (11e Homilie en 25e Boek zijner Zedenkundige Verhandelingen, 9e H.), dat de zonde, die niet terstond door de boetvaardigheid wordt uitgewist, met haar volle gewicht naar een andere zonde trekt. De reden daarvan is, omdat evenals de lagere begeerte aan het verstand moet onderworpen zijn, zo ook het verstand aan God onderworpen moet zijn, en in Hem het doel van zijn willen moet stellen. Door het doel echter moeten alle menselijke daden geregeld worden, zoals door het verstandsoordeel de opwellingen van het lager streefvermogen geregeld moeten worden. Evenals het dus onmogelijk is, dat er in het lager streefvermogen, dat niet geheel en al aan het verstand onderworpen is, geen ongeordende opwellingen in de zinnelijke begeerte voorkomen, zo komen er ook veel ongeordende voor in het verstand van de mens, dat niet geheel en al aan God onderworpen is. Wanneer immers de mens zijn hart niet op God gevestigd heeft, zodat het om geen enkel goed te verkrijgen of kwaad te vermijden ervan zou willen afwijken, dan komen er vele dingen voor, waarom de mens van God afwijkt door zijn bevel te verachten, om dat te vermijden of te verkrijgen, en aldus zondigt hij dodelijk, vooral omdat de mens in plotselinge gevallen handelt krachtens het vooropgestelde doel en de te voren bestaande hebbelijkheid, zoals de Wijsgeer zegt in zijn Ethica (3e B., 8e H.), ofschoon de mens, door eerst te beredeneren, iets kan doen tegen de orde van het vooropgestelde doel en tegen de neiging der hebbelijkheid in; omdat echter de mens niet altijd te voren kan beredeneren, is het onmogelijk, dat hij lang volhardt zonder te werken overeenkomstig zijn van God afgekeerde wil, wanneer

hij niet spoedig door de genade tot het vereiste doel wordt teruggevoerd. (Ia-IIae q. 109 a. 8 co.)

De mens kan de afzonderlijke zondedaden vermijden, echter niet alle, tenzij door de genade, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. Omdat het echter zijn schuld is, dat de mens zich niet tot het verkrijgen der genade voorbereidt, daarom is het ook zijn schuld, dat hij de zonde zonder de genade niet kan vermijden. (Ia-IIae q. 109 a. 8 ad 1)

De berisping is nuttig, opdat uit de smart der berisping de wil naar de hergeboorte begint. Indien hij echter die berispt wordt, zoon is der belofte, dan heeft de berisping ook dit goed gevolg, dat, terwijl de stem der berisping de mens van buiten uit aanspreekt en kwelt, God, door een verborgen ingeving, in hem ook daadwerkelijk de wil beweegt, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Over de Berisping en de Genade (6e H.). Zodus is de berisping noodzakelijk, omdat de wil van de mens van de zonden moet afhouden. Toch is de berisping, zonder de hulp van God, niet voldoende. Vandaar zegt de Prediker (7, 14): « Overweeg de werken Gods, dat niemand, die Hij versmaad heeft, kan verbeteren ». (Ia-IIae q. 109 a. 8 ad 2)

Gelijk Augustinus zegt in zijn Boek Hypognosticon (3e B., 2e H.), worden die woorden verstaan van de mens, volgens de toestand van de ongeschonden natuur, toen hij nog geen slaaf was van de zonde. Vandaar kon hij zondigen, en niet-zondigen; maar dat hij het goede wil, komt van de hulp der genade. (Ia-IIae q. 109 a. 8 ad 3)

### **Articulus 9 Kan hij, die de Genade reeds verkregen heeft, uit zich zelf het goede doen en de zonde vermijden, zonder een nieuwe hulp der Genade?**

Men beweert, dat hij, die de genade reeds verkregen heeft, uit zich zelf het goede kan doen en de zonde vermijden zonder een nieuwe hulp der genade. – Ieder ding immers is ofwel te vergeefs, ofwel onvolmaakt, indien het niet volbrengt, waartoe het gegeven wordt. Welnu de genade wordt ons gegeven, opdat wij het goede zouden kunnen doen en het kwade vermijden. Indien dus de mens dit door de genade niet kan, dan is de genade ofwel te vergeefs, ofwel onvolmaakt. (Ia-IIae q. 109 a. 9 arg. 1)

Door de genade woont de H. Geest zelf in ons, volgens het woord van de Eerste Brief aan de Korinthiërs (3, 16): « Weet gij niet, dat gij een tempel Gods zijt, en de H. Geest in u woont? ». Welnu daar de H. Geest almachtig is, is hij voldoende om ons er toe te brengen, het goede te doen, en om ons voor het kwade te behoeden. Dus kan de mens, die de genade reeds verkregen heeft, én het goede doen, én de zonde vermijden, zonder een nieuwe hulp der genade. (Ia-IIae q. 109 a. 9 arg. 2)

Indien de mens, die de genade reeds verkregen heeft, nog eens nieuwe hulp der genade nodig heeft om goed te leven en zich van de zonde te onthouden, dan zal hij

om dezelfde reden — ofschoon hij deze nieuwe hulp der genade zal verkregen hebben, — nog een andere hulp der genade nodig hebben. Maar zo loopt het tot in het oneindige, wat niet is aan te nemen. Dus heeft hij, die in de genade is, geen nieuwe hulp van de genade nodig om goed te doen en zich van de zonde te onthouden. (Ia-IIae q. 109 a. 9 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus in zijn Boek Over de Natuur en de Genade (26e H.) zegt, dat evenals een volkomen gezond lichamelijk oog niet kan zien, dan geholpen door de schittering van het licht, zo ook de evenzeer gerechtigde mens niet goed kan leven, tenzij hij geholpen wordt door het eeuwig licht der goddelijke gerechtigheid. Welnu de rechtvaardigmaking geschiedt door de genade, volgens het woord van de Brief aan de Romeinen (3, 24): « Om niet gerechtvaardigd door de genade van Hem ». Dus heeft de mens, ook al heeft hij reeds de genade, nog een nieuwe hulp der genade nodig om goed te leven. (Ia-IIae q. 109 a. 9 s. c.)

Gelijk hierboven (2e, 3e en 6e Art.) gezegd is, heeft de mens een dubbele hulp van God nodig om goed te leven. Ten eerste met betrekking tot de blijvende gave, waardoor de verdorven menselijke natuur wordt gezond gemaakt en ook — gezond gemaakt — er toe geschikt gemaakt wordt om werken te doen, die verdienstelijk zijn voor het eeuwig leven, wat de verhouding der natuur te boven gaat. Ten tweede heeft de mens de hulp der genade nodig om door God bewogen te worden tot het werken. Wat dus de eerste hulp betreft, heeft de mens, die in de genade is, geen nieuwe hulp der genade nodig als een nieuwe ingestorte hebbelijkheid; wel heeft hij de hulp der genade nodig met betrekking tot het tweede: hij moet nl. door God bewogen worden om goed te doen, en dit om twee redenen: ten eerste, om een algemene reden, omdat, zoals hierboven (1e Art.) gezegd is, geen enkel geschapen wezen tot welke daad ook kan komen, tenzij krachtens de goddelijke beweging; ten tweede, om een bijzondere reden, om de toestand van de menselijke natuur: want ofschoon zij met betrekking tot de geest door de genade gezond gemaakt is, blijft in haar toch nog de verdorvenheid en de besmetting met betrekking tot het vlees, waardoor zij de wet der zonde dient zoals in de Brief aan de Romeinen (7, 25) gezegd wordt; ook blijft er een zekere duisternis der onwetendheid in het verstand, volgens welke wij, zoals ook in de Brief aan de Romeinen (8, 26) gezegd wordt, niet weten hoe wij behoorlijk moeten bidden, want om de verschillende voorvallen en ook omdat wij onszelf niet volmaakt kennen, kunnen wij niet ten volle weten, wat goed is voor ons, volgens het woord van het Boek der Wijsheid (9, 14): « De gedachten der stervelingen zijn vreesachtig, en onzeker onze uitzichten ». Daarom is het voor ons dan ook noodzakelijk, dat wij door God, die alles weet en alles vermag, geleid en beschermd worden, en daarom ook moeten zij, die door de genade herboren zijn tot kinderen Gods, bidden: « En leid ons niet in bekoring », en: « Uw wil geschiede, op aarde zoals in de hemel », en het overige wat in het gebed des Heren vervat staat en daarop betrekking heeft. (Ia-IIae q. 109 a. 9 co.)

De gave der heiligmakende genade wordt ons niet gegeven, opdat wij daardoor geen verdere hulp van God zouden nodig hebben, want in ieder schepsel moet door God het goede, wat het van Hem ontvangen heeft, in stand gehouden worden. En daarom mag men niet besluiten, dat, indien de mens na het ontvangen der genade de goddelijke hulp nog nodig heeft, de genade te vergeefs gegeven is of dat zij onvolmaakt is, want ook in de toestand der glorie wanneer de genade volmaakt is, heeft de mens de goddelijke hulp nodig; hier echter is de genade enigszins onvolmaakt, in zover zij de mens niet volkomen gezond maakt zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 109 a. 9 ad 1)

De werking van de H. Geest, die ons beweegt en beschermt, wordt niet beperkt tot het gevolg van de blijvende gave, welke Hij in ons veroorzaakt, maar buiten dit gevolg beweegt en beschermt Hij ons tegelijk met de Vader en de Zoon. (Ia-IIae q. 109 a. 9 ad 2)

Uit die redenering volgt, dat de mens geen nieuwe heiligmakende genade nodig heeft. (Ia-IIae q. 109 a. 9 ad 3)

### **Articulus 10 Heeft de mens, die in de Genade is, de hulp der Genade nodig om te volharden?**

Men beweert, dat de mens, die in de genade is, de hulp der genade niet nodig heeft om te volharden. — De volharding is iets minder dan een deugd, gelijk ook de onthouding, zoals blijkt uit de leer van de Wijsgeer in het 7e Boek van zijn Ethica (7e en 9e H.). Welnu de mens heeft geen nieuwe hulp der genade nodig om de deugden te hebben, wanneer hij door de genade gerechtvaardigd is. Dus heeft de mens veel minder de hulp der genade nodig om te volharden. (Ia-IIae q. 109 a. 10 arg. 1)

Alle deugden worden tegelijk ingestort. Welnu de volharding wordt als deugd aanzien. Dus wordt de volharding tegelijk met de genade gegeven bij de instorting der andere deugden. (Ia-IIae q. 109 a. 10 arg. 2)

Gelijk de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (5,15), is aan de mens door de gave van Christus meer vergoed dan hij door de zonde van Adam verloren had. Welnu Adam had alles ontvangen wat hij nodig had om te kunnen volharden. Veel meer dus is ons door de genade van Christus vergoed, dat wij kunnen volharden, en bijgevolg heeft de mens de genade niet nodig om te volharden. (Ia-IIae q. 109 a. 10 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus in zijn Boek Over de Volharding (2e H.) zegt: « Waarom wordt de volharding van God gevraagd, indien zij niet door God gegeven wordt? Of is dit geen belachelijke vraag, wanneer wij aan Hem vragen, waarvan wij weten, dat Hij het niet heeft, en dat het in onze macht is zonder dat Hij het geeft? ». Welnu de volharding wordt ook door diegenen gevraagd, die door de genade geheiligd zijn, wat wordt bedoeld, wanneer wij zeggen: « Uw naam worde geheiligd », zoals Augustinus t. a. p. en

Over de Berisping en de Genade, (6e H.) bevestigt door de woorden van Cyprianus. Dus moet de volharding ook door God gegeven worden aan de mens, die in de genade is. (Ia-IIae q. 109 a. 10 s. c.)

Volharding wordt op drie manieren gezegd. Immers soms duidt zij een hebbelijkheid van de geest aan, waardoor de mens vaststaat, zodat hij door een zich opdringende droefheid niet wordt afgedreven van datgene, wat volgens de deugd is. Zo toch verhoudt zich de volharding tot de droefheid, als de onthouding tot de begeerte en het genot, zoals de Wijsgeer zegt in zijn Boek Over de Ethica (7e B., 7e H.). Ten tweede kan volharding een hebbelijkheid genoemd worden, waardoor de mens het voornemen heeft, om tot het einde in het goede te volharden. Op die twee manieren wordt de volharding tegelijk met de genade ingestort, zoals ook de onthouding en de overige deugden. Ten derde wordt de volharding een zekere voortdurende genoemd van het goede tot het einde van het leven. Om die volharding te hebben, heeft de mens, die in de genade is, niet een nieuwe heiligmakende genade nodig, maar wel de hulp van God, die hem leidt en beschermt tegen de aanvallen der bekoring, zoals uit de voorgaande kwestie blijkt. Zodus moet iemand, nadat hij door de genade rechtvaardig gemaakt is, van God bovengenoemde gave van volharding vragen, om nl. tot het einde van zijn leven van het kwaad bevrijd te worden. Aan velen immers wordt de genade gegeven, aan wie het niet gegeven is in de genade te volharden. (Ia-IIae q. 109 a. 10 co.)

Deze bedenking gaat uit van de eerste manier van volharding, zoals ook de tweede uitgaat van de tweede manier. (Ia-IIae q. 109 a. 10 ad 1)

Vandaar blijkt het antwoordt op de tweede Bedenking. (Ia-IIae q. 109 a. 10 ad 2)

Gelijk Augustinus zegt in zijn Boek Over de Natuur en de Genade (Over de Berisping en de Genade, 12e H.), ontving de mens in de eerste toestand de gave, waardoor hij volharden kon, echter niet, dat hij volhardde. Nu echter ontvangen velen door de genade van Christus de gave der genade, waardoor zij kunnen volharden, en verder wordt hen ook gegeven, dat zij volharden. In die zin is de gave van Christus groter, dan het misdrijf van Adam. Toch had de mens gemakkelijker kunnen volharden door de gave der genade in de toestand der onschuld, waarin geen enkele opstand was van het vlees tegen de geest, dan wij het nu kunnen, na het herstel door de genade van Christus dat wel begonnen is met betrekking tot de geest, maar nog niet voleindigd is met betrekking tot het vlees, wat in het vaderhuis zal zijn, waar de mens niet alleen zal kunnen volharden, maar ook niet zal kunnen zondigen. (Ia-IIae q. 109 a. 10 ad 3)

## **Quaestio 110 Over het wezen der Genade Gods**

Vervolgens moet er gehandeld worden over de genade van God met betrekking tot haar wezen. Hieromtrent

worden vier vragen gesteld : 1e) Werkt de genade iets in de ziel uit? 2e) Is de genade een hoedanigheid? 3e) Verschilt de genade van de ingestorte deugd? 4e) Over de drager der genade. (Ia-IIae q. 110 pr.)

### Articulus 1 Werkt de Genade iets in de ziel uit?

Men beweert, dat de mens niet iets in de ziel uitwerkt. — Zoals immers van de mens gezegd wordt, dat hij de genade van God heeft, zo ook de genade van een mens. Vandaar wordt in het Boek Genesis (39, 21) gezegd dat: « de Heer aan Joseph genade gaf vóór het aanschijn van de overste der gevangenis ». Welnu doordat de mens de genade van een mens heeft, daardoor wordt niets in hem uitgewerkt, die de genade van de ander heeft, maar wordt een zekere aanname gesteld in hem, van wie hij de genade heeft. Dus doordat de mens de genade van God heeft, wordt er niets in de ziel uitgewerkt, maar alleen de goddelijke aanname aangeduid. (Ia-IIae q. 110 a. 1 arg. 1)

Evenals de ziel het lichaam levend maakt, zo ook maakt God de ziel levend. Vandaar wordt er in het Boek Deuteronomium (30, 20) gezegd: « Hij is uw leven. » Welnu de ziel maakt het lichaam onmiddellijk levend. Dus is er ook geen middel tussen God en de ziel; dus werkt de genade niets geschapens uit in de ziel. (Ia-IIae q. 110 a. 1 arg. 2)

Op het woord van de Brief aan de Romeinen (1,7): « De genade zij u, en de vrede » tekent de Glossa aan: « De genade, d. i. de vergiffenis der zonden ». Welnu de vergiffenis der zonden werkt niets in de ziel uit, maar alleen in God, die de zonde niet aanrekent, volgens het woord uit Psalm 31, 2: « Zalig de man, wie de Heer de zonde niet aanrekent ». Dus werkt ook de genade niets in de ziel uit. (Ia-IIae q. 110 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat het licht iets uitwerkt in het verlichte voorwerp. Welnu de genade is als een licht voor de ziel: vandaar zegt Augustinus in zijn Boek Over de Natuur en de Genade (22e H.): « Het licht der waarheid verlaat de overtreder der wet Gods, en door het licht verlaten wordt hij onvermijdelijk blind ». Dus werkt de genade iets in de ziel uit. (Ia-IIae q. 110 a. 1 s. c.)

Volgens de algemene manier van zeggen heeft het Latijnse woord *gratia* (genade) drie betekenissen: ten eerste betekent het de liefde van iemand, zoals men gewoonlijk zegt, dat een soldaat de genade van de koning heeft, d. i.: de koning mag hem gaarne. Ten tweede betekent het een om niet gegeven gave, zoals met gewoon zegt: ik schenk U dat; en ten derde, een vergoeding voor een om niet gegeven weldaad, waarvoor men gezegd wordt dank te zeggen. Van deze drie betekenissen hangt de tweede van de eerste af, want uit de liefde waardoor iemand een ander gaarne mag, komt voort, dat men hem iets geeft om niets. Uit de tweede echter komt de derde voort, omdat de dankbetuiging voortspuit uit de om niet ontvangen gunst. Met betrekking dus tot de twee laatste betekenissen

is het duidelijk, dat de genade iets in hem uitwerkt, die de genade ontvangt; en wel ten eerste de om niet gegeven gave zelf, en ten tweede de erkenning van die gave. Maar met betrekking tot het eerste moet er een onderscheid in acht genomen worden tussen de genade van de mens en de genade van God, want omdat het goede van het scheepsel voortkomt van de wil van God, vloeit uit de liefde van God, waardoor hij voor het scheepsel het goede wil, een goed voort in het scheepsel. De wil van de mens echter wordt bewogen door het goede, dat te voren in de dingen bestaat, en vandaar komt het, dat de liefde van de mens het goede in de ziel niet heel en al voortbrengt, maar het veronderstelt, ofwel gedeeltelijk, ofwel geheel en al. Het blijkt dus, dat op iedere liefde van God een goed volgt, in het scheepsel veroorzaakt, echter niet mede-eeuwig met de eeuwige liefde. Naar het verschil van zulk goed beschouwt men ook een verschillende liefde van God tot het scheepsel; er is nl. een algemene liefde, voor zover Hij alles, wat is, bemint, gelijk er in het Boek der Wijsheid (11, 25) gezegd wordt, volgens welke het natuurlijke zijn aan de geschapen dingen gegeven wordt. Er is ten tweede een bijzondere liefde, voor zover God het redelijk scheepsel boven de gesteltenis van de natuur verheft tot de deelhebbing aan het goddelijk goed. Naar die liefde wordt gezegd, dat God zonder meer iemand bemint, omdat God overeenkomstig die liefde zonder meer voor het scheepsel het eeuwig goed wil, dat Hij zelf is. Zo dus wordt er, doordat de mens gezegd wordt de genade van God te hebben, iets bovennatuurlijks aangeduid, dat door God aan de mens wordt medegedeeld. Soms echter wordt de genade van God de eeuwige liefde van God zelf genoemd, voor zover zij ook de genade der voorbestemming genoemd wordt, voor zover God om niet en niet om hun verdienste sommigen voorbestemd heeft of uitgekozen. Want in de Brief aan de Efeziërs (1, 5, vv.) wordt gezegd: « Hij heeft ons voorbestemd om kinderen van Hem te worden tot lof van zijn glanzende genade ». (Ia-IIae q. 110 a. 1 co.)

Ook wanneer iemand gezegd wordt de genade van een mens te hebben, wordt verondersteld dat er iets in iemand is, dat aangenaam is aan de mens, zoals wanneer iemand gezegd wordt de genade van God te hebben, maar op een andere manier, want dat wat in de mens aangenaam is aan een ander, wordt verondersteld aan zijn liefde, terwijl datgene, wat in de mens aangenaam is aan God, door de liefde van God wordt veroorzaakt, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 110 a. 1 ad 1)

God is het leven der ziel als werkoorzaak, maar de ziel is het leven van het lichaam als vorm-oorzaak. Tussen de vorm-oorzaak en de stof komt geen tussenschenning, daar de vorm oorzaak aan de stof of de drager onmiddellijk wordt medegedeeld. De werkende oorzaak daarentegen werkt op het subject in, niet door haar zelfstandigheid, maar door een vorm die zij in de stof veroorzaakt. (Ia-IIae q. 110 a. 1 ad 2)

Augustinus zegt in het 1e Boek van zijn *Retractaties* (25e H.): « Waar ik gezegd heb, dat de genade de vergiffenis der zonde is, de vrede echter de verzoening

met God, moet dat niet zo verstaan worden, alsof de vrede zelf of de verzoening niet vielen onder de algemene genade, maar zo, dat de naam genade de vergiffenis der zonde op een bijzondere wijze aanduidt. » Dus valt niet alleen de vergiffenis der zonden onder de genade, maar ook vele andere gaven van God, en daarom gebeurt de vergiffenis der zonden niet zonder enig gevolg in ons, zoals verderop zal blijken (113e Kw., 2e Art.). (Ia-IIae q. 110 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is de Genade een hoedanigheid der ziel?

Men beweert, dat de genade geen hoedanigheid der ziel is. — Geen enkele hoedanigheid immers werkt in op haar drager, omdat de werking van een hoedanigheid onmogelijk is zonder de werking van de drager, en zo zou de drager op zichzelf moeten inwerken. Welnu de genade werkt op de ziel in, door haar rechtvaardig te maken. Dus is de genade geen hoedanigheid. (Ia-IIae q. 110 a. 2 arg. 1)

Een zelfstandigheid staat hoger dan een hoedanigheid. Welnu de genade staat hoger dan de natuur van de ziel, want veel kunnen wij door de genade, waartoe de natuur niet voldoende is, zoals hierboven (109e Kw.) gezegd is. Dus is de genade geen hoedanigheid. (Ia-IIae q. 110 a. 2 arg. 2)

Geen enkele hoedanigheid blijft, nadat zij opgehouden heeft in de drager te zijn. Welnu de genade blijft, want zij wordt niet ontbonden, daar zij dan tot niets zou vergaan, zoals zij uit het niet geschapen wordt; vandaar ook wordt zij in de Brief aan de Galaten (6, 15) een nieuw schepsel genoemd. Dus is de genade geen hoedanigheid. (Ia-IIae q. 110 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat door de Glossa op de woorden van Psalm 103, 15: « Opdat hij met zalf zijn gelaat vervrolijkt » gezegd, wordt, dat de genade de glans der ziel is, welke tot de heilige liefde leidt. Welnu de glans der ziel is een hoedanigheid, zoals ook de schoonheid van het lichaam. Dus is de genade een hoedanigheid. (Ia-IIae q. 110 a. 2 s. c.)

Gelijk reeds gezegd is (vorig Art.), duidt men in hem, die gezegd werd de genade Gods te bezitten, een gevolg aan van de geheel vrije wil van God. Hierboven echter (109e Kw., 1e, 2e en 5e Art.) is gezegd, dat de mens op twee manieren geholpen wordt door de geheel vrije wil van God. Ten eerste, voor zover de ziel van de mens door God bewogen wordt om iets te kennen of te willen of te doen, en in die hulp is het geheel vrijwillig voortgebracht uitwerksel geen hoedanigheid, maar een zekere beweging van de ziel: de daad immers van de beweger in het bewogene is de beweging, zoals gezegd wordt in het 3e Boek Over de Physica (3e H.). Ten tweede wordt de mens geholpen door de geheel vrije wil van God, voor zover door God een zekere blijvende gave in de ziel wordt ingestort. En dit omdat het niet aan te nemen is, dat God minder zorgt voor degenen, aan wie Hij uit liefde het bovennatuurlijk goed wil schenken, dan voor die schepselen, aan welke Hij het natuurlijk

goed schenkt. Voor de natuurdingen toch zorgt hij zó, dat Hij ze niet alleen beweegt tot de natuurlijke daden, maar ze ook vormen geeft en zekere krachten, welke beginselen van handeling zijn, zodat zij uit zichzelf naar zulke bewegingen heenneigen. En zo worden de bewegingen, waartoe zij door God bewogen worden, voor de schepselen natuurovereenkomstig en gemakkelijk, volgens het Boek der Wijsheid (8, 1): « Zacht heeft hij alles verzorgd ». Veel meer dus heeft Hij in hen, die Hij er toe beweegt, dat zij het bovennatuurlijk eeuwig goed zouden bereiken, vormoorzaken of bovennatuurlijke hoedanigheden ingestort, volgens welke zij zacht en gemakkelijk door Hem worden bewogen tot het verkrijgen van het eeuwig goed. En zo is de gave der genade een hoedanigheid. (Ia-IIae q. 110 a. 2 co.)

Voor zover de genade een hoedanigheid is, wordt zij gezegd op de ziel in te werken, niet bij wijze van werkoorzaak, maar bij wijze van vorm-oorzaak, zoals de witheid wit maakt en de rechtvaardigheid rechtvaardig. (Ia-IIae q. 110 a. 2 ad 1)

Iedere zelfstandigheid is ofwel de natuur der zaak zelf, waarvan zij de zelfstandigheid is, ofwel een deel der natuur, zoals de stof of de vorm zelfstandigheid genoemd worden. Omdat nu de genade boven de menselijke natuur uitgaat, kan zij geen zelfstandigheid zijn, noch een zelfstandigheidsvorm, maar is zij een bijkomstige vorm van de ziel zelf. Want wat zelfstandig is in God, is iets bijkomstigs in de ziel, die aan de goddelijke goedheid deelachtig is, zoals ook voor de wetenschap blijkt. Omdat dus de ziel onvolmaakt aan de goddelijke goedheid deelachtig is, kan de deelhebbing zelf in de goddelijke goedheid, wat de genade is, slechts op onvolmaakter wijze in de ziel zijn, dan de ziel in zich zelf bestaat. Zij staat echter hoger dan de natuur van de ziel, voor zover zij een uitdrukking of een deelhebbing is van de goddelijke goedheid, niet echter met betrekking tot de wijze van zijn. (Ia-IIae q. 110 a. 2 ad 2)

Zoals Boëtius zegt (Pseudo-Beda, De Leer der Wijsgeren), bestaat het zijn van de bijkomstigheid hierin, dat ze iets is. Vandaar wordt iedere bijkomstigheid een zijnde genoemd, niet als had ze een eigen zijn, maar omdat daardoor iets is. Vandaar wordt ze eerder een zijnde van een zijnde genoemd dan een zijnde, zoals gezegd wordt in het 7e Boek der Metaphysica (6e B., 1e H.). En omdat het worden en vergaan toekomt aan die wezens waaraan het zijn toekomt, daarom wordt of vergaat eigenlijk gezegd de bijkomstigheid niet. Maar zij wordt gezegd te worden en te vergaan, voor zover de drager begint of ophoudt daadwerkelijk te zijn volgens die bijkomstigheid. Hiermede overeenkomstig wordt ook de genade gezegd geschapen te worden, voor zover de mensen volgens haar geschapen worden, d. i. uit niets tot een nieuw zijn worden gemaakt, d. i. niet uit verdienste, volgens het woord uit de Brief aan de Efeziërs (2, 9): « Geschapen in Jezus Christus tot goede Werken ». (Ia-IIae q. 110 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Is de Genade hetzelfde als de deugd?

Men beweert, dat de genade hetzelfde is als de deugd. – Augustinus immers zegt, dat de werkende genade het geloof is, dat door de liefde werkt. (Over de Geest en de Letter, 14e en 32e H.). Welnu het geloof, dat door de liefde werkt, is een deugd. Dus de genade is een deugd. (Ia-IIae q. 110 a. 3 arg. 1)

Waarom de bepaling toekomt, komt ook het bepaalde toe. Welnu de bepalingen, gegeven van deugd, hetzij door de Heiligen, hetzij door de wijsgeren, komen toe aan de genade, want zij maakt hem, in wie ze is, goed, alsook zijn werk (Aristoteles, *Ethica*, 2e B., 6e H.); ook is zij een goede hoedanigheid van de geest, waardoor men goed leeft, enz. (Petrus Lombardus, *Sententiae*, 2e B., 27e D.; zie hierboven, 55e Kw., 4e Art.). Dus is de genade een deugd. (Ia-IIae q. 110 a. 3 arg. 2)

De genade is een hoedanigheid. Welnu het is duidelijk, dat zij niet onder de vierde soort van hoedanigheid valt, welke de uiterlijke vorm is en de vaste gedaante, want zij komt niet toe aan het lichaam. Ook valt zij niet onder de derde soort, omdat zij noch een duurzame, noch een voorbijgaande oorzaak van een zintuiglijk-waarneembare verandering is, noch een gevolg er van, want die zijn in het zintuiglijk gedeelte van de ziel, zoals in het 7e Boek der *Physica* (3e H.) bewezen wordt; de genade zelf echter is hoofdzakelijk in de ziel. Eveneens valt zij niet onder de tweede soort, welke het natuurlijk vermogen is of het onvermogen, omdat de genade boven de natuur uitgaat en zich niet verhoudt tot het goede en het kwade zoals een natuurlijk vermogen. Dus valt zij onder de eerste soort, welke de hebbelijkheid is of de gesteltenis. Welnu de hebbelijkheden van de geest zijn de deugden, want ook de wetenschap zelf is enigszins een deugd, zoals vroeger gezegd is (57e Kw., 3e Art.). Dus is de genade hetzelfde als de deugd. (Ia-IIae q. 110 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat, indien de genade een deugd is, het het meest waarschijnlijk is, dat zij een van de drie goddelijke deugden is. Welnu zij is noch het geloof noch de hoop, want deze kunnen zonder de heiligmakende genade zijn; noch ook de liefde want de genade gaat aan de liefde vooraf, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Over de Voorbestemming der Heiligen (2e B., 16e H.). Dus is de genade geen deugd. (Ia-IIae q. 110 a. 3 s. c.)

Sommigen hebben beweerd, dat de genade naar het wezen hetzelfde is als de deugd, en alleen verschillend is naar het begrip, zodat zij genade genoemd wordt, voor zover zij de mens aan God aangenaam maakt, ofwel voor zover zij om niet gegeven wordt; deugd echter, voor zover zij vervolmaakt om goed te werken. En dit schijnt de Magister in het 2e Boek der *Sententiae* (27e D.) gehouden te hebben. Maar indien men het begrip deugd goed nagaat, kan dat geen stand houden, omdat, gelijk de Wijsgeer in het 7e Boek van zijn *Physica* (7e B., 17e H.) zegt, de deugd een geschiktheid is tot het volmaakte; ik noem echter volmaakt, wat voorbereid

is volgens de natuur, waaruit blijkt, dat de deugd van ieder ding genoemd wordt in verhouding tot een te voren bestaande natuur, wanneer nl. wat dan ook zo is voorbereid, als het met zijn natuur overeenkomt. Nu is het duidelijk, dat de door de menselijke daden verworven deugden, waarover vroeger gesproken is (55e Kw. en vv.), gesteltenissen zijn, waardoor de mens goed geschikt gemaakt wordt in verhouding tot de natuur, waardoor hij mens is. De ingestorte deugden echter maken de mens op een hogere wijze en met betrekking tot een hoger doel geschikt. Vandaar ook moeten ze geschikt maken in verhouding tot een hogere natuur, nl. in verhouding tot de medegedeelde goddelijke natuur, welke het licht der genade genoemd wordt, volgens het woord uit de 2e Brief van Petrus (1,4): « Kostbare en zeer grote beloften heeft Hij gegeven, opdat gij daardoor deelachtig zoudt worden aan de goddelijke natuur ». Krachtens het aannemen van zulk een natuur worden wij gezegd tot kinderen Gods herboren te worden. Zoals dus het natuurlijk licht van het verstand iets is buiten de verworven deugden, die in verhouding tot het natuurlijk licht zelf genoemd worden, zo ook is het licht zelf der genade, dat een deelhebbing is aan de goddelijke natuur, iets buiten de ingestorte deugden, die van dat licht worden afgeleid en zich tot dat licht verhouden. Vandaar zegt de Apostel in zijn Brief aan de Efeziërs (5, 5): « Eertijds waart gij in duisternis, nu echter zift gij licht in de Heer: wandelt als kinderen des lichts ». Want evenals de verworven deugden de mens vervolmaken om te wandelen, overeenkomstig het natuurlijk licht der rede, zo ook vervolmaken de ingestorte deugden de mens om te wandelen, overeenkomstig het licht der genade. (Ia-IIae q. 110 a. 3 co.)

Augustinus noemt het geloof dat door de liefde werkt genade, omdat de daad van het door de liefde werkend geloof de eerste daad is, waardoor de heiligmakende genade bekend gemaakt wordt. (Ia-IIae q. 110 a. 3 ad 1)

Goed, dat in de bepaling van deugd staat, wordt in overeenstemming gezegd met een te voren bestaande, ofwel wezenlijke, ofwel gedeelde natuur. Zo wordt goed niet aan de genade toegeschreven, maar als aan de wortel van het goedzijn in de mens, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 110 a. 3 ad 2)

De genade wordt tot de eerste soort van hoedanigheid teruggebracht, en toch is zij niet hetzelfde als de deugd, maar een hebbelijkheid, die aan de ingestorte deugden verondersteld wordt als hun beginsel en wortel. (Ia-IIae q. 110 a. 3 ad 3)

### Articulus 4 Is de Genade in het wezen der ziel als in haar drager, of in een van de vermogens?

Men beweert, dat de genade niet in het wezen der ziel is als in haar drager, maar in een van de vermogens. — Augustinus immers zegt in zijn Boek *Hypognosticon* (3e B., 11e H.), dat de genade vergeleken wordt bij de wil of de vrije wil als de ruiters bij het paard. Welnu de



wil of de vrije wil is een vermogen, zoals in het Eerste Deel (83e Kw., 2e Art.) gezegd is. Dus is de genade in een vermogen der ziel als in haar drager. (Ia-IIae q. 110 a. 4 arg. 1)

Bij de genade beginnen de verdiensten van de mens, zoals Augustinus zegt (in zijn Boek Over de Genade en de Vrije Wil, 6e H.). Welnu de verdienste bestaat in de daad, en de daad komt voort uit het vermogen. Dus is de genade de vervolmaking van een vermogen der ziel. (Ia-IIae q. 110 a. 4 arg. 2)

Indien het wezen der ziel de eigen drager is van de genade, van moet de ziel, voor zover zij een wezen is, voor de genade geschikt zijn. Welnu dit is vals, omdat dan zou volgen, dat iedere ziel geschikt zou zijn voor de genade. Dus is het wezen der ziel niet de eigen drager van de genade. (Ia-IIae q. 110 a. 4 arg. 3)

Het wezen der ziel is eerder dan haar vermogens. Welnu het eerdere kan zonder het latere gedacht worden. Dus zou er uit volgen, dat de genade zou kunnen gedacht worden in de ziel, zonder dat een enkel deel of vermogen der ziel gedacht zou worden, noch de wil, noch het verstand, noch wat ook, wat niet aan te nemen is. (Ia-IIae q. 110 a. 4 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat wij door de genade herboren worden tot kinderen Gods. Welnu de term van de voortbrenging is eerder in het wezen dan in de vermogens. Dus is de genade eerder in het wezen dan in de vermogens der ziel. (Ia-IIae q. 110 a. 4 s. c.)

Deze kwestie hangt van de vorige af. Want indien de genade hetzelfde is als de deugd, dan moet zij in een vermogen der ziel zijn als in haar drager, want het vermogen der ziel is de eigen drager der deugd, zoals hierboven (56e Kw., 1e Art.) gezegd is. Indien de genade echter van de deugd verschilt, dan kan men niet zeggen, dat het vermogen der ziel de drager is der genade, omdat iedere vervolmaking van de vermogens der ziel een deugd is, zoals hierboven gezegd is (55e Kw., 1e Art., en 56e Kw.). Dus moet de genade, evenals zij eerder is dan de deugd, ook een drager hebben, die eerder is dan de vermogens der ziel, en is zij in het wezen der ziel. Want evenals de mens door het verstandsvermogen deelachtig is aan de goddelijke kennis door het geloof, en door het wilsvermogen aan de goddelijke liefde door de liefde, zo ook is hij door de natuur der ziel deelachtig aan de goddelijke natuur door een hergeboorte of herschepping. (Ia-IIae q. 110 a. 4 co.)

Evenals van het wezen der ziel de vermogens voortkomen, welke beginsels van handelen zijn, zo ook komen van de genade de deugden in de vermogens der ziel voort, waardoor de vermogens bewogen worden tot de daad. Hiermede overeenkomstig wordt de genade vergeleken met de wil als een beweger met het bewogene, welke de verhouding is van de ruiter en het paard, en niet van een bijkomstigheid tot haar drager. (Ia-IIae q. 110 a. 4 ad 1)

Daaruit blijkt het antwoord op de tweede Bedenking, want de genade is het beginsel van de verdienstelijke

werken door middel van de deugden, zoals is het wezen van de ziel het beginsel is van handelen door middel van de vermogens. (Ia-IIae q. 110 a. 4 ad 2)

De ziel is de drager der genade, voor zover zij een verstandelijke of redelijke natuur is; de ziel echter wordt niet door een vermogen in een bepaalde soort geplaatst, daar de vermogens natuurlijke eigenschappen zijn van de ziel, die de natuur volgen. Daarom verschilt onze ziel naar haar wezen soortelijk van de andere zielen, nl. van de ziel van redeloze dieren en planten. Dus mag men niet besluiten, dat, indien het wezen der menselijke ziel drager is der genade, iedere ziel drager der genade kan zijn, want dit komt aan het wezen der ziel toe, voor zover zij die bepaalde natuur heeft. (Ia-IIae q. 110 a. 4 ad 3)

Daar de vermogens der ziel natuurlijke eigenschappen zijn die op de soort volgen, kan de ziel niet zonder vermogens zijn. Verondersteld echter, dat zij zonder vermogens zou zijn, dan nog zou zij krachtens haar natuur verstandelijk en redelijk zijn, niet omdat zij daadwerkelijk deze vermogens zou hebben, maar om de natuur van haar wezen, waaruit die vermogens kunnen voortvloeien. (Ia-IIae q. 110 a. 4 ad 4)

## Quaestio 111 Over de verdeling der Genade

Vervolgens moet er gehandeld worden over de verdeling der genade. Hieromtrent stellen we vijf vragen: 1e) Is de verdeling der genade in heiligmakende genade en om niet gegeven genade een goede verdeling? 2e) Over de verdeling der heiligmakende genade in werkende genade en medewerkende genade. 3e) Over de verdeling er van in voorafgaande en volgende genade. 4e) Over de verdeling der om niet gegeven genade. 5e) Over de vergelijking van de heiligmakende genade en de om niet gegeven genade. (Ia-IIae q. 111 pr.)

### Articulus 1 Is de verdeling in heiligmakende Genade en om niet gegeven Genade een goede verdeling?

Men beweert, dat de verdeling der genade in heiligmakende genade en om niet gegeven genade niet goed is. — De genade is immers een gave Gods, zoals blijkt uit wat hierboven gezegd is (110e Kw., 1e Art.). Welnu de mens is niet daarom aangenaam aan God, omdat hem iets door God geschonken is, maar veeleer omgekeerd: daarom immers wordt aan iemand iets om niet door God geschonken, omdat de mens Hem aangenaam is. Dus bestaat er geen heiligmakende genade. (Ia-IIae q. 111 a. 1 arg. 1)

Wat niet om voorafgaande verdiensten geschonken wordt, wordt om niet geschonken. Welnu ook het natuurgoed wordt de mens geschonken zonder voorafgaande verdiensten, want voor verdienste wordt een natuur verondersteld. Dus is ook de natuur door God om niet geschonken. Natuur echter staat tegenover ge-

nade. Onvoegzaam wordt dus, dat wat om niet gegeven is, als een onderscheid der genade aangemerkt, omdat het ook aangetroffen wordt buiten het geslacht genade. (Ia-IIae q. 111 a. 1 arg. 2)

Iedere verdeling moet bestaan uit tegendelen. Welnu ook de heiligmakende genade, waardoor we gerechtvaardigd worden, wordt ons door God om niet geschonken, volgens het woord uit de Brief aan de Romeinen (3, 24): « En zij worden om niet gerechtvaardigd door zijn genade ». Dus moet de heiligmakende genade niet verdeeld worden tegen de om niet gegeven genade. (Ia-IIae q. 111 a. 1 arg. 3)

Maar daar tegenover staat, dat de Apostel beide, nl. zowel heiligmaken en om niet gegeven zijn toeschrijft aan de genade. Want met betrekking tot het eerste zegt hij in zijn Brief aan de Efeziërs (11,6): « Hij heeft ons aangenaam gemaakt in zijn geliefden Zoon ». Met betrekking tot het tweede wordt in de brief aan de Romeinen (11, 6) gezegd: « Maar is het door genade, niet meer dan om werken; anders is de genade geen genade meer ». De genade kan dus onderscheiden worden naar gelang ze ofwel het ene alleen heeft, ofwel beide. (Ia-IIae q. 111 a. 1 s. c.)

De Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (13, 1): « Wat van God komt is geordend ». De orde der dingen nu bestaat hierin, dat sommige dingen door andere tot God worden teruggebracht, zoals Dionysius zegt in zijn Boek Over de Hemelse Hiërarchieën (4e H.). Daar de genade daarop gericht is, dat de mens tot God wordt teruggebracht, geschiedt dat in een bepaalde orde, en worden sommigen door anderen tot God teruggebracht. Zo gezien, is er dus een tweevoudige genade: één waardoor de mens zelf met God verbonden wordt, welke genoemd wordt de heiligmakende genade; een andere daarentegen, waardoor de ene mens met de andere daartoe medewerkt, dat hij tot God wordt teruggebracht, en die gave wordt genoemd een om niet gegeven genade, omdat zij aan de mensen geschonken wordt boven het natuurlijk vermogen en boven de persoonlijke verdienste. Maar omdat ze daartoe niet geschonken wordt, dat de mens zelf er door gerechtvaardigd wordt, maar veel eer, dat hij zou medewerken aan de rechtvaardigmaking van een ander, daarom wordt ze geen heiligmakende genade genoemd. En hiervan zegt de Apostel in zijn Eerste Brief aan de Korinthiërs (12, 7): « Aan eenieder wordt de openbaring des Geestes gegeven ten nutte », nl. van anderen. (Ia-IIae q. 111 a. 1 co.)

De genade wordt niet gezegd daadwerkelijk heilig te maken, maar vormelijk nl. omdat daardoor de mens gerechtvaardigd en waardig gemaakt wordt aangenaam aan God genoemd te worden, volgens het woord uit de Brief aan de Kolosensers (1, 12): « Hij heeft ons waardig gemaakt voor het aandeel aan de erfenis der heiligen door het licht ». (Ia-IIae q. 111 a. 1 ad 1)

De genade, voor zover ze om niet gegeven wordt, sluit het begrip verschuldigd uit. Nu kan er een tweevoudige schuld verstaan worden: ten eerste, één, die voortkomt uit verdienste, en deze heeft betrekking op de persoon, die verdienstelijke daden stelt, volgens het woord uit

de Brief aan de Romeinen (4, 4): « Hem die werkt, wordt het loon toegekend om de schuld, niet uit genade ». De tweede schuld komt voort uit de aard ener natuur, zoals we zeggen, dat het de mens verschuldigd is, dat hij verstand heeft en andere hoedanigheden, die tot de menselijke natuur behoren. Op geen van beide wijzen echter wordt iets genoemd verschuldigd te zijn, als zou God verplichtingen hebben tegenover een schepsel, maar veeleer in zover een schepsel aan God ondergeschikt moet zijn, opdat er de goddelijke beschikking zou in vervuld worden, welke daarin bestaat, dat een zodanige natuur in een zodanige toestand is of zodanige eigenschappen heeft, en dat die werking dat gevolg zou hebben. De natuurlijke gaven nu zijn niet verschuldigd op de eerste manier, maar wel op de tweede. Maar de boven natuurlijke gaven zijn op geen der beide manieren verschuldigd, en daarom komt aan hen meer bijzonder de naam genade toe. (Ia-IIae q. 111 a. 1 ad 2)

De heiligmakende genade voegt iets toe aan het wezen van de om niet gegeven genade, wat ook toekomt aan het begrip genade, omdat ze nl. de mens aangenaam maakt aan God. Daarom behoudt de om niet gegeven genade, die dat niet doet, voor zich de algemene naam, zoals in vele andere gevallen geschiedt. Zo staan de beide delen der verdeling tegenover elkaar als aangenaam makend en als niet aangenaam makend. (Ia-IIae q. 111 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Wordt de Genade met recht verdeeld in werkende Genade en medewerkende Genade?

Men beweert, dat de genade niet met recht verdeeld wordt in werkende genade en medewerkende genade. De genade immers is een bijkomstigheid, zoals hierboven gezegd is (vorige Kw., 2e Art.). Welnu een bijkomstigheid kan niet inwerken op haar drager. Dus mag geen genade werkend genoemd worden. (Ia-IIae q. 111 a. 2 arg. 1)

Als de genade iets uitwerkte, dan zou ze toch voornamelijk de rechtvaardigheid uitwerken. Welnu dit werkt niet alleen de genade in ons uit, want Augustinus zegt in zijn Commentaar op de woorden van Johannes (14, 12): « De werken, die ik doe, zal hij zelf doen » : « Die u zonder u geschapen heeft, zal u niet zonder u rechtvaardig maken. » Geen genade mag dus zonder meer werkend genoemd worden. (Ia-IIae q. 111 a. 2 arg. 2)

Mede te werken schijnt toe te komen aan een lageren werker, en niet aan de hoogste werker. Welnu de werking der genade in ons staat hoger dan de werking van de vrije wil, volgens het woord uit de Brief aan de Romeinen (9, 16): « Het hangt niet af van hem, die loopt, noch van hem, die wil, maar van God, die zich ontfermt ». Dus moet men niet spreken over een medewerkende genade. (Ia-IIae q. 111 a. 2 arg. 3)

Een verdeling moet bestaan uit tegendelen. Welnu werken en medewerken zijn geen tegendelen, want het-

zelfde kan werken en medewerken. Dus is de verdeling der genade in werkende en medewerkende genade niet goed. (Ia-IIae q. 111 a. 2 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus in zijn Boek Over de genade en de vrije wil (17e H.) zegt: « Door mede te werken voltooit God in ons, wat Hij door te werken begonnen is, want Hij zelf werkt beginnende, dat we willen, en bij de voltooiing werkt Hij mede met hen, die willen. » Welnu Gods werkingen, waardoor Hij ons tot het goede beweegt, behoren tot de genade. Dus wordt de genade met recht verdeeld in werkende en medewerkende genade. (Ia-IIae q. 111 a. 2 s. c.)

Zoals hierboven gezegd is (109e Kw., 2e, 3e, 6e, 9e Art.; 110e Kw., 2e Art.), kan de genade op een tweevoudige wijze verstaan worden: ten eerste, als de goddelijke hulp, waardoor God ons beweegt om goed te willen handelen, en tweede, als een blijvende gave, ons door God ingestort. Volgens beide betekenissen wordt de genade voegzaam verdeeld in werkende en medewerkende. Het voortbrengen Immers van enig gevolg wordt niet toegeschreven aan dat, wat bewogen wordt, maar aan de beweger. In dat gevolg dus, waarin onze ziel bewogen is, en niet bewegend, doch alleen God bewegend is, wordt de werking aan God toegeschreven; en hier wordt de genade werkende genoemd. In dat geval echter, waarin onze ziel én beweegt, én bewogen wordt, wordt de werking niet alleen aan God toegeschreven, maar ook aan de ziel, en hierom wordt de genade medewerkende genade genoemd. Er is echter in ons een tweevoudige werking, ten eerste, een innerlijke wilsdaad, en met betrekking tot die daad verhoudt zich de wil als bewogen, doch God als beweger, vooral wanneer de wil, die eerst het kwade wilde, begint het goede te willen. Daarom wordt de genade in zover God de menselijke ziel beweegt tot die daad, werkende genade genoemd. De tweede daad is de uiterlijke, die, daar zij door de wil wordt opgelegd, zoals hierboven gezegd is (17e Kw., 9e Art.), aan de wil wordt toegeschreven. En omdat God ons ook met betrekking tot die daad helpt, zowel door innerlijk de wil te versterken, opdat hij tot de daad zou komen, als door uiterlijk het vermogen om te werken te geven, wordt met betrekking tot die daad de genade medewerkende genoemd. Vandaar laat Augustinus na de aangehaalde woorden volgen (t. a. p.): « Hij werkt, opdat wij zouden willen; wanneer wij echter willen, werkt hij mede, opdat wij zouden voleindigen. » Indien dus de genade genomen wordt voor de om niet geschonken beweging van God, waardoor Hij ons beweegt tot het verdienstelijk goed, dan wordt de genade gevoegelijk verdeeld in werkende en medewerkende genade. Indien echter de genade genomen wordt voor de blijvende gave, dan is er een tweevoudig gevolg van de genade, zoals ook van iedere andere vorm-oorzaak, nl. ten eerste het zijn, en ten tweede de werking, evenals door de werking van de warmte iets zelf warm wordt en iets anders warm maakt. Zo wordt dus de blijvende genade, in zover zij de ziel gezond maakt of rechtvaardig, of aan God welgevallig maakt, werkende genade genoemd; in zover zij echter het beginsel is van een verdienstelijk werk, dat voortkomt uit

de vrije wil, wordt ze medewerkende genade genoemd. (Ia-IIae q. 111 a. 2 co.)

In zoverre de genade een zekere bijkomstige hoedanigheid is, werkt ze op de ziel niet daadwerkelijk in, maar vormelijk, gelijk de witheid gezegd wordt de oppervlakte wit te maken. (Ia-IIae q. 111 a. 2 ad 1)

God rechtvaardigt ons niet zonder ons, omdat wij door de beweging van de vrije wil instemmen met Gods gerechtigheid, als wij rechtvaardig gemaakt worden. Die beweging echter is niet de oorzaak van de genade, maar het gevolg, en vandaar komt de gehele werking aan de genade toe. (Ia-IIae q. 111 a. 2 ad 2)

Iemand wordt gezegd met iemand mede te werken, niet alleen zoals een ondergeschikte werker met de hoofdwaker, maar ook als iemand die medewerkt om een vooropgesteld doel te bereiken. De mens wordt echter door God door middel van de werkende genade geholpen, opdat hij het goed zou willen, en daaruit volgt, dat de genade met ons medewerkt, wanneer het doel vooropgesteld is. (Ia-IIae q. 111 a. 2 ad 3)

De werkende en de medewerkende genade is dezelfde genade, maar ze worden onderscheiden naar de verschillende gevolgen, zoals blijkt uit wat hierboven (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 111 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Wordt de Genade gevoegelijk verdeeld in voorafgaande en volgende Genade?

Men beweert, dat de genade niet gevoegelijk verdeeld wordt in voorafgaande en volgende genade. De genade is immers een gevolg der goddelijke liefde. Welnu de liefde Gods volgt nooit, maar gaat altijd vooraf, volgens het woord uit de 1e Brief van Johannes (4, 10): « Niet alsof wij God hebben liefgehad, maar omdat Hij ons eerst heeft liefgehad ». Dus moet de genade niet verdeeld worden in voorafgaande en volgende genade. (Ia-IIae q. 111 a. 3 arg. 1)

Er is maar één heiligmakende genade in de mens, daar ze voldoende is, volgens het woord uit de Tweede Brief aan de Korinthiërs (12, 9): « Mijn genade is u voldoende ». Welnu hetzelfde kan niet voorafgaan en volgen. Dus wordt de genade niet gevoegelijk verdeeld in voorafgaande en volgende genade. (Ia-IIae q. 111 a. 3 arg. 2)

De genade wordt gekend door de gevolgen. Welnu de gevolgen der genade zijn oneindig, en het ene gevolg gaat het andere vooraf. Als dus de genade daarnaar verdeeld moest worden in voorafgaande en volgende, dan zou er een oneindig soorten van genade zijn. Wat echter oneindig is, wordt door iedere kunde voorbij gezien. Dus wordt de genade niet gevoegelijk verdeeld in voorafgaande en volgende genade. (Ia-IIae q. 111 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de genade Gods voortkomt uit Zijn barmhartigheid. Welnu omtrent beide leest men in de Psalmen: Psalm 58, 2: « Zijn barm-

hartigheid voorkomt mij », en in Psalm 22,6: « Zijn barmhartigheid volgt mij ». Dus wordt de genade gevoegelijk verdeeld in voorafgaande en volgende. (Ia-IIae q. 111 a. 3 s. c.)

Gelijk de genade verdeeld wordt in werkende en medewerkende, naar de verschillende gevolgen, zo ook in voorafgaande en volgende, hoe de genade dan ook wordt opgevat. Nu zijn er vijf gevolgen der genade in ons, ten eerste, dat de ziel gezond gemaakt wordt; ten tweede, dat ze het goede wil; ten derde, dat het goede, dat ze wil, ook werkelijk wordt uitgevoerd; ten vierde, dat ze in het goede volhardt; ten vijfde, dat ze tot glorie komt. Zo wordt de genade, voor zover zij het eerste gevolg in ons veroorzaakt, voorafgaand genoemd, met betrekking tot het tweede gevolg; en naar gelang ze in ons het tweede gevolg veroorzaakt, wordt ze volgend genoemd, met betrekking tot het eerste gevolg. En gelijk het ene gevolg later is dan het ander, en eerder dan weer een ander, zo kan de genade voorafgaand en volgend genoemd worden, met betrekking tot verschillende gevolgen. Dit nu zegt Augustinus in het Boek Over de Natuur en de Genade (31e H.): « Zij gaat vooraf, opdat wij zouden genezen; zij volgt, opdat wij, genezen zijnde, zouden levend gemaakt worden; zij gaat vooraf, opdat wij zouden geroepen worden; zij volgt, opdat wij zouden verheerlijkt worden. » (Ia-IIae q. 111 a. 3 co.)

Gods liefde duidt iets eeuwigs aan, en daarom kan ze niet anders dan voorafgaand genoemd worden. De genade echter duidt een tijdelijk gevolg aan, dat aan iets kan voorafgaan en op iets volgen, en daarom kan de genade voorafgaand en volgend genoemd worden. (Ia-IIae q. 111 a. 3 ad 1)

De genade wordt niet naar haar wezen onderscheiden, voor zover ze voorafgaand en volgend is, maar alleen naar de gevolgen, zoals ook over de werkende en medewerkende genade gezegd is (vorig Art., 4e Antw), omdat ook, voor zover de volgende genade op de verheerlijking gericht is, ze numerisch geen andere is als de voorafgaande genade, waardoor wij nu gerechtvaardigd worden. Want evenals de liefde van dit leven niet verdwijnt, maar in het Vaderhuis tot volkomenheid komt, zo moet ook van het licht der genade gezegd worden, daar geen van beiden in haar aard een onvolmaaktheid insluit. (Ia-IIae q. 111 a. 3 ad 2)

Ofschoon het aantal gevolgen der genade oneindig kan zijn, zoals ook het aantal menselijke daden oneindig is, worden toch alle tot enkele in-soort-bepaalde herleid, en daarenboven komen alle daarin overeen, dat het een het ander voorafgaat. (Ia-IIae q. 111 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Geeft de Apostel een juiste verdeling der Genade om niet?

Men beweert, dat de genade om niet onjuist door de Apostel onderscheiden wordt — iedere gave immers, die ons door God om niet gegeven wordt, kan een om niet gegeven genade genoemd worden. Welnu de gaven, die ons om niet door God gegeven worden, zijn oneindig,

zowel in de goederen der ziel als in de goederen van het lichaam, die ons evenwel niet welgevallig aan God maken. Dus kunnen de om niet gegeven genade-gaven niet samengevat worden in een bepaalde verdeling. (Ia-IIae q. 111 a. 4 arg. 1)

De om niet geschonken genade is tegengesteld aan de heiligmakende genade. Welnu het geloof behoort tot de heiligmakende genade, omdat wij er door gerechtvaardigd worden, volgens het woord in de Brief aan de Romeinen (5, 1): « Wij dan uit het geloof gerechtvaardigd zijnde », enz. Dus wordt het geloof onjuist onder de om niet gegeven genade-gaven geplaatst, vooral omdat andere deugden, zoals de hoop en de liefde, er niet onder gerekend worden. (Ia-IIae q. 111 a. 4 arg. 2)

Genezingen-werking en talen spreken zijn wonderen; vertolking van talen behoort tot de wijsheid of wetenschap, volgens het woord uit het boek Daniël (1, 17): « God schonk aan die jongelingen wetenschap en geleerdheid in allerlei boeken en wijsheid ». Dus is het onjuist, de gave van genezingen en de gave der talen te stellen tegenover de uitwerking van krachten, en de vertolking van talen tegenover het woord van wijsheid en wetenschap. (Ia-IIae q. 111 a. 4 arg. 3)

Evenals de wijsheid en wetenschap gaven van de H. Geest zijn, zo ook verstand, raad, eerbied, sterkte en vrees, zoals hierboven gezegd is (68e Kw., 4e Art.). Dus moeten ook deze geplaatst worden onder de genade-gaven. (Ia-IIae q. 111 a. 4 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat de Apostel zegt in de Eerste Brief aan de Korintiërs (12, 8, en vv): « Aan de een wordt door de Geest gegeven de leer der wijsheid; aan een ander de leer der kennis naar dezelfde Geest; aan een ander het geloof door dezelfde Geest; aan een ander de gave der genezing; aan een ander uitwerking van mirakelen; aan een ander de profetie, aan een ander de verkenning van geesten; aan een ander verscheidene talen, en aan anderen de vertolking van talen ». (Ia-IIae q. 111 a. 4 s. c.)

Zoals hierboven gezegd is (1e Artikel), is de om niet gegeven genade daarop gericht, dat de ene mens met de ander medewerkt, opdat hij tot God wordt teruggeleid. De mens nu kan hiertoe niet werken door innerlijk te bewegen (dat komt immers aan God alleen toe), maar alleen door uiterlijk te leren of te overreden. Daarom bevat de om niet gegeven genade die dingen onder zich, welke een mens nodig heeft om een ander te onderrichten omtrent de goddelijke dingen, die boven het verstand uitgaan. Hiertoe nu worden drie dingen vereist, en wel ten eerste, dat de mens in het bezit is van de volheid der kennis der goddelijke dingen, zodat zij daaruit anderen kan onderrichten; ten tweede, dat hij kan staven of bewijzen wat hij zegt; anders toch zou zijn onderricht geen uitwerking hebben; ten derde, dat hij, wat hij ontvangen heeft, op de juiste manier voor de toehoorders kan kenbaar maken. Met betrekking tot het eerste zijn drie dingen nodig, gelijk ook blijkt uit de menselijke onderrichting, want voor hem, die een ander in een bepaalde wetenschap moet onderrichten, moeten ten eerste, de beginselen van die wetenschap

allerzekerst zijn, en hieromtrent wordt het geloof aangegeven, d. i. de zekerheid omtrent de onzichtbare dingen, welke als beginselen worden verondersteld in de katholieke leer. Ten tweede moet de leraar goed de voornaamste gevolgtrekkingen der wetenschap kennen, en daarvoor wordt de leer der wijsheid aangegeven, d. i. de kennis der goddelijke zaken. Ten derde moet hij ook een overvloed van voorbeelden bezitten en de kennis der gevolgen, waardoor soms de oorzaken verduidelijkt worden, en hiervoor wordt de leer der kennis aangegeven, d. i. de kennis der menselijke dingen, omdat de onzichtbare dingen Gods door die dingen, die gemaakt zijn, begrepen worden. (Brief aan de Romeinen, 1, 20). De bevestiging nu van die dingen, die aan het verstand onderworpen zijn, geschiedt door bewijsvoeringen, van die dingen echter, die boven het verstand door God geopenbaard zijn, geschiedt de bevestiging door die dingen, die eigen zijn aan de goddelijke kracht. Dit nu kan op twee manieren: ten eerste zo, dat de leraar der heilige leer datgene doet, wat alleen God door wonderwerken doen kan, hetzij tot het heil van het lichaam, en hieromtrent wordt de gave van genezing aangegeven, hetzij ter openbaarmaking van de goddelijke macht, bv. dat de zon stilstaat of verduistert, dat de zee verdeeld wordt, en hieromtrent wordt de uitwerking van wonderen aangegeven. Ten tweede, dat hij openbaar kan maken wat alleen God kan weten, nl. de toekomstige gebeurlijkheden, en hieromtrent wordt de profetie aangegeven; en ook de geheimen van het hart, en hieromtrent wordt de verkenning van geesten aangegeven. De bevoegdheid om te spreken kan beschouwd worden, ofwel met betrekking tot de taal, waarin iemand begrepen kan worden, en hieromtrent wordt de verscheidenheid van talen aangegeven, ofwel met betrekking tot de zin van datgene wat kenbaar gemaakt moet worden, en hieromtrent wordt de vertolking der talen aangegeven. (Ia-IIae q. 111 a. 4 co.)

Gelijk hierboven (1e Art.) gezegd is, worden niet alle weldaden, welke ons van God geschonken worden, om niet gegeven genade-gaven genoemd, maar alleen die, welke de kracht der natuur te boven gaan, zoals dat een visser de leer der wijsheid en der kennis overvloedig bezit, en dergelijke. Dat wordt hier als om niet gegeven genade-gave aangeduid. (Ia-IIae q. 111 a. 4 ad 1)

Het geloof wordt hier niet onder de om niet gegeven genade gaven opgenoemd, voor zover het een deugd is, die de mens in zich zelf rechtvaardig maakt, maar voor zover het een hoogverheven geloofszekerheid met zich medebrengt, waardoor de mens geschikt wordt om anderen in die dingen te onderrichten, die tot het geloof behoren. De hoop echter en de liefde hebben betrekking op het streefvermogen, voor zover de mens er door op God gericht wordt. (Ia-IIae q. 111 a. 4 ad 2)

De gave der genezingen wordt van de algemene uitwerking der wonderen onderscheiden, omdat zij op een bijzondere wijze tot het geloof leidt, waartoe iemand gemakkelijker overgaat door de weldaad der lichamelijke genezing, die hij door de kracht van het geloof bekomt.

Evenzo hebben ook het spreken van verscheidene talen en de vertolking er van bijzondere kracht om tot het geloof te voeren. En daarom worden zij als bijzondere om niet geschonken genade-gaven aangegeven. (Ia-IIae q. 111 a. 4 ad 3)

De wijsheid en de kennis worden niet onder de om niet gegeven genade-gaven gerekend, zoals zij onder de gaven van de H. Geest gerekend worden, voor zover nl. de geest van de mens goed door de H. Geest bewogen kan worden tot die dingen, die overeenkomstig de kennis en de wijsheid zijn — zó immers vallen zij onder de gaven van de H. Geest, zoals vroeger gezegd is (68 Kw., 1e en 4e Art.) — maar zij worden onder de om niet gegeven genade-gaven gerekend, voor zover zij een overvloed van kennis en wijsheid bevatten, zodat de mens niet alleen voor zich zelf de goddelijke dingen goed kan smaken, maar ook anderen kan onderrichten, en tegensprekers kan weerleggen. In die zin worden de om niet gegeven genade-gaven het eerst de leer der wijsheid en de leer der kennis gerekend omdat, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Over de Drievuldigheid (14e B., 1e H.), het iets anders is, alleen te weten, wat de mens moet geloven om het eeuwige leven te verkrijgen, en iets anders, te weten hoe het aan braven voorgehouden en tegen goddelozen verdedigd kan worden. (Ia-IIae q. 111 a. 4 ad 4)

### **Articulus 5 Staat de om niet gegeven Genade hoger dan de heiligmakende Genade?**

Men beweert, dat de om niet gegeven genade hoger staat dan de heiligmakende genade. — Het goed immers van een volk is beter dan dat van een eenling, zoals de Wijsgeer zegt in zijn Ethica (1e B., 2e H.). Welnu de heiligmakende genade is alleen gericht op het goed van één persoon, terwijl de om niet gegeven genade op het algemeen welzijn van heel de Kerk gericht is, zoals hierboven gezegd is (1e en 4e Art.). Dus staat de om niet gegeven genade hoger dan de heiligmakende genade. (Ia-IIae q. 111 a. 5 arg. 1)

Het is het teken van een grotere kracht, dat iets op iets anders kan inwerken, dan dat het alleen in zich zelf vervolmaakt wordt, zoals de helderheid van een lichaam, dat ook andere lichamen kan verlichten, groter is dan die van een lichaam, wat wel zelf schittert, maar geen ander lichaam kan verlichten, waarom ook de Wijsgeer zegt in zijn Ethica (5e B., 1e H.), dat de rechtvaardigheid de hoogste is van alle deugden, waardoor de mens ook tot anderen zich recht verhoudt. Welnu door de heiligmakende genade wordt de mens in zich zelf vervolmaakt, terwijl door de om niet gegeven genade de mens de volmaaktheid van anderen bewerkt. Dus staat de om niet gegeven genade hoger dan de heiligmakende genade. (Ia-IIae q. 111 a. 5 arg. 2)

Datgene wat eigen is aan de besten, staat hoger dan datgene, wat gemeen is aan allen, zoals redeneren, wat aan de mens eigen is, hoger staat dan voelen, wat aan alle dieren gemeen is. Welnu de heiligmakende genade

is aan alle leden der Kerk gemeen, terwijl de om niet gegeven genade een eigen gave is voor de waardigste leden der Kerk. Dus staat de om niet gegeven genade hoger dan de heiligmakende genade. (Ia-IIae q. 111 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de Apostel in zijn Eerste Brief aan de Korinthiërs (12, 31), na de om niet gegeven genade-gaven opgesomd te hebben, laat volgen: « Nog een verhevener Weg toon ik U ». En zoals blijkt uit hetgeen volgt, spreekt hij van de liefde, die onder de heiligmakende genade valt. Dus staat de heiligmakende genade hoger dan de om niet gegeven genade-gave. (Ia-IIae q. 111 a. 5 s. c.)

Iedere kracht is des te hoger, naarmate zij op een hoger goed gericht is. Welnu het doel staat altijd hoger dan de middelen. De heiligmakende genade nu licht de mens onmiddellijk op vereniging met het laatste doel, terwijl de om niet gegeven genade-gaven de mens richten op enkele voorbereidingen tot het laatste doel, zoals de mensen door de profetie en de wonderen en dergelijke hiertoe geleid worden, dat zij met het laatste doel verenigd worden. Dus staat de heiligmakende genade veel hoger dan de om niet gegeven genade. (Ia-IIae q. 111 a. 5 co.)

Zoals de Wijsgeer zegt in het 12e Boek van zijn *Metaphysica* (11e B., 10e H.), is er voor een menigte, zoals het leger, een dubbel doel, en wel ten eerste, een doel dat in de menigte zelf is, b. v. de orde van het leger; ten tweede, een doel dat buiten de menigte ligt, b. v. het goed van de veldheer. Dit tweede doel staat hoger, omdat daartoe ook het andere geordend is. Welnu de om niet gegeven genade is gericht op het algemeen welzijn van de Kerk, wat de kerkelijke orde is; maar de heiligmakende genade ordent de mens op het algemeen welzijn, dat buiten de gemeenschap ligt, en dat God zelf is, en zo staat de heiligmakende genade hoger. (Ia-IIae q. 111 a. 5 ad 1)

Indien de om niet gegeven genade datgene in een ander kon uitwerken, wat de mens door de heiligmakende genade bereikt, dan zou volgen, dat de om niet gegeven genade hoger staat, zoals de helderheid van de zon, die verlicht, hoger staat dan die van een lichaam, dat verlicht wordt. Maar door de om niet gegeven genade kan iemand in een ander de vereniging met God, welke hij zelf heeft door de heiligmakende genade, niet veroorzaken; hij veroorzaakt slechts enkele geschiktheden er toe. Daarom moet de om niet gegeven genade niet hoger staan, zoals ook in het vuur de warmte, die de soort van het vuur kenbaar maakt, en waardoor het vuur werkt om warmte in andere dingen voort te brengen, niet hoger staat dan zijn zelfstandigheidsvorm. (Ia-IIae q. 111 a. 5 ad 2)

Gevoelen is geordend tot redeneren als tot het doel, en daarom staat het redeneren hoger. Hier echter is het het tegenovergestelde, omdat dat, wat eigen is, geordend is tot datgene wat algemeen is, als tot het doel. Vandaar is het niet hetzelfde. (Ia-IIae q. 111 a. 5 ad 3)

## Quaestio 113 Over de gevolgen der Genade

Vervolgens moet er gehandeld worden over de gevolgen der genade. En ten eerste, over de rechtvaardigmaking van de zondaar, wat een gevolg is van de werkende genade; ten tweede, over de verdienste, wat een gevolg is van de medewerkende genade. Met betrekking tot het eerste stellen we tien vragen: 1e) Wat is de rechtvaardigmaking van de zondaar? 2e) Wordt daartoe de instorting der genade vereist? 3e) Wordt daartoe een daad van de vrije wil vereist? 4e) Wordt tot de rechtvaardigmaking van een zondaar een geloofsdaad vereist? 5e) Wordt daartoe een daad van de vrije wil vereist tegen de zonde? 6e) Moet de vergiffenis der zonde bij het bovengenoemde worden bijgeteld? 7e) Is er in de rechtvaardigmaking van de zondaar een tijdsorde, of is zij plotseling? 8e) Over de natuurlijke orde van die dingen, die tot de rechtvaardigmaking bijdragen. 9e) Is de rechtvaardigmaking van de zondaar het grootste werk van God? 10e) Is de rechtvaardigmaking van de zondaar een wonderwerk? (Ia-IIae q. 113 pr.)

### Articulus 1 Is de rechtvaardigmaking van den zondaar hetzelfde als de vergiffenis der zonden?

Men beweert, dat de rechtvaardigmaking van de zondaar niet hetzelfde is als de vergiffenis der zonden. De zonde is immers niet alleen tegengesteld aan de rechtvaardigheid maar aan alle deugden, zoals uit het vroeger gezegde blijkt (71e Kw, 1e Art.). Welnu de rechtvaardigmaking is een beweging naar de rechtvaardigheid. Dus is niet iedere vergiffenis der zonde hetzelfde als de rechtvaardigmaking, daar iedere beweging gaat van het tegendeel naar het tegendeel. (Ia-IIae q. 113 a. 1 arg. 1)

Ieder ding moet benoemd worden naar datgene wat er het voornaamste in is, zoals gezegd wordt in het Tweede Boek Over de Ziel (4e H.; vgl. *Ethica*, 9e B., 8e H.). Welnu de vergiffenis der zonden geschiedt hoofdzakelijk door het geloof, volgens het woord uit de Handelingen (15, 9): « Hun hart reinigend door het geloof », en door de liefde, volgens het woord uit het Boek der Spreuken (10, 12): « Al de misdrijven bedekt de liefde. » Dus moet de vergiffenis der zonde eerder benoemd worden naar het geloof of de liefde dan naar de rechtvaardigheid. (Ia-IIae q. 113 a. 1 arg. 2)

De vergiffenis der zonden is hetzelfde als de roeping, want hij, die verwijderd is, wordt geroepen, en iemand is van God verwijderd door de zonde. Welnu de roeping gaat aan de rechtvaardigmaking vooraf, volgens het woord uit de Brief aan de Romeinen (8, 30): « Die hij geroepen heeft, heeft hij ook rechtvaardig gemaakt. » Dus is de rechtvaardigmaking niet gelijk aan de vergiffenis der zonde. (Ia-IIae q. 113 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat dat de Glossa op het woord uit de Brief aan de Romeinen (8, 30): « Wie hij geroepen heeft, heeft hij ook gerechtvaardigd » aantekent: «

door de vergiffenis der zonden. » Dus is de vergiffenis der zonden gelijk aan de rechtvaardigmaking. (Ia-IIae q. 113 a. 1 s. c.)

De rechtvaardigmaking, passief genomen, brengt een zekere beweging tot de rechtvaardigheid met zich mee, zoals ook de verwarming een beweging tot de warmte. Daar echter de rechtvaardigheid uiteraard een zekere rechtgeordendheid met zich meebrengt, kan zij tweevoudig genomen worden. Ten eerste, voor zover zij de rechte orde in de daad zelf van de mens met zich meebrengt, en zo wordt de rechtvaardigheid een deugd genoemd, hetzij zij de bijzondere rechtvaardigheid is, die de daad van de mens ordent volgens de rechtgeordendheid in verhouding tot een andere individuele mens, hetzij zij de wettelijke rechtvaardigheid is, die de daden van de mens ordent volgens de rechtgeordendheid in verhouding tot het algemeen welzijn van de menigte, zoals blijkt uit het 5e Boek der Ethica (1e H.). Ten tweede wordt de rechtvaardigheid genoemd voor zover zij een rechtgeordendheid in de innerlijke gesteltenis van de mens met zich medebrengt, in zover het hoogste van de mens aan God onderworpen is, en de lagere krachten der ziel onderworpen zijn aan de hoogste, nl. het verstand. Ook deze gesteltenis noemt de Wijsgeer in het 5e Boek van zijn Ethica (2e H.) rechtvaardigheid in figuurlijke zin. Die rechtvaardigheid echter kan op twee manieren in de mens ontstaan. Ten eerste door eenvoudige voortbrenging, die van het gemis tot de vorm gaat, en op die manier kan de rechtvaardigmaking ook aan hem toekomen, die niet in zonde was, toen hij die rechtvaardigheid van God ontving, zoals men zegt, dat Adam de oorspronkelijke rechtvaardigheid ontvangen heeft. Ten tweede kan die rechtvaardigmaking in de mens ontstaan door een beweging, die van tegendeel tot tegendeel gaat. Zo brengt de rechtvaardigheid een overgang met zich mede van een toestand van onrechtvaardigheid naar de toestand van bovengenoemde rechtvaardigheid. Op die manier spreken we hier van rechtvaardigmaking van de zondaar, volgens het woord van de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (4, 5): « Aan iemand die niet werkt, doch gelooft in Hem, die de zondaar rechtvaardig maakt ». Omdat nu de beweging eerder benoemd wordt naar de term, waar vandaan, daarom ontvangt zult een verandering, waardoor iemand vergiffenis der zonde van de toestand van onrechtvaardigheid overgaat, haar naam van de term waarheen, en wordt zij rechtvaardigmaking van de zondaar genoemd. (Ia-IIae q. 113 a. 1 co.)

Voor zover iedere zonde een zekere wanordening van de geest, die niet aan God onderworpen is, met zich mede brengt, kan zij een onrechtvaardigheid genoemd worden, tegengesteld aan de te voren genoemde rechtvaardigheid, volgens het woord van Johannes in zijn Eerste Brief (3, 4): « Alwie zonde doet, doet een ongerechtigheid, en de zonde is ongerechtigheid. » Hiermede overeenkomstig wordt de verwijdering van iedere zonde rechtvaardiging genoemd. (Ia-IIae q. 113 a. 1 ad 1)

Het geloof en de liefde zeggen een bijzondere verhouding van de menselijke geest tot God naar het verstand of naar het gevoel. Maar de rechtvaardigheid brengt in

het algemeen heel de rechtgeordendheid met zich mede, en daarom wordt zulk een verandering meer naar de rechtvaardigheid benoemd dan na de liefde of het geloof. (Ia-IIae q. 113 a. 1 ad 2)

De roeping wordt teruggebracht tot de hulp van God, die de geest innerlijk beweegt en opwekt om de zonde te vluchten; die beweging van God is echter niet de vergiffenis der zonde, maar de oorzaak er van. (Ia-IIae q. 113 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Wordt voor de vergeving der zondesschuld — waarin de rechtvaardiging van de zondaar bestaat — de instorting der Genade vereist?**

Men beweert, dat voor de vergiffenis der zonde — waarin de rechtvaardigmaking van de zondaar bestaat, — niet de instorting der genade vereist wordt. Iemand immers kan van het ene tegendeel verwijderd worden, zonder dat hij tot het andere wordt geleid, indien er een midden is tussen de tegendelen. Welnu de toestand van zonde en de toestand van glorie zijn tegendelen tussen welke een midden is: die middentoestand is de onschuld, waarin de mens noch genade heeft, noch schuld. Dus kan de zonde van iemand weggenomen worden, zonder dat hij tot de genade geleid wordt. (Ia-IIae q. 113 a. 2 arg. 1)

De vergiffenis der zonde bestaat in de goddelijke toerekening, volgens het woord uit Psalm 31, 2: « Zalig de man, wie de Heer de zonde niet toerekent. » Welnu de instorting der genade werkt ook iets uit in ons, zoals hierboven gezegd is (90e Kw., 1e Art.). Dus wordt de instorting der genade niet vereist voor de vergiffenis der zonde. (Ia-IIae q. 113 a. 2 arg. 2)

Niemand is tegelijk slaaf van twee tegendelen. Welnu sommige zonden zijn tegendelen, zoals de verkwisting en de onvrijgevigheid. Wie dus slaaf is van de zonde van verkwisting, is niet tegelijk slaaf van de zonde van onvrijgevigheid. Het kan echter gebeuren, dat hij er vroeger slaaf van geweest is. Door dus te zondigen door de ondeugd van verkwisting, wordt hij bevrijd van de zonde van onvrijgevigheid, en in die zin wordt een zonde vergeven zonder de genade. (Ia-IIae q. 113 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde in de Brief aan de Romeinen (3, 24): « Om niet gerechtvaardigd door Zijn genade. » (Ia-IIae q. 113 a. 2 s. c.)

Door te zondigen beledigt de mens God, zoals uit het bovengezegde blijkt (71e Kw., 6e Art.). Een belediging echter wordt niet vergeven, tenzij doordat de beledigde wordt verzoend met de belediger. Hiermede overeenkomstig zegt men, dat de zonde ons vergeven wordt, doordat God zich met ons verzoent, en die verzoening bestaat in de liefde, waardoor God ons bemint. De liefde Gods nu, voor zover het de daad van God betreft, is eeuwig en onveranderlijk, maar met betrekking tot het gevolg, dat zij in ons uitwerkt, wordt zij soms onderbroken, voor zover wij er nl. soms van afwijken

en het soms weer herstellen. Het gevolg echter van de goddelijke liefde in ons, dat door de zonde wordt weggenomen, is de genade waardoor de mens het eeuwige leven, waarvan de doodzonde uitsluit, waardig wordt. En zo kan de vergiffenis der zonde niet gedacht worden zonder de instorting der genade. (Ia-IIae q. 113 a. 2 co.)

Hiertoe, dat aan de belediger zijn beledigingen vergeven worden, wordt meer vereist, dan hiertoe dat iemand, die geen belediging heeft aangedaan, niet gehaat wordt. Onder de mensen kan het immers gebeuren, dat de ene mens een ander noch bemint, noch haat, maar dat hij hem, die hem beledigt, vergeeft, kan niet gebeuren zonder bijzondere welwillendheid. De welwillendheid van God nu tot de mens wordt hersteld door de gave der genade. Ofschoon dus de mens, voordat hij zondigde, zonder genade en zonder zonde zou kunnen zijn, kan hij toch na de zonde niet zonder zonde zijn zonder de genade. (Ia-IIae q. 113 a. 2 ad 1)

Evenals de liefde Gods niet alleen bestaat in een daad van de goddelijke wil, maar ook een gevolg van de genade met zich mede brengt, zoals hierboven gezegd is (110e Kw., 1e Art.), zo ook brengt het feit, dat God de zonde aan de mens niet toerekent, een gevolg van de genade met zich mede in hem, waaraan de zonde niet wordt toegerekend; want dat iemand de zonde door God niet wordt toegerekend, komt van de goddelijke liefde voort. (Ia-IIae q. 113 a. 2 ad 2)

Gelijk Augustinus zegt in zijn Boek Over het Huwelijk en de Begeerlijkheid (1e B., 26e H.), indien van de zonde afstand doen hetzelfde was als geen zonde hebben, dan zou het voldoende zijn, dat de Schrift vermaande: « Zoon, gij hebt gezondigd, doet het niet Weer. » Dit echter is niet voldoende, maar er wordt bijgevoegd « en bid voor uw vroegere zonden, opdat zij u vergeven worden. » Want de zondedaad gaat voorbij, terwijl de zondeschuld blijft, zoals hierboven gezegd is (87e Kw., 6e Art.). Indien dus iemand van een zonde van de ene ondeugd overgaat tot een zonde van een tegenovergestelde ondeugd, dan houdt hij op de daad van de vroegere zonde te hebben, maar niet schuld te hebben; van daar heeft hij tegelijk de schuld van beide zonden: de zonden immers zijn elkaar niet tegengesteld met betrekking tot de afkeer van God, waarvandaan de zonde hare schuldigheid heeft. (Ia-IIae q. 113 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Wordt voor de rechtvaardigmaking van den zondaar een daad van den vrije wil vereist?**

Men beweert, dat voor de rechtvaardigmaking van de zondaar geen daad van de vrije wil vereist wordt. Wij zien immers, dat kinderen en soms ook volwassenen door het sacrament des Doopsels rechtvaardig gemaakt worden, zonder een daad van de vrije wil. Augustinus immers zegt in zijn Belijdenissen (4e B., 4e H.), dat een vriend van hem aan de koorts leed, en lang zonder gevoel met doodsweet lag; men wanhoopte aan

zijn genezing, hij werd gedoopt en gereinigd, wat door de heiligmakende genade gebeurt. Welnu God heeft zijn macht niet uitsluitend aan de Sacramenten verbonden. Dus kan hij de mens ook zonder de Sacramenten rechtvaardigmaken, zonder enige daad van de vrije wil. (Ia-IIae q. 113 a. 3 arg. 1)

In de slaap heeft de mens het gebruik van zijn verstand niet, zonder wat er geen daad van de vrije wil kan zijn. Welnu Salomon heeft van God in de slaap de gave van wijsheid ontvangen, zoals in het derde Boek Koningen (3, 3, vv.) en het tweede Boek Paralipomenon (1, 7, vv.) staat. Dus wordt om dezelfde reden ook de gave der heiligmakende genade soms door God aan de mens gegeven, zonder een daad van de vrije wil. (Ia-IIae q. 113 a. 3 arg. 2)

Door dezelfde oorzaak wordt de genade voortgebracht en instandgehouden. Augustinus immers zegt in zijn Letterlijke Verklaring van de Genesis (8e B., 12e H.), dat de mens zich zo tot God moet bekeren, dat hij door Hem altijd rechtvaardig gemaakt wordt. Welnu de genade wordt in de mens instandgehouden zonder een daad van de vrije wil. Dus kan zij ook worden ingestort zonder een daad van de vrije wil. (Ia-IIae q. 113 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Evangelie van Johannes (6, 45) gezegd wordt: « Wie naar de Vader luistert en onderricht wordt, komt tot Mij. » Welnu onderricht worden is niet zonder een daad van de vrije wil, want de leerling stemt aan de leraar toe. Dus komt niemand tot God door de rechtvaardigmakende genade zonder een daad van de vrije wil. (Ia-IIae q. 113 a. 3 s. c.)

De rechtvaardigmaking van de zondaar gebeurt door God, die de mens tot de rechtvaardigheid beweegt, want hij is het, die de zondaar rechtvaardig maakt, zo als in de Brief aan de Romeinen (4, 5) gezegd wordt. God nu beweegt alles volgens de geschiktheid van ieder ding, zoals wij in de natuurdingen zien, dat de zware dingen anders door Hem bewogen worden en anders de lichte, om de verschillende natuur van beide. Vandaar beweegt hij ook de mens tot de rechtvaardigheid volgens de geschiktheid van de menselijke natuur. Krachtens zijn eigen natuur nu heeft de mens een vrije wil, en daarom gebeurt de beweging door God tot de rechtvaardigmaking in hem, die het gebruik van zijn vrije wil heeft, niet zonder een daad van de vrije wil. Zo echter wordt de gave der genade ingestort, dat God tegelijk daarmee de vrije wil beweegt om de gave der genade aan te nemen in diegenen, die voor zulk een daad geschikt zijn. (Ia-IIae q. 113 a. 3 co.)

Kinderen zijn niet in staat om een daad van de vrije wil te stellen. Daarom worden zij door God tot de rechtvaardigheid bewogen alleen door hun ziel te informeren. Dit echter gebeurt niet zonder het Sacrament, omdat evenals de erfzonde, waarvan zij rechtvaardig gemaakt worden, niet door hun eigen wil tot hen gekomen is, maar door hun vleselijke geboorte, zo ook de genade in hen door de geestelijke hergeboorte door Christus zou worden afgeleid. Dezelfde reden gaat op



voor zinnelozen en dolzinnigen, die nooit het gebruik van hun vrije wil gehad hebben. Maar indien iemand ooit het gebruik van zijn vrije wil gehad heeft en het naderhand mist, ofwel door ziekte, ofwel door de slaap, dan verkrijgt hij de heiligmakende genade niet door het uiterlijk toedienen van het Doopsel of door enig ander Sacrament, tenzij hij te voren het sacrament gewild heeft, wat niet kan zonder een daad van de vrije wil. En op die manier was hij van wie Augustinus spreekt, gereinigd, omdat hij én te voren én daarna er in heeft toegestemd, dat hij gedoopt werd. (Ia-IIae q. 113 a. 3 ad 1)

Ook Salomon 'heeft in de slaap de wijsheid niet verdiend noch ontvangen, maar in de slaap werd hem verklaard, dat zij hem door God om zijn voorafgaand verlangen zou ingestort worden. Vandaar wordt er aangaande zijn persoon in het Boek der Wijsheid (7, 7) gezegd: « Ik heb verlangd, en mij is de wijsheid gegeven. » . Ook kan men zeggen, dat die slaap niet de natuurlijke slaap was, maar de slaap der profetie, volgens hetgeen gezegd wordt in het Boek Numeri (12, 6): « Indien iemand onder u Profeet des Heren zal zijn, dan zal ik hem in een gezicht verschijnen of in de droom tot hem spreken », in welk geval iemand het gebruik van de vrije wil heeft. Doch men moet er op letten, dat dezelfde reden niet opgaat voor de gave er wijsheid en de gave der heiligmakende genade, want de gave der heiligmakende genade ordent de mens hoofdzakelijk tot het goede, dat het voorwerp is van de wil, en daarom wordt de mens er toe bewogen door een daad van de wil, welke een beweging van de vrije wil is, maar de wijsheid vervolmaakt het verstand, dat vóór de wil komt. Vandaar kan het verstand door de gave der wijsheid verlicht worden, zonder een daad van de vrije wil, zoals wij ook zien, dat sommige dingen in de slaap aan de mensen geopenbaard worden, zoals gezegd wordt in Job (33, 15 vv): « Wanneer de slaap over de mensen komt en zij in bed slapen, dan opent Hij de oren der mannen en terwijl Hij ze onderricht, leert Hij ze door lering. » (Ia-IIae q. 113 a. 3 ad 2)

Bij de instorting der heiligmakende genade heeft een zekere verandering der menselijke ziel plaats. Daarom wordt een eigen daad der menselijke ziel vereist, opdat de ziel zou bewogen worden overeenkomstig, haar geschiktheid. Maar de instandhouding der genade gebeurt zonder verandering. Vandaar wordt er geen daad vereist van de kant van de ziel, maar alleen een voortzetting van de goddelijke invloed. (Ia-IIae q. 113 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Wordt er voor de rechtvaardigmaking van van de zondaar een geloofsdaad vereist?**

Men beweert, dat er voor de rechtvaardigmaking van de zondaar geen geloofsdaad vereist wordt. Zoals immers de mens door het geloof gerechtvaardigd wordt, zo ook door sommige andere deugden, nl. door de vrees, waarover in Ecclesiasticus (1, 27, vv.) gezegd wordt: « De vrees des Heren drijft de zonde uit, want wie zonder

vrees is kan niet rechtvaardig gemaakt worden. » En evenzo door de liefde, volgens het woord uit Lucas (7, 47): « Vele zonden zijn haar vergeven, omdat zij veel bemind heeft. » En evenzo door de nederigheid, volgens het woord uit de Brief van Jacobus (4, 6): « God weerstaat aan de hoogmoedigen, maar aan de nederigen geeft hij de genade. » En evenzo door de barmhartigheid, volgens het woord uit het Boek der Spreuken (15, 27): « Door barmhartigheid en geloof worden de zonden weggedreven. » Dus wordt er niet eerder een geloofsdaad vereist voor de rechtvaardigmaking van de zondaar dan een daad van de bovengenoemde deugden. (Ia-IIae q. 113 a. 4 arg. 1)

Een geloofsdaad wordt niet vereist voor de rechtvaardigmaking, tenzij voor zover de mens God kent door het geloof. Welnu ook op andere manieren kan de mens God kennen, nl. door natuurlijke kennis en door de gave van wijsheid. Dus wordt er geen geloofsdaad vereist voor de rechtvaardigmaking van de zondaar. (Ia-IIae q. 113 a. 4 arg. 2)

Er zijn verschillende artikelen des geloofs. Indien er dus een geloofsdaad vereist wordt voor de rechtvaardigmaking van de zondaar, dan moet de mens, wanneer hij voor het eerst rechtvaardig gemaakt wordt, aan al de geloofsartikelen denken. Welnu dit is niet aan te nemen, omdat dit een lang tijdsverloop vergt. Dus wordt er geen geloofsdaad vereist voor de rechtvaardigmaking van de zondaar. (Ia-IIae q. 113 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat er in de Brief aan de Romeinen (5, 1) gezegd wordt: « Wij dan, die door het geloof rechtvaardig gemaakt zijn, laten wij in vrede blijven met God. » (Ia-IIae q. 113 a. 4 s. c.)

Gelijk (in het vorig Artikel) gezegd is, wordt er een daad van de vrije wil vereist voor de rechtvaardigmaking van de zondaar, voor zover de ziel van de mens door God bewogen wordt. God nu beweegt de ziel van de mens door haar naar zich toe te keren, zoals in Psalm 84, 1 gezegd wordt, volgens een andere lezing (die nl. van de Zeventigen : « God, Gij zult ons levend maken door ons tot U te keren. » Zodus wordt tot de rechtvaardigmaking van de zondaar een daad van de ziel vereist, waardoor zij naar God toegekeerd wordt. De eerste bekering tot God echter gebeurt door het geloof, volgens het woord uit de Brief aan de Hebreërs (11,6): « Om tot God te gaan, moet men geloven, dat Hij is. » Dus wordt een geloofsdaad vereist voor de rechtvaardigmaking van de zondaar. (Ia-IIae q. 113 a. 4 co.)

De geloofsdaad is niet volmaakt, wanneer zij niet door de liefde beheerst wordt. Vandaar is er bij de rechtvaardigmaking van de zondaar tegelijk met de geloofsdaad ook een daad van de liefde. De vrije wil echter wordt tot God hiertoe bewogen, dat hij zich aan Hem onderwerpt. Vandaar werken ook de daad van de kinderlijke vrees en van de nederigheid mede, want het gebeurt, dat een en dezelfde daad van de vrijen wil van verschillende deugden uitgaat, in zover de ene beveelt en de andere bevolen wordt, in zover een daad op verschillende doeleinden gericht kan worden. De daad van

barmhartigheid nu werkt ofwel met betrekking tot de zonde, bij wijze van voldoening, en zó volgt ze op de rechtvaardigmaking, ofwel bij wijze van voorbereiding, voor zo ver de barmhartigen barmhartigheid verwerven (Mattheus, 5,7), en zó kan zij ook aan de rechtvaardigmaking vooraf gaan of ook tot de rechtvaardigmaking medewerken, tegelijk met de bovengenoemde deugden, voor zover de barmhartigheid in de naastenliefde ligt besloten. (Ia-IIae q. 113 a. 4 ad 1)

Door de natuurlijke kennis wordt de mens niet tot God bekeerd, voor zover Hij het voorwerp is der gelukzaligheid en de oorzaak der rechtvaardigmaking; vandaar is zulk een kennis tot de rechtvaardigmaking niet voldoende. De gave van wijsheid echter veronderstelt de kennis door het geloof, zoals uit het hierboven gezegde blijkt (68e Kw., 2e en 4e Art., 3e Antw.). (Ia-IIae q. 113 a. 4 ad 2)

Gelijk de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (4, 5), wordt aan hem, die gelooft in Hem, die de zondaar rechtvaardig maakt, zijn geloof toegerekend tot gerechtigheid volgens de bedoeling van de genade Gods. Hieruit blijkt, dat voor de rechtvaardigmaking van de zondaar een geloofsdaad vereist wordt, opdat de mens zou geloven dat God de mensen rechtvaardig maakt door het geheim van Christus. (Ia-IIae q. 113 a. 4 ad 3)

### **Articulus 5 Wordt tot de rechtvaardigmaking van de zondaar een daad van de vrije wil vereist met betrekking tot de zonde?**

Men beweert, dat er voor de rechtvaardigmaking van de zondaar geen daad van de vrije wil met betrekking tot de zonde vereist wordt. De liefde alleen is immers voldoende voor de uitdelging der zonden, volgens het woord uit het Boek der Spreuken (10, 12): « De liefde bedekt alle misdrijven. » Welnu het voorwerp der liefde is niet de zonde. Dus wordt voor de rechtvaardigmaking van de zondaar geen daad van de vrije wil vereist met betrekking tot de zonde. (Ia-IIae q. 113 a. 5 arg. 1)

Hij die streeft naar wat vóór hem ligt, moet niet omzien naar wat achter hem ligt, volgens het woord van de Apostel in zijn Brief aan de Philippers (3, 13, vv.): « Wat achter mij is, vergeet ik, maar wat voor mij is, daarheen span ik mij; naar de koop prijs der bovenaardse roeping streef ik. » Welnu voor hem, die naar de rechtvaardigheid streeft, behoren de zonden tot wat achter hem is. Dus moet hij ze vergeten en moet hij er zich niet op richten door een daad van de vrije wil. (Ia-IIae q. 113 a. 5 arg. 2)

Bij de rechtvaardigmaking van de zondaar wordt de ene zonde niet zonder de andere vergeven, want het is goddeloos, van God halve vergiffenis te verwachten. Indien dus de vrije wil de rechtvaardigmaking van de zondaar zich tegen de zonde moet keren, dan moet hij aan al zijn zonden denken, wat niet aan te nemen is, zowel omdat daarvoor een lang tijdsverloop vereist wordt, alsook omdat de mens dan geen vergiffenis zou

kunnen krijgen van de zonden, die hij vergeten is. Dus wordt er voor de rechtvaardigmaking van de zondaar geen daad van de vrije wil vereist met betrekking tot de zonde. (Ia-IIae q. 113 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat in Psalm 31,5 gezegd wordt: « Ik heb gezegd: Ik zal voor de Heer mijn ongerechtigheid belijden, en Gij zult de boosheid van mijn zonden vergeven. » (Ia-IIae q. 113 a. 5 s. c.)

Gelijk hierboven (1e Art.) gezegd is, bestaat de rechtvaardigmaking van de zondaar in een zekere beweging, waardoor de menselijke ziel door God van de toestand der zonde bewogen wordt tot de toestand der rechtvaardigheid. De vrije wil van de menselijke ziel moet zich dus op beide uitersten betrekken, zoals het lichaam, dat door een beweging plaatselijk bewogen wordt, zich op de beide termen der beweging betrekt. Bij de plaatselijke bewegingen der lichamen is het echter duidelijk, dat het bewogen lichaam verwijderd wordt van de term waarvandaan, en tot de term waarheen toegaat. Vandaar moet de menselijke ziel, wanneer zij rechtvaardig gemaakt wordt, door een daad van de vrije wil van de zonden verwijderd worden en naar de rechtvaardigheid toegaan. Welnu bij de daad van de vrije wil wordt van iets verwijderd worden en naar iets toegaan genomen voor verfoeien en verlangen : want Augustinus zegt op de woorden van Joannes (10): « De huurling echter vlucht » (46e Verhandeling): « Onze gevoelens zijn zielsbewegingen: de vreugde is een uitbreiding van de ziel; de vrees is een vlucht van de ziel; wanneer gij begeert, gaat gij met de ziel vooruit; wanneer gij vreest, vlucht gij met uw ziel. » Dus moet er bij de rechtvaardigmaking van de zondaar een dubbele daad van de vrije wil zijn: ten eerste een, waardoor hij met het verlangen streeft naar de goddelijke rechtvaardigheid, en ten tweede een, waardoor hij de zonde verfoeit. (Ia-IIae q. 113 a. 5 co.)

Het ene der tegendelen nastreven en het andere ontvluchten, valt onder dezelfde deugd. Evenals God beminnen dus valt onder de liefde, zo ook de zonde verfoeien, waardoor de ziel van God wordt gescheiden. (Ia-IIae q. 113 a. 5 ad 1)

Naar hetgeen achter hem ligt, moet de mens niet terug gaan met de liefde, maar voor zover moet hij het vergeten, om het niet meer aan te hangen. Wel moet de mens zich er aan herinneren in de gedachte, om het te verfoeien, want zó gaat hij er van af. (Ia-IIae q. 113 a. 5 ad 2)

Gedurende de tijd, die aan de rechtvaardigmaking vooraf gaat, moet de mens al de zonden verfoeien, die hij bedreven heeft en die hij zich herinnert. Uit die voorafgaande beschouwing volgt er in de ziel een daad waardoor zij volstrekt al de bedreven zonden verfoeit, waaronder ook de zonden, die vergeten zijn, omdat de mens in die toestand zó gestemd is, dat hij ook berouw zou hebben over die zonden, welke hij zich niet herinnert, indien hij ze zich herinnerde, en die daad nu werk mee tot de rechtvaardiging. (Ia-IIae q. 113 a. 5 ad 3)

## Articulus 6 Moet de vergiffenis der zonden gerekend worden onder die dingen, die tot de rechtvaardigmaking van de zondaar worden vereist?

Men beweert, dat de vergiffenis der zonden niet onder die dingen gerekend moet worden, die tot de rechtvaardigmaking van de zondaar vereist worden. De zelfstandigheid immers van een zaak wordt niet onder die dingen gerekend, die tot de zaak vereist worden, zoals de mens niet gerekend moet worden onder de ziel en het lichaam. Welnu de rechtvaardigmaking zelf van de zondaar is de vergiffenis der zonden zoals (in het 1e Art.), gezegd is. Dus moet de vergiffenis der zonden niet onder die dingen gerekend worden, die tot de rechtvaardigmaking vereist worden. (Ia-IIae q. 113 a. 6 arg. 1)

De instorting der genade is hetzelfde als de vergiffenis er zonden, zoals de verlichting hetzelfde is als het verdrijven er duisternis. Welnu hetzelfde wordt niet gerekend onder zich ze want één en veel zijn tegengesteld. Dus moet de vergiffenis er schuld niet onder de instorting der genade gerekend worden. (Ia-IIae q. 113 a. 6 arg. 2)

De vergiffenis der zonden volgt op de daad van de vrije wil met betrekking tot God en de zonde, zoals het gevolg op de oorzaak, want door het geloof en het berouw worden de zonden vergeven. Welnu het gevolg moet niet onder zijn oorzaak gerekend worden, omdat die dingen, die worden samengesteld als onderling verdeeld, ven nature tegelijk zijn. Dus moet de vergiffenis der schuld met onder die dingen gerekend worden, die tot de rechtvaardigmaking van de zondaar vereist worden. (Ia-IIae q. 113 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij de opsomming van die dingen, die tot een zaak vereist worden, het doel, dat het voornaamste in ieder ding is, niet mag worden voorbijgegaan. Welnu de vergiffenis der zonden is het doel in de rechtvaardigmaking van de zondaar. In Isaias immers wordt gezegd (27, 9): « Dit is heel de vrucht, dat zijn zonden worden weggenomen. » Dus moet de vergiffenis der zonden onder die dingen gerekend worden, die tot de rechtvaardigmaking van de zondaar vereist worden. (Ia-IIae q. 113 a. 6 s. c.)

Er worden vier dingen opgesomd, die tot de rechtvaardigmaking van de zondaar vereist worden, nl. de instorting der genade, de daad van de vrije wil naar God door het geloof, en de daad van de vrije wil tegen de zonde, en de vergiffenis der schuld. De reden daarvan is, omdat, zoals (in het 1e Artikel) gezegd is, de rechtvaardigheid een zekere beweging is, waardoor de ziel door God wordt bewogen van de toestand van schuld tot de toestand van gerechtigheid. Voor iedere beweging nu, waardoor iets door iets anders wordt bewogen, worden drie dingen vereist : ten eerste, de beweging van de beweger; ten tweede, de beweging van het bewogene; ten derde, de voleinding van de beweging of het bereiken van het doel. Door de goddelijke beweging komt de instorting der genade, door de bewogen

vrije wil ontstaan twee bewegingen, overeenkomstig het verwijderen van de term waarvandaan en het toegaan naar de term waarheen; de voleinding echter of het bereiken van de term van die beweging wordt door de vergiffenis van de zonden verkregen, want daarmee wordt de rechtvaardigmaking afgesloten. (Ia-IIae q. 113 a. 6 co.)

De instorting der genade wordt de vergiffenis der zonde zelf genoemd, voor zover iedere beweging door de eindterm soortelijk bepaald wordt. Toch worden er, om de term te bereiken, nog vele andere dingen verevent, zoals uit het bovengezegde duidelijk is (vorig Art.). (Ia-IIae q. 113 a. 6 ad 1)

De instorting der genade en de vergiffenis der zonden kunnen tweevoudig beschouwd worden: ten eerste, overeenkomstig de zelfstandigheid van de daad zelf, en zo zijn ze hetzelfde, want door dezelfde daad verleent God de genade en vergeeft Hij de zonde. Ten tweede, van de kant van hun voorwerp, en zo zijn ze verschillend, overeenkomstig het verschil tussen de zone, die weggenomen wordt, en de genade, die wordt ingestort, zoals ook bij de natuurdingen de voortbrenging en de ontbinding verschillen, ofschoon de voortbrenging van het ene de ontbinding van het andere is. (Ia-IIae q. 113 a. 6 ad 2)

Dit is geen opsomming volgens de verdeling van het geslacht in soorten, waarin het opgesomde tegelijk moet zijn, maar wel volgens het verschil van die dingen, die tot de volmaking van iets vereist worden, en in die opsomming kan iets eerder zijn, en iets later, omdat van de beginselen en de delen van een samengesteld wezen het ene eerder kan zijn dan het ander. (Ia-IIae q. 113 a. 6 ad 3)

## Articulus 7 Gebeurt de rechtvaardigmaking van den in één ogenblik, of geleidelijk?

Men beweert, dat de rechtvaardigmaking van de zondaar niet in één ogenblik gebeurt, maar geleidelijk. Immers zoals hierboven gezegd is (3e Art.), wordt voor de rechtvaardigmaking van de zondaar een daad van de vrije wil vereist. Welnu de daad van de vrije wil is het kiezen, wat de beredenering van het beraad vereist, zoals vroeger gezegd is (15e Kw., 3e Art.). Daar nu de beredenering een overgang met zich meebrengt van het een naar het ander, wat een zekere opeenvolging vergt, gaat de rechtvaardigmaking van de zondaar geleidelijk. (Ia-IIae q. 113 a. 7 arg. 1)

De daad van de vrije wil is niet mogelijk zonder een daadwerkelijke beschouwing. Welnu het is onmogelijk vele zaken daadwerkelijk tegelijk te beschouwen, zoals in het Eerste Deel (85e Kw., 4e Art.) gezegd is. Daar nu voor de rechtvaardigmaking van de zondaar een daad van onze vrije wil vereist wordt met betrekking tot verscheidene zaken, nl. met betrekking tot God en de zonde, kan de rechtvaardigmaking van de zondaar niet in één ogenblik gebeuren. (Ia-IIae q. 113 a. 7 arg. 2)

Een vorm waarvoor er een meerdere of mindere graad kan zijn, wordt geleidelijk door de drager ontvangen, zoals uit de witheid en de zwartheid blijkt. Welnu voor de genade is er een meerdere en mindere graad, zoals hierboven gezegd is (112e Kw., 4e Art.). Dus wordt ze niet in één ogenblik in de drager ontvangen. Daar nu voor de rechtvaardigmaking van en zondaar de instorting der genade vereist wordt, kan de rechtvaardigmaking van de zondaar niet in één ogenblik gebeuren. (Ia-IIae q. 113 a. 7 arg. 3)

De daad van de vrije wil, die met de rechtvaardigmaking van de zondaar medewerkt, is verdienstelijk, en daarom moet zij door de genade worden voortgebracht, zonder welke er geen verdienste mogelijk is, zoals verderop gezegd wordt (114e Kw., 2e Art.). Welnu het verkrijgen van de vorm gaat vooraf aan het werken volgens de vorm. Dus wordt de genade eerst ingestort, en daarna de vrije wil naar God en naar de verfoeiing der zonde bewogen. Dus gebeurt de rechtvaardigmaking niet in eens. (Ia-IIae q. 113 a. 7 arg. 4)

Indien de genade in de ziel wordt ingestort, moet er een eerste ogenblik gegeven worden, waarin zij in de ziel is; evenzo, indien de zonde vergeven wordt, moet er een laatste ogenblik zijn, waarin de mens in zonde was. Welnu dit kan niet hetzelfde ogenblik zijn, omdat dan de tegendelen tegelijkertijd in het zelfde zouden zijn. Dus moeten er twee ogenblikken zijn, die elkaar opvolgen, waartussen, zoals de Wijsgeer zegt in het 6e Boek van zijn *Physica* (1e H.), een middentijd moet zijn. Dus gebeurt de rechtvaardigmaking niet ineens, maar geleidelijk. (Ia-IIae q. 113 a. 7 arg. 5)

Maar daartegenover staat, dat de rechtvaardigmaking van de zondaar gebeurt door de H. Geest, die heiligmaakt. Welnu de H. Geest komt plotseling in de ziel der mensen, volgens het woord van de Handelingen (2, 2): « Er ontstond plotseling uit de hemel een gedruis als van een aanwaaiende hevige wind », waar de Glossa (getrokken uit het werk van Ambrosius) bij aantekent, dat de genade van de H. Geest geen langzame krachtinspanning kent. Dus gebeurt de rechtvaardigmaking van de zondaar niet geleidelijk, maar ogenblikkelijk. (Ia-IIae q. 113 a. 7 s. c.)

Heel de rechtvaardigmaking van de zondaar bestaat oorspronkelijk in de instorting der genade, want daardoor wordt de vrije wil bewogen en de zonde vergeven. De instorting der genade echter gebeurt in één ogenblik, zonder opeenvolging. De reden daarvan is, omdat het feit, dat een vorm-oorzaak niet plotseling aan een drager wordt medegedeeld, hiervandaan komt, dat de drager niet voorbereid is, en de werker tijd nodig heeft om de drager voor te bereiden. Zo zien wij, dat, zodra de stof is voorbereid door een voorafgaande verandering, de zelfstandigheidsvorm met de stof verenigd wordt, en om de zelfde reden wordt het doorschijnend lichaam, omdat het uit zichzelf voorbereid is om het licht te ontvangen, terstond door het daadwerkelijk lichtende voorwerp verlicht. Vroeger (112e Kw., 2e Art.) echter is gezegd, dat God geen geschiktheid nodig heeft om de genade in de ziel te storten, tenzij een geschiktheid,

die Hij zelf teweegbrengt, en Hij brengt die voldoende geschiktheid tot het ontvangen van de genade teweeg, soms plotseling, soms langzaam en geleidelijk, zoals vroeger gezegd is (112e Kw., 2e Art., 2e Antw.). Want dat een natuurlijke werker de stof niet plotseling kan voorbereiden, komt hier vandaan, omdat er een zekere wanverhouding is van datgene, wat in de stof de kracht van de werker tegenwerkt. En daarom zien we, hoe sterker de kracht is van de werker, hoe vlugger ook de stof wordt voorbereid. Daar nu de goddelijke kracht oneindig is, kan zij iedere geschapen stof plotseling op de vorm voorbereiden, en veel eerder de vrije wil van de mens, waarvan de daad uiteraard plotseling kan zijn. Zodus gebeurt de rechtvaardigmaking van de zondaar plotseling. (Ia-IIae q. 113 a. 7 co.)

De daad van de vrije wil, welke tot de rechtvaardigmaking van de zondaar medewerkt, bestaat in de toestemming tot het verfoeien der zonde en tot het naderen tot God. Deze toestemming nu gebeurt plotseling. Soms echter gebeurt het, dat er enige beredenering vooraf gaat, maar die behoort niet tot de zelfstandigheid van de rechtvaardigmaking, maar tot de weg naar de rechtvaardigmaking, zoals de plaatselijke beweging de weg is naar de verlichting, en de verandering de weg is naar de voortbrenging. (Ia-IIae q. 113 a. 7 ad 1)

Gelijk in het Eerste Deel (85e Kw., 4e Art.) gezegd is, is er niets op tegen, dat twee dingen tegelijk daadwerkelijk beschouwd worden, voor zover zij op enige wijze één zijn, zoals wij tegelijk het onderwerp en het gezegde begrijpen, voor zover zij in de orde van één bevestiging verenigd worden; en op dezelfde manier kan de vrije wil tegelijk tot twee dingen bewogen worden, voor zover het éne gericht is op het andere. De daad nu van de vrije wil met betrekking tot de zonde is gericht op de daad van de vrije wil met betrekking tot God, want daarom verfoeit de mens de zonde omdat zij tegen God is. Die hij wil aanhangen. En zo verfoeit de vrije wil in de rechtvaardigmaking van de zondaar tegelijk de zonde, en keert hij zich tot God, zoals ook een lichaam door van de ene plaats verwijderd te worden tegelijk ook naar de andere toegaat. (Ia-IIae q. 113 a. 7 ad 2)

Dat een vorm meer en minder in een stof kan zijn, is geen reden, dat de vorm niet plotseling in de stof zou worden ontvangen, want dan zou het licht niet plotseling ontvangen worden in de lucht, welke meer en minder verlicht kan worden. Maar reden moet genomen worden van de kant van de voorbereiding der stof, of van de drager, zoals (in de Leerstelling) gezegd is. (Ia-IIae q. 113 a. 7 ad 3)

Op hetzelfde ogenblik waarop de vorm-oorzaak verkregen wordt, begint de zaak volgens de vorm-oorzaak te werken, zo als het vuur, zodra het voortgebracht is, naar omhoog wordt bewogen, en indien zijn beweging gebeurde zonder verloop van tijd, zou zij in hetzelfde ogenblik voleindigd worden. De daad nu van de vrije wil, die het willen is, is niet geleidelijk, maar gebeurt zonder verloop van tijd, en daarom is het niet nodig, dat de rechtvaardigmaking geleidelijk gebeurt. (Ia-IIae q. 113 a. 7 ad 4)

De opeenvolging van twee tegendelen in de zelfde drager moet anders beschouwd worden in die dingen, die aan de tijd onderworpen zijn, anders in die dingen, die boven de tijd uitgaan. Want in die dingen, die aan de tijd onderworpen zijn, is geen laatste ogenblik, waarin de vorige vorm-oorzaak in de drager was; wel is er een laatste tijd daarvan, alsook een eerste ogenblik waarin de volgende vorm-oorzaak in de stof of in de drager is. De reden daarvan is dat men in de tijd voor het ene ogenblik geen ander ogenblik kan aanduiden, dat er onmiddellijk aan voorafgaat, omdat de verschillende ogenblikken zich niet gevolgelijk verhouden in de tijd, zoals ook de punten niet in een lijn, gelijk bewezen wordt in het 6e Boek der Physica (1e H.). De tijd echter eindigt met één ogenblik, en daarom is in heel de voorafgaande tijd, waarin iets tot de ene vorm-oorzaak wordt bewogen, dat wezen de drager van de tegengestelde vorm-oorzaak en in het laatste ogenblik van die tijd, wat het eerste ogenblik is van de volgende tijd, heeft het de vorm-oorzaak, die de term van de beweging is. Maar in die dingen, die boven de tijd uitgaan, is het anders. Want indien daar een opeenvolging van gevoelens of verstandelijke begrippen (zoals b. v. in de Engelen) is, dan wordt de opeenvolging niet gemeten door de tijd, waarin er opeenvolgende delen zijn, maar door de tijd, waarin er geen opeenvolgende delen zijn, zoals ook in die dingen zelf, die gemeten worden, geen opeenvolgende delen zijn, zoals in het Eerste Deel (53e Kw., 3e Art.) gezegd is. Vandaar is er daar een laatste ogenblik, waarin het eerste was, en een eerste ogenblik, waarin dat is wat volgt. Daar moet ook geen tussentijd zijn, omdat daar geen opeenvolgende delen zijn in de tijd, waaruit volgt, dat er een tussentijd is. Welnu de menselijke ziel, die rechtvaardig gemaakt wordt, gaat uit zich zelf boven de tijd uit, maar is door omstandigheden aan de tijd onderworpen, voor zover zij nl. begrijpt met opeenvolging van delen en met opeenvolging van tijd, volgens de voorstellingsbeelden, waarin zij de verstandelijke kenbeelden beschouwt, zoals in het Eerste Deel gezegd is (84e Kw., 7e Art.). Daarom moet men over haar verandering daarnaar oordelen, overeenkomstig de voorwaarden van de veranderingen, die gebeuren met opeenvolging van tijd. We besluiten dus, dat er geen laatste ogenblik is, waarin de zonde was, maar wel een laatste tijd; wel echter is er een eerste ogenblik, waarin de genade is, terwijl de zonde in heel de voorafgaande tijd was. (Ia-IIae q. 113 a. 7 ad 5)

### **Articulus 8 Is de instorting der Genade van nature het eerste onder die dingen, die tot de rechtvaardigmaking vereist worden?**

Men beweert, dat de instorting der genade niet van nature het eerste is van die dingen, die tot de rechtvaardigmaking van de zondaar vereist worden. Het afwijken van het kwaad is immers eerder dan het naderen tot het goede, volgens het woord uit Psalm 36, 2: «Wend u af van het kwaad, en doe het goede.» Welnu de vergiffenis der zonde heeft betrekking op het afwijken

van het kwaad, terwijl de instorting der genade betrekking heeft op het nastreven van het goede. Dus is de vergiffenis der zonde van nature eerder dan de instorting der genade. (Ia-IIae q. 113 a. 8 arg. 1)

De voorbereiding gaat van nature vooraf aan de vorm, waartoe zij voorbereidt. Welnu de daad van de vrije wil is een voorbereiding tot het ontvangen der genade. Dus gaat zij van nature aan de instorting van de genade vooraf. (Ia-IIae q. 113 a. 8 arg. 2)

De zonde is een verhindering voor de ziel om vrij naar God te streven. Welnu datgene verwijderen, wat de beweging verhindert, is eerder dan de beweging zelf. Dus is de vergiffenis der zonde en de daad van de vrije wil met betrekking tot de zonde van nature eerder dan de daad van de vrije wil met betrekking tot God, en dan de instorting der genade. (Ia-IIae q. 113 a. 8 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de oorzaak van nature eerder is dan haar gevolg. Welnu de instorting van de genade is de oorzaak van het andere, dat tot de rechtvaardigmaking van de zondaar vereist wordt, zoals hierboven (vorig Art.) gezegd is. Dus is zij van nature eerder. (Ia-IIae q. 113 a. 8 s. c.)

De vier bovengenoemde dingen, die tot de rechtvaardigmaking van de zondaar vereist worden (vgl. 6e Art.), zijn wel tegelijk in de tijd, omdat de rechtvaardigmaking van de zondaar niet geleidelijk gebeurt, zoals (in het vorig Artikel) gezegd is. Maar van nature is één van hen eerder dan de andere, en onder hen is van nature de instorting der genade 'het eerste; het tweede is de daad van de vrije wil met betrekking tot God; het derde, de daad van de vrije wil met betrekking tot de zonde; het vierde, de vergiffenis der zonde. De reden daarvan is, omdat in iedere beweging de beweging van de beweger zelf van nature het eerste is; het tweede is de voorbereiding van de stof, of de beweging van het bewogene; het laatste, het doel of de term der beweging, waarbij de beweging van de beweger eindigt. De beweging zelf van God als beweger, is de instorting der genade, zoals hierboven gezegd is (6e Art.); de beweging echter of de voorbereiding van het bewogene is de dubbele daad van de vrije wil; de term echter of het doel der beweging is de vergiffenis der zonde, zoals uit het bovengezegde blijkt (1e en 6e Art.). Zodus is volgens de natuurlijke orde bij de rechtvaardigmaking van de zondaar de instorting der genade het eerste; het tweede is de daad van de vrije wil met betrekking tot God, het derde, de daad van de vrije wil met betrekking tot de zonde, want hij, die rechtvaardig gemaakt wordt, verfoeit daarom de zonde, omdat zij tegen God is. Vandaar gaat de daad van de vrije wil met betrekking tot God van nature vooraf aan de daad van de vrije wil met betrekking tot de zonde, want zij is er de oorzaak en de reden van. Het vierde en laatste is de vergiffenis der zonde, waarop heel die beweging gericht is als op het doel, zoals (t. a. pl.) gezegd is. (Ia-IIae q. 113 a. 8 co.)

De afwijking van de term en het naderen tot de term kan op twee manieren verstaan worden: ten eerste,

van de kant van het bewogene. In die zin gaat de afwijking van de term van nature aan de toenadering tot de term vooraf, want in het bewogen subject is het tegendeel, dat wordt uitgedreven, van nature eerder, en dat, wat het bewogene door de beweging verkrijgt, later. Maar van de kant van de werker is het andersom, want de werker werkt door de vorm, die in hem tevoren bestaat, om het tegengestelde uit te drijven, zoals de zon door haar licht werkt om de duisternis uit te drijven. Daarom is van de kant van de zon het verlichten eerder dan het verdrijven van de duisternis. Van de kant van de te verlichten lucht is het verdreven worden van de duisternis eerder dan het verkrijgen van het licht, wel te verstaan van nature, ofschoon in de tijd beide tegelijk zijn. Omdat nu de instorting der genade en de vergiffenis der zonde gezegd worden van de kant van God, die rechtvaardig maakt, daarom is van nature de instorting der genade eerder dan het vergeven van de zonde. Maar indien die dingen beschouwd worden van de kant van de mens, die rechtvaardig gemaakt wordt, dan is het andersom, want van nature is de bevrijding van de zonde eerder dan het verkrijgen der heiligmakende genade. Ook kan men zeggen, dat de termen der rechtvaardigmaking zijn: de zonde, als waarvandaan, en de rechtvaardigheid als waarheen; de genade echter is de oorzaak én van de vergiffenis der zonde, én van het ontvangen der rechtvaardigheid. (Ia-IIae q. 113 a. 8 ad 1)

De voorbereiding van de drager gaat van nature aan het ontvangen van de vorm vooraf; zij volgt echter op de werking van de werker, waardoor ook de drager wordt voorbereidt. Zo gaat de daad van de vrije wil van nature vooraf aan het verkrijgen der genade, terwijl zij volgt op de instorting der genade. (Ia-IIae q. 113 a. 8 ad 2)

Zoals de Wijsgeer zegt in het 2e Boek van zijn *Physica* (9e H.), gaat bij de bewegingen der ziel de beweging naar het beginsel in de beschouwende orde, of naar het doel der handeling vooraf; maar bij de uiterlijke bewegingen gaat het verwijderen van het beletsel aan het bereiken van het doel vooraf. Omdat nu de daad van de vrije wil een beweging van de ziel is, wordt zij van nature eerder bewogen naar God als naar het doel, dan naar het verwijderen van het beletsel der zonde. (Ia-IIae q. 113 a. 8 ad 3)

### **Articulus 9 Is de rechtvaardigmaking van de zondaar het grootste werk van God?**

Men beweert, dat de rechtvaardigmaking van de zondaar niet het grootste werk van God is. Door de rechtvaardigmaking van de zondaar immers verkrijgt iemand de genade van dit leven. Welnu door de verheerlijking verkrijgt iemand de genade van het vaderhuis, welke groter is. Dus is de verheerlijking der engelen of mensen een groter werk dan de rechtvaardigmaking van de zondaar. (Ia-IIae q. 113 a. 9 arg. 1)

De rechtvaardigmaking van de zondaar is gericht op

het bijzonder goed van één mens. Welnu het goede van het heeel is groter dan het goede van één mens, zoals blijkt uit het 1e Boek der *Ethica* (2e H.). Dus is de schepping van hemel en aarde een groter werk dan de rechtvaardigmaking van de zondaar. (Ia-IIae q. 113 a. 9 arg. 2)

Iets uit niets maken en waar niets met de werker medewerkt, is groter dan iets maken uit iets, en met enige medewerking van datgene, wat de werking ondergaat. Welnu in het scheppingswerk wordt iets gemaakt uit niets; waarvandaan niets met de werker kan meewerken, terwijl bij de rechtvaardigmaking van de zondaar God iets maakt uit iets, nl. van de zondaar een rechtvaardige maakt, en daar ook enige medewerking is van de kant van de mens, omdat daar een daad is van de vrije wil, zoals (in het 3e Artikel) gezegd is. Dus is de rechtvaardigmaking van de zondaar niet het grootste werk van God. (Ia-IIae q. 113 a. 9 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde uit Psalm 144, 9: « Het werk van Zijn barmhartigheid boven al Zijn werken », en in de Collecta (van de tiende Zondag na Pinksteren) wordt gezegd: « God, die Uw almacht het meeste toont door te sparen en te ontfermen. » En Augustinus zegt (in zijn 72e Verhandeling op Johannes), waar hij de woorden van Johannes (14): « Grotere dingen heeft Hij gedaan » verklaart, dat het een groter werk is van een zondaar een rechtvaardige te maken, dan hemel en aarde te scheppen. (Ia-IIae q. 113 a. 9 s. c.)

Een werk kan op twee manieren groot genoemd worden. Ten eerste, van de kant van de wijze van werken, en in die zin is het scheppingswerk, waarin iets uit niets wordt gemaakt, het grootste. Ten tweede kan een werk groot genoemd worden, om de grootheid van datgene, wat wordt gemaakt, en in die zin is de rechtvaardigmaking van de zondaar, wat zijn voleinding vindt in het eeuwig goed der goddelijke deelhebbing, een groter werk dan de schepping van hemel en aarde, wat zijn voleinding vindt in het goede van een veranderlijke natuur. Daarom laat Augustinus, waar hij zegt, dat het een groter werk is, van een zondaar een rechtvaardige te maken dan hemel en aarde te scheppen, daaraan volgen: « Want de hemel en de aarde zullen voorbijgaan, het heil der voorbestemden echter en de rechtvaardigmaking zullen blijven. » Maar men moet er op letten, dat iets op twee manieren groot genoemd wordt. Ten eerste naar de absolute hoegrootheid, en in die zin is de gave der verheerlijking groter dan de gave der genade van rechtvaardiging van de zondaar, en zo is de verheerlijking der rechtvaardigen groter dan de rechtvaardigmaking van de zondaars. Ten tweede wordt iets groot genoemd door de hoegrootheid van verhouding, zoals men spreekt van een kleine berg en een grote gerstkorrel. In die zin is de gave van de genade van rechtvaardiging van een zondaar groter dan de gave van de verheerlijking van een rechtvaardige, omdat de gave van de genade meer uitsteekt boven wat een zondaar verdiende, die strafwaardig is, dan de gave der verheerlijking boven wat een rechtvaardige verdiende, die door het feit zelf, dat hij gerechtvaardigd is, de

verheerlijking verdient. Daarom zegt Augustinus (t. a. pl.): « Hij, die kan, oordele, of het een groter werk is rechtvaardige engelen te scheppen dan zondaren rechtvaardig te maken. Zeker, ofschoon beide een gelijke kracht vergen, toch is het laatste werk het gevolg van een grotere barmhartigheid. » (Ia-IIae q. 113 a. 9 co.)

Het antwoord op de eerste Bedenking blijkt uit de Leerstelling. (Ia-IIae q. 113 a. 9 ad 1)

Het goede van het heelal is groter dan het particulier goed van een enkeling, indien beide van dezelfde soort zijn; maar het goed van de genade van een enkeling is groter dan het natuurlijk goed van het heelal. (Ia-IIae q. 113 a. 9 ad 2)

Die bedenking gaat uit van de manier van werken, volgens wat de schepping het grootste werk van God is. (Ia-IIae q. 113 a. 9 ad 3)

### Articulus 10 Is de rechtvaardigmaking van de zondaar een wonderwerk?

Men beweert, dat de rechtvaardigmaking van de zondaar een wonderwerk is. Wonderwerken immers zijn groter dan de niet wonderbare. Welnu de rechtvaardigmaking van de zondaar is een groter werk, dan de andere wonderwerken, zoals blijkt uit de woorden van Augustinus (vorig Art., « Maar daartegenover ».) Dus is de rechtvaardigmaking van de zondaar een wonderwerk. (Ia-IIae q. 113 a. 10 arg. 1)

De daad van de wil is op dezelfde manier in de ziel, als de natuurlijke neiging in de natuurdingen is. Welnu wanneer God iets in de natuurdingen uitwerkt, tegen de natuurlijke neiging in, dan is dat een wonderwerk, zoals wanneer Hij een blinde ziende maakt of een dode opwerkt. De wil van de zondaar echter streeft naar het kwade. Daar nu God de mens, door hem rechtvaardig te maken, tot het goede beweegt, is de rechtvaardigmaking van een zondaar een wonderwerk. (Ia-IIae q. 113 a. 10 arg. 2)

Evenals de wijsheid een gave Gods is, zo ook de rechtvaardigheid. Welnu het is wonderbaar, wanneer iemand plotseling zonder studie de wijsheid van God verkrijgt. Dus is het ook wonderbaar, dat een zondaar door God rechtvaardig gemaakt wordt. (Ia-IIae q. 113 a. 10 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de wonderwerken de natuurlijke krachten te boven gaan. Welnu de rechtvaardigmaking van de zondaar gaat de natuurlijke krachten niet te boven, want Augustinus zegt in zijn Boek Over de Voorbestemming der Heiligen (5e H.), dat het geloof kunnen hebben evenals de liefde kunnen hebben, niet uitgaat boven de kracht der menselijke natuur; maar het geloof daadwerkelijk hebben, alsook de liefde daadwerkelijk hebben een gevolg is van de genade der gelovigen. Dus is de rechtvaardigmaking van de zondaar geen wonderwerk. (Ia-IIae q. 113 a. 10 s. c.)

Gewoonlijk vindt men drie dingen in de wonderwerken: ten eerste, iets wat van de macht van de werker is, nl dat zij alleen door goddelijke kracht kunnen gedaan

worden. Daarom zijn zij wonderbaar zonder meer, als hebbende een verborgen oorzaak, zoals gezegd is in het Eerste Deel (105e Kw., 7e Art.), In die zin kan zowel de rechtvaardigmaking van de zondaar als de schepping der wereld en in het algemeen ieder werk, wat alleen door God kan gedaan worden, wonderbaar genoemd worden. Ten tweede wordt in sommige wonderwerken gevonden, dat de vorm-oorzaak aan de stof wordt medegedeeld boven de natuurlijke kracht van die stof, zoals het leven, in de opwekking van een dode, de natuurlijke kracht van zo'n lichaam te boven gaat. In die zin is de rechtvaardigmaking van een zondaar geen wonderwerk, omdat de ziel van nature beschikt is voor de genade, want door het feit alleen, dat zij naar het beeld Gods gemaakt is, is zij geschikt voor de genade Gods, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Over de Drie-eenheid (14e B., 8e H.). Ten derde wordt in de wonderwerken iets gevonden buiten de gewone en natuurlijke orde om, waarop een gevolg veroorzaakt wordt, zoals wanneer een zieke de volkomen gezondheid plotseling verkrijgt buiten de gewone loop der genezing om, welke van nature of door de kunst gebeurt. In die zin is de rechtvaardigmaking soms een wonderwerk, en soms niet, want de gewone en natuurlijke loop van rechtvaardigmaking is deze, dat de mens zich tot God keert doordat God zijn ziel innerlijk beweegt, en wel eerst door een onvolmaakte bekering, om later tot een volmaakte te komen, omdat de liefde, die begonnen is, vermeerderd verdient te worden, opdat zij, vermeerderd, verdient vervolmaakt te worden, zoals Augustinus zegt (186e of 106e brief). Soms echter beweegt God de ziel zo hevig, dat zij terstond een zekere volmaaktheid van de rechtvaardigheid verkrijgt, zoals het gebeurde bij de bekering van Paulus, die ook uiterlijk op wonderbare wijze op de grond werd neergeworpen; daarom wordt de bekering van Paulus als een wonderwerk in de Kerk plechtig herdacht. (Ia-IIae q. 113 a. 10 co.)

Ofschoon sommige wonderwerken geringer zijn dan de rechtvaardigmaking van de zondaar, met betrekking tot het goed dat tot stand gebracht wordt, vallen zij toch buiten de gewone orde van zulke gevolgen, en zo vallen zij meer onder het begrip van een wonder. (Ia-IIae q. 113 a. 10 ad 1)

Het is niet altijd een wonderwerk, wanneer een natuurding wordt bewogen tegen zijn natuurlijke neiging in, want dan zou het een wonderwerk zijn, dat water warm wordt of dan een steen omhoog geworpen wordt; dit is alleen een wonderwerk, wanneer dit gebeurt buiten de orde van de eigen oorzaak om, die aangelegd is dit te doen. Welnu geen andere oorzaak buiten God, kan een zondaar rechtvaardig maken, zoals alleen het vuur het water kan verwarmen. Daarom is de rechtvaardigmaking van de zondaar met betrekking tot dat niet wonderbaar. (Ia-IIae q. 113 a. 10 ad 2)

De mens is aangelegd om door eigen genie en eigen studie kennis en wijsheid van God te verkrijgen. Wanneer dus de mens buiten deze manier om wijs en wetend wordt, dan is dat wonderbaar. Daarentegen is de mens niet aangelegd om de heiligmakende genade door eigen werking te verkrijgen maar door de werking van God;

vandaar is het niet hetzelfde. (Ia-IIae q. 113 a. 10 ad 3)

## Quaestio 114 Over de verdienste, het gevolg van de Genade van bijstand

Vervolgens wordt gehandeld over de verdienste, het gevolg van de genade van bijstand; en hieromtrent worden tien vragen gesteld : 1) Kan de mens iets van God verdienen? 2) Kan iemand zonder de genade het eeuwige leven verdienen? 3) Kan iemand rechtens door de genade het eeuwige leven verdienen? 4) Is de genade beginsel van verdienen, voornamelijk door middel van de liefde? 5) Kan de mens voor zichzelf de eerste genade verdienen? 6) Ook voor een ander? 7) Kan iemand voor zich het herstel na de val verdienen? 8) Kan iemand de vermeerdering der genade of der liefde verdienen? 9) Kan iemand de eindvolharding verdienen? 10) Vallen de tijdelijke goederen onder de verdienste? (Ia-IIae q. 114 pr.)

### Articulus 1 Kan de mens iets van God verdienen?

Men beweert, dat de mens niet iets van God kan verdienen. Niemand toch kan hierdoor verdiensten verwerven, dat hij aan een ander geeft wat hij verschuldigd is. Welnu met al het goede, wat we doen, kunnen we aan God niet voldoende teruggeven, voor wat we Hem verschuldigd zijn, zodat we altijd nog méér verschuldigd zijn, zoals ook de Wijsgeer zegt in het 8e Boek zijner *Ethica* (14e H.). Vandaar ook dat bij Lucas (17, 10) gezegd wordt: « Wanneer ge al wat u bevolen is gedaan hebt, zegt dan: We zijn onnutte dienstknechten, wat we verplicht waren te doen hebben we gedaan. » (Ia-IIae q. 114 a. 1 arg. 1)

Wanneer iemand ergens voordeel bij heeft, dan kan hij daardoor niets verdienen bij hem, wie dat niet voordelig is. Welnu, dat een mens goed doet, is wel voor hemzelf of voor een anderen mens voordelig, maar niet voor God. Want in het Boek Job (35, 7) staat geschreven: « Als ge rechtvaardig handelt wat gaaft ge hem nog? of wat zal hij uit uw hand ontvangen? ». Dus kan een mens niets van God verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 1 arg. 2)

Ieder, die van iemand iets verdient, verplicht deze aan zich, want verplichting is het, dat men het loon geeft aan wie loon verdient. God echter heeft aan niemand verplichting, vandaar wordt er gezegd in de Brief aan de Romeinen (11, 35): « Wie heeft hem eerst gegeven, dat het hem zou vergolden worden? ». Dus kan niemand iets van God verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter het gezegde uit het Boek Jeremia (31, 16): « Na uw werk bestaat er beloning. » Welnu men noemt beloning wat bij wijze van verdienste gegeven wordt. Dus kan een mens bij God verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 1 s. c.)

Verdienste en loon worden tot hetzelfde teruggebracht. Loon immers noemt men wat iemand ter vergelding van zijn werk of zijn arbeid teruggegeven wordt, als de prijs ervoor. Vandaar is het een daad van rechtvaardigheid, loon uit te keren voor werk en arbeid, zoals het ook een daad van rechtvaardigheid is, iemand de rechtmatige prijs te betalen voor wat men van hem ontving. Welnu, zoals blijkt bij de Wijsheid (in het 5e Boek zijner *Ethica*, 3e H.), is de rechtvaardigheid een zekere gelijkheid, en bijgevolg bestaat er rechtvaardigheid zonder meer tussen hen tussen wie gelijkheid zonder meer wordt gevonden; tussen hen echter, tussen wie niet zonder meer gelijkheid gevonden wordt, bestaat er ook geen rechtvaardigheid zonder meer, maar kan er alleen een zekere manier van rechtvaardigheid zijn, zoals men ook spreekt van een zeker vaderrecht of heerrecht, gelijk de Wijsgeer zegt in hetzelfde Boek (6e H.). Daarom ook bestaat er bij hen, bij wie men van rechtvaardigheid spreekt zonder meer, ook zonder meer verdienste en loon; maar bij hen, bij wie er sprake is van rechtvaardigheid in een of ander opzicht, en niet zonder meer, is er ook niet zonder meer verdienste, maar alleen in een of ander opzicht, in zover er nl. rechtvaardigheid is, zoals een zoon iets kan verdienen van zijn vader, en een knecht van zijn heer. Nu is het duidelijk, dat tussen God en mens de grootste ongelijkheid bestaat (want ze staan oneindig ver van elkaar af); al het goede, wat een mens heeft, is geheel van God. Vandaar kan er tussen mens en God geen rechtvaardigheid zijn krachtens volkomen gelijkheid maar krachtens een zekere verhouding, voorzover beiden nl. werken op hun eigen wijze. Welnu wijze en maat der menselijke deugd bij een mens is van God, en daarom kan er van verdienste van een mens bij God slechts sprake zijn in de veronderstelling van een goddelijke verordening, met die verstande nl. dat de mens door zijn werken van God datgene bij wijze van zijn loon verkrijgt, waartoe God hem kracht gegeven heeft om te werken, zoals ook de natuurdingen door hun eigen bewegen en werken datgene bereiken, waartoe ze door God bestemd zijn, met dit verschil, dat een redelijk schepsel zichzelf tot handelen beweegt door zijn vrije wil, waarom het dan ook door zijn handeling verdiensten kan verwerven, wat bij de andere schepselen niet is. (Ia-IIae q. 114 a. 1 co.)

De mens verdient in zover hij uit eigen wil datgene doet wat hij verplicht is, anders zou een daad van rechtvaardigheid, waardoor iemand zijn verplichting nakomt, niet verdienstelijk zijn. (Ia-IIae q. 114 a. 1 ad 1)

God verwacht van onze goede werken geen voordeel, maar Hij zoekt Zijn glorie, d.i. de openbaring van Zijn goedheid, wat hij ook bedoelt met Zijn eigen werken. Uit het feit dat we Hem eer brengen, wint Hij niets bij, wel wij, en zo verdienen we bij God iets voor zover wij werken om Zijn verheerlijking, en niet voor zover Hij ten gevolge van ons werken iets erbij krijgt. (Ia-IIae q. 114 a. 1 ad 2)

Uit het feit, dat wij door ons handelen geen verdienste verwerven tenzij in de veronderstelling van een god-



delijke verordening, volgt nog niet, dat God zonder meer onze schuldenaar wordt, maar Hij wordt het aan zichzelf, in zover er verplichting bestaat om aan Zijn eigen verordening gevolg te geven. (Ia-IIae q. 114 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Kan iemand zonder de Genade het eeuwige leven verdienen?

Men beweert, dat iemand zonder de genade het eeuwige leven kan verdienen. Zoals immers (in het vorig Artikel) gezegd is, verdient de mens bij God datgene waartoe hij door God bestemd is. Welnu de mens is van nature bestemd tot de zaligheid als tot zijn doel, en daarom is zijn streven om gelukkig te zijn iets natuurlijk. Dus kan een mens door zijn natuurlijke aanleg en zonder de genade de zaligheid verdienen, die is het eeuwige leven. (Ia-IIae q. 114 a. 2 arg. 1)

Hoe minder een en hetzelfde werk verplicht is, des te verdienstelijker is het. Welnu een goed werk, dat verricht wordt door hem, die te voren mindere weldaden heeft ontvangen, is minder verplicht. Daar dus hij, die slechts zijn natuurlijke goederen heeft, minder weldaden van God verkregen dan die behalve die natuurlijke ook onverdiende heeft, schijnen zijn werken bij God ook verdienstelijker te zijn. En daarom indien iemand, die de genade bezit, op enigerlei wijze het eeuwige leven kan verdienen, dan des te meer hij, die ze niet bezit. (Ia-IIae q. 114 a. 2 arg. 2)

De barmhartigheid Gods en Zijn vrijgevigheid overtreffen op oneindige wijze de barmhartigheid en de vrijgevigheid der mensen. De ene mens nu kan bij de andere verdienen, ook zonder dat hij diens gunst ooit te voren bezat. Het schijnt dus dat een mens veel eer bij God zonder de genade het eeuwige leven kan verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (6, 23): « Het Eeuwige Leven is Gods genade. » (Ia-IIae q. 114 a. 2 s. c.)

Men kan, zoals boven gezegd is (109e Kw, 2e Art.), een dubbelen toestand onderscheiden van de mens zonder genade: ten eerste, de toestand der ongeschonden natuur, waarin Adam leefde vóór de zonde, en ten tweede, de toestand der bedorven natuur, zoals die in ons is vóór het herstel der genade. Als wij dus over de mens in de eerste toestand spreken, kan hij om één reden het eeuwige leven enkel met zijn natuurgoederen niet verdienen zonder de genade, omdat nl. 's mensen verdienste afhangt van de goddelijke voorbeschikking. Het werken van ieder ding is krachtens goddelijke verordening niet aangelegd op iets wat het evenredige kunnen, het beginsel van het handelen, te boven gaat, want juist heeft de goddelijke voorzienigheid bepaald dat niets boven zijn krachten werkt. Welnu, het eeuwige leven is een goed, dat de evenredigheid der geschapen natuur te boven gaat, omdat het de kennis en het verlangen er van overtreft, volgens het bekende woord uit de eerste Brief aan de Korintiërs (2, 9): « Geen oog heeft gezien, geen oor gehoord, in geen mensenhart is

het opgekomen. » Vandaar komt het ook, dat geen enkel geschapen natuur een voldoende beginsel is voor een daad, die het eeuwige leven verdient, tenzij er een bovennatuurlijke gave aan toegevoegd wordt, die men genade noemt. Als wij het echter hebben over de mens, zoals hij leeft onder de zonde, is er daarenboven een tweede reden, nl. het beletsel van de zonde. Zoals immers uit het voorgaande blijkt (87e Kw., 3e Art. en vv), is de zonde een belediging van God, die uitsluit van het eeuwige leven, en daarom kan niemand, die in staat van zonde is, dat eeuwige leven verdienen, als zijn zonde niet eerst vergeven en hij met God verzoend is; dit nu gebeurt door de genade. Een zondaar toch heeft geen recht op het leven, maar op de dood, volgens het woord uit de Brief aan de Romeinen (6, 9): « De prijs der zonde is de dood. » (Ia-IIae q. 114 a. 2 co.)

God bestemde de menselijke natuur om haar doel, bestaande in het eeuwige leven, te bereiken, niet uit eigen kracht, doch door de hulp der genade, en zo kan ook een handeling van de mens het eeuwige leven verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 2 ad 1)

Een mensenwerk zonder de genade kan niet gelijk zijn aan het werk dat uit de genade voortkomt, omdat een handeling volmaakter is, naarmate het beginsel van handelen ook volmaakter is. De redenering zou echter opgaan in de veronderstelling van de gelijkheid van het werk aan beide kanten. (Ia-IIae q. 114 a. 2 ad 2)

Wat de eerste aangevoerde reden betreft, is er tussen God en de mens dat verschil, dat de mens alle macht om wel te doen van God heeft en niet van een mens, en daarom kan een mens van God niets verdienen tenzij door Zijn goedgunstigheid; wat ook de Apostel kernachtig uitdrukt, met te zeggen: « Wie heeft hem eerst gegeven, dat het hem zou vergolden worden. » (Brief aan de Romeinen, 11, 35). Maar bij een mens kan iemand verdienen, voordat hij iets van hem ontvangen heeft, door datgene, wat hij ontving van God. Wat de tweede reden betreft uit het beletsel der zonde, ze gaat gelijkelijk op voor de mens en voor God, omdat ook een mens niet van een ander kan verdienen, die hij te voren beledigde, tenzij hij hem voldoening gaf en zich met hem verzoende. (Ia-IIae q. 114 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Kan iemand, die de Genade heeft, rechtens het eeuwige leven verdienen?

Men beweert, dat de mens in staat van genade niet rechtens het eeuwige leven kan verdienen. De Apostel immers zegt in zijn Brief aan de Romeinen (8, 18): « Het lijden van deze tijd kan niet in vergelijking komen met de toekomstige heerlijkheid, die ons geopenbaard zal worden. » Welnu het lijden der heiligen schijnt onder de andere verdienstelijke werken een zeer grote plaats in te nemen. Dus kan geen menselijk werk het eeuwige leven rechtens verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 3 arg. 1)

Bij het woord uit de Brief aan de Romeinen (6, 23): « De genade van God is het eeuwige leven » vindt

men de Glossa (uit Augustinus, Over de Genade en de Vrije Wil, 9e H.): « Terecht had de Apostel kunnen zeggen: de prijs der rechtvaardigheid is het eeuwige leven, maar liever zei hij: Gods genade is het eeuwige leven, opdat wij zouden inzien, dat God ons leidt naar het eeuwige leven door Zijn ontfermen, en niet ten gevolge van onze verdiensten. » Welnu, wat iemand rechtens verdient, ontvangt hij naar verdiensten en niet uit ontfermen. Dus kan een mens niet rechtens het eeuwige leven verdienen door de genade. (Ia-IIae q. 114 a. 3 arg. 2)

Slechts die verdienste schijnt rechtens, die met het loon gelijk is. Welnu geen enkele daad van dit leven kan het eeuwige evenaarden, wat immers onze kennis en ons verlangen te boven gaat. Ook overtreft het de liefde en het beminnen van de mens op aarde, zoals het ook de natuur overtreft. Dus kan de mens niet rechtens door de genade het eeuwige leven verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat iets, wat volgens een rechtvaardig oordeel wordt gegeven, een loon is, dat rechtens wordt gegeven. Welnu het eeuwig leven wordt door God gegeven overeenkomstig een rechtvaardig oordeel, volgens de woorden uit de 2e Brief aan Timotheus (4, 8): « Overigens is mij weggelegd de kroon der gerechtigheid, die de Heer, de rechtvaardige rechter, mij op die dag zal geven. » Dus verdient de mens rechtens het eeuwige leven. (Ia-IIae q. 114 a. 3 s. c.)

Men kan het verdienstelijke werk van de mens op twee manieren beschouwen: vooreerst, voor zover het komt van de vrije wil, en ten tweede voor zover het voortkomt uit de genade van de H. Geest. Als men het werk beschouwt, wat zijn inhoud betreft en als komende van de vrije wil, dan kan er geen sprake zijn van rechtens verdienen, om de uiterste ongelijkheid; er is echter wel een billijkheid om een gelijkheid van verhouding. Het is immers billijk, dat God een mens, die naar vermogen werkt, beloont naar de mate van Zijn kracht. Maar als we spreken over het verdienstelijke werk, in zover het voortkomt van de genade des H. Geestes, dan verdient het rechtens het eeuwige loon, want zo wordt bij de waarde der verdienste de kracht des H. Geestes in acht genomen, die ons leidt naar het eeuwige leven, zoals er geschreven is bij Johannes (4, 14): « Hij zal in hem worden tot een bron van springend water ten eeuwigen leven. » Voor de waarde van het werk wordt ook de waardigheid der genade in acht genomen, waardoor de mens als deelgenoot aan Gods natuur, tot zoon Gods wordt aangenomen, wie de erfenis toekomt uit recht der aanneming zelf, volgens het woord uit de Brief aan de Romeinen (8, 17): « Indien zonen, dan ook erfgenamen. » (Ia-IIae q. 114 a. 3 co.)

De Apostel spreekt bij het lijden der heiligen over de inhoud daarvan. (Ia-IIae q. 114 a. 3 ad 1)

Men moet die Glossa zo verstaan, dat ze de eerste oorzaak aangeeft, om te komen tot het eeuwige leven, nl. Gods erbarmen. Onze verdienste is maar een volgende oorzaak. (Ia-IIae q. 114 a. 3 ad 2)

De genade van de H. Geest, die wij in dit leven bezitten, is, ofschoon niet daadwerkelijk gelijk aan de verheerlijking, toch wel gelijkwaardig met deze in vermogen, zoals het zaad van een boom, waarin het vermogen ligt tot de gehele boom. En zo woont de H. Geest, die de voldoende oorzaak is van het eeuwige leven, door de genade van de mens, waarom Hij, in de Tweede Brief aan de Korintiërs (1, 22) ook wordt genoemd het onderpand van onze erfenis. (Ia-IIae q. 114 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Is de Genade beginsel van het verdienen, voornamelijk door de liefde, meer dan door de andere deugden?**

Men beweert, dat de genade niet méér beginsel van verdienste is door de liefde, dan door de andere deugden. Loon immers is men verschuldigd aan werk, volgens Mattheus (20, 8): « Roep de werklieden en geef hun ieder zijn loon. » Welnu iedere deugd is het beginsel van een of ander werk, want de deugd is een hebbelijkheid om te werken, zoals vroeger gezegd is (55e Kw., 2e Art.). Dus is iedere deugd op gelijke wijze beginsel van verdienste. (Ia-IIae q. 114 a. 4 arg. 1)

De Apostel zegt in de 1e Korinthiërbrief (3, 8): « Ieder ontvangt zijn eigen loon, overeenkomstig zijn eigen arbeid. » Wel nu de liefde vermindert eerder de arbeid, dan dat ze hem vermeerderd, want, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Over de Woorden des Heren (9e B., 3e H.), maakt de liefde al het vreselijke en ontzaglijke gemakkelijk en brengt het tot niets terug. Dus is de liefde niet voornamelijk het beginsel van verdienste, meer dan een andere deugd. (Ia-IIae q. 114 a. 4 arg. 2)

Het voornaamste verdienstebeginsel is die deugd, wier daden ook het verdienstelijkst zijn. Welnu het verdienstelijkst zijn daden van geloof en lijdzaamheid of sterkte, zoals blijkt bij de martelaren, die voor het geloof met lijdzaamheid en sterkte hebben gestreden tot aan de dood. Dus zijn andere deugden dan de liefde meer voorname beginselen der verdienste. (Ia-IIae q. 114 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezegde van de Heer (Johannes, 14, 21): « Als iemand Mij bemint, zal Mijn Vader hem beminnen; en Ik zal hem beminnen en hem Mijzelf openbaren. » Welnu het eeuwige leven bestaat in de geopenbaarde kennis Gods, volgens het woord van Johannes (17, 3): « Dit is het eeuwige leven, dat ze U, de enige ware en levende God kennen. » Dus moet men het verdienen van het eeuwige leven voornamelijk bij de liefde zoeken. (Ia-IIae q. 114 a. 4 s. c.)

Uit wat gezegd is (1e Art.) kan men afleiden, dat er in de menselijke daad een dubbele grond tot verdienste te vinden is, vooreerst en voornamelijk de verordening Gods, volgens welke men door een daad dat goed verdient, waartoe God de mens bestemd heeft. En ten tweede de vrije wil, nl. voor zover boven alle andere schepselen de mens de macht heeft om uit zichzelf wilens te handelen. En wat beide gronden van verdienste

betreft, bestaat de verdienste voornamelijk in de liefde. Vooreerst moet men bedenken, dat het eeuwig leven in de Godsgenieting bestaat. Nu is het streven van 's mensen geest naar de genieting van het goddelijk goed een eigen daad der liefde, waardoor alle daden der andere deugden op dit doel worden gericht, in zover die andere deugden door de liefde worden bevolen. Het verdienen van het eeuwige leven behoort dus allereerst tot de liefde, en op de tweede plaats tot de andere deugden, in zover hun daden door de liefde bevolen worden. Ten tweede is het duidelijk, dat we datgene wat we uit liefde doen, het meest willens doen. En omdat voor de verdienste vereist wordt, dat ze willens is, wordt de verdienste voornamelijk aan de liefde toegeschreven. (Ia-IIae q. 114 a. 4 co.)

De liefde beweegt de andere deugden tot werken, in zover zij het laatste doel tot voorwerp heeft. Want altijd beweegt de hebbelijkheid, waaronder het doel valt, de hebbelijkheid waaronder de middelen vallen, zoals uit het voorgaande duidelijk is (9e Kw., 1e Art.). (Ia-IIae q. 114 a. 4 ad 1)

Een werk kan moeilijk en lastig zijn op twee manieren. Op de eerste plaats door de grootte van 't werk, en zo draagt de grootte van de arbeid bij tot vermeerdering der verdienste. In die zin vermindert de liefde de arbeid niet, maar integendeel doet zij grote werken volbrengen. « Grote werken worden verricht, als zij er is », zegt Gregorius in een zijner Homilieën (30e Hom.). Op de tweede plaats door een tekort in de werker zelf, want ieder vindt datgene lastig en moeilijk, wat hij niet bereidwillig doet, en zulke moeite vermindert de verdienste en wordt door de liefde opgeheven. (Ia-IIae q. 114 a. 4 ad 2)

De geloofsdaad is niet verdienstelijk, als het geloof niet werkt door de liefde, zoals gezegd wordt in de Brief aan de Galaten (5, 6). Zo ook is een daad van lijdzaamheid en sterkte niet verdienstelijk, tenzij men deze stelt uit liefde, volgens het bekende woord uit de 1e Korintiërs brief (13, 3): « Al lever ik mijn lichaam over om te branden, maar ik heb geen liefde, het baat tot niets. » (Ia-IIae q. 114 a. 4 ad 3)

### **Articulus 5 Kan de mens voor zichzelf de eerste Genade verdienen?**

Men beweert, dat de mens voor zich zelf de eerste genade kan verdienen. Immers het geloof verdient de rechtvaardigmaking, zoals Augustinus zegt (in zijn 186e of 106e Brief, 3e H.). Welnu de mens wordt rechtvaardig gemaakt door de eerste genade. Dus kan de mens voor zichzelf de eerste genade verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 5 arg. 1)

God geeft alleen de genade aan de waardigen. Welnu niemand wordt enig goed waardig gekeurd, als hij dat niet rechtens verdiend heeft. Dus kan iemand rechtens de eerste genade verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 5 arg. 2)

Bij de mensen kan iemand een reeds ontvangen gave verdienen; b. v. iemand die van zijn meester een paard kreeg, verdient het ook door er een goed gebruik van

te maken in de dienst van zijn meester. God echter is vrijgevinger dan de mensen. Dus zo veel meer kan de mens de reeds ontvangen eerste genade van God verdienen door de werken die volgen. (Ia-IIae q. 114 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat het begrip zelf der genade in strijd is met het loon voor de werken, volgens het woord uit de Brief aan de Romeinen (4, 4): « Hem die werkt, zal het loon aangerekend worden, niet overeenkomstig de genade, maar volgens verplichting. » Welnu, de mens verdient juist datgene, wat hem aangerekend wordt uit verplichting, als het loon voor zijn werk. Dus kan de mens de eerste genade niet verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 5 s. c.)

Men kan de gave der genade op twee manieren beschouwen : eerst overeenkomstig het karakter van een gave om niet; en zo is het duidelijk, dat al wat verdienste is met de genade in strijd is, omdat, zoals de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (11,6): « Indien genade, dan ook niet als gevolg van de werken. » Men kan ze ook anders beschouwen, overeenkomstig de natuur der zaak, die gegeven wordt; en zo kan ze ook niet onder de verdienste vallen van iemand die de genade niet heeft, zowel omdat ze de natuurverhouding te boven gaat, alsook omdat de mens, vóór dat hij de genade heeft, in staat van zonde, een beletsel heeft om de genade te verdienen, nl. juist de zonde. Indien iemand echter de genade reeds heeft, kan de reeds verkregen genade niet onder de verdienste vallen, omdat het loon de bekroning van het werk is, en de genade juist het beginsel van ieder goed werk in ons, zoals boven is gezegd (109e Kw.). Maar indien iemand een andere onverplichte gave verdient krachtens een voorgaande genade, is die al geen eerste meer. En zo is het duidelijk, dat niemand voor zichzelf de eerste genade kan verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 5 co.)

Zoals Augustinus zegt (Retractationes, 1e B., 23e H), had hij zich vroeger hierin vergist, toen hij geloofde, dat het begin van het geloof uit ons zelf voortkwam en God ons de voleinding gaf. wat hij nu op die plaats terugtrekt, en in die zin moet men nu zijn bewering verstaan, dat het geloof de rechtvaardigmaking verdient. Maar als we veronderstellen, zoals ook het geloof leert, dat het begin van het geloof in ons van God is, dan volgt deze geloofsdaad reeds op de eerste genade en kan ze die niet verdienen. Want wel wordt de mens door het geloof rechtvaardig gemaakt, maar niet als verdiende de mens de rechtvaardigmaking door te geloven, maar hij gelooft juist, wijl hij rechtvaardig gemaakt wordt, omdat voor de rechtvaardigmaking van de niet-rechtvaardige een daad van geloof gevorderd wordt, zoals boven gezegd is (113e Kw., 4e Art.). (Ia-IIae q. 114 a. 5 ad 1)

Dat God de genade alleen geeft aan die het waardig zijn, moet niet zó verstaan worden, dat zij het te voren waardig waren, maar zó, dat Hij ze juist door de genade waardig maakt. Hij die alleen « zuiver kan maken alwie uit onzuiver zaad ontvangen is », (Job, 14, 4). (Ia-IIae q. 114 a. 5 ad 2)

Ieder goed werk van de mens komt van de eerste genade,

als beginsel, maar niet van iedere menselijke gave; en daarom gaat niet dezelfde redenering op voor de gave der genade als voor een menselijke gave. (Ia-IIae q. 114 a. 5 ad 3)

### Articulus 6 Kan de mens voor een ander de eerste Genade verdienen?

Men beweert, dat de mens voor een ander de eerste genade kan verdienen. De Glossa ordinaria bij de tekst van Mattheus (9e H.): « Jezus, hun geloof ziende », enz. zegt immers: « Hoe waardeert God het geloof van de mens zelf, bij wie dat van een ander zoveel waarde heeft, dat helden mens in- en uitwendig gezond maakt! ». Welnu de innerlijke genezing van de mens geschiedt door de eerste genade. Dus kan de mens voor een ander de eerste genade verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 6 arg. 1)

Het gebed der rechtvaardigen is niet nutteloos, maar werkdadig, volgens het woord uit de Brief van Jacobus (5, 16): « Veel vermag het smeken der rechtvaardigen, » terwijl hij er aan laat voorafgaan: « Bidt voor elkander opdat gij behouden wordt. » Welnu het heil van de mens komt alleen van de genade voort, en bijgevolg kan de ene mens voor de anderen de eerste genade verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 6 arg. 2)

Bij Lucas (16, 9) wordt gezegd: « Maakt u vrienden van de mammon der ongerechtigheid, opdat, wanneer gij in de verdrukking zijt, zij u opnemen in de eeuwige woontenten. » Welnu niemand wordt in de eeuwige woontenten opgenomen, tenzij door de genade, waardoor men alleen het eeuwig leven verdient, zoals boven gezegd is (2e Art., en 109e Kw., 5e Art.). Dus kan de ene mens voor de ander de eerste genade verwerven door te verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord van Jeremia (15, 1): « Wanneer Mozes en Samuel voor mijn aangezicht staan, is mijn ziel niet tot dit volk gewend. » Dezen nu waren toch groot van verdienste bij God. Vandaar schijnt niemand voor een ander de eerste genade te kunnen verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 6 s. c.)

Zoals uit het voorgaande duidelijk is (1e, 3e en 4e Art.), heeft ons werk een tweevoudige grond van verdienste: vooreerst krachtens de goddelijke beweging, en zo verdient men rechtens; en ten tweede, voor zover zij voortkomt uit de vrije wil, waardoor wij willens handelen. Van deze kant bezien, is het een verdienste volgens billijkheid, omdat het billijk is, dat, als de mens een goed gebruik maakt van zijn krachten, God, overeenkomstig Zijn alles overtreffende kracht, nog uitstekender zal werken. En hieruit blijkt, dat niemand rechtens voor een ander de eerste genade kan verdienen, behalve Christus, want ieder van ons beweegt God door de gave Zijner genade, om het eeuwig leven te bereiken, en daarom strekt het rechtens verdiende zich niet verder uit dan dit bewogen worden. De ziel van Christus echter wordt door Gods genade bewogen, niet alleen opdat Hij zelf tot de heerlijkheid van het eeuwige leven zou komen, maar opdat Hij ook anderen daarheen zou voeren, als hoofd der Kerk en bewerker

van 's mensen heil, volgens de Hebreeërbrief (2, 10): « Die vele zonen tot de heerlijkheid heeft gebracht, de bewerker des heils », enz. Volgens billijkheid echter kan men de eerste genade voor een ander verdienen. Daar immers de mens in staat van genade Gods wil vervult, is het billijk, dat God, overeenkomstig de verhouding der vriendschap, toestemt in de wil van een mens om een ander zalig te zien, ofschoon er soms een beletsel kan zijn van de kant van hem, voor wie een rechtvaardige de rechtvaardigmaking verlangt. En voor zo'n geval spreekt zich de tekst van Jeremia uit. (Ia-IIae q. 114 a. 6 co.)

Het geloof van de ene helpt de andere tot zijn heil, overeenkomstig de verdienste uit billijkheid, niet uit rechtmatigheid. (Ia-IIae q. 114 a. 6 ad 1)

Het afsmekende gebed steunt op de barmhartigheid, maar de rechtmatige verdienste op de rechtvaardigheid; en daarom kan de mens door te bidden veel verkrijgen van de goddelijke barmhartigheid, wat hij niet volgens de rechtvaardigheid verdient, zoals geschreven staat bij Daniël (9,18): « Want niet om onze gerechte werken leggen wij de gebeden neer voor uw aangezicht, maar om uw vele barmhartigheden. » (Ia-IIae q. 114 a. 6 ad 2)

Armen, die een aalmoes krijgen, nemen anderen op in de eeuwige woontenten, zegt men, ofwel omdat ze door hun gebed vergiffenis voor deze afsmeken, ofwel omdat ze door andere goede werken uit billijkheid verdienen, of ook omdat men, door de werken van barmhartigheid, die men ten behoeve van de armen uitoefent, verdient opgenomen te worden in de eeuwige woontenten. (Ia-IIae q. 114 a. 6 ad 3)

### Articulus 7 Kan iemand voor zichzelf het herstel na de val verdienen?

Men beweert, dat men voor zichzelf het herstel na de val kan verdienen. 1. Immers, wat men rechtmatig van God vraagt, schijnt de mens te kunnen verdienen. Welnu men kan niets rechtmatiger van God vragen, zoals Augustinus zegt (in zijn Verhandeling over de Psalmen), dan het herstel na de val, volgens het woord van de Psalmist (Ps. 70, 9): « Dat Gij, God, mij toch niet moogt verlaten, als mijn krachten bezwijken. » Dus kan de mens het herstel na de val verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 7 arg. 1)

Iemands goede werken zijn veel voordeliger voor hem zelf dan voor een ander. Welnu een mens kan enigszins voor een ander het herstel na de val verdienen, zoals ook de eerste genade. Dus kan hij veel meer voor zichzelf het herstel na de val verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 7 arg. 2)

Iemand, die eens in de genade geweest is, heeft door de goede werken, die hij deed, zijn eeuwig leven verdiend, zoals uit het bovengezegde blijkt (2e Art. en 109e Kw., 5e Art.). Welnu niemand kan tot het eeuwig leven komen, tenzij na het herstel door de genade. Dus schijnt hij zijn herstel door de genade verdiend te hebben. (Ia-IIae q. 114 a. 7 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord van Ezechiël (18, 24): « Als de rechtvaardige zich van zijn gerechtigheid heeft afgewend en onrecht bedreven, zal al het rechtvaardige wat hij deed, niet meer in herinnering komen. » Dus baten hem zijn voorgaande verdiensten niets tot zijn opstanding, en bijgevolg kan iemand zijn herstel na een toekomstige val niet verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 7 s. c.)

Niemand kan voor zichzelf het herstel na een toekomstige val verdienen, noch rechtens, noch volgens billijkheid. Niet rechtens, omdat de grond van deze verdienste afhangt van de beweging door de goddelijke genade, en die beweging onderbroken wordt door de zonde. Vandaar dat al de weldaden, die iemand daarna van God verkrijgt en waardoor hij hersteld wordt, niet onder de verdienste vallen, wijl de beweging der voorgaande genade zich niet zover uitstrekt. De verdienste volgens billijkheid, waardoor iemand voor een ander de eerste genade verdient, ondervindt een beletsel, zodat zij haar gevolg niet bereikt om de zonde in degene voor wie men verdient. Veel groter beletsel ondervindt dan de krachtadigheid van zulk een verdienste in een beletsel zowel van de kant van hem die verdient, als van de kant van hem voor wie verdiend wordt, want deze beiden komen op één persoon neer. En bijgevolg kan op geen enkele wijze iemand voor zichzelf het herstel na de val verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 7 co.)

Het verlangen naar het herstel na de val, en ook het gebed is rechtmatig, omdat het streeft naar gerechtigheid, niet echter als zou het steunen op de rechtvaardigheid, bij wijze van verdienste, maar alleen op de barmhertigheid. (Ia-IIae q. 114 a. 7 ad 1)

Iemand kan voor een ander de eerste genade verdienen, volgens billijkheid, omdat er hier, tenminste van de kant van hem die verdient, geen beletsel is, wat wel gevonden wordt bij iemand die, na de verdienste der genade te hebben ontvangen, zich afwendt van de gerechtigheid. (Ia-IIae q. 114 a. 7 ad 2)

Sommigen hebben beweerd, dat, met uitzondering van de daadwerkelijke eindgenade, niemand het eeuwig leven volstrekt verdient, maar alleen onder voorwaarde dat men volhardt. Dit is echter niet waar, want soms is de daadwerkelijke eindgenade niet van meer verdienste, maar integendeel minder verdienstelijk dan de voorgaande daden, om de gedrukte stemming, waarin de ziekte ons brengt. Daarom moet men zeggen: door iedere liefdedaad verdient men volstrekt het eeuwig leven, maar door een later bedreven zonde kan de voorgaande verdienste haar gevolg niet bereiken, zoals ook de natuuroorzaken hun gevolgen soms niet bereiken door een beletsel dat er over heen komt. (Ia-IIae q. 114 a. 7 ad 3)

### **Articulus 8 Kan iemand de vermeerdering der Genade of der liefde verdienen?**

Men beweert, dat de mens geen vermeerdering kan verdienen van genade of liefde. Als iemand immers eenmaal 'het verdiende loon ontvangen heeft, is men

hem geen verder loon meer schuldig, zoals bij Mattheus (6, 5) van sommigen gezegd wordt: « Ze hebben hun loon reeds ontvangen. » Als men dus de vermeerdering zou verdienen van liefde of genade, zou eruit volgen, dat men na de vermeerdering van genade, geen verder loon zou te verwachten hebben, wat bezwaarlijk kan worden aangenomen. (Ia-IIae q. 114 a. 8 arg. 1)

Niets handelt boven de kracht van zijn soort. Welnu zoals uit het voorgaande blijkt (2e en 4e Art.), is de genade of de liefde het beginsel der verdienste. Dus kan niemand een grotere genade of liefde verdienen, dan hij al heeft. (Ia-IIae q. 114 a. 8 arg. 2)

Wat onder de verdienste valt, verdient de mens met iedere daad, die voortkomt van de genade of van de liefde, zoals ook door iedere dergelijke daad de mens het eeuwig leven verdient. Als dus de vermeerdering van de genade of van de liefde onder de verdienste valt, dan zou men door iedere daad, die bevrucht wordt door de liefde, vermeerdering van de liefde verdienen. Welnu wat de mens verdient, krijgt hij onfeilbaar van God, tenzij het verhinderd wordt door een later bedreven zonde, zo als gezegd wordt in de 2e Brief aan Timotheüs (1, 12): « Ik weet in wie ik geloof, en ben overtuigd, dat Mij machtig is te bewaren wat ik hem in bewaring geef. » Zo zou dus volgen, dat door iedere verdienstelijke daad de genade of de liefde toeneemt, wat onredelijk schijnt, daar soms verdienstelijke daden niet zo vurig zijn, dat ze toereikend zouden zijn om de liefde te vermeerderen. Dus valt de vermeerdering der liefde met onder de verdienste. (Ia-IIae q. 114 a. 8 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord van Augustinus (in zijn Verhandeling over de Brief van Johannes, 186e of 106e Brief): « De liefde verdient haar vermeerdering, en eenmaal vermeerderd, verdient ze ook haar voleinding. » Dus valt de vermeerdering van de liefde of de genade onder de verdienste. (Ia-IIae q. 114 a. 8 s. c.)

Zoals boven gezegd werd (3e 4e en 7e Art.), valt datgene waartoe de beweging der genade zich uitstrekt onder het rechtens verdiende. Welnu de beweging van iemand die iets beweegt strekt zich niet alleen tot het eindpunt der beweging uit, maar ook tot geheel de voortgang van de beweging. Het eindpunt der genadebeweging nu is het eeuwig leven. De voortgang in dit bewegen bestaat in de vermeerdering der liefde of der genade, volgens het Boek der Spreuken (4, 18) : « De paden der rechtvaardigheid zijn als stralend licht, ze maken voortgang en groeien tot de volheid van de dag », nl. van de dag der heerlijkheid. Zo valt dus de vermeerdering der genade onder al wat rechtens verdiend wordt. (Ia-IIae q. 114 a. 8 co.)

Het loon is het eindpunt der verdienste. Maar er is een tweevoudig eindpunt, nl. een laatste, en een middelste, wat tegelijk begin en einde is, en zulk een eindpunt is de vermeerdering van het loon. Het loon nu van menselijk gunstbetoon maakt het eindpunt uit voor hen, die daarin hun doel gesteld hebben, en daarom verdienen zij geen verder loon. (Ia-IIae q. 114 a. 8 ad 1)

De vermeerdering der genade gaat de macht van de te

voren bestaande genade niet te boven, ofschoon wel haar hoeveelheid, zoals een boom wel de grootte van het zaad overtreft, maar niet de kracht er van. (Ia-IIae q. 114 a. 8 ad 2)

Door iedere verdienstelijke daad verdient de mens vermeerdering van genade, en ook de voleinding der genade, of het eeuwig leven. Maar evenals men het eeuwig leven niet onmiddellijk intreedt, doch op bepaalde tijd, zo wordt ook de genade niet onmiddellijk vermeerderd, maar te zijner tijd, wanneer men er nl. voldoende is toe voorbereid. (Ia-IIae q. 114 a. 8 ad 3)

### **Articulus 9 Kan de mens de eindvolharding verdienen?**

Men beweert, dat de mens de eindvolharding kan verdienen. Wat de mens immers verkrijgt met vragen, kan onder de verdienste vallen van iemand die de genade heeft. Welnu door te vragen verkrijgt de mens van God de volharding; anders zou men haar, zoals Augustinus uitlegt in zijn Boek Over de Gave van Volharding (2e H. en vv.), tevergeefs in het Gebed des Heren vragen. Dus kan de eindvolharding onder de verdienste vallen van iemand, die de genade heeft. (Ia-IIae q. 114 a. 9 arg. 1)

Het betekent meer: niet te kunnen zondigen, dan niet te zondigen. Welnu, niet-kunnen-zondigen valt onder de verdienste, want iemand kan het eeuwige leven verdienen, en daarbij hoort de onzondigbaarheid. Dus kan men veel eerder verdienen, dat men niet zondigt, en dit is de eindvolharding verdienen. (Ia-IIae q. 114 a. 9 arg. 2)

Vermeerdering der genade is méér als volharding in de genade, die men bezit. Welnu de vermeerdering van genade kan door de mens verdiend worden, zoals boven (in het voorgaande Artikel) gezegd is. Dus veel meer de eindvolharding in de reeds ontvangen genade. (Ia-IIae q. 114 a. 9 arg. 3)

Maar daar staat tegenover, dat men alles wat men verdient, van God verkrijgt als het maar niet belet wordt door de zonde. Nu verrichten veel mensen verdienstelijke werken, die echter geen eindvolharding verkrijgen, terwijl men toch ook niet kan zeggen, dat dit komt van de verhinderende zonde, want zondigen staat juist lijnrecht tegenover volharden. Daarom als iemand de volharding zou verdienen, zou God niet meer toestaan, dat hij in zonde viel. Dus valt de eindvolharding niet onder de verdienste. (Ia-IIae q. 114 a. 9 s. c.)

De mens heeft van nature een vrije wil, die zich laat trekken tot goed en kwaad. Daarom kan men de volharding in het goed op twee manieren van God verkrijgen. Vooreerst, doordat de vrije wil bepaald wordt tot het goed door de voleindingsgenade, wat gebeurt in de eeuwige heerlijkheid; en ten tweede, van de kant van de beweging Gods, die de mens tot het goede richt tot op het einde. Want, gelijk uit het hierbovengezegde blijkt (5e en 8e Art.), valt datgene onder de verdiensten van de mens, wat zich tot de beweging van de door Gods onmiddellijke werking bewogen vrije wil verhoudt als

eindpunt en niet als begin. Vandaar is het duidelijk, dat de volharding der eeuwige heerlijkheid, als eindpunt van genoemde beweging, onder de verdienste valt, maar die van dit leven niet, omdat ze slechts afhangt van Gods werking, die het beginsel is van alle verdienste. God echter geeft de gave van volharding om niet aan hem, aan wie Hij ze geeft. (Ia-IIae q. 114 a. 9 co.)

Door te bidden verkrijgen wij zelfs wat we niet verdienen, want ook de zondaars, die Hem om vergeving smeken, verhoort God, en toch verdienen ze dit niet, zoals blijkt uit de aantekeningen van Augustinus (in zijn 44e Verhandeling op Johannes) bij de woorden van Johannes (9, 31): « Wij weten dat God de zondaars niet verhoort. » Anders zeiden de tollenaar tevergeefs: « Heer, wees mij, zondaar, genadig » (Lucas, 18, 13). En zo verkrijgt men door te vragen van God de gave der volharding voor zich of voor een ander, ofschoon ze onder de verdienste met valt. (Ia-IIae q. 114 a. 9 ad 1)

De toekomstige volharding der eeuwige heerlijkheid verhoudt zich tot de verdienstelijke beweging van de vrije wil als eindpunt, maar niet, zoals uit de in de Leerstelling gegeven reden blijkt, de volharding op deze wereld. (Ia-IIae q. 114 a. 9 ad 2)

Zoals in het voorgaande (Leerstelling en vorig Artikel) duidelijk is, gaat hetzelfde op voor de vermeerdering der genade. (Ia-IIae q. 114 a. 9 ad 3)

### **Articulus 10 Vallen de tijdelijke goederen onder de verdienste?**

Men beweert, dat de tijdelijke goederen onder de verdienste vallen. Immers wat beloofd wordt als loon der gerechtigheid, valt onder de verdienste. Nu zijn in de Oude Wet tijdelijke goederen beloofd als loon der gerechtigheid, zoals blijkt uit Deuteronomium (28). Dus vallen de tijdelijke goederen onder de verdienste. (Ia-IIae q. 114 a. 10 arg. 1)

Wat God aan iemand vergeldt voor een verrichten dienst, schijnt onder de verdienste te vallen. Welnu God vergeldt soms de mens om een verrichte dienst met enige tijdelijke goederen. Want er staat geschreven in Exodus (1,21): « En omdat de vroedvrouwen God vreesden, liet Hij haar huizen houwen », enz., waarbij de Glossa (uit Gregorius' Redekundige Verhandelingen, 18e B., 4e H.) aanmerkt: « Het loon voor haar goedgunstigheid kon in het eeuwig leven vergolden worden, maar als straf voor haar leugen werd het een aardse beloning. » Er staat ook geschreven bij Ezechiël (29, 18 vv.): « De koning van Babylon liet zijn leger zware diensten verrichten tegen Tyrus, maar loon werd niet gegeven », en later wordt er aan toegevoegd: « Zijn leger zal loon gegeven worden, ik heb hem Egypteland gegeven, omdat hij voor mij gewerkt heeft. » Dus vallen de tijdelijke goederen onder de verdienste. (Ia-IIae q. 114 a. 10 arg. 2)

Zoals goed zich verhoudt tot de verdienste, zo verhoudt kwaad zich tot strafwaardigheid. Welnu God straft sommigen met tijdelijke straffen, om strafwaardige zonden, zoals blijkt bij de Sodomieten (Genesis, 19). Dus

vallen ook de tijdelijke goederen onder de verdienste. (Ia-IIae q. 114 a. 10 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat al wat onder de verdienste valt, geen gelijke verhouding zegt tot iedereen. Tijdelijke goederen en kwalen echter verhouden zich gelijkelijk tot goeden en kwaden, volgens het woord van Ecclesiastes (9, 2): « Alles wedervaart gelijkelijk de gerechte en de goddeloze, de goede en de kwade, de reine en de onreine, hem die slachtoffers opdraagt en hem die het offeren versmaadt. » Dus vallen de tijdelijke goederen niet onder de verdienste. (Ia-IIae q. 114 a. 10 s. c.)

Wat onder de verdienste valt is de prijs of het loon, wat het karakter van een goed heeft. Het menselijk goed nu is tweevoudig, volstrekt, en in een of ander opzicht. Het volstreckte menselijk goed is zijn laatste doel, volgens het woord van de Psalmist (Ps. 72, 28): « God aan te hangen is mij goed », en bijgevolg is alles goed wat verordend wordt als leidend tot dit doel. Zulke goederen vallen zonder meer onder de verdienste. Het niet volstreckte maar in een of ander opzicht goede echter is wat nu op dit ogenblik of in een bepaald opzicht goed is voor de mens, en deze goederen vallen niet onder de verdienste zonder meer, maar in een bepaald opzicht. Zo moet men dus zeggen, wanneer men de tijdelijke goederen beschouwt als nuttig voor de deugddaden, waardoor men tot het eeuwig leven komt, dat ze, zo beschouwd, onmiddellijk en zonder meer onder de verdienste vallen, zoals ook de vermeerdering der genade, en alles wat de mens tot de zaligheid helpt komen, na de eerste genade. God toch geeft aan de rechtvaardigen zoveel aan tijdelijk goed en ook aan kwaad als dienstig is om het eeuwig leven te bereiken, en in zover zijn zulke tijdelijke zaken zonder meer goed. Vandaar zegt de Psalmist (Ps. 33, 1 I): « Die de Heer vrezen zal geen goed ontbreken » en (Ps. 36, 25): « Nooit heb ik een rechtvaardige verlaten gezien », enz. Beschouwt men echter zulke tijdelijke goederen op zichzelf, dan zijn zij niet zonder meer goed voor de mens, maar alleen in een bepaald opzicht, en zo beschouwd vallen ze dan ook niet zonder meer onder de verdienste, maar alleen in een of ander opzicht, nl. in zover de mensen door God bewogen worden om tijdelijke zaken te doen, en met Gods hulp slagen zij in hun opzet; want zoals het eeuwig leven zonder meer de beloning is voor werken der gerechtigheid, nl. als in betrekking staande tot Gods bewegen, zoals hierboven gezegd is (3e en 6e Art.), zo ook dragen de tijdelijke goederen, op zichzelf beschouwd, het karakter van loon, in het oog gehouden de beweging Gods, die de menselijke wil beweegt, om dit na te streven, toegegeven dat af en toe bij de mensen niet de juiste mening voorziet. (Ia-IIae q. 114 a. 10 co.)

Zoals Augustinus zegt (Tegen Faustus, 4e B., 2e H.), was in deze tijdelijke beloften de voorafbeelding gegeven der toekomstige geestelijke dingen, die in ons vervuld zijn. Een vleeselijk volk hield vast aan de beloften van het tegenwoordige leven, en zij spraken met slechts een profetische taal, maar zelfs hun leven was een voorbeduiding. (Ia-IIae q. 114 a. 10 ad 1)

Die beloningen waren door God gegeven, overeenkomstig Gods beweging, en met als gevolg van de kwade wil, vooral van de koning van Babylon, die Tyrus niet bestreden had, alsof hij dienstbaar wilde zijn aan God, maar veeleer om zich het heersersrecht er over toe te eigenen. Zo ook de vroedvrouwen, want al waren ze van goede wil met betrekking tot de verlossing van die jongetjes, haar wil was toch niet goed, toen ze die leugen verzonnen. (Ia-IIae q. 114 a. 10 ad 2)

Tijdelijk kwaad wordt tot straf voor de ongerechten, in zover het hun nl. niets helpt om het eeuwige leven te bereiken. De gerechte echter, die juist in zulk kwaad een hulp ziet, onder vindt het niet als straf, maar als geneesmiddel, zoals boven is gezegd (87e Kw., 7e en 8e Art.). (Ia-IIae q. 114 a. 10 ad 3)

Alles overkomt de goeden en kwaden gelijkelijk, wat de inhoud van tijdelijk goed of kwaad betreft, maar niet wat het doel betreft, omdat de goeden hiermee hun voordeel doen ter zaligheid, niet echter de kwaden. En dat volstaat over het zedelijke in het algemeen. (Ia-IIae q. 114 a. 10 ad 4)

# Inhoudsopgave

<b>Quaestio 93 Over de eeuwige Wet</b>	<b>1</b>	Articulus 4 Moest de Oude Wet alleen voor het joodse Volk gegeven worden? . . . .	22
Articulus 1 Is de eeuwige wet gelijk aan het hoogste begrip bestaande in God? . . .	1	Articulus 5 Waren alle mensen verplicht de Oude Wet te onderhouden? . . . . .	23
Articulus 2 Is de eeuwige wet door eenieder gekend? . . . . .	2	Articulus 6 Was de tijd van Mozes een ge- schikte tijd om de Oude Wet te geven? .	24
Articulus 3 Worden alle wetten afgeleid van de eeuwige wet? . . . . .	3	<b>Quaestio 101 Over de ceremonieel- bepalingen op zich zelf</b>	<b>25</b>
Articulus 4 Zijn de noodzakelijke en eeuwige dingen onderworpen aan de eeuwige wet? .	4	Articulus 1 Bestaat het wezen der ceremonieel- bepalingen hierin, dat ze op de erediens- ten van God gericht zijn? . . . . .	25
Articulus 5 Zijn de wisselvallige natuurdingen onderworpen aan de eeuwige wet? . . .	4	Articulus 2 Zijn de ceremonieel-bepalingen figuurlijk? . . . . .	26
Articulus 6 Zijn alle menselijke aangelegenheden aan de eeuwige wet onderworpen? .	5	Articulus 3 Moesten er veel ceremonieel- voorschriften zijn? . . . . .	27
<b>Quaestio 94 Over de natuurwet</b>	<b>6</b>	Articulus 4 Worden de ceremoniën der Oude Wet goed verdeeld in offers, Sacramen- ten, heilige zaken en onderhoudingen? .	28
Articulus 1 Is de natuurwet een hebbelijkheid?	6	<b>Quaestio 103 Over den duur der ceremonieel-voorschriften</b>	<b>29</b>
Articulus 2 Bevat de natuurwet meerdere, of slechts één voorschrift? . . . . .	7	Articulus 1 Bestonden de ceremoniën der Wet vóór de Wet? . . . . .	29
Articulus 3 Vallen alle deugddaden onder de natuurwet? . . . . .	8	Articulus 2 Hadden de ceremoniën der Oude Wet gedurende de Oude Wet kracht van rechtvaardigmaking? . . . . .	30
Articulus 4 Is de natuurwet voor allen gelijk?	9	Articulus 3 Hielden de ceremoniën der Oude Wet bij de komst van Christus op? . . .	31
Articulus 5 Kan de natuurwet veranderd wor- den? . . . . .	10	Articulus 4 Kunnen de wettelijke voorschrif- ten na het lijden van Christus zonder doodzonde onderhouden worden? ' . . .	32
Articulus 6 Kan de natuurwet uit de harten der mensen uitgewist worden? . . . . .	11	<b>Quaestio 105 Over het wezen der rechtsre- gels</b>	<b>34</b>
<b>Quaestio 96 Over de bevoegdheid van de menselijke wet</b>	<b>11</b>	Articulus 1 Was de regeling in de Oude Wet met betrekking tot de vorsten goed? . .	34
Articulus 1 Moet de menselijke wet in het algemeen gesteld worden, ofwel in het bijzonder? . . . . .	11	Articulus 2 Waren de rechtsregels met be- trekking tot de onderlinge samenleving doeltreffend? . . . . .	36
Articulus 2 Moet de menselijke wet alle on- deugden tegengaan? . . . . .	12	Articulus 3 Voorzien de rechtsregels op ge- paste wijze voor de vreemdelingen? . . .	41
Articulus 3 Gebiedt de menselijke wet alle deugddaden? . . . . .	13	Articulus 4 Heeft de Wet geschikte voorschrif- ten gegeven omtrent de huiselijke samen- leving? . . . . .	43
Articulus 4 Bindt de menselijke wet in geweten?	13	<b>Quaestio 106 Over de evangelische wet, die Nieuwe Wet genoemd wordt, op zichzelf beschouwd</b>	<b>45</b>
Articulus 5 Zijn alle mensen aan de wet on- derworpen? . . . . .	14	Articulus 1 Is de Nieuwe Wet een geschreven wet? . . . . .	46
Articulus 6 Mogen zij, die aan de wet onder- worpen zijn, buiten de letter van de wet om handelen? . . . . .	15	Articulus 2 Maakt de Nieuwe Wet rechtvaardig?	46
<b>Quaestio 97 Over de verandering van de wet- ten</b>	<b>16</b>	Articulus 3 Had de Nieuwe Wet bij het begin der wereld moeten gegeven worden? : .	47
Articulus 1 Moet de menselijke wet op een of andere manier veranderd worden? . . . .	16	Articulus 4 Zal de Nieuwe Wet voortduren tot het einde der wereld? . . . . .	48
Articulus 2 Moet de menselijke wet veranderd worden telkens als er zich iets beters voordoet? . . . . .	17	<b>Quaestio 107 Over de verhouding van de Nieuwe Wet tot de Oude Wet</b>	<b>50</b>
Articulus 3 Kan de gewoonte kracht van wet krijgen? . . . . .	18	Articulus 1 Is de Nieuwe Wet onderscheiden van de Oude? . . . . .	50
Articulus 4 Kunnen de volksleiders van de menselijke wet ontslaan? . . . . .	18		
<b>Quaestio 98 Over de Oude Wet</b>	<b>19</b>		
Articulus 1 Was de Oude Wet goed? . . . .	19		
Articulus 2 Kwam de Oude Wet van God? . .	20		
Articulus 3 Kwam de Oude Wet van God door middel van de engelen? . . . . .	21		



Articulus 2 Vult de Nieuwe Wet de Oude Wet aan? . . . . .	51	Articulus 1 Is de verdeling in heiligmakende Genade en om niet gegeven Genade een goede verdeling? . . . . .	73
Articulus 3 Is de Nieuwe Wet in de Oude vervat? . . . . .	53	Articulus 2 Wordt de Genade met recht verdeeld in werkende Genade en medewerkende Genade? . . . . .	74
Articulus 4 Is de Nieuwe Wet lastiger dan de Oude? . . . . .	53	Articulus 3 Wordt de Genade gevoegelijk verdeeld in voorafgaande en volgende Genade? . . . . .	75
<b>Quaestio 108 Over den inhoud van de Nieuwe Wet . . . . .</b>	<b>54</b>	Articulus 4 Geeft de Apostel een juiste verdeling der Genade om niet? . . . . .	76
Articulus 1 Moet de Nieuwe Wet enkele uiterlijke daden gebieden? . . . . .	54	Articulus 5 Staat de om niet gegeven Genade hoger dan de heiligmakende Genade? . . . . .	77
Articulus 2 Regelt de Nieuwe Wet voldoende de uiterlijke daden? . . . . .	55	<b>Quaestio 113 Over de gevolgen der Genade . . . . .</b>	<b>78</b>
Articulus 3 Heeft de Nieuwe Wet de mensen voldoende geregeld met betrekking tot de innerlijke daden? . . . . .	57	Articulus 1 Is de rechtvaardigmaking van den zondaar hetzelfde als de vergiffenis der zonden? . . . . .	78
Articulus 4 Is het nuttig, dat er in de Nieuwe Wet sommige wel omschreven raden staan voorgesteld? . . . . .	59	Articulus 2 Wordt voor de vergeving der zondeschuld — waarin de rechtvaardiging van de zondaar bestaat — de instorting der Genade vereist? . . . . .	79
<b>Quaestio 109 Over het uiterlijke beginsel der menselijke daden, nl. de Genade van God . . . . .</b>	<b>60</b>	Articulus 3 Wordt voor de rechtvaardigmaking van den zondaar een daad van den vrije wil vereist? . . . . .	80
Articulus 1 Kan de mens zonder de Genade iets waars kennen? . . . . .	60	Articulus 4 Wordt er voor de rechtvaardigmaking van van de zondaar een geloofsdaad vereist? . . . . .	81
Articulus 2 Kan de mens zonder de Genade het goede willen en doen? . . . . .	61	Articulus 5 Wordt tot de rechtvaardigmaking van de zondaar een daad van de vrije wil vereist met betrekking tot de zonde? . . . . .	82
Articulus 3 Kan de mens God boven alles beminnen, alleen met zijn natuurlijke krachten, zonder de Genade? . . . . .	62	Articulus 6 Moet de vergiffenis der zonden gerekend worden onder die dingen, die tot de rechtvaardigmaking van de zondaar worden vereist? . . . . .	83
Articulus 4 Kan de mens de voorschriften der Wet vervullen, zonder de Genade, en uit zijn natuurlijke krachten? - . . . . .	63	Articulus 7 Gebeurt de rechtvaardigmaking van den in één ogenblik, of geleidelijk? . . . . .	83
Articulus 5 Kan de mens zonder de Genade het eeuwige leven verdienen? . . . . .	64	Articulus 8 Is de instorting der Genade van nature het eerste onder die dingen, die tot de rechtvaardigmaking vereist worden? . . . . .	85
Articulus 6 Kan de mens zichzelf door eigen kracht tot de Genade voorbereiden zonder de hulp der Genade? . . . . .	65	Articulus 9 Is de rechtvaardigmaking van de zondaar het grootste werk van God? . . . . .	86
Articulus 7 Kan de mens van de zonde opstaan zonder de hulp der Genade? . . . . .	66	Articulus 10 Is de rechtvaardigmaking van de zondaar een wonderwerk? . . . . .	87
Articulus 8 Kan de mens, zonder de Genade, niet-zondigen? . . . . .	67	<b>Quaestio 114 Over de verdienste, het gevolg van de Genade van bijstand . . . . .</b>	<b>88</b>
Articulus 9 Kan hij, die de Genade reeds verkregen heeft, uit zich zelf het goede doen en de zonde vermijden, zonder een nieuwe hulp der Genade? . . . . .	68	Articulus 1 Kan de mens iets van God verdienen? . . . . .	88
Articulus 10 Heeft de mens, die in de Genade is, de hulp der Genade nodig om te volharden? . . . . .	69	Articulus 2 Kan iemand zonder de Genade het eeuwige leven verdienen? . . . . .	89
<b>Quaestio 110 Over het wezen der Genade Gods . . . . .</b>	<b>69</b>	Articulus 3 Kan iemand, die de Genade heeft, rechtens het eeuwige leven verdienen? . . . . .	89
Articulus 1 Werkt de Genade iets in de ziel uit? . . . . .	70	Articulus 4 Is de Genade beginsel van het verdienen, voornamelijk door de liefde, meer dan door de andere deugden? . . . . .	90
Articulus 2 Is de Genade een hoedanigheid der ziel? . . . . .	71	Articulus 5 Kan de mens voor zichzelf de eerste Genade verdienen? . . . . .	91
Articulus 3 Is de Genade hetzelfde als de deugd? . . . . .	72	Articulus 6 Kan de mens voor een ander de eerste Genade verdienen? . . . . .	92
Articulus 4 Is de Genade in het wezen der ziel als in haar drager, of in een van de vermogens? . . . . .	72		
<b>Quaestio 111 Over de verdeling der Genade . . . . .</b>	<b>73</b>		

Articulus 7 Kan iemand voor zichzelf het her- stel na de val verdienen? . . . . .	92
Articulus 8 Kan iemand de vermeerdering der Genade of der liefde verdienen? . . . . .	93
Articulus 9 Kan de mens de eindvolharding verdienen? . . . . .	94
Articulus 10 Vallen de tijdelijke goederen on- der de verdienste? . . . . .	94