

# SUMMA THEOLOGIAE

## Prima Secundæ - Secunda Secundæ - Tertia Pars

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.

06/01/2026

### 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 behoorders 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.)

### Prima Secundæ

#### 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 natuurdinngen 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 oorbeeld. 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 verstand, 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 gelijkt, 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 spijzen?” 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 (XCIIe 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 (Ie 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 (Spreeken, 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 (Ie 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 (XCIIe 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 Ie 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 grenslijn 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 toe-

gevoegd. 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 ver-

houden, 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 gemedend, 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 inzielt 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 (XCe 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, tegennatuurlijk, 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 be-



schouwd. 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 noodzakelijke 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 waar-

heid 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 teruggegeven 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)

Isidorus 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 on-

veranderlijk. 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 tegenovergestelde 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 hebbelijkheden, 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 Juripertus: “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 per-

sonen 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 deugdzaam te maken. Maar iemand kan niet deugdzaam 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 (XCe 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 deugdzaam 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 en 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 verijdeld, volgens het woord van Mattheus (15, 6): “Door uw overlevering hebt gij het bevel van God verijdeld.” 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 dergelijke 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 dispenser, 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 menselijke 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 omstandig heden 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 dispenseren. 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 dispensereren 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 dienstboden?”. (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 dispensereren, tenzij hij aan wien de wet haar macht ontleent, of hij aan wien hij zelf het heeft opgedragen, zo ook kan niemand dispensereren 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 zoudt 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 gevolgen-aangevend

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 volmaakts 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 wellikendheid 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 barmhartigheid; 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 vol-

brengt”. 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 heilichheid 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 plichtgebruiken 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 welke 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 spijzen, 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 Loofhuttenfeest, 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 spijzen van de Godsvereerders, vallen enigszins 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., VIIIe 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 Isaiï (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 Hebreërs (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., 1e 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., 1e 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 onderdrukt en tot 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 gebrekkig 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: “Geef 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 onderhoudingen 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 Hebreërs (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 on-

derhoudingen, 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 Hebreërs (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 heiligingen 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 derzelven. 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 passend 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 verafschuwwd 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 (CIHe 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 zondesschuld; 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 zondesschuld, 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 geheiligt 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 Hebreeën (8, 13) wordt gezegd, dat het Nieuwe Verbond het vorige heeft verouderd; wat echter verouderd en vervalst 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 (CIIe 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, over-

eenkomstig 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 goedgeacht, 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., XVIIe 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 verzeen 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 spijzen 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 samensmelting 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 verdenking 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. Hoerij 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 levieten 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 aanname 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 deugdzaame 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 deugdzaame 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 deugdzaame 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 aangevend worden. Vandaar wordt er dan ook in het Tweede Boek der Makkabeëën (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 verhuuren 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 volgens 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 vijfde of vierde dubbele; 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, Ite Boek, XXL 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 Ite Boek van zijn Politica (Ite 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 enkelingen 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 Ite Boek zijner Politica (VIe H.), door de

ongeregeldheden 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 gewennen 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 erfden, 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 gemakkelijkheid 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 benaauwen.” 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 voorname 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 rech-

ters 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 klaarblijkelijkheid, 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 twifelen, 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 ge-

seling of smaad. De slavernij legde zij op voor twee gevallen, nl. ten eerste wanneer een slaaf in het zevende jaar jaar der kwijschelding — 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 zweerden 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 waardeeloos 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 versmade 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 aanzieners 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 gij 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)

Medelijgend 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 ijds 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 deugdzame 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 toekomst 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 gesnedene 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 geneigdheid 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 een 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 1e 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 1e 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 huwe-

lijk wordt aangegaan met de vreemdelingen, en zelfs geboden, dat de verbondenen zouden scheiden, zoals uit het 1e 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 verwekken. 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 onteren. 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 bepaalden 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 verbodt 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 bestendig 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 uit-

drukkelijk 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 Hebreëën (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 Hebreëën (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 bet

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 lichamenlijk heil, dat tijdelijk is. Welnu God heeft van het begin der wereld af voorzien in die dingen, die nodig zijn voor het lichamenlijk 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 lichamenlijk 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 Korinthiërs (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 volmaakter 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 Hebreeënen (10, 19, vv.): “Aangezien wij dan, broeders, vrijmoedig in het heilighdom 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 drieduidig. 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 Manicheënen, 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 Mattheus). 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 Adamantius, 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 dichter 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 besnedenen zal rechtvaardig maken krachtens zijn geloof, en de onbesnedenen 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 onvolmaakt, 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 onvolmaakt 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 Hebreërs (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 vrijdelen. Welnu de Nieuwe Wet vrijdelt 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 deugdzaam 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 ge-

rechtigheid 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 (CIle 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 (CIle 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 volmaakts in iets onvolmaakts, 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° 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 voor-

schriften 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 verzaard zou worden. Hij immers zegt in zijn “Onderzoek van Januarius (LVe 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° 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 (IIe 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 ceremonieelbepalingen 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 meineed. 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 middelen 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 Schrift-

geleerden 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, 1e 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 verwijderd 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 ongeregeldheid 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 Retractaties (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 natuurgoed 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 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 bewegener. 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 onbeziel

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 bewegener 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 verhevener 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 vol brengen, 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: Bemin 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 voorschriften 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 werkracht 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. Hiertoe 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. Vandaal 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. Vandaar is het duidelijk, dat de mens zich niet tot het ontvangen van het licht der genade kan voorbereiden, dan door een geheel vrij geschenken 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 hij 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 ontken, dat wij moeten bidden, opdat wij niet in de bekoring vallen (en hij ontken, dat, 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 verzinken. 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 vleselijke 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 antwoord 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 overtreders 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 men gewoonlijk 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 voortspruit 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 tussenschen- ding, 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 vergif- fenis 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; van- daar 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 voortge- bracht uitwissel 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 gemak- kelijk, 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 boven- natuurlijke 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 werk- oorzaak, 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 na- tuur, zoals de stof of de vorm zelfstandigheid genoemd worden. Omdat nu de genade boven de menselijke na- tuur 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. Om- dat dus de ziel onvolmaakt aan de goddelijke goedheid deelachtig is, kan de deelhebbing zelf in de goddelijke goedheid, wat de genade is, slechts op onvolmakter 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 Wijs-*

geren), bestaat het zijn van de bijkomstigheïd hierin, dat ze iets is. Vandaar wordt iedere bijkomstigheïd 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 bijkomstigheïd niet. Maar zij wordt gezegd te worden en te vergaan, voor zover de drager begint of ophoudt daadwerkelijk te zijn volgens die bijkomstigheïd. 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)

Waaraan 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, Sententias, 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 Sententias (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 volmaakte, 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 daarvoor 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 ruiter 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 natuurgood 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 genade. 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 veeleer, 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 lagere 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 ontfert”. 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 hetzelfde 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 wil, daad, 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 be-

weegt 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 gevoeglijk 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 barmhartigheid voorkomt mij”, en in Psalm 22,6: “Zijn barmhartigheid volgt mij”. Dus wordt de genade gevoeglijk 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 eeuwig aan, en daarom kan ze niet anders dan voorafgaande 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 onderichten 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 geloofs zekerheid 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 zondes Schuld — 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, dal 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 doodszweet 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): "Veel 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 betreft. 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, van 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 Isaïas 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 ineens. (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 daarvoor 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 tewee, 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 vrijen 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 ech-

ter 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 vrijen 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 heelal 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 voortgaan, 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 gaapt 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 goddelijke 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 eeuwig 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 natuurlijks. 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 eeuwige 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 vrijen 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 vermeerdert, 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 eeuwige 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 vrijgeviger 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 eeuwige 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 krachtdadigheid 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 barmhartigheid. (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 houwten”, 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 gerechtige 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 volstreekte 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 volstreekte 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 op zicht, 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 eeuwige 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 vleselijk 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)

## Secunda Secundae

### Quaestio 1 Over het Geloof

Met betrekking tot de goddelijke deugden handelen wij, ten eerste, over het geloof; ten tweede, over de hoop;

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter wat Dionysius zegt in het 7e Hoofdstuk van het Boek Over de Goddelijke Namen: “Het geloof heeft betrekking op de enkelvoudige en eeuwigbestaande waarheid”. Welnu, die waarheid is de Eerste Waarheid, en bijgevolg is de Eerste Waarheid het voorwerp van het Geloof. (IIa-IIae q. 1 a. 1 s. c.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Men beweert, dat het mogelijk is iets te geloven, wat vals is. Het geloof immers is een lid van dezelfde verdeling als de hoop en de liefde. Welnu, men kan iets verhoppen, wat vals is, want velen hopen het eeuwig leven te bekomen, die het nooit zullen bekomen. En

hetzelfde geldt voor de liefde: velen immers worden bemind als goeden, hoewel ze in werkelijkheid niet goed zijn. Dus is het ook mogelijk iets te geloven, wat vals is. (IIa-IIae q. 1 a. 3 arg. 1)

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

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

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

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

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

Het ware is het goed van het verstand, maar niet van de streefvermogens. Daarom sluiten al de deugden, die het verstand vervolmaken, het valse volkomen uit, want de deugd heeft krachtens haar natuur alleen betrekking op het goede. De deugden echter, die het streefvermogen vervolmaken, sluiten het valse niet volkomen uit; iemand kan b. v. handelen volgens de rechtvaardigheid of de matigheid, hoewel hij verkeerd oordeelt over het voorwerp van zijn daad. Bijgevolg gaat voor het geloof, dat het verstand vervolmaakt, niet dezelfde redenering op als voor de hoop en de liefde, die het streefvermogen vervolmaken. Men mag niettemin zeggen, dat ook de

hoop het valse uitsluit. Niemand verhoopt toch het eeuwig leven te bekomen door eigen kracht (dat zou vermetel zijn), maar door hulp der genade, waardoor hij het eeuwig leven onfeilbaar zeker zal bekomen, indien hij volhardt. En hetzelfde geldt voor de liefde, waardoor men God bemint, overal waar Hij aanwezig mocht zijn. Het is dus voor de liefde zelf onverschillig of God al dan niet aanwezig is in degene, die om God bemind wordt. (IIa-IIae q. 1 a. 3 ad 1)

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

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

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

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

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

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

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

Men kan al de zinnen gezicht noemen, zoals Augustinus zegt in het boek Over de woorden, des Heeren. (33e Preek, 5e H.). Welnu, wat we geloven hebben we gehoord, naar het woord van de Brief aan de Romeinen (10, 17): “Het geloof komt door het gehoorde woord”. Dus slaat het geloof op de dingen, die men ziet. (IIa-IIae q. 1 a. 4 arg. 4)

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



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

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

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

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

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

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

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

van het geloof iets zijn, wat men weet. (IIa-IIae q. 1 a. 5 arg. 1)

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

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

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

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

Elke wetenschap veronderstelt beginselen, die op zichzelf klaarblijkelijk zijn, en die men dus kent door onmiddellijk inzicht. Bijgevolg moet men alles, waarvan men een wetenschappelijke kennis heeft, op enige wijze inzien. Welnu, we hebben (in het vorig Artikel) bewezen, dat het onmogelijk is, dat eenzelfde mens eenzelfde ding zou geloven en zien. Het is dus even onmogelijk, dat eenzelfde mens eenzelfde ding zou weten én geloven. Het kan echter gebeuren, dat hetgeen de ene ziet of weet, door een ander geloofd wordt. We hopen immers, dat we eenmaal zullen zien wat we nu aangaande de Drie-eenheid geloven, naar het woord uit de Ie Corinthiërbrief (13-12): “Thans zien we vage beelden in een spiegel, dan echter zal het van aangezicht tot aangezicht zijn”. De engelen overigens zien God op die manier, en wat wij geloven, dat zien zij. En zo kan het ook in dit leven gebeuren, dat iets, wat de een ziet of weet, geloofd wordt door een ander, die het niet kan bewijzen. Wat echter aan alle mensen te geloven voorgehouden wordt, is door niemand op wetenschappelijke wijze gekend, en die dingen behoren uitsluitend tot het geloof, zodat geloof en wetenschap niet hetzelfde voorwerp kunnen hebben. (IIa-IIae q. 1 a. 5 co.)

Wat tot het geloof behoort, is aan de gelovige onbekend, omdat zij het noch inzien op zichzelf, noch weten,

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

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

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

De Wijsgeer zegt t. a. pl. ook, dat bij twee verschillende mensen met betrekking tot eenzelfde object, en wetenschappelijke kennis mogelijk is, en mening, zoals we hierboven (in de Leerstelling) gezegd hebben over wetenschap en geloof. Bij een en dezelfde mens echter is geloof en wetenschap alleen mogelijk met betrekking tot een object, dat in een zeker opzicht wel hetzelfde is, nl. met betrekking tot het opzicht, waarin men het beschouwt; éénzelfde zaak kan men immers onder een bepaald opzicht op wetenschappelijke wijze kennen, onder een ander opzicht slechts door mening. Zo kan ook iemand aangaande God door bewijzen weten, dat Hij één is, en geloven, dat Hij drievuldig is. Maar met betrekking tot eenzelfde zaak, die in hetzelfde opzicht beschouwd wordt, is de wetenschap bij eenzelfde mens onverenigbaar én met het geloof, én met de mening, ofschoon om een verschillende reden. Want met betrekking tot een en hetzelfde object is de wetenschap onverenigbaar met de mening, omdat tot het begrip van de wetenschap de overtuiging behoort, dat het object van die kennis onmogelijk anders kan zijn; tot het begrip van de mening daarentegen behoort de overtuiging, dat het object van de mening ook anders kan zijn. Wat men echter aanvaardt door het geloof, wordt, juist om de zekerheid van het geloof, onmogelijk geacht anders te kunnen zijn. Maar men kan hetzelfde niet tegelijk geloven en weten, omdat wat men weet, klaarblijkelijk is, terwijl wat men gelooft niet klaarblijkelijk is, zoals we hierboven (in de Leerstelling) gezegd hebben. (IIa-IIae q. 1 a. 5 ad 4)

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

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

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

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

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

Het woord artikel is afgeleid uit het Grieks. Het Grieks woord Arthron, in het Latijn articulus (letterlijk: lid), betekent het aaneensluiten van onderscheiden delen. Zo noemt men lichaamsdelen, die aan elkander aansluiten articuli (leden, ledematen). Ook in de grammatica noemt men bij de Grieken artikel of lidwoord sommige rededelen, die aan andere toegevoegd worden om het geslacht, het getal en de naamval aan te duiden. Ook de retorica past het woord artikel toe op sommige aaneensluitende delen. Cicero zegt immers in het 4e Boek der Retorica, dat men door artikel (articulatie) aanduidt het scheiden der woorden door een pauze, zoals b. v. in deze volzin: “Door toon, stem en blik hebt ge uw vijanden vrees ingeboezemd”. Daarom worden ook de waarheden van het christelijk geloof in artikelen verdeeld, in zover ze verdeeld worden in verschillende delen, die bij elkander aansluiten. Daar nu het voorwerp van het geloof, zoals we hier boven gezegd hebben (4e Art.), iets niet-klaarblijkelijk is aangaande God, daarom wordt een bijzonder artikel onderscheiden, wanneer iets op een bijzondere wijze niet klaarblijkelijk is; wanneer echter verschillende dingen om eenzelfde reden niet gekend zijn, onderscheidt men geen verschillende artikelen. Er bestaat b. v. een bijzondere moeilijkheid om in te zien, dat God heeft geleden, een andere om in te zien, dat Hij

na Zijn dood verrezen is, en daarom onderscheidt men het artikel der verrijzenis van dat van het lijden. Maar dat Hij geleden heeft, gestorven is en begraven, voor dat alles is er maar één en dezelfde moeilijkheid, en wie het ene aanneemt kan geen moeilijkheid ondervinden om ook het andere aan te nemen, en daarom valt dit alles onder eenzelfde artikel. (IIa-IIae q. 1 a. 6 co.)

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

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

In die bepaling van het artikel let men meer op de etymologie van het woord, zoals het afgeleid wordt uit het Latijn, dan op zijn ware betekenis, zoals het afgeleid wordt uit het Grieks, en daarom is ze niet van groot belang. Men zou niettemin kunnen zeggen, dat, hoewel niemand met dwangmiddelen gedwongen wordt te geloven, daar het geloof en vrije daad is, men toch gedwongen wordt door het doel, wat men wil bereiken, want Hij die tot God komt moet geloven, en zonder geloof kan men aan God niet behagen, zoals de Apostel zegt in de Brief aan de Hebreeërs (11,6). (IIa-IIae q. 1 a. 6 ad 3)

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

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

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

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

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

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

De artikelen des geloofs verhouden zich tot de geloofsleer, zoals de uit zichzelf klaarblijkelijke beginselen zich verhouden tot de natuurlijk gekende leer. Welnu, in die beginselen vinden we een zekere orde: sommige toch bevatten impliciet de andere. Zo kunnen al de beginselen herleid worden tot dit eerste beginsel: het is onmogelijk, iets tegelijk te bevestigen en te ontkennen, zoals blijkt uit de leer van de Wijsgeer in het IVe Boek der Metaphysica. Zo zijn ook alle artikelen vervat in enige eerste geloofspunten, nl. in het geloof aan Gods bestaan en aan Zijn voorzienigheid omtrent het heil

van het mensdom, naar die woorden uit de Brief aan de Hebreeërs (11,6): “Wie tot God komt moei geloven, dat Hij bestaat en diegenen belooft, die Hem zoeken”. Immers in Gods wezen is alles vervat wat volgens ons geloof van alle eeuwigheid af in God bestaat en wat onze zaligheid uitmaakt. Het geloof aan de Voorzienigheid bevat alles, wat God in de tijd verwezenlijkt tot heil van het mensdom en waardoor Hij de weg baant naar de zaligheid. En op dezelfde wijze bevatten de volgende artikelen er weer andere, zoals het geloof in ’s mensen verlossing impliciet het mysterie van Christus’ Menswording bevat, en zijn lijden, en alles van die aard. We moeten dus aannemen, dat de artikelen des geloofs in de loop der tijden niet zijn aangegroeid met betrekking tot hun wezenlijke inhoud, want alles wat men later geloofde, was, ofschoon impliciet, vervat in het geloof der vroegere Vaderen. Maar met betrekking tot de uitdrukkelijke verklaring is het aantal der artikelen aangegroeid. Sommige toch die vroeger niet uitdrukkelijk gekend waren, werden het later. Zo sprak God in het Boek van de Uittocht (6, 2): “Ik ben de God van Abraham, de God van Isaac, de God van Jacob, mijn naam Adonai maakte ik hen niet bekend”. En David zei (Ps. 118, 100): “Ik begreep meer dan de ouderen”, en de Apostel zegt in de Brief aan de Ephesiërs (3, 5): “Andere geslachten kenden het mysterie van Christus niet, zoals het nu geopenbaard werd aan Zijn heilige apostelen en profeten”. (IIa-IIae q. 1 a. 7 co.)

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

Kennis kan op twee manieren aangroeien: ten eerste, bij degene, die onderwijst en die in de loop van de tijd in kennis vooruitgaat, of er nu slechts een enkele onderwijst, of verschillende elkander opvolgen. En op die manier groeien de wetenschappen aan, die door ’s mensen verstand worden opgebouwd. Ten tweede, bij degene, die onderwezen wordt. Hoewel de meester geheel de kunst kent, toch onderwijst hij ze aan zijn leerlingen niet in haar geheel van het begin af aan, want ze zijn er niet vatbaar voor. Hij gaat geleidelijk te werk en houdt rekening met hun bekwaamheid. Op die manier groeide bij de mensen de kennis van het geloof met de tijd aan, en daarom vergelijkt de Apostel in zijn Brief aan de Galaten (3, 24) de toestand tijdens het Oude Verbond met de kinderjaren. (IIa-IIae q. 1 a. 7 ad 2)

Voor de natuurlijke voorttelling worden twee oorzaken vereist, nl. een werkende oorzaak, en een stoffelijke oorzaak. Welnu, in de orde der werkende oorzaak gaat het volmaakte van nature vooraf. En in zover begint

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

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

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

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

Zoals het tot het geloof noodzakelijk vereist wordt te geloven dat God almachtig is, zo is het tot het geloof ook noodzakelijk vereist, te geloven, dat Hij alwetend is en dat zijn Voorzienigheid zich over alles uitstrekt. Ook hebben sommigen omtrent die twee punten gedwaald. Men zou dus onder de artikelen des geloofs ook de wijsheid en de voorzienigheid van God moeten vermelden, even goed als zijn almacht. (IIa-IIae q. 1 a. 8 arg. 2)

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

De persoon van de Vader is niet minder dan die van de

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

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

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

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

We zeiden reeds vroeger (4e en 6e Art.), dat die dingen op zich zelf tot het geloof behoren, waarvan wij in het eeuwig leven de aanschouwing zullen genieten en waardoor we op het eeuwige leven gericht worden. Welnu, het geloof leert, dat wij daar twee dingen zullen aanschouwen, te weten: het mysterie der Godheid, waarvan de aanschouwing ons zalig moet maken, en het mysterie van Christus' mensheid, waardoor we kunnen ingaan tot de glorie der kinderen Gods, zoals we lezen in de Brief aan de Romeinen (5, 2). Daarom zegt Joannes: "Dit is het eeuwig leven, dat men U, de ware God, zou jennen, en degene, die Gij gezonden hebt, Jezus Christus" (17, 3). De geloofswaarheden worden dus op de eerste plaats onderscheiden, naar gelang ze betrekking hebben of op de Goddelijke Majesteit, of op het mysterie van Christus' mensheid, dat een geheimenis der godsvrucht is, volgens de In Brief aan Timoteüs (3, 16). Aangaande Gods majesteit worden ons drie dingen voorgehouden te geloven. Ten eerste, de eenheid der Godheid, en daarover spreekt het eerste artikel; ten tweede de drievuldigheid der Personen, en hieromtrent hebben we drie artikelen, één voor elk Persoon; ten derde, de werken, die eigen zijn aan God. Het eerste van die werken heeft betrekking op de wezens in de natuurlijke orde, en daarover spreekt het artikel over de schepping; het tweede heeft betrekking op de orde der genade, en zo wordt in één artikel voorgesteld alles wat betrekking heeft op de heiliging van het mensdom; het derde heeft betrekking op de glorie, en daarom handelt een enkel artikel over de verrijzenis van het lichaam en het eeuwige leven. Zo zijn er zeven artikelen over de Godheid. Zeven andere handelen over de mensheid van Christus. Het eerste, over de Menswording of de ontvanging van Christus; het tweede, over Zijn geboorte uit de H. Maagd; het derde, over Zijn lijden, dood en

begravenis; het vierde, over Zijn nederdaling ter helle; het vijfde, over Zijn verrijzenis; het zesde, over Zijn hemelvaart; het zevende over Zijn wederkomst om te oordelen. Zo zijn er alles bij elkaar veertien artikelen. Sommigen echter onderscheiden twaalf artikelen. Zes daarvan hebben betrekking op de Godheid, en zes op de mensheid. De drie artikelen aangaande de drie personen worden in één artikel samengevat, omdat we door één zelfde kennis de drie personen kennen. Het artikel over het werk der verheerlijking wordt in twee verdeeld, één handelt over de verrijzenis van het lichaam, en een ander over de glorie der ziel. Het artikel der ontvanging en dit van de geboorte worden tot een enkel herleid. (IIa-IIae q. 1 a. 8 co.)

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

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

We kennen de Vader, de Zoon en de H. Geest door éénzelfde kennis, wanneer men de eenheid van hun wezen beschouwt, die we in het eerste artikel belijden. Wat echter het onderscheid der personen betreft, dat volgt op de betrekkingen, die hun oorsprong meebrengt, ligt de kennis van de Vader enigszins opgesloten in de kennis van de Zoon, want er zou geen Vader zijn, wanneer er geen Zoon was. Daarenboven is de H. Geest de band tussen beide. En in dat opzicht hebben zij gelijk, die voor de drie personen maar één artikel aannemen. Maar omdat men omtrent elk der personen moet letten op sommige dingen, waarover men gedwaald heeft, daarom kan men over de drie personen spreken in drie verschillende artikelen. Arius toch meende wel, dat de Vader almachtig en eeuwig was, maar loochende de gelijkheid en mede-zelfstandigheid van de Zoon met de Vader. Daarom moest dit vastgesteld worden in een speciaal artikel over de Zoon. Om dezelfde reden moest er een derde artikel zijn, waarin tegen Macedonius over de H. Geest gehandeld werd. Ook de ontvanging en de geboorte van Christus, of de verrijzenis en het eeuwig leven, kunnen in een bepaald opzicht door één artikel beleden worden, in zover ze nl. over hetzelfde handelen maar in een ander opzicht kunnen ze in verschillende artikelen onderscheiden worden, nl. in zover ze elk speciale moeilijkheden opleveren. (IIa-IIae q. 1 a. 8 ad 3)

De Zoon en de H. Geest kunnen gezonden worden om het schepsel te heiligen, en hieromtrent moeten

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

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

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

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

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

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

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

In het vorig Artikel werd gezegd, dat de nederdaling van Christus ter helle een artikel is van het geloof. Welnu, in het Symbolum der Vaders wordt die nederdaling ter het niet vermeld. Dus schijnt dat Symbolum op onvolledige wijze te zijn samengesteld. (IIa-IIae q. 1 a. 9 arg. 4)

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

heilige, katholieke en apostolische Kerk. (IIa-IIae q. 1 a. 9 arg. 5)

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

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

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

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

In al de Symbolums wordt één en dezelfde geloofswaarheid onderwezen. Het is echter nodig het volk in de geloofswaarheid met meer zorg te onderrichten, wanneer er dwalingen ontstaan, opdat het geloof der eenvoudigen door de ketters niet zou vervalst worden. Daarom moesten er verschillende Symbolums worden opgesteld, die alleen hierin van elkander verschillen, dat het ene meer uitdrukkelijk voorstelt wat in een ander impliciet vervat is, naar gelang de aanvallen der ketters nadere bepalingen nodig maakten. (IIa-IIae q. 1 a. 9 ad 2)

De geloofsbelijdenis wordt in het Symbolum voorgehouden in naam van de gehele Kerk, die één is door het geloof. Welnu, het geloof van de Kerk is een levend geloof, want dit geloof treft men aan bij allen, die door getal en verdienste deel uitmaken van de Kerk. Daarom wordt de geloofsbelijdenis in het Symbolum uitgedrukt,

zoals het past voor een levend geloof, opdat de gelovigen, die dat levend geloof niet bezitten, zich er op zouden toeleggen het te bekomen. (IIa-IIae q. 1 a. 9 ad 3)

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

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

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

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

Men beweert, dat het geenszins aan de Paus toekomt, een Symbolum des geloofs uit te vaardigen. Zoals immers (in het vorig Artikel) gezegd is, is een nieuwe uitgave van een Symbolum nodig voor de verklaring van de artikelen des geloofs. Welnu, in het Oude Verbond werden de artikelen des geloofs met de tijd steeds nader verklaard, omdat de waarheid beter en beter openbaar werd naarmate men Christus' tijd naderbij kwam, zoals hierboven gezegd is (7e Art.). Maar in het Nieuw Verbond valt die reden weg, en daarom is er geen nadere verklaring der geloofsartikelen meer nodig. Bijgevolg komt het aan het pauselijk gezag niet toe, een nieuw Symbolum uit te vaardigen. (IIa-IIae q. 1 a. 10 arg. 1)

Wat de algemene Kerk verbiedt onder bedreiging van de ban, valt niet onder het gezag van een of ander mens. Welnu, de algemene Kerk heeft onder bedreiging van ban verboden een nieuw Symbolum in 't licht te geven. We lezen immers in de Handelingen van het eerste Concilie te Ephese, dat toen het Symbolum van Nicea voorgelezen was, de Heilige Kerkvergadering besliste, dat het aan niemand geoorloofd was, een ander geloof te belijden, te schrijven of samen te stellen, dan het geloof dat bepaald was door de H. Vaders, die met de H. Geest

te Nicea vergaderd waren, en dat onder bedreiging van de ban. Hetzelfde werd opnieuw verboden door het Concilie te Chalcedon. Het blijkt dus, dat het aan 's Pausen gezag niet toekomt, een nieuw Symbolum uit te vaardigen. (IIa-IIae q. 1 a. 10 arg. 2)

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

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

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

De geloofswaarheid is voldoende verklaard door de leer van Christus en van de Apostelen. Maar omdat goddeloze mensen de apostolische leer en de overige schriften vervalsen tot hun eigen verderf, zoals we lezen in de IIe Brief van Petrus (3, 16), daarom is in de loop van de tijd een verklaring van het geloof nodig geweest om in te gaan tegen de opkomende dwalingen. (IIa-IIae q. 1 a. 10 ad 1)

Dit verbod en die uitspraak van de Kerkvergadering gelden voor private personen, aan wie het niet toekomt het geloof te bepalen. Door de uitspraak immers van dit algemeen Concilie werd aan een volgend Concilie het recht niet ontnomen, een nieuw Symbolum uit te vaardigen, waarin men niet een nieuw geloof zou belijden, maar hetzelfde geloof nader zou verklaren. Zo heeft iedere latere kerkvergadering een of ander punt nader verklaard dan een vorige kerkvergadering, omdat een of andere ketterij dat nodig maakte. Het komt dus

aan de Paus toe, door wiens gezag de conciliën worden bijeengeroepen en door wie hun uitspraak bekrachtigd wordt. (IIa-IIae q. 1 a. 10 ad 2)

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

## Quaestio 2 Over de inwendige Geloofsdaad

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

### Articulus 1 Is geloven een instemmend onderzoek?

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

Later (4e Kw., 2e Art.) wordt gezegd, dat de rede de zetel van het geloof is. Welnu het onderzoek is een daad van het schattingsvermogen, dat tot het zinnelijk deel behoort, zoals gezegd werd in het 1e Deel (Kw. 78, 4e Art.). Bijgevolg behoort het onderzoek niet tot het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 1 arg. 2)

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

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

Iets “onderzoeken” kan drie betekenissen hebben. Het

kan ten eerste in het algemeen aanduiden iedere metterdaad gebeurende beschouwing van het verstand. Zo zegt Augustinus in het 14e Boek Over de Drie-eenheid (7e H.): “Hier spreken We over het verstand; waardoor we kennen door te onderzoeken”. Onderzoeken kan ten tweede, en juister, betekenen: de beschouwing van het verstand, die gepaard gaat met een zeker naspeuren, en voorkomt, wanneer men nog de volkomen kennis niet bereikte door de zekerheid van het volkomen inzicht. In die zin zegt Augustinus in het 15e Boek Over de Drie-eenheid (16e H.): “Gods zoon wordt niet Gedachte genoemd, maar Gods Woord. Ons woord is immers onze gedachte of cogitatio, wanneer wij het gekende voorwerp bereidt hebben en de gedachte daardoor haar vormgeving ontvangt. Doch Gods Woord mag men niet opvatten als gedachte, omdat er in God niets is, wat een vormgeving moet ontvangen of zonder vorm kan zijn.”. Onderzoeken betekent in dat geval de beweging van de geest, die overlegt en nog niet vervolmaakt is door het volkomen inzien van de waarheid. Die beweging nu kan ene beweging zijn of van de ziel, die overlegt met betrekking tot de algemene beginselen, en dat komt toe aan het verstand, of van de ziel, die overlegt met betrekking tot de particuliere dingen, en dat komt aan de zinnen toe. Overlegt men iets met betrekking tot de algemene beginselen, dan heeft men een tweede betekenis van onderzoek, nl. een daad van het verstand, dat overlegt; overlegt men iets met betrekking tot de particuliere dingen, dan heeft men een derde betekenis van onderzoek, nl. een daad van het schattingsvermogen. Wanneer we echter over onderzoek spreken, in de eerste en algemene betekenis van het woord, dan geeft de uitdrukking “instemmend onderzoek” niet het volledig begrip van “geloven” weer, want op die wijze onderzoekt ook hij met instemming, die nadenkt over iets, wat hij weet en begrijpt. Wanneer we echter over onderzoek spreken in de tweede betekenis van het woord, dan drukken wij de daad van geloven volkomen uit. Onder de verstandsakten immers zijn er, die met een vaste instemming gepaard gaan, maar zonder dat onderzoek, zoals bij hem die nadenkt over wat hij reeds weet of begrijpt; die beschouwing bereikte reeds haar vorm. In andere verstandsakten echter heeft het onderzoek zijn vorm nog niet bereikt, en is er geen vaste instemming, hetzij men naar geen enkelen kant overhelt, zoals hij, die twijfelt, hetzij men overhelt naar een of anderen kant, maar door een lichte schijnreden weerhouden wordt, zoals hij, die een vermoeden heeft; hetzij men wel partij kiest, maar niettemin vreest, dat het tegenovergestelde kan waar zijn, zoals hij, die omtrent iets een mening heeft. Welnu, in de akt, die geloven genoemd wordt, vindt men een vaste instemming naar de ene kant, en daarin komt de gelovige overeen met hem, die iets weet of begrijpt. Maar zijn kennis mist de volkomenheid van het duidelijk inzicht, en daarin komt hij overeen met hem, die twijfelt of iets vermoedt, of aangaande iets een mening heeft. Het is dus eigen aan hem, die gelooft, dat hij tegelijk onderzoekt en met iets instemt, en daardoor wordt de geloofsdaad onderscheiden van alle andere verstandsdaden, waarvan het ware of het valse het voorwerp is. (IIa-IIae q. 2 a. 1 co.)



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

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

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

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

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

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

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

Naar het doel bewogen te worden is eigen aan de wil, waarvan het voorwerp het goede en het doel is. Welnu, geloven is geen daad van de wil, maar van het verstand. Bijgevolg moet men geloven in God, wat een beweging naar het doel insluit, niet beschouwen als een verschillende geloofsdaad. (IIa-IIae q. 2 a. 2 arg. 4)

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

De daad van welk vermogen of welke hebbelijkheid ook wordt bepaald naar de verhouding van dat vermogen of van die hebbelijkheid tot hun voorwerp. Welnu, men kan het voorwerp van het geloof op drie manieren beschouwen. Geloven toch is een daad van het verstand, voor zover het door de wil tot instemming bewogen wordt, zoals hierboven gezegd is (1e Art. Antwoord op de 3e Bedenking). Daarom kan het voorwerp van het geloof beschouwd worden, ofwel van de kant van het verstand, ofwel van de kant van de wil, die het verstand beweegt. Beschouwt men het geloof van de

kant van het verstand, dan kan men in het voorwerp van het geloof twee dingen beschouwen, zoals we vroeger gezegd hebben (1e Kw., 1e Art.) - Ten eerste, het materieel voorwerp van het geloof, en wanneer men dat beschouwt zegt men, dat de daad van het geloof is: God geloven, want niets wordt ons te geloven voorgehouden dan in zover het betrekking heeft op God, zoals we (t. a. pl.) gezegd hebben. Ten tweede, het formeel opzicht van het geloofsvoorwerp, dat als het middel is, waardoor we een geloofspunt aanvaarden, en wanneer men dat beschouwt, zegt men, dat de daad van het geloof is: aan God geloven, want zoals we vroeger (t. a. pl.) hebben gezegd, is het formeel opzicht van het geloof de Eerste Waarheid, waaraan de mens zich hecht, zodat hij om haar aanvaardt wat hij gelooft. Beschouwt men echter het voorwerp van het geloof in zover het verstand bewogen wordt door de wil, dan is de geloofsdaad: geloven in God, want de Eerste Waarheid heeft betrekking op den wil, in zover zij een doel is. (IIa-IIae q. 2 a. 2 co.)

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

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

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

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

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

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

Het is gevaarlijk voor de mens iets aan te nemen, wanneer hij niet kan oordelen of dat, wat hem wordt voorgehouden, waar of vals is, naaf het woord uit het Boek Job (12, 11): "Is het niet het oor, dat de woorden beoordeelt?". Welnu, een dergelijk oordeel kan de mens in geloofszaken niet uitspreken, daar hij ze niet herleiden kan tot de eerste beginselen, waardoor we over alles oordelen. Het is dus gevaarlijk er aan te geloven, en

bijgevolg kan geloven tot de zaligheid niet noodzakelijk zijn. (IIa-IIae q. 2 a. 3 arg. 2)

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

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

Wanneer twee wezens aan elkaar ondergeschikt zijn, dragen twee dingen bij tot de volmaaktheid van het mindere wezen: ten eerste, iets, wat overeenkomt met de eigen beweging van dat wezen; ten tweede iets, wat overeenkomt met de beweging van het hogere wezen. Het water b. v. beweegt door zijn eigen beweging naar het middelpunt, maar door de beweging van de maan beweegt het rond het middelpunt, en zo ontstaat er ebbe en vloed; ook de planeten bewegen door hun eigen beweging van West naar Oost, maar door de beweging van de eerste hemel bewegen ze van Oost naar West. Alleen het redelijk schepsel nu is onmiddellijk geordend tot God. De andere schepsels immers bereiken niet het universele, doch slechts het particuliere. Ze hebben immers slechts deel aan Gods goed-zijn, ofwel alleen naar het zijn, zoals de onbezielde wezens, ofwel daarenboven ook naar het leven en het kennen van het particuliere, zoals de planten en de dieren. Het redelijk wezen is onmiddellijk geordend tot het algemeen beginsel van alle zijn, in zover het de algemene wezenheid kent van het goede en van het zijn. Daarom bestaat de volmaaktheid van het redelijk schepsel niet alleen in datgene, wat er aan toekomt naar zijn eigen natuur, maar ook in datgene, wat er aan toegekend wordt door, een zeker bovennatuurlijk deelhebben aan het goddelijk goed-zijn. Daarom zeiden we vroeger (Ia IIae, 3e Kw., 8e Art.), dat de hoogste zaligheid van de mens bestaat in een zeker bovennatuurlijk aanschouwen van God. Dit aanschouwen nu kan de mens niet bereiken, dan door een leerling te worden van God, zijn leermeester, naar het woord van Joannes (6, 45): "Al wie naar de Vader geluisterd heeft en door Hem onderwezen is, komt naar Mij". Maar de mens wordt in die leer niet ineens onderrecht, maar geleidelijk, zoals met zijn natuur overeen komt. Welnu, hij die op die manier onderricht wordt, moet beginnen met te geloven, om tot de volkomen wetenschap te komen. De Wijsgeer zegt immers in zijn Boek Over de Sofismen (1e B., 2e H., Nr. 2), dat hij, die onderwezen wordt, eerst geloven moet. Bijgevolg moet de mens, om tot de volkomen zaligende aanschouwing te komen, eerst geloven, zoals een leerling de meester gelooft, die hem onderricht. (IIa-IIae q. 2 a. 3 co.)

Omdat de natuur van de mens afhangt van een hogere natuur, daarom volstaat de natuurlijke kennis niet tot

zijn volmaaktheid, maar is een bovennatuurlijke kennis nodig, zoals we (in de Leerstelling) gezegd hebben. (IIa-IIae q. 2 a. 3 ad 1)

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

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

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

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

Men moet geloven alles wat tot het geloof behoort. Welnu, zoals (in de 1e Kw., 4e en 5e Art.) gezegd wordt, is het onmogelijk dat iets tegelijk tot de wetenschap zou behoren en tot het geloof. Welnu, alles wat door de natuurlijke rede kan gekend worden, behoort tot de wetenschap, en bijgevolg kan men iets, wat door de natuurlijke rede bewezen wordt, niet geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 4 arg. 2)

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

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

De mens moet niet alleen geloven wat boven de rede uitgaat, maar ook wat door de rede kan gekend worden, en dat om drie redenen. Ten eerste, opdat de mens sneller tot de kennis der goddelijke waarheid zou komen. Want de wetenschap, die het bestaan van God bewijst en andere waarheden, die betrekking hebben op God,

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

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

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

Indien alle voorwerpen van wetenschap in het opzicht van de wetenschap overeenkomen, dan komen ze toch hierin niet overeen, dat ze ons alle op gelijke wijze naar de zaligheid richten. Daarom worden ze niet alle eveneens voorgehouden door het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 4 ad 3)

### **Articulus 5 Moet men iets uitdrukkelijk geloven?**

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

Zoals we door het geloof op God gericht worden, zo worden wij er ook op gericht door de liefde. Welnu, de mens is niet verplicht te onderhouden wat door de liefde geboden wordt, maar het volstaat, dat hij daartoe bereid is. Dit blijkt uit het gebod van Christus, dat we lezen bij Mattheus (5, 39): "Als iemand u op de rechterwang slaat, keer hem ook de andere toe". En hetzelfde geldt voor andere geboden van die aard, zoals

Augustinus zegt in zijn Boek Over de Bergrede (1 B., 19e H. en v.). Bijgevolg is de mens ook met verplicht iets uitdrukkelijk te geloven, maar volstaat het, dat hij bereid is te geloven wat door God wordt voorgehouden. (IIa-IIae q. 2 a. 5 arg. 2)

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

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

De geboden van de wet, die de mens moet onderhouden, leggen ons de deugddaden op, waardoor wij de weg der zaligheid opgaan. We zeiden echter hierboven (2e Kw., 2e Art.), dat deugddaden bepaald worden naar de verhouding tussen de hebbelijkheid en het voorwerp. Welnu, in het voorwerp van iedere deugd kunnen twee dingen beschouwd worden, nl. ofwel dat, wat eigenlijk en op zich zelf het voorwerp is van de deugd, en daarom noodzakelijk bij elke deugddaad wordt aange troffen; ofwel hetgeen bijkomstig is en als een gevolg bij het eigen opzicht van het voorwerp behoort. Zo is het eigen voorwerp van de sterkte, wat uiteraard tot die deugd behoort, het doodsgevaar te trotseren en trots het gevaar de vijanden aan te vallen voor het algemeen welzijn; maar dat men gewapend is, of met het zwaard vecht in een rechtvaardigen oorlog, of andere dingen van dezelfde aard, dat behoort wel bij het voorwerp van de sterkte, maar op bijkomstige wijze. Datgene dus, waardoor het eigen voorwerp van een deugddaad bepaald wordt, het voorwerp dat uiteraard tot die deugd behoort, valt onder de noodzakelijkheid van het gebod, zoals de deugddaad zelf. Maar datgene, waardoor het object van de deugddaad bijkomstig bepaald wordt, het object, wat volgt op wat uiteraard het eigen voorwerp van de deugd is, valt niet onder de noodzakelijkheid van het gebod, dan om bepaalde omstandigheden van plaats en tijd. Welnu, uiteraard behoort tot het voorwerp van het geloof, datgene, waardoor de mens zalig wordt, zoals we vroeger gezegd hebben (1e Kw., 8e Art.). Op bijkomstige wijze en als een gevolg behoort tot het voorwerp van het geloof alles wat in de H. Schrift staat, die door God is gegeven, zoals dat Abraham twee zonen had, dat David de zoon was van Isaï, en dergelijke. De eerste geloofsvoorwerpen, nl. de geloofsartikelen, moet men bijgevolg uitdrukkelijk geloven, zoals men ook de deugd van geloof moet hebben. De andere geloofsvoorwerpen echter moet men niet uitdrukkelijk geloven, maar alleen impliciet, of door de gesteltenis van de ziel, in zover men er toe bereid is, alles te geloven wat

de H. Schrift bevat. Die dingen moeten we alleen dan uitdrukkelijk geloven, wanneer het ons duidelijk is, dat ze in de geloofsleer vervat zijn. (IIa-IIae q. 2 a. 5 co.)

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

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

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

### **Articulus 6 Moeten alle mensen hetzelfde uitdrukkelijk geloven?**

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

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

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

Daartegenover echter staat wat we lezen in het Boek Job (1, 14): “De ossen tronen de ploeg, en de ezelinnen graasden naast hen”. Dat betekent, zegt Gregorius in

het 2e Boek van zijn Zedenkundige Verhandelingen (17e H.), dat de minderen, die verbeeld worden door de ezelinnen, zich in de geloofszaken moeten aansluiten bij de meerderen, die door de ossen verbeeld worden. (IIa-IIae q. 2 a. 6 s. c.)

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

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

Men moet de eenvoudige mensen niet ondervragen over de subtiële vraagstukken van het geloof, dan alleen wanneer men vermoedt, dat ze misleid zijn door de kettters, die gewoonlijk het geloof der minderen misleiden omtrent de subtiële vraagstukken van het geloof. Men moet het die mensen niet als een fout aanrekenen, wanneer ze die valse leringen niet met hardnekkigheid aanhangen, en in dergelijke vraagstukken door hun eenvoudigheid dwalen. (IIa-IIae q. 2 a. 6 ad 2)

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

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

Men beweert, dat niet allen, om zalig te worden, het geheim van Christus' Menswording uitdrukkelijk moeten geloven. De mens is immers niet verplicht uitdrukkelijk te geloven wat de engelen niet kennen, want het geloof wordt uitdrukkelijk voorgehouden door de goddelijke

openbaring, en die komt tot ons door de engelen, zoals (in het vorig Artikel) gezegd is. Welnu, de engelen zelf kenden het geheim der Menswording niet, en daarom vroegen ze zich naar de verklaring van Dionysius (Over de Hemelse Koren, 7e H.) af: “Wie is die gloriekoning?” (Psalm 23, 8), en: “Wie is het, die komt uit Edom?” (Isaïas, 63, 1). Bijgevolg moesten de mensen het geheim van Christus’ Menswording niet uitdrukkelijk geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 7 arg. 1)

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

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

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in zijn Boek Over Straf en Genade (190e Br.): “Dit is het ware geloof, dat geen mens noch oud noch jong, van de besmetting des doods of de schuld der zonde verlost wordt, dan door de enige bemiddelaar tussen God en de mensen, Jezus Christus”. (IIa-IIae q. 2 a. 7 s. c.)

Hierboven (5e Art.) zeiden we, dat het eigen voorwerp van het geloof, wat er uiteraard toe behoort, datgene is, waardoor de mens zalig wordt. Welnu, de weg der zaligheid voor de mensen is het geheim van Christus’ Menswording en lijden; we lezen immers in de Handelingen der Apostelen (4, 12): “Er bestaat geen andere naam, die onder de mensen gegeven is, waardoor wij moeten zalig Worden”. Daarom was het voor allen te allen tijde nodig enigszins het geheim van Christus Menswording te geloven; de wijze echter verschilde naar tijd en personen. Voor de zondeval immers geloofde de mens uitdrukkelijk in Christus’ Menswording, in zover ze gericht was op de voltooiing in de glorie, en niet in zover ze gericht was op de verlossing van de zonde, door het lijden en de verrijzenis, daar de mens de zonde, die nog in de toekomst lag, niet van te voren kende. Dat echter de mens het geheim der Menswording toen reeds kende, blijkt duidelijk uit wat gezegd wordt in het Boek der Schepping (2, 24): “Daarom zal de man zijn vader en moeder verlaten en zijn vrouw aanhangen”. Daarover zegt de Apostel in zijn Brief aan de Ephesiërs (5, 32), dat het een groot geheim is: “Ik zeg dit met het oog op Christus en de Kerk”. Welnu, het is niet aan te nemen, dat de eerste mens dit geheim niet kende. Na de zonde echter werd het mysterie van Christus’ Menswording uitdrukkelijk geloofd, en niet alleen de Menswording

maar ook het lijden en de verrijzenis, waardoor het menselijk geslacht van zonde en dood verlost wordt. Anders toch zou Christus’ lijden voor en onder de Wet door sommige offeranden niet zijn afgebeeld geworden. De meerderen kenden de betekenis van die offeranden uitdrukkelijk; de minderen hadden er een bedekte kennis van, door te geloven, dat die offeranden door God gewild waren met het oog op de komst van Christus. En zoals we hierboven gezegd hebben (1e Kw., 7e Art., Leerstelling), werd hetgeen betrekking had op de geheimen van Christus des te moeilijker gekend, naarmate men verder van Christus af stond, en des te duidelijker, naarmate men dichter stond bij Christus’ tijd. Na de tijd van de geopenbaarde genade moeten de meerderen en de minderen de geheimen van Christus uitdrukkelijk geloven, bijzonder die geheimen, welke in de Kerk op plechtige wijze herdacht worden en openlijk worden voorgehouden, zoals de artikelen over de Menswording, waarover we vroeger gesproken hebben (1 Kw., 8 Art.). De andere subtiele beschouwingen over de artikelen van de Menswording moet men meer of minder uitdrukkelijk geloven, volgens de staat of de bediening van eenieder. (IIa-IIae q. 2 a. 7 co.)

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

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

alsof hij zelf onwetend was, maar om door Christus zelf zijn discipelen tegemoet te komen. En inderdaad, Christus antwoordde met het oog op het onderricht der leerlingen, door hen op zijn wonderen te wijzen. (IIa-IIae q. 2 a. 7 ad 2)

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

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

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

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

We moeten datgene uitdrukkelijk in God geloven, wat het voorwerp is van onze zaligheid. Welnu, het voorwerp van onze zaligheid is het hoogste goed, dat bij God ook zonder het onderscheid van personen kan begrepen worden. Het was dus geenszins nodig uitdrukkelijk te

geloven in de Drie-eenheid. (IIa-IIae q. 2 a. 8 arg. 3)

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

Men kan het geheim van Christus’ Menswording niet uitdrukkelijk geloven zonder het geloof in de Drie-eenheid, daar in het geheim van Christus’ Menswording ligt opgesloten, dat de Zoon Gods het vlees heeft aangenomen, door de genade van de Heilige Geest de wereld hernieuwd heeft, en ontvangen werd uit de Heilige Geest. Zoals dus het geheim van Christus’ Menswording vóór Christus uitdrukkelijk geloofd werd door de meerderen, en impliciet en op omsluerde wijze door de minderen, zo ook het geheim der Drie-eenheid. Bijgevolg moet na de verspreiding der genade, iedereen het geheim der Drie-eenheid uitdrukkelijk geloven. Overigens al degenen, die in Christus herboren worden, verwerven die kennis door de aanroeping van de Drie-eenheid, zoals we lezen bij Mattheus (laatste Hoofdstuk, 19): “Gaaf, onderwijst alle volkeren, hen dopend in de naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes.” (IIa-IIae q. 2 a. 8 co.)

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

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

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

#### **Articulus 9 Is het geloof verdienstelijk?**

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

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

Hij die iets aanvaardt door het geloof wordt daartoe

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

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

Vroeger (Ia IIae, Kw. 114, 3e en 4e Art.) hebben we gezegd, dat onze daden verdienstelijk zijn, in zover ze voortspruiten uit de vrije wil, die God door de genade beweegt. Bijgevolg kan elke vrije menselijke daad, wanneer zij om God gesteld wordt, verdienstelijk zijn. Welnu, het geloof is een daad van het verstand, die gesteld wordt onder bevel van de wil, die God door de genade beweegt, en waardoor men de goddelijke waarheid aanvaardt, zodat men vrij gelooft om God. Dus kan de geloofsdaad verdienstelijk zijn. (IIa-IIae q. 2 a. 9 co.)

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

In de wetenschap kunnen we twee dingen beschouwen, te weten de aanvaarding van het gekende door hem, die iets op wetenschappelijke wijze kent, en het beschouwen van het gekende. De wetenschappelijke aanvaarding valt niet onder de vrijheid omdat hij, die iets op wetenschappelijke wijze kent, door de kracht van de bewijsvoering er toe gedwongen wordt om het te aanvaarden. Daarom is de aanvaarding in de wetenschap niet verdienstelijk. Doch de daadwerkelijke beschouwing van het gekende valt wel onder de vrije wil, daar het in de macht ligt van de mens het ding te beschouwen of niet te beschouwen. Daarom kan de beschouwing van de wetenschap verdienstelijk zijn, wanneer men ze nl. herleidt tot het doel der liefde, nl. Gods glorie en het nut van de me-

demens. In het geloof echter vallen én de aanvaarding, én de beschouwing onder de vrije wil, en daarom kan de geloofsdaad in dit dubbel opzicht verdienstelijk zijn. In de mening echter is er geen vaste aanvaarding, want ze is zwak en onvast, zoals de Wijsgeer zegt in zijn tweede werk Over de Redenering. Daarom, komt ze niet voort uit een volmaakte wil, zodat ze, zelfs van de kant van de aanvaarding, niet zeer verdienstelijk is. Ze kan echter verdienstelijk zijn van de kant van de daadwerkelijke beschouwing. (IIa-IIae q. 2 a. 9 ad 2)

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Ie Brief van Petrus (3, 15): “Weest altijd bereid om iedereen te woord te staan die u rekenschap vraagt over het geloof en de hoop die in u is”. Welnu de Apostel zou daar niet toe aansporen, wanneer de verdienste van het geloof

daardoor verminderd werd. Bijgevolg verminderen die redenen de verdienste van het geloof niet. (IIa-IIae q. 2 a. 10 s. c.)

In het vorige Artikel zeiden we, dat de geloofsdaad verdienstelijk kan zijn in zover zij gewild is, niet alleen in zover men haar stelt of niet stelt, maar ook door de daad van aanvaarding zelf. Welnu, een menselijke verstandsreden, aangevoeld voor de geloofswaarheden, kan zich op twee manieren verhouden tot de wil van hem die gelooft. Ten eerste als iets, wat voorafgaat, zoals wanneer iemand pas dan zou willen geloven, of pas dan met gerede wil zou geloven, wanneer er een menselijke verstandsreden wordt voor aangevoerd. In dat geval zal de aangevoerde menselijke verstandsreden de verdienste van het geloof verminderen, zoals we vroeger zeiden (Ia IIae, Kw. 24, 3e Art., Antw. op 1e Bed.), over de hartstocht, die bij de zedelijke deugden de keuze voorafgaat en de verdienste van de deugdzame handeling vermindert. Want evenals de mens zedelijke deugden moet beoefenen om het oordeel van het verstand, en niet uit hartstocht, zo ook moet de mens de geloofswaarheden aanvaarden, niet om een menselijke verstandsreden, maar op het gezag van God. Een menselijke verstandsreden kan ten tweede volgen op de wil van hem, die gelooft. Iemand toch, die met gerede wil gelooft, bemint de waarheid, die hij gelooft, overweegt ze, en stemt met de verstandsredenen in, die hij er voor vinden kan. In dat geval sluit de menselijke verstandsreden de verdienste van het geloof niet uit, maar is ze veeleer een teken van grotere verdienste, evenals voor de zedelijke deugden, de hartstocht, die volgt, een teken is van een meer gerede wil, zoals we vroeger reeds gezegd hebben (Ia IIae, Kw. 24, 3e Art., Antw. op 1e Bed.). En daarop duidt Joannes (4, 42), wanneer de Samaritanen zeggen tot de vrouw, die de menselijke rede verbeeldt: “Nu geloven we niet langer om hetgeen gij ons zegt”. (IIa-IIae q. 2 a. 10 co.)

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

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

als iets wat men zien kan. Bijgevolg wordt de verdienste niet verminderd. (IIa-IIae q. 2 a. 10 ad 2)

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

### Quaestio 3 Over de uitwendige Geloofsdaad

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

#### Articulus 1 Is de belijdenis een geloofsdaad?

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

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

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

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

De uiterlijke daden zijn de eigenlijke akt van die deugd, tot wier doel ze door hun natuur zelf gericht zijn. Zo



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

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

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

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

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

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

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

Om zalig te worden moet men datgene niet doen, wat aanleiding kan geven tot ergernis of opstand. De Apos-

tel zegt immers in zijn In Brief aan de Corinthiërs (10, 32): “Geef geen ergernis noch aan de Joden, noch aan de Grieken, noch aan de Kerk van God”. Welnu het gebeurt, dat men door het geloof te belijden, de ongelovigen tot opstand uitlokt. Bijgevolg moet men, om zalig te worden, zijn geloof niet belijden. (IIa-IIae q. 3 a. 2 arg. 3)

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

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

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

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

Wanneer een opstand van gelovigen ontstaat door een openlijke belijdenis van het geloof, zonder enig nut noch voor het geloof, noch voor de gelovigen, dan is de openlijke belijdenis van het geloof niet goed te keuren. Christus zei dan ook (Mattheus 7, 6): “Geef het heilige niet aan de honden en werpt uw paarlen niet voor aan de zwijnen, opdat zij zich niet omkeren en u verscheuren”. Doch wanneer het, naar men hoopt, enig nut kan hebben voor het geloof, of wanneer het

nodig is, dan moet men het geloof openlijk belijden, niettegenstaande de opstand der ongelovigen. Daarom wordt bij Mattheus (13, 14) verhaald dat, toen de discipelen tot Christus gezegd hadden, dat de Fariseërs geërgerd geweest waren op het horen van zijn woord, de Heer antwoordde: “Laat hen gaan”, d. i. laat ze maar verstoord zijn, “het zijn blinden en leiders van blinden”. (IIa-IIae q. 3 a. 2 ad 3)

## Quaestio 4 Over de deugd van Geloof

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

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

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

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

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

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

Het bewijs doet ons de waarheid inzien van datgene, waarvoor het aangevoerd wordt. Welnu we zeggen, dat we iets inzien, wanneer de waarheid er van duidelijk

is. Het is dus een tegenspraak, wanneer men spreekt over een bewijs van dingen, die men niet ziet, want het gevolg van een bewijs is, dat men iets duidelijk inziet, wat men eerst niet inzag. Het geloof wordt dus niet goed bepaald, door de woorden: “Van dingen, die men niet ziet”. Dus wordt het geloof niet op geschikte wijze omschreven. (IIa-IIae q. 4 a. 1 arg. 5)

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

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

we hopen in ons geschiedt door de aanvaarding van het geloof, dat in zich bevat alles wat we hopen. We hopen immers zalig te worden door het openlijk aanschouwen van de Waarheid, waarmee we nu verenigd zijn door het geloof, zoals blijkt uit wat we hierboven gezegd hebben over de gelukzaligheid (Ia IIae, Kw. 3, Art. 8). Wat nu de verhouding betreft van de geloofsdaad tot het voorwerp van het verstand, in zover het ook het voorwerp is van het geloof, die verhouding wordt aangeduid door de woorden: “Het bewijs van wat we zien”. Bewijs duidt hier het uitwisselen van het bewijs aan. Door een bewijsvoering immers wordt het verstand er toe gebracht, een of andere waarheid te aanvaarden, en daarom wordt de vaste aanvaarding van het verstand in de niet-geziene Waarheid van het geloof hier een bewijs genoemd. Daarom zegt een andere lezing “overtuiging”, want het verstand van de gelovige wordt er van overtuigd door Gods gezag, dat het moet aanvaarden wat men niet ziet. Wil men dus de woorden van de Apostel herleiden tot de vorm van een begripsbepaling, dan kan men zeggen, dat het geloof een hebbelijkheid is van het verstand, waardoor het eeuwig leven in ons begonnen wordt, en waardoor het verstand dingen aanvaardt, die men niet ziet. Door die begripsbepaling kan men het geloof onderscheiden van al de andere hebbelijkheden van het verstand. Immers door te zeggen, dat het geloof een bewijs is, wordt het onderscheiden van de mening, van het vermoeden, en van de twijfel, waaraan de eerste vaste aanvaarding van het verstand ontbreekt. Door te zeggen, dat het een bewijs is van dingen die men niet ziet, wordt het onderscheiden van de wetenschap en het dadelijk inzicht, die beide bereiken, dat de dingen zich duidelijk voordoen. Door te zeggen, dat het de zelfstandigheid is van dingen, die men hoopt, wordt de deugd van geloof onderscheiden van het gewoon geloof, waardoor men niet gericht wordt op de zaligheid. Alle andere begripsbepalingen van het geloof, welke ook, zijn slechts verklaringen van de begripsbepaling van de Apostel. Zo b. v. die van Augustinus (in zijn 40e Verhandeling op Joannes): “Het geloof is een deugd, waardoor men gelooft wat men niet ziet”. Of die van Damascenus (in zijn boek Over het ware Geloof, 4e B., 12e H.): “Het geloof is een aanvaarding zonder onderzoek”. Wanneer anderen zeggen (Hugo van St. Victor, Over de Sacramenten, 1e B., 10e D., 2e H.): “Het geloof is een zekerheid van de ziel aangaande afwezige dingen, groter dan de mening, kleiner dan de wetenschap”, dan is dit hetzelfde als wat de Apostel zegt, nl. “Het bewijs van dingen, die we niet zien”. Wat echter Dionysius zegt in het 7e Hoofdstuk van zijn boek Over de Goddelijke Namen, dat nl. het geloof de stevige grondslag der gelovigen is, waardoor zij in de waarheid bevestigd worden, en dat de waarheid in hen aantoon, komt overeen met wat uitgedrukt wordt door: de zelfstandigheid van wat men hoopt. (IIa-IIae q. 4 a. 1 co.)

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

ad 1)

Daar het geloof behoort tot het verstand, in zover het bevolen wordt door de wil, moet het gericht worden op het voorwerp van die deugden, welke de wil vervolmaken, als op zijn doel. Welnu, zoals later blijken zal (Kw. 18, Art. 1), behoort de hoop tot die deugden. Bijgevolg moet het voorwerp van de hoop vermeld worden in de begripsbepaling van het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 1 ad 2)

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

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

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter, dat op het geloof, het aanschouwen volgt in de hemel, naar het woord uit de

In Brief aan de Corinthiërs (13, 12): “Thans zien we vage beelden als in een spiegel, dan van aangezicht tot aangezicht”. Welnu het aanschouwen behoort tot het verstand. Dus ook het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 2 s. c.)

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

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

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

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

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

Men beweert, dat de liefde niet de vorm is van het geloof. Elk ding immers ontvangt zijn soortbepaling door zijn vorm. Wanneer bijgevolg twee dingen een tegenstelling vormen, zoals twee soorten van een zelfde geslacht, dan kan het een niet de vorm zijn van het ander. Welnu het geloof en de liefde worden in de Ie Brief aan de Corinthiërs (13, 13) tegenover elkander gesteld als twee verschillende soorten van de deugd. Bijgevolg kan de liefde niet de vorm zijn van het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 3 arg. 1)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

aangenomen worden, dat de hebbelijkheid van het dood geloof werkeloos blijft in hem, die het levend geloof heeft. Men moet bijgevolg een andere oplossing aannemen, nl. dat het levend geloof en het dood geloof een zelfde hebbelijkheid zijn. De reden daarvan is de volgende: de hebbelijkheden worden onderscheiden volgens dat, wat uiteraard tot de hebbelijkheid behoort. Welnu, daar het geloof een volmaaktheid is van het verstand, behoort datgene uiteraard tot het geloof, wat behoort tot het verstand; wat echter tot de wil behoort, behoort niet uiteraard tot het geloof, en kan bijgevolg geen beginsel van onderscheid zijn voor de hebbelijkheid van het geloof. Welnu het levend geloof en het dood geloof worden juist door datgene onderscheiden, wat tot de wil behoort, nl. door de liefde, en niet door datgene, wat behoort tot het verstand. Bijgevolg zijn het levend geloof en het dood geloof geen twee verschillende hebbelijkheden. (IIa-IIae q. 4 a. 4 co.)

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

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

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

doodzonde de genade niet meer verliest, die hij reeds verloren had door zijn eerste doodzonde. (IIa-IIae q. 4 a. 4 ad 3)

Wanneer het levend geloof dood geloof wordt, ondergaat het geloof zelf geen verandering, maar wel het subject er van, nl. de ziel. Dat subject bezit het ene ogenblik het geloof zonder de liefde, dan weer het geloof met de liefde. (IIa-IIae q. 4 a. 4 ad 4)

### Articulus 5 Is het geloof een deugd?

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

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

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

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

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

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

het wezen zelf van het geloof, dat het verstand altijd naar het ware streeft, omdat niets wat vals is onder het geloof kan vallen, zoals hierboven bewezen is (Kw. 1, Art. 3). Daarenboven bereikt de ziel door de liefde, die de vorm is van het geloof, dat de wil op onfeilbare wijze gericht is op een goed doel. Bijgevolg is het levend geloof wel een deugd. Het dood geloof daarentegen is geen deugd, want hoewel de daad van het dood geloof de vereiste volmaaktheid heeft van en kant van het verstand, toch heeft zij de vereiste volmaaktheid niet van de kant van de wil. Om dezelfde reden zou ook de matigheid geen deugd zijn, wanneer zij wel in het begeervermogen, maar de verstandigheid niet in de rede was; dit werd vroeger reeds gezegd (Ia IIae, Kw. 58, Art. 4, en Kw. 65, Art. 1). Tot de daad van matigheid wordt zowel een daad van het verstand vereist als een daad van het begeervermogen, gelijk ook tot de daad van geloof zowel een daad van de wil als een daad van het verstand vereist wordt. (IIa-IIae q. 4 a. 5 co.)

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

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

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

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

van het 5e H. van de Brief aan de Galaten, bij de opsomming der vruchten, het geloof bepaald als “de zekerheid omtrent het onzichtbare”. (IIa-IIae q. 4 a. 5 ad 4)

### Articulus 6 Is de deugd van geloof één?

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

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

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

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

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

De tijdelijke zaken, die door het geloof voorgehouden worden, behoren niet tot het voorwerp van het geloof, dan in zover ze in betrekking staan tot iets eeuwigs, nl. tot de Eerste Waarheid, zoals hierboven gezegd werd (1e Kw., 1e Art.). Daarom is er maar één geloof voor het eeuwige en voor het tijdelijke, ofschoon de wijsheid

en de wetenschap verschillen, omdat zij het tijdelijke en het eeuwige schouwen volgens het eigen begrip er van. (IIa-IIae q. 4 a. 6 ad 1)

Het verschil tussen verleden en toekomstig ontstaat niet door een verschil in de dingen, die men gelooft, maar wel door een verschillende verhouding van de gelovige tot een zelfde voorwerp van het geloof, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 103, Art. 4). (IIa-IIae q. 4 a. 6 ad 2)

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

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

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

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

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

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

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

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

Iets kan iets anders voorafgaan op twee manieren. Ten eerste, op zichzelf; ten tweede op bijkomstige wijze. Op zichzelf is het geloof de eerste onder al de deugden. Daar immers het doel het beginsel is van alle handelingen, zoals boven gezegd is (Ia IIae, Kw. 13, Art. 3, en Kw. 34, Art. 4), daarom moeten de goddelijke deugden, die het laatste doel tot voorwerp hebben, vóór de overige deugden komen. Welnu het laatste doel zelf moet eerder in het verstand zijn dan in de wil, want de wil streeft niets na, dan in zover het verstand het kent. Daaruit volgt dat, aangezien het laatste doel in de wil is door de hoop en de liefde, en in het verstand door 'het geloof, het geloof de eerste onder de deugden moet zijn. De natuurlijke kennis immers kan God niet bereiken, in zover Hij het voorwerp is der gelukzaligheid, en in zover de hoop en de liefde naar Hem streven. Op bijkomstige wijze echter kan een of andere deugd voor het geloof komen. Wat immers op bijkomstige wijze oorzaak is, kan op bijkomstige wijze voorafgaan. Welnu het wegnemen van een beletsel is een bijkomstige oorzaak, zoals blijkt uit de leer van de Wijsgeer in het 8e Boek der Fysica (4e H.). Zo kunnen sommige deugden op bijkomstige wijze het geloof voorafgaan, in zover ze de beletselen wegnemen om te geloven: de sterkte b. v. neemt een ongeregelde vrees weg, die ons aftrekt van het geloof, de nederigheid neemt de hoogmoed weg, waardoor het verstand zich aan de geloofswaarheid niet wil onderwerpen, en hetzelfde kan gezegd worden van sommige andere deugden, hoewel ze zonder het geloof geen echte deugden zijn, zoals blijkt uit Augustinus, in het 4e Boek Tegen Julianus (3e H.). (IIa-IIae q. 4 a. 7 co.)

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

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

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

Om een grondslag te zijn is het niet alleen nodig, dat iets het eerste is, maar ook dat het verbonden is met de andere delen van het gebouw. Het zou immers geen grondslag zijn, indien de andere delen van het gebouw er niet mee in verband stonden. Welnu de liefde is het, die het geestelijk gebouw samenbindt, naar de woorden uit de Brief aan de Colossensers (3, 14) "Doet boven alles de liefde aan, die de band is der volmaaktheid". Het geloof kan dus geen grondslag zijn zonder de liefde, echter moet daarom de liefde het geloof niet voorafgaan. (IIa-IIae q. 4 a. 7 ad 4)

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

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

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

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

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

Daartegenover echter staat wat de Apostel zegt in zijn 1e Brief aan de Thessalonicensen (2, 13): "Wanneer gij het woord ontvangen hebt, dat gij gehoord hebt (nl. door het geloof), hebt gij dit opgenomen, niet als het woord van mensen, maar gelijk het Waarlijk is, als het woord van God". Welnu niets is meer zeker dan



Gods woord. Bijgevolg is noch de wetenschap, noch iets anders, zekerder dan het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 8 s. c.)

Vroeger werd gezegd (Ia IIae, Kw. 37, Art. 4, Antw. op de 2e Bed.), dat twee verstandelijke deugden betrekking hebben op de wisselvallige dingen, nl. de verstandigheid en de kunstvaardigheid. Het geloof overtreft die deugden in zekerheid om zijn voorwerp, dat het eeuwige is, wat onmogelijk anders kan zijn. De drie overige verstandelijke deugden, nl. de wijsheid, de wetenschap en het verstandelijk inzicht, hebben echter betrekking op het noodzakelijke, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 57, Art. 2, Antw. op de 3e Bed.). Men moet echter dit in aanmerking nemen, dat de wijsheid en de wetenschap en het verstandelijk inzicht tweevoudig zijn. Ten eerste zijn ze verstandelijke deugden, en zo worden ze beschouwd door de Wijsgeer in het 6e Boek der *Ethica* (2e H.). Ten tweede zijn ze gaven van de H. Geest. Spreekt men over verstandelijke deugden, dan kan men de zekerheid op twee wijzen beschouwen: ten eerste van de kant van de oorzaak der zekerheid, een dan is datgene zekerder, wat een zekerder oorzaak heeft, en zo beschouwd is het geloof zekerder dan die drie deugden, omdat het steunt op de goddelijke waarheid, de drie voormelde deugden echter op de menselijke rede. Ten tweede kan men de zekerheid beschouwen van de kant van het subject, en zo beschouwd is datgene zekerder, wat het menselijk verstand op volmaakter wijze bereikt. En daar de geloofswaarheden het verstand te boven gaan, niet echter die dingen, welke onder de drie voormelde deugden vallen, daarom is in dit laatste opzicht het geloof minder zeker. Daar echter het oordeel over een ding, op zichzelf beschouwd, steunt op zijn oorzaak, en een oordeel dat op de geschiktheid van het subject steunt, de dingen maar op bijkomstige wijze beschouwt, daarom is het geloof op zichzelf zekerder, maar zijn de andere deugden zekerder op bijkomstige wijze, nl. met betrekking tot ons. Eveneens wanneer men de voormelde dingen beschouwt als gaven van het tegenwoordig leven, dan is het geloof een beginsel, dat ze veronderstellen, zodat ook in dit opzicht het geloof grotere zekerheid heeft. (IIa-IIae q. 4 a. 8 co.)

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

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

De volmaaktheid van het verstandelijk inzicht en van de wetenschap overtreft de kennis van het geloof, met

betrekking tot de duidelijkheid van het inzicht, maar niet met betrekking tot de zekerheid van de aanvaarding. Geheel de zekerheid immers van het verstandelijk inzicht en van de wetenschap, beschouwd als gaven, hangt af van de zekerheid van het geloof, zoals de zekerheid der gevolgtrekkingen afhangt van de zekerheid van de beginselen. Beschouwd als verstandelijke deugden echter steunen de wetenschap en de wijsheid op het natuurlijk licht van het verstand, dat de zekerheid niet bereikt van het woord Gods, waarop het geloof steunt. (IIa-IIae q. 4 a. 8 ad 3)

## Quaestio 5 Over degenen, die het Geloof bezitten

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

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

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

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

In de Brief aan de Romeinen (10, 17) zegt de Apostel: “Het geloof komt door het gehoor, het gehoor echter door het Woord van God”. Welnu dat geschiedde niet

in de eerste staat van engelen of mensen, want daar hoorde men niemand anders spreken. Bijgevolg was er in die staat geen geloof, noch bij de mensen, noch bij de engelen. (IIa-IIae q. 5 a. 1 arg. 3)

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

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

in de tegenwoordige toestand, zoals hierboven gezegd is (1e Kw., 5e Art), en daarom mag men ook zeggen, dat de engelen vóór hun bevestiging en de mens vóór de zonde sommige goddelijke geheimen op klaarblijkelijke wijze kenden, die wij alleen door het geloof kunnen kennen. (IIa-IIae q. 5 a. 1 co.)

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

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

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

## Articulus 2 Hebben de duivelen het geloof?

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

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

Ongeloof schijnt de zwaarste zonde te zijn, zoals blijkt uit de woorden van Augustinus (89e Verhandeling op Joannes), bij de woorden van Joannes (15, 22): “Was ik niet gekomen en had ik niet tot hen gesproken, dan hadden ze geen zonde; nu echter hebben ze geen veront-

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

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

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

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

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

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

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

Men beweert, dat een ketter, die weigert een enkel artikel des geloofs te aanvaarden, een dood geloof kan hebben omtrent de andere artikelen. Het natuurlijk

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

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

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

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

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

(IIa-IIae q. 5 a. 3 co.)

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

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

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter, dat overal waar iets klein en iets groot is, ook een hogere of lagere graad is. Welnu

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

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

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

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

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

## Quaestio 6 Over de oorzaak van het Geloof

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Al wat God geneest, geneest Hij volkomen, want bij Joannes (7, 23) wordt gezegd: “Als een mens de besnidenis op sabbat ontvangt om de Wet van Mozes niet te schenden, zijt ge dan kwaad op Mij, omdat Ik een mens volkomen gezond maakte op sabbat?” Welnu door het geloof wordt de mens genezen van het ongeloof. Hij, die de gave van het geloof van God ontvangt, wordt dus tegelijk van alle zonden genezen. Dat gebeurt echter alleen door het levend geloof, en bijgevolg is alleen het

levend geloof een gave Gods, en komt het dode geloof niet van God. (IIa-IIae q. 6 a. 2 arg. 3)

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

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

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

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

6 a. 2 ad 2)

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

## Quaestio 7 Over de uitwerkselen van het Geloof

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

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

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

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

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

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

Zoals hierboven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 42, Art. 1), is de vrees een beweging van het streefvermogen. Welnu het beginsel van alle bewegingen van het streefvermogen is een gekend goed of kwaad. Bijgevolg moet een zekere kennis het beginsel zijn van de vrees en van al de andere bewegingen van het streefvermogen. Welnu door het geloof kennen wij sommige straffen, die volgens Gods oordeel worden opgelegd, en zo is het geloof de oorzaak van de vrees, waardoor men vreest door God gestraft te worden. Die vrees nu is de slafelijke vrees.

Het geloof is echter ook de oorzaak van de kinderlijke vrees, waardoor men vreest van God gescheiden te worden, of waardoor men zich uit eerbied voor God niet met Hem wil vergelijken, en het geloof is de oorzaak van die wees in zover wij door het geloof God aanzien als het hoogste en oneindig goed, waarvan gescheiden te worden het grootste onheil en waarmee zich gelijk te willen stellen zonde is. Van de eerste vrees, nl. de slafelijke vrees, is het dood geloof de oorzaak, van de tweede, nl. de kinderlijke vrees, het levend geloof, dat door de liefde de mens er toe brengt God te hangen en Hem onderworpen te zijn. (IIa-IIae q. 7 a. 1 co.)

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

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

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

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

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

Wat de zuiverheid des harten voortbrengt kan niet samengaan met de onzuiverheid. Welnu het geloof kan samengaan met de onzuiverheid der zonde, zoals blijkt bij hen in wie het geloof dood is. Dus brengt het geloof de zuiverheid des harten niet voort. (IIa-IIae q. 7 a. 2 arg. 2)

Indien het geloof op een of andere wijze de zuiverheid des harten voortbracht, dan zou het op de eerste plaats 's mensen verstand zuiveren. Welnu het geloof zuivert het verstand niet van de duisternis, daar het een duis-

tere kennis is. Bijgevolg brengt het geloof de zuiverheid des harten niet voort. (IIa-IIae q. 7 a. 2 arg. 3)

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

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

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

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

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

## **Quaestio 9 Over de gave van Wetenschap**

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

### **Articulus 1 Is de wetenschap een gave?**

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

wetenschap geen gave van de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 9 a. 1 arg. 1)

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

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

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

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

De zekerheid der kennis verschilt in de verschillende wezens, volgens de verschillende aard van ieder wezen. Want de mens komt tot een zeker oordeel over de waarheid door de rede, die van het een overgaat naar het ander, en daarom wordt de menselijke wetenschap verkregen door middel van bewijsvoeringen. Zoals gezegd werd in het Ie Deel (Kw. 14, Art. 7), heeft God een zeker oordeel over de waarheid, niet door over te gaan van het een naar het ander, maar door een enkelvoudige blik. Ook gaat Gods wetenschap niet over van het een naar het ander, zij redeneert niet, maar is absoluut en enkelvoudig. De wetenschap, die gerekend wordt tot de gaven van de Heilige Geest, is een deelhebbende gelijkenis der goddelijke wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 1 ad 1)

Men kan een dubbele wetenschap hebben van de geloofswaarheden: ten eerste die wetenschap, waardoor de mens weet dat hij moet geloven en onderscheidt wat moet geloofd worden en wat niet geloofd moet

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

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

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

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

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

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

Daartegenover echter staat wat Augustinus zegt in zijn Boek Over de Drie-eenheid (14e B., 1e H.): "De kennis der goddelijke dingen wordt eigenlijk wijsheid genoemd; het woord wetenschap heeft men voorbehouden voor de kennis der menselijke dingen". (IIa-IIae q. 9 a. 2 s. c.)

Wil men iets met zekerheid beoordelen, dan moet men voornamelijk uitgaan van de oorzaak er van. De orde van de oordelen moet bijgevolg overeenkomen met de orde der oorzaken, want zoals de eerste oorzaak de oorzaak is van de tweede, zo ook oordeelt men over de tweede oorzaak door de eerste oorzaak. Over de



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

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

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

Zoals hierboven gezegd is (1e Kw., 1e Art.), beschouwt iedere hebbelijkheid der kenvermogens formeel het beginsel, waardoor iets gekend wordt, en materieel, wat door dit beginsel gekend wordt. Daar nu het formele altijd voornamer is, daarom worden de wetenschappen, die uit mathematische beginselen gevolgtrekkingen afleiden omtrent dingen, die tot de Fysica behoren, eerder gerekend tot de mathematische wetenschappen, omdat zij er een grotere gelijkenis mee vertonen, hoewel ze door hun voorwerp eerder behoren tot de Fysica; en daarom wordt in het 2e Boek der Fysica gezegd (2e H., Nr 5), dat ze eerder natuurwetenschappen zijn. Wanneer dus de mens God kent door de schepselen, dan behoort die kennis eerder tot de wetenschap, waar ze

formeel toe behoort, dan tot de wijsheid, waar ze slechts materieel toe behoort. En andersom: wanneer we de geschapen dingen beoordelen volgens het goddelijke, behoort dit oordeel eerder tot de wijsheid dan tot de wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 2 ad 3)

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

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

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

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

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

Zoals hierboven gezegd is (vorige Kw., 8e Art.), heeft de gave van wetenschap, zoals ook de gave van verstand, betrekking op de zekerheid van het geloof. Welnu het geloof bestaat op de eerste en voornaamste plaats in de bespiegeling, in zover het de Eerste Waarheid aanhangt. Maar omdat de Eerste Waarheid ook het laatste doel is, waarvoor we handelen, daarom strekt het geloof zich ook uit tot de handeling, naar het woord uit de Brief aan de Galaten (5, 6): „Het geloof werkt door de liefde”. Daaruit volgt, dat de gave van wetenschap op de eerste en voornaamste plaats bespiegeld is, in zover nl. de mens weet wat hij moet geloven. Op bijkomstige wijze strekt ze zich ook uit tot de handeling, in zover we door de wetenschap van wat tot het geloof behoort en er mee in verband staat, geleid worden in onze handelingen. (IIa-IIae q. 9 a. 3 co.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aan de wetenschap, voor zover ze in bespiegeling bestaat, beantwoordt geen enkele zaligheid, omdat de zaligheid van de mens niet ligt in de beschouwing der schepselen, maar in de aanschouwing van God. Toch ligt er voor de mens een zeker geluk in het juist gebruik van de schepselen en in de geregelde liefde er voor. Dit zeg ik met betrekking tot het geluk hier op deze wereld, en daarom wordt er geen enkele zaligheid, die betrekking heeft op de beschouwing, toegekend aan de wetenschap, maar alleen aan het verstand en aan de wijsheid, omdat die gaven betrekking hebben op het goddelijke. (IIa-IIae q. 9 a. 4 ad 3)

#### **Quaestio 10 Over het ongeloof in het algemeen**

Nu moeten we handelen over de ondeugden, die strijdig zijn met het geloof: ten eerste over het ongeloof, dat strijdig is met het geloof; ten tweede over de godslastering, die strijdig is met de geloofsbelijdenis, en ten derde over de onwetendheid en de geestesverstomptheid, die strijdig zijn met de gaven van wetenschap en verstand. Aangaande het ongeloof beschouwen we: ten eerste, het ongeloof in het algemeen; ten tweede, de ketterij; ten derde, de geloofsverzaking. Over het ongeloof in het algemeen stellen wij twaalf vragen: 1.

Is ongelooft zonde? 2. Welk vermogen is er de zetel van? 3. Is het de grootste zonde? 4. Is elke daad, die de ongelovigen stellen, zonde? 5. Over de soorten van ongelooft. 6. Over de vergelijking van die soorten onderling. 7. Mag men met de ongelovigen redetwisten over het geloof? 8. Mag men ze dwingen om te geloven? 9. Mag men betrekkingen onderhouden met hen? 10. Kunnen ze gezag voeren over de Christenen? 11. Mag men de eredienst der ongelovigen dulden? 12. Mag men de kinderen der ongelovigen dopen, tegen de wil der ouders in? (IIa-IIae q. 10 pr.)

### Articulus 1 Is ongelooft zonde?

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

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

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

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

Men kan een tweevoudig ongelooft onderscheiden. Ten eerste, een dat een zuivere ontkenning is, in zover nl. iemand ongelovig wordt genoemd, enkel en alleen omdat hij het geloof niet heeft. Ten tweede, een dat strijdig is met het geloof, wanneer nl. iemand zich verzet tegen het geloof dat hij hoort, of het zelfs misprijst, naar het woord van Isaías (53, 1): “Wie heeft geloofd in hetgeen we gehoord hebben?” En daarin bestaat eigenlijk het ongelooft, en dit ongelooft is zonde. Beschouwt men echter het ongelooft als een zuivere ontkenning, zoals het is in diegenen, die niets van het geloof hebben gehoord, dan is ongelooft geen zonde, maar eerder een straf: die onwetendheid omtrent het goddelijke is een gevolg van de zonde van onze eerste ouders. Zij, die op deze manier ongelovig zijn, worden verdoemd om hun andere zonden, die zonder het geloof niet kunnen

vergeven worden, en niet om de zonde van ongelooft. Daarom zegt de Heer, bij Joannes (15, 22): “Indien ik niet gekomen Was, en niet tot hen had gesproken, dan hadden ze geen zonde”, en Augustinus, dit woord verklarend, zegt, dat Hij sprak over de zonde, waardoor ze in Christus niet geloofden. (89e Verhandeling op Joannes.) (IIa-IIae q. 10 a. 1 co.)

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

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

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

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

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

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

Op het woord uit de 2e Brief aan de Corinthiërs (11, 14): “Satan zelf vermomt zich in een lichtengel” zegt de Glossa: “Wanneer de duivel zich voordoet als een goede engel en men hem als zodanig beschouwt, dan is die dwaling niet gevaarlijk, zolang hij handelt en spreekt, zoals het goede engelen past.” De grond hiervan is de rechtschapenheid van de wil bij degene die naar de duivel luistert in de mening, dat hij luistert naar een goeden engel. Bijgevolg schijnt de zonde van ongelooft uitsluitend te bestaan in een verkeerden wil en heeft zij dus haar zetel niet in het verstand. (IIa-IIae q. 10 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat tegengestelde dingen in hetzelfde subject zijn. Welnu, het geloof, waar het ongelooft aan tegengesteld is, heeft als subject of zetel het verstand. Bijgevolg is ook het ongelooft in het

verstand. (IIa-IIae q. 10 a. 2 s. c.)

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

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

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

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

### Articulus 3 Is het ongeloof de grootste zonde?

Men beweert, dat het ongeloof niet de grootste zonde is. Augustinus zegt immers in zijn werk *Over het Doopsel*, tegen de Donatisten (4e B., 20e H.): “Of een katholiek, die slecht leeft, moet verkozen worden boven een ketter, bij wie buiten zijn ketterij niets af te keuren valt, daar durf ik niet dadelijk op te antwoorden”. Welnu een ketter is een ongelovige. Men kan bijgevolg niet zonder meer zeggen, dat het ongeloof de grootste zonde is. (IIa-IIae q. 10 a. 3 arg. 1)

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

Een grotere zonde verdient een grotere straf, naar het woord uit Deuteronomium (23, 2): “Naar de zwaarte

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

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

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

Het kan best gebeuren, dat een zonde, die op zichzelf zwaarder is, minder zwaar wordt door sommige omstandigheden. Daarom wilde Augustinus niet dadelijk een uitspraak doen over een slecht katholiek en een ketter, die geen andere zonden bedrijft. De zonde immers van een ketter, hoewel ze zwaarder is op zichzelf, kan door een of andere omstandigheid verminderd worden, en andersom kan de zonde van een katholiek door een of andere omstandigheid verzwaard worden. (IIa-IIae q. 10 a. 3 ad 1)

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

De ongelovige wordt zwaarder gestraft voor de zonde van ongeloof dan een andere zondaar voor welke andere zonde ook, wanneer men de zonde op zich zelf beschouwt. Doch wanneer het gaat over een andere zonde, b. v. over echtbreuk, dan zal onder gelijke omstandigheden een gelovige zwaarder zondigen dan een ongelovige, zowel omdat hij door het geloof het best de waarheid kent als omdat hij door te zondigen de sacra-

menten van het geloof die hij in zich draagt, beledigt. (IIa-IIae q. 10 a. 3 ad 3)

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

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

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

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

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

Zoals boven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 85, 1e en 2e Art.) neemt de doodzonde wel de heiligmakende genade weg, maar niet geheel de natuurlijke volmaaktheid. Daar nu ongelovigheid doodzonde is, hebben de ongelovigen de genade niet, maar blijft er toch in hen een zeker natuurlijk goed. Daaruit blijkt, dat de ongelovigen geen goede daden kunnen stellen, die voortkomen uit de genade, nl. verdienstelijke daden. Ze kunnen echter in een zekere mate die goede werken verrichten, waartoe de natuurlijke volmaaktheid voldoende is. Ze zondigen dus niet door elke daad, die ze verrichten, wel echter zo dikwijls ze iets doen uit ongelovigheid. Zoals immers een gelovige een dagelijkse zonde of zelfs een doodzonde kan bedrijven door een daad, welke hij niet herleidt tot het doel van het geloof, zo ook kan een ongelovige een goede daad stellen, wanneer hij die niet herleidt tot het doel van het ongeloof. (IIa-IIae q. 10 a. 4 co.)

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

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

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

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

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

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

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

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

Zoals boven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 64), bestaat de deugd hierin, dat men een bepaalden regel van menselijk kennen of handelen naleeft. Welnu met betrekking tot hetzelfde voorwerp kan men die regel slechts op één wijze naleven, terwijl men er op verschillende wijzen van af kan wijken, waaruit volgt, dat aan eenzelfde deugd verschillende ondeugden tegengesteld zijn. Het

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

Men kan het formeel object van een zonde op twee manieren beschouwen: ten eerste, volgens het inzicht van hem, die een zonde bedrijft, en dan is datgene, wat de zondaar nastreeft, het formeel object van de zonde, wat er dan ook het soortelijk verschil van is. Ten tweede, volgens de aard van het kwaad, en dan is het formeel object van de zonde het goede, waar van afgeweken wordt. Zo beschouwd, behoort de zonde niet tot een bepaalde soort, maar is ze integendeel een gemis van soort. Daaruit volgt, dat, wanneer men datgene beschouwt, waar men van afwijkt, het object van het ongeloof de eerste waarheid is. Beschouwt men echter datgene, wat men nastreeft, dan is het formeel object van het ongeloof de valse mening, die men aanhangt, die er dan ook het soortelijk verschil van is. Evenals de liefde één is, in zover ze met het opperste goed verenigt, en er toch verschillende aan de liefde tegengestelde ondeugden zijn, zowel omdat zij ons door de liefde voor de tijdelijke goederen afwenden van het ééne Opperste Goed, als om de verschillende ongeregelde verhouding tot God, zo is ook het geloof één deugd, omdat wij er door de ééne Eerste Waarheid aanhangen, en zijn er menigvuldige soorten van ongeloof, omdat de ongelovigen verschillende valse meningen volgen. (IIa-IIae q. 10 a. 5 ad 1)

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

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

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

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

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

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

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

Zoals (in het vorig artikel) gezegd werd, kan men in het ongeloof twee dingen beschouwen: ten eerste, de verhouding van het ongeloof tot het geloof; en wat dat betreft, zondigt hij zwaarder tegen het geloof, die weigert het geloof te aanvaarden, dat hij eenmaal heeft gehad, dan hij, die het geloof verloochent, zonder het ooit gehad te hebben, zoals hij zwaarder zondigt, die zijn belofte niet vervult, dan hij die niet doet wat hij nooit beloofd heeft. In dat opzicht is het ongeloof der ketters, die het geloof van het Evangelie eenmaal

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

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

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

Men beweert, dat men in het openbaar met de ketters niet mag redetwisten. De Apostel immers zegt in zijn IIe Brief aan Timoteüs (2, 14): “Wil geen woordenstrijd voeren, dat dient tot niets, dan om de toehoorders te bederven.” Welnu men kan niet in het openbaar redetwisten met de ongelovigen, zonder woordenstrijd te voeren. Bijgevolg mag men niet in het openbaar redetwisten met de ongelovigen. (IIa-IIae q. 10 a. 7 arg. 1)

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

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

Daartegenover echter staat, dat de Handelingen der

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

In het redetwisten over het geloof moet men onderscheid maken tussen hem die redetwist, en de toehoorders. Bij hem die redetwist moet men het inzicht in aanmerking nemen. Indien hij immers redetwist omdat hij twijfelt aan het geloof en de waarheid van het geloof niet voor zeker houdt, doch haar wil onderzoeken door bewijsvoeringen, dan is het onbetwistbaar, dat hij zondigt door twijfel aan het geloof en door ongelovigheid. Indien men echter redetwist over het geloof om de dwalingen te weerleggen of om de oefening, dan is het goed te keuren. Van de kant van de toehoorders moet men in aanmerking nemen of zij, die de redetwist bij wonen, in het geloof onderwezen zijn en er in vaststaan, ofwel eenvoudige lieden zijn met een wankelbaar geloof. Wat de eersten betreft, levert het redetwisten over het geloof geen gevaar op. Wat echter de eenvoudigen betreft, moet men het volgende onderscheid maken: ofwel worden zij bewerkt door de ongelovigen, b. v. door de Joden, de ketters of de heidenen, die hen trachten afvaltig te maken, ofwel worden ze daar niet toe uitgelokt, zoals in de landen waar er geen ongelovigen zijn. In het eerste geval is het nodig in het openbaar te redetwisten over het geloof, op voorwaarde dat er bekwame en geschikte personen zijn, die de dwalingen kunnen weerleggen. Zo toch zullen de eenvoudige lieden versterkt worden in het geloof en zal men aan de ongelovigen niet de gelegenheid geven om anderen in dwaling te brengen, zoveel te meer, dat het stilzwijgen van hen, die moeten weerstaan aan al wie de geloofswaarheden poogt te vervalsen, als een bevestiging zou zijn van de dwaling. Daarom zegt Gregorius (Herderlijke Brieven, 2e Deel, 4e H.): “Zoals een onvoorzichtig woord aanleiding geeft tot dwaling, zo ook laat het onvoorzichtig stilzwijgen diegenen aan de dwaling over, die men kan onderwijzen”. In het tweede geval echter is het gevaarlijk in het bijzijn van eenvoudigen te redetwisten over het geloof, omdat hun geloof er vaster door staat, dat ze nooit iets hoorden wat er van afwijkt. Daarom is het niet goed, dat ze de gelovigen zouden horen redetwisten over het geloof. (IIa-IIae q. 10 a. 7 co.)

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

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

Men moet niet redetwisten over het geloof alsof men er aan twijfelde, doch om de waarheid bekend te maken en de dwalingen te weerleggen. Want het is soms nodig met de ongelovigen te redetwisten om het geloof te bevestigen, ofwel om het geloof te verdedigen, naar het woord uit de Ie Brief van Petrus (3, 13); “Wees altijd bereid om iedereen te woord te staan, die u rekenschap

vraagt over de hoop en het geloof, die in u zijn”, ofwel om de afgedwaalden te overtuigen, naar het woord uit de Brief aan Titus (1,9): “Opdat hij hen vermanen kunne met de gezonde leer, en de tegensprekers Weerleggen”. (IIa-IIae q. 10 a. 7 ad 3)

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

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

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

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

Bij Ezechiël (18, 23 en 32) wordt gezegd in naam van God: “Ik wil niet de dood van de zondaar”. Welnu wij moeten onze wil gelijkvormig maken aan Gods wil, zoals hierboven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 19, Art. 9 en 10), en bijgevolg mogen wij niet willen, dat de ongelovigen gedood worden. (IIa-IIae q. 10 a. 8 arg. 4)

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

Onder de ongelovigen zijn er, die het geloof nooit hebben aanvaard, zoals de heidenen en de Joden, en die mag men geenszins dwingen om te geloven, want om te geloven moet men het willen. Indien het echter mogelijk is, mogen de gelovigen hen verhinderen om iets te doen tegen het geloof, zoals godslastering, verderfelijke propaganda, of openbare vervolging. Daarom voeren de gelovigen dikwijls oorlog tegen de ongelovigen, niet om ze te dwingen om te geloven, want zelfs indien men ze overwon en gevangen nam, dan zou het nog van hun vrijheid afhangen, al dan niet te geloven, maar om hen te verhinderen het geloof in Christus te bestrijden. An-

dere ongelovigen hebben het geloof eenmaal aanvaard en belijden het, zoals de ketters en de afvalligen, en die ongelovigen moet men, zelfs door lichamelijke straffen, dwingen om na te komen wat ze geloofd hebben, en getrouw te zijn aan wat ze eenmaal hebben aanvaard. (IIa-IIae q. 10 a. 8 co.)

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

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

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

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



## Articulus 9 Mag men met de ongelovigen omgaan?

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

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

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

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

De omgang met een bepaald persoon kan aan de gelovigen ontzegd worden, ofwel om hem te straffen met wie het de gelovigen verboden wordt om te gaan, ofwel om hem te behoeden, aan wie men verbiedt met anderen om te gaan. Die redenen kan men terugvinden in de woorden van de Apostel (1e Brief aan de Corinthiërs, 5). Want na de ban te hebben uitgesproken geeft hij als reden op: “Weet gij niet, dat een greepje zuurdesem het gehele deeg zuur maakt?” (6). Verder wijst hij de reden van de straf aan, die door de Kerk wordt opgelegd, wanneer hij zegt: “Oordeelt gij niet die binnen zijn?” (12). De Kerk verbiedt aan de gelovigen de omgang met die ongelovigen, die nooit het christelijk geloof aanvaard hebben, nl. de heidenen en de Joden, maar niet om de eerste reden. Ze heeft er immers geen geestelijke, maar slechts een tijdelijke rechtsmacht over, wanneer nl. die ongelovigen onder de Christenen wonen en er een misdrijf begaan, dat door de gelovigen met tijdelijke straffen gestraft wordt. Om die reden, nl. tot straf, verbiedt de Kerk echter aan de gelovigen om te gaan met die ongelovigen, die afwijken van het geloof, dat ze eenmaal aanvaard hadden, hetzij ze het geloof vervalsten, zoals de ketters, hetzij ze volkomen afwijken van het geloof, zoals de afvalligen. Tegen beide immers spreekt

de Kerk de ban uit. Wat de tweede reden betreft, moet onderscheid gemaakt worden, volgens het verschil van personen, gevallen en tijden. Indien immers sommigen sterk staan in hun geloof, zodat er niet te vrezen valt, dat zij door hun omgang met de ongelovigen hun geloof zouden verliezen, maar eerder mag verhoopt worden, dat de ongelovigen zich zullen bekeren, dan moet men hen niet verbieden, om te gaan met de ongelovigen, die het geloof nooit hebben aanvaard, nl. met de heidenen en de Joden, voornamelijk wanneer dat nodig is. Indien het echter gaat over eenvoudige lieden, die niet vast staan in hun geloof, en van wie men met waarschijnlijkheid vrezen mag, dat ze tot wankelen zullen gebracht worden, dan moet men hen de omgang met de ongelovigen verbieden, voornamelijk met te grote gemeenzaamheid of zonder noodzakelijkheid. (IIa-IIae q. 10 a. 9 co.)

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

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

Het is waarschijnlijker, dat een dienstknecht, die onder het gezag van een meester staat, zich bekeren zal tot het geloof van zijn meester die gelovig is, dan andersom. Daarom is het niet verboden, dat de gelovigen ongelovige dienstknechten zouden hebben. Ontstond er echter gevaar voor de meester door de omgang met dergelijke dienstknechten, dan zou hij hen uit zijn dienst moeten ontslaan, naar het gebod van de Heer (Mattheus, 3, 30): “Indien uw voet u oorzaak is van ergernis, houw hem af, en werp hem van u weg”. Wat de woorden aangaat, die tegen de bedenkingen werden aangevoerd, moet in aanmerking worden genomen, dat de Heer dit bevelen heeft met betrekking tot die heidenen, waarvan het land bezet was door de Joden, die tot afgodendienst geneigd waren. Het was immers te vrezen, dat ze door een voortdurende omgang met hen hun geloof zouden verliezen. En daarom wordt (op dezelfde plaats) gezegd (Deuteronomium, 7, 4): “Hij zal uw zoon misleiden opdat hij mij niet volgt”. (IIa-IIae q. 10 a. 9 ad 3)

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

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

mochten voeren over de gelovigen. Bijgevolg mogen de ongelovigen gezag voeren over de gelovigen. (IIa-IIae q. 10 a. 10 arg. 1)

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

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

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

We kunnen dit vraagstuk op twee manieren beschouwen. Er kan immers ten eerste spraak zijn over de eerste aanstelling tot heersers en gezagvoerders van ongelovigen over gelovigen, en dat mag men geenszins toelaten, want dit zou een ergernis zijn en een gevaar voor het geloof. Zij immers die onder iemands gezag staan, kunnen door hun meester er gemakkelijk toe overhaald worden, om naar zijn wil te handelen, of ze moeten een sterk karakter hebben. Daarbij komt nog, dat de ongelovigen het geloof zullen misprijzen, wanneer zij de gebreken der gelovigen kennen. Daarom ook verbood de Apostel, dat de gelovigen hun geschillen zouden onderwerpen aan het oordeel van ongelovige rechters. De Kerk laat dan ook niet toe, dat ongelovigen rechtsmacht zouden verkrijgen over de gelovigen of over hen zouden worden aangesteld, door welk ambt dan ook. Er kan ten tweede spraak zijn van een heerschappij of een gezag, dat reeds uitgeoefend wordt; en daaromtrent moet men in aanmerking nemen, dat de heerschappij en het gezagvoeren menselijke instellingen zijn, maar het onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen door goddelijke instelling bestaat. Welnu, het goddelijk recht, dat bestaat door de genade, neemt het menselijk recht niet weg, dat bestaat door de natuurlijke rede. Daaruit volgt, dat het onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen, op zich zelf beschouwd, de heerschappij en het gezagvoeren der ongelovigen over de gelovigen niet wegneemt. Toch kan dat recht op heerschappij en gezag op rechtvaardige wijze worden ontnomen door de uitspraak en op bevel

der Kerk, die met goddelijk gezag bekleed is, omdat de ongelovigen door hun ongeloof hun gezag verdienen te verliezen over de gelovigen, die kinderen Gods geworden zijn. Van dat recht maakt de Kerk soms gebruik, soms niet. Wat immers de ongelovigen betreft, die vallen onder de tijdelijke rechtsmacht van de Kerk en haar leden, heeft de Kerk bepaald, dat een slaaf van de Joden, die christen wordt, onmiddellijk een vrije man wordt, zonder dat hij een losprijs hoeft te betalen, indien hij als slaaf geboren is; en hetzelfde geldt voor een ongelovige, die gekocht werd om een heer te dienen; indien hij echter gekocht werd om verkocht te worden, dan moet de meester hem binnen de drie maanden op de markt brengen om verkocht te worden. Daarin is de Kerk niet onrechtvaardig: de Joden immers zijn de slaven van de Kerk en de Kerk mag over hun goederen beschikken, zoals ook de tijdelijke vorsten wetten hebben uitgevaardigd omtrent hun onderdanen, in het belang van de vrijheid. Wat betreft de ongelovigen, die niet vallen onder de tijdelijke rechtsmacht van de Kerk of van haar leden, heeft de Kerk, om ergernis te vermijden, die bepalingen niet uitgevaardigd, ofschoon zij het rechtens zou mogen doen. Ook de Heer toont aan (Mattheus, 17, 24, v.v.), dat Hij de tol niet hoefde te betalen omdat de zonen vrij zijn, maar om ergernis te vermijden gaf Hij bevel hem toch te betalen. En nadat Paulus gezegd heeft (t. a. p. in de 1e Bedenking), dat de dienstknechten hun meesters moeten eerbiedigen, voegt hij er aan toe: “Opdat Gods naam en Zijn lering niet zouden gelasterd worden”. (IIa-IIae q. 10 a. 10 co.)

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

Cesar oefende reeds het gezag uit vóór het onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen, en daarom verloor hij het niet door de bekering van enkelen. Het was ook nuttig, dat enkele gelovigen tot het huis van de keizer behoorden, om de andere gelovigen te verdedigen, zoals de H. Sebastiaan de gemoederen van de christenen aanwakkerde, wanneer zij in hun folteringen wankelden, toen hij nog onder de krijgsmantel leefde in het huis van Diocletianus. (IIa-IIae q. 10 a. 10 ad 2)

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

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

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

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

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

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

Het menselijk bestuur vloeit voort uit het goddelijk bestuur, en moet het ook navolgen. Welnu, ofschoon, God almachtig is en het opperste goed, duldt Hij toch, dat er in het heelal een of ander kwaad bedreven wordt, wat Hij zou kunnen beletten, opdat door dat kwaad te beletten geen groter goed zou verhinderd worden of geen groter kwaad zou geschieden. Daarom dulden ook zij, die gezag voeren in het menselijk bestuur, met recht een of ander kwaad, om het goede niet te verhinderen, en om geen aanleiding te geven tot groter kwaad. Zo zegt Augustinus in zijn *Boek Over de Orde* (2e B., 4e H.): “Neemt de ontucht vrouwen weg uit de menselijke gemeenschap, en ge zult alles overhoop werpen door de driften”. Ofschoon dan de ongelovigen zondigen door hun eredienst, toch mag men hem dulden, ofwel om een of ander goed, dat er uit volgt, ofwel om een of ander kwaad dat men er door vermijdt. Uit het onderhouden van de eredienst der Joden, die vroeger een voorafbeelding was van de waarheid van het geloof, dat wij ontvangen hebben, volgt dit goed, dat onze vijanden zelf getuigen voor ons geloof, en ons op figuurlijke wijze voorstellen wat wij geloven. En daarom wordt hun eredienst geduld. De eredienst van andere ongelovigen, die geen waarheid insluit, noch enig

nut oplevert, moet niet geduld worden, dan om een gebeurlijk kwaad te vermijden, nl. ergernis of scheuring, waar het verbod aanleiding zou kunnen toe geven, of om de zaligheid niet te beletten van hen, die dank zij die verdraagzaamheid zich stilaan tot het geloof bekeren. Daarom heeft de Kerk soms ook de eredienst van ketters en heidenen geduld, wanneer de ongelovigen zeer talrijk waren. (IIa-IIae q. 10 a. 11 co.)

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

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

Men beweert, dat men de kinderen der Joden en andere ongelovigen mag dopen tegen de wil der ouders in. De huwelijksband immers is sterker dan het vaderlijk gezag over de kinderen, want het vaderlijk gezag kan verbroken worden door een mens, wanneer nl. de zoon meerderjarig wordt, terwijl de huwelijksband door geen mens kan verbroken worden, naar het woord van Mattheus (19, 6): “Wat God heeft gebonden, mag de mens niet scheiden.” Welnu de huwelijksband wordt ontbonden om reden van het ongelooft. De Apostel zegt immers in zijn In Brief aan de Corinthiërs (7, 15): “Als de ongelovige echtgenoot wil scheiden, laat hem scheiden. In dit geval blijft de broeder of de zuster niet verbonden.” En een Canon (28, 1) zegt, dat indien een ongelovige echtgenoot niet zonder belediging van de Schepper wil leven met zijn wederhelft, deze met hem niet moet samenleven. Zoveel te meer houdt dus het recht van het vaderlijk gezag over de kinderen op om reden van ongelooft, en bijgevolg mogen de kinderen gedooft worden tegen de wil der ouders in. (IIa-IIae q. 10 a. 12 arg. 1)

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

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

Elke mens behoort méér toe aan God, van Wie hij zijn ziel ontving, dan aan zijn vader naar het lichaam, van wie hij zijn lichaam ontving. Men bedrijft dus geen onrecht, wanneer men de kinderen der Joden onttrekt aan hun ouders naar het vlees en ze door het doopsel

toewijdt aan God. (IIa-IIae q. 10 a. 12 arg. 4)

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

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

Het gebruik der Kerk heeft een zeer groot gezag, en altijd en in alles moet men het nauwgezet volgen, want zelfs de leer der katholieke leraren ontleent haar gezag aan de Kerk. Men moet zich dan ook méér houden aan het gezag van de Kerk dan aan het gezag van Augustinus, Hieronymus of welke leraar ook. Welnu het is nooit het gebruik van de Kerk geweest, de kinderen der Joden te dopen tegen de wil der ouders in, ofschoon er in vroegere eeuwen veel machtige katholieke vorsten waren, zoals Constantinus en Theodosius, die zeer vertrouwelijk omgingen met heilige bisschoppen, zoals Constantinus met Sylvester en Theodorus met Ambrosius. Die bisschoppen hadden zeker met nagelaten dit van hen af te smeken, indien het redelijk was geweest. Het is dus gevaarlijk, deze nieuwe stelling voor te stellen, dat men tegen het tot nu toe bestaande gebruik der Kerk in, de kinderen der Joden mag dopen, hoewel hun ouders het niet willen. Er is daar een dubbele reden voor. Ten eerste het gevaar voor het geloof. Want indien kinderen, die het gebruik van het verstand nog niet hebben, het doopsel ontvangen, zouden zij later, wanneer ze tot het volkomen gebruik van het verstand gekomen zijn, gemakkelijk door hun ouders er kunnen toe gebracht worden te verloochenen wat ze onwetend hebben aanvaard, wat nadelig zou wezen voor het geloof. Ten tweede is het tegen het natuurrecht. Van nature immers is het kind iets van de vader. Aanvankelijk is het van zijn ouders niet onderscheiden naar het lichaam, zolang het nl. in de moederschoot gedragen wordt. Wanneer het kind de moederschoot verlaat, en voor het kind 't gebruik van zijn vrijen wil heeft, is het onderworpen aan de zorg van zijn ouders, die als een geestelijke schoot is, want zolang het kind het gebruik van zijn verstand niet heeft, staat het gelijk met een redeloos dier. Bijgevolg, evenals een os en een paard iemands eigendom zijn, zodat hij het volgens het burgerlijk recht naar believen kan gebruiken als zijn werktuig, evenzo staat, volgens het natuurrecht, het kind, vooraleer het 't gebruik van zijn verstand heeft, onder de zorg van zijn vader. Het zou bijgevolg tegen

het natuurrecht zijn, wanneer het kind aan de zorg van zijn ouders moest onttrokken worden voor het tot het gebruik van zijn verstand gekomen is of wanneer men er over moest beschikken tegen de wil der ouders in. Wanneer het kind echter het gebruik van zijn vrijen wil heeft, begint het zichzelf te worden en mag het zelf voorzien in wat het goddelijk recht en het natuurrecht voorschrijven. Dan mag men het er toe brengen om te geloven, niet door dwang, maar door overtuiging. Het mag zelfs, ondanks zijn ouders, het geloof aanvaarden en gedoopt worden, maar niet voor het tot het gebruik van zijn verstand gekomen is. Daarom zegt men van de kinderen der Aartsvaders, dat ze gered zijn in het geloof hunner ouders, waardoor men bedoelt, dat het aan de ouders toekomt te zorgen voor de zaligheid hunner kinderen, voornamelijk voor ze het gebruik der rede hebben. (IIa-IIae q. 10 a. 12 co.)

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

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

De Joden zijn de slaven der vorsten, naar de burgerlijke slavernij, die de orde van het natuurrecht en van het goddelijk recht niet uitsluit. (IIa-IIae q. 10 a. 12 ad 3)

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

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

## Quaestio 11 Over de Ketterij

Daarna moeten wij handelen over de ketterij. En daaromtrent stellen wij vier vragen: 1. Is de ketterij een soort ongelooft? 2. Over haar voorwerp. 3. Moet men de

ketters dulden? 4. Moet men ze terug opnemen wanneer zij tot inkeer komen? (IIa-IIae q. 11 pr.)

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

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

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

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

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

Zoals (in de eerste bedenking) gezegd wordt, sluit de naam ketterij de betekenis in van keus. De keus nu, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 13, Art. 3) slaat op wat nodig is tot het doel en veronderstelt dus het doel. Welnu in het geloof aanvaardt de wil een bepaalde waarheid, als zijn eigen goed, zoals uit het vroeger gezegde blijkt (4e Kw., 3e en 4e Art.). Daarom valt de voornaamste waarheid dan ook samen met het laatste doel, terwijl de bijkomstige waarheden slechts middelen zijn tot het doel. Omdat nu hij, die gelooft, aanvaardt wat een ander zegt, is het voornaamste in het geloof steeds diegene, met wiens woord men instemt, die dan ook het laatste doel is; datgene echter, wat men

door die instemming wil aanvaarden, is bijkomstig. Hij dus, die waarlijk het christelijk geloof heeft, stemt met zijn wil in met Christus voor alles, wat waarlijk tot Zijn leer behoort. Men kan bijgevolg van het ware christelijk geloof afwijken op twee manieren. Ten eerste omdat men niet wil instemmen met Christus, en in dat geval is de wil niet goed geordend met betrekking tot het doel, en dit is eigen aan het geloof van Heidenen en Joden. Ten tweede, omdat men zich wel wil aansluiten bij Christus, maar dwaalt in de keus van datgene waarvoor men zich bij Christus aansluit, omdat men nl. niet aanneemt wat waarlijk door Christus geleerd werd, maar wat ons eigen verstand ons ingeeft. Bijgevolg is de ketterij een soort ongeloof, eigen aan hen, die het geloof in Christus belijden, maar Zijn lering vervalsen. (IIa-IIae q. 11 a. 1 co.)

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

De ondeugden worden soortelijk bepaald door het onmiddellijk doel; door het verwijderde doel worden ze geslachtelijk bepaald en veroorzaakt. Wanneer b. v. iemand ontucht bedrijft om te stelen, dan behoort die daad soortelijk tot de ontucht, om haar eigen doel en voorwerp; uit het laatste doel echter blijkt, dat de ontucht voortkomt uit diefstal, waarom dan ook de ontucht tot diefstal behoort als een uitwerksel tot zijn oorzaak, of als een soort tot haar geslacht, zoals blijkt uit wat vroeger gezegd werd omtrent de handelingen in het algemeen (Ia IIae, Kw. 18, Art. 7). Het onmiddellijk doel van de ketterij is, zijn eigen valse stelling aan te hangen, en daardoor wordt de ketterij soortelijk bepaald, maar uit het verwijderde doel blijkt haar oorzaak, nl. hoogmoed en hebzucht. (IIa-IIae q. 11 a. 1 ad 2)

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

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

Men beweert, dat de geloofswaarheden het eigen voorwerp van de ketterij niet zijn. Zoals er immers ketterijen en scheuringen zijn onder de christenen, zo waren er ook onder de Joden en de Farizeën, zoals Isidorus zegt in het 8e Boek van zijn Etymologieën (4e H.). Welnu

het voorwerp van die scheuringen waren niet de geloofswaarheden. Bijgevolg zijn de geloofswaarheden niet het eigen voorwerp van de ketterij. (IIa-IIae q. 11 a. 2 arg. 1)

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

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

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt tegen de Manicheëen in zijn Boek Over de Stad Gods (18e B., 51e H.): “Zij, die in de Kerk van Christus een verkeerde of slechte mening houden, en die er toe worden aangemaand om het Ware en het goede te houden, maar hardnekkig weerstand bieden en hun verderfelijke en dodelijke leerstellingen niet willen verlaten, maar ze integendeel blijven verdedigen, zijn ketters”. Welnu, verderfelijke en dodelijke instellingen zijn alleen die, welke in strijd zijn met de leer van het geloof waardoor de rechtvaardige leeft (Brief aan de Romeinen, 1, 17). Bijgevolg zijn de geloofswaarheden het eigen voorwerp van de ketterij. (IIa-IIae q. 11 a. 2 s. c.)

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

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

Men zegt, dat hij de H. Schrift anders verklaart dan de Heilige Geest eist, die door een verkeerde verklaring van de H. Schrift er het tegenovergestelde in leest van

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

Augustinus zegt (43e of 162e Brief; vgl. Decreten, 24) “Zij die hun gedacht, hoewel het vals en verkeerd is, zonder hardnekkigheid verdedigen, maar met behoedzame bezorgdheid de Waarheid zoeken, en bereid zijn zich te beteren wanneer zij ze vinden, moeten niet als ketters worden aangezien”. Ze spreken immers door eigen keus de leer der Kerk niet tegen. Zo kunnen sommige leraars het niet eens geweest zijn over zaken, waarin het voor het geloof van geen belang is, of men die mening houdt of een andere, of ook over zaken, die wel tot het geloof behoren, maar nog niet bepaald waren door de Kerk. Moest echter iemand ze hardnekkig blijven tegenspreken, ook nadat ze door het gezag van geheel de Kerk bepaald werden, dan zou hij als ketter moeten worden aangezien. Dit gezag berust hoofdzakelijk bij de Paus. Er wordt immers gezegd in de Decreten (24, 1, 12): “Zo dikwijls het geloof in het gedrang komt, kunnen onze broeders en medebisschoppen zich alleen beroepen op Petrus, dat is op het gezag, dat spreekt in zijn naam, en nooit heeft Hieronymus, noch Augustinus, noch welke heilige leraar dan ook, zijn mening verdedigd tegen zijn gezag in”. Daarom zegt Hieronymus (Pelagius, Brief over de Verklaring van het Symbolum aan Paus Damasus): “Dit is het Geloof, Heilige Vader, dat wij in de katholieke Kerk geleerd hebben. Indien in deze uiteenzetting iets voorkomt, wat met onvoldoende kennis van zaken op onvoorzichtige wijze werd vooruitgezet, dan verlangen we, dat het zou verbeterd worden door U, die het geloof en de zetel van Petrus hebt overgeërfd. Indien onze uiteenzetting door uw apostolisch oordeel echter wordt goedgekeurd, dan zou al wie mij wil beschuldigen bewijzen, dat hij onervaren of kwaadwillig is, of zelfs niet eens katholiek is, echter niet, dat ik een ketter ben”. (IIa-IIae q. 11 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Moet men de ketters dulden?

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

bevel van de Apostel. (IIa-IIae q. 11 a. 3 arg. 1)

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

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

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

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

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

Het ligt buiten de bedoeling van de ketters, van enig nut te zijn door de standvastigheid der gelovigen op

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

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

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

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

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

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

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

Getrouw aan de instelling van Christus, strekt de Kerk

haar liefde uit over allen, niet alleen over haar vrienden, maar ook over haar vijanden en vervolgers, naar het woord van Mattheus (5, 44): “Bemint uwe vijanden, doet wel aan hen, die U haten”. Welnu het is eigen aan de liefde, het goede van de naaste te willen en te bewerken. Er is echter een dubbel goed: ten eerste een geestelijk goed, nl. het heil der ziel, wat de liefde hoofdzakelijk bedoelt, aangezien eenieder uit liefde dat goed moet willen voor zijn naaste. Wat dat betreft, worden de ketters, die zich bekeren, hoe dikwijls ze ook hervallen, door de Kerk tot de verzoening terug opgenomen, waardoor de weg der zaligheid voor hen geopend wordt. Het tweede goed, dat op bijkomstige wijze tot de liefde behoort, is het tijdelijk goed, zoals het leven van het lichaam, aardse bezittingen, goede faam, kerkelijke of burgerlijke waardigheden. Dat goed moeten wij niet uit liefde willen voor de anderen, dan alleen met betrekking tot hun eeuwige zaligheid en tot die van de anderen. Indien dus het bezit van een of ander van deze goederen door de een het eeuwig heil van velen moest verhinderen, dan zou men hem dit goed niet moeten willen uit liefde, maar dan zou men daartegen moeten willen, dat hij er van beroofd wordt, zowel omdat de eeuwige zaligheid moet gesteld worden boven het tijdelijk goed, als omdat het welzijn van velen moet gaan vóór het welzijn van een enkele. Indien nu de ketters, die zich bekeren, altijd opnieuw werden opgenomen, en het leven en hun tijdelijke goederen konden bewaren, dan zou het schadelijk kunnen zijn voor de zaligheid van anderen, niet alleen omdat ze door te hervallen anderen zouden kunnen meesleuren, maar ook omdat, wanneer zij aan de straf ontkomen, anderen gemakkelijker in de ketterij zouden vervallen. De Ecclesiast zegt immers (8, 1 1): “Omdat men de kwaden niet onmiddellijk veroordeelt, daarom bedrijven de mensen het kwaad zonder vrees”. Daarom neemt de Kerk de ketters, die zich een eerste maal bekeren, niet alleen op tot verzoening, maar behoudt zij ook hun leven, en soms herstelt ze hen, door ontslag, in de kerkelijke waardigheden, waarmee ze vroeger bekleed waren, indien hun bekering oprecht is. En dat heeft de Kerk dikwijls gedaan voor het welzijn van de vrede. Maar wanneer zij, na een eerste maal te zijn opgenomen, hervallen, dan schijnt dit een teken te zijn van onstandvastigheid in het geloof, en daarom worden zij die dan nog terugkeren, wel opgenomen tot verzoening, maar wordt het doodvonnis niet ingetrokken. (IIa-IIae q. 11 a. 4 co.)

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

De Heer sprak tot Petrus over een zonde, die tegen ons bedreven zou worden, en die moet men altijd vergeven, zodat men aan zijn broeder vergiffenis moet schenken, wanneer hij terugkeert. Men mag dit woord echter niet

betrekken op de zonde tegen de naaste of tegen God, want het ligt niet in onze macht die te vergeven, zoals Hieronymus zegt in zijn verklaring van de woorden van Mattheus (18): “Heeft uw broeder tegen u gezondigd”. Maar ook voor dat geval heeft de wet een bepaalde handelwijze voorgeschreven, die met de eer van God en het nut van de naaste overeenkomt. (IIa-IIae q. 11 a. 4 ad 2)

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

## Quaestio 12 Over de Geloofsverzaking

Daarna moeten we handelen over de geloofsverzaking, en daaromtrent stellen we twee vragen: 1. Behoort de geloofsverzaking tot het ongeloof? 2. Mogen de onderdanen zich om reden van geloofsverzaking onttrekken aan het gezag der afvallige gezagvoerders? (IIa-IIae q. 12 pr.)

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

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

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

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

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt bij Joannes (6, 67): “Veel leerlingen verlieten hem”, d. i. werden



afvallig. Welnu Christus had vroeger over dezelfde leerlingen gezegd: “Er zijn er onder u, die niet geloven”. Bijgevolg behoort de geloofsverzaking tot het ongeloof. (IIa-IIae q. 12 a. 1 s. c.)

De geloofsverzaking sluit een afwijken in van God. Dat kan op verschillende manieren gebeuren, volgens de verschillende manieren, waarop de mens met God verenigd is. De mens is immers ten eerste met God verenigd door het geloof; ten tweede door de wil, die, zoals het behoort, zich aan God onderwerpt en Zijn geboden wil onderhouden; ten derde door sommige bijzondere dingen, waardoor men méér geeft dan men verplicht is, zoals het kloosterleven, de geestelijke staat of de heilige wijdingen. Wanneer nu datgene wegvalt, wat op iets anders volgt, dan blijft datgene nog, wat voorafgaat, maar niet andersom. Men kan dus avallig worden van God, door te verzaken aan het kloosterleven, waartoe men zich door gelofte had verbonden, of aan de wijding die men had ontvangen, en dit is de verzaking aan het kloosterleven of aan de wijding. Men kan ook avallig worden van God naar de geest, die zich aan Gods geboden; niet wil onderwerpen. Een mens nu, die op die twee manieren avallig zou geworden zijn van God, kan nog met God verenigd blijven door het geloof. Maar indien hij ook van het geloof avallig wordt, dan wijkt hij geheel en al van God af. De avalligheid, waardoor men avallig wordt van het geloof, en die “avalligheid door ontrouw” wordt genoemd, is bijgevolg de avalligheid zonder meer, en op die wijze behoort de geloofsverzaking zonder meer tot het ongeloof. (IIa-IIae q. 12 a. 1 co.)

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

Tot het geloof behoort niet alleen de overtuiging van het hart, maar ook de belijdenis van het inwendig geloof door uitwendige woorden en handelingen, want de belijdenis is een daad van het geloof. Daarom behoren sommige uitwendige woorden of handelingen tot het ongeloof, voor zover zij een teken zijn van ongeloof. Zo ook wordt een teken van gezondheid zelf gezond genoemd. De aangehaalde woorden, ofschoon ze op elke avalligheid kunnen toegepast worden, zijn toch het meest toepasselijk op de geloofsverzaking. Daar immers het geloof de eerste grondslag is van datgene, wat we hopen, en daar het zonder het geloof onmogelijk is, aan God te behagen (Brief aan de Hebreeërs, 11, 1 en 6), blijft er in de mens, die aan het geloof verzaakt, niets meer over, wat nuttig kan zijn voor de eeuwige zaligheid. Daarom zegt het Boek der Spreuken (6, 12): “De avallige is een nutteloze mens”. Het geloof is immers het leven der ziel, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (1, 17): “De rechtvaardige leeft door het geloof”. Evenals dus door het ophouden van het lichamelijk leven al de ledematen en delen van de mens de vereiste geaardheid verliezen, zo ook ontstaat er wanorde in al de ledematen, wanneer het leven der gerechtigheid ophoudt, waarvan het geloof het beginsel is: ten eerste in de mond, waardoor het meest te kennen gegeven wordt wat het hart inhoudt; ten tweede in de

ogen; ten derde in de bewegingsorganen; ten vierde in de wil, die naar het kwaad neigt; en daaruit volgt, dat men tweedracht zaait om anderen van het geloof te doen afvallen, zoals men er zelf avallig is van geworden. (IIa-IIae q. 12 a. 1 ad 2)

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter wat Gregorius de VIIe zegt (Concilie te Rome, 5e Canon, 15, 6): “Getrouw aan de voorschriften onzer heilige voorgangers, en krachtens ons apostolisch gezag, ontslaan wij van hun eed diegenen, die door getrouwheid of eed verplicht zijn aan in de ban geslagenen, en wij verbieden, dat ze hen op welke wijze ook getrouwheid zouden betuigen totdat zij tot inkeer komen.” Welnu de geloofsverzakers zijn in de ban, zoals ook de ketters, gelijk de Decreten zeggen (Decr. over de ketters, “Ad Abolendam”). Bijgevolg

moet men niet gehoorzamen aan de vorsten, die aan het geloof verzaken. (IIa-IIae q. 12 a. 2 s. c.)

Zoals vroeger gezegd werd (10e Kw., 101e Art.), verhindert het ongeloof als zodanig het gezagvoerder niet, want het gezagvoeren is ontstaan door het volkenrecht, wat een menselijk recht is, het onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen echter bestaat door het goddelijk recht, dat het menselijk recht niet opheft. Iemand nu, die door ongeloof zondigt, kan zijn gezag verliezen door een rechtelijke uitspraak, zoals soms ook om andere fouten. Het komt echter aan de Kerk niet toe, het ongeloof te bestraffen van hen, die het geloof nooit hebben aanvaard, naar het woord van de Apostel in zijn 1e Brief aan de Corinthiërs (5, 12): “Wat zou ik de buitenstaanders oordelen?” Zij kan echter het ongeloof van diegenen, die eenmaal het geloof aanvaard hebben, door een rechtelijke uitspraak bestraffen en het is billijk, dat hun straf hierin bestaat, dat ze aan hun gelovige onderdanen niet langer mogen gebieden. Dit zou immers groot nadeel kunnen berokkenen aan het geloof omdat, zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd, de afvallige in zijn bedorven hart kwaad berokkent en tweedracht zaait, doordat hij de mensen afvallig wil maken van het geloof. Zo spoedig iemand dus door een rechterlijke uitspraak aangewezen wordt als in de ban geslagen om geloofsverzaking, zijn door het feit zelf zijn onderdanen onttrokken aan zijn gezag en vrij van de eed van getrouwheid, waardoor ze met hem verbonden waren. (IIa-IIae q. 12 a. 2 co.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hij die tegen God spreekt door bedreigingen uit te

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

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

De drie gronden geven eigenlijk geen aanleiding tot het onderscheiden van drie soorten godslasteringen. Immers aan God toekennen wat Hem niet toekomt en van Hem ontkennen wat Hem wel toekomt verschilt alleen hierdoor, dat het een 'n bevestiging is en het andere een ontkenning. Daardoor nu worden de hebbelijkheden niet soortelijk onderscheiden. Door dezelfde wetenschap toch kent men de valsheid van de bevestigingen en van de ontkenningen, en door dezelfde onwetendheid dwaalt men omtrent beide, terwijl ook een ontkenning bewezen wordt door een bevestiging, zoals gezegd wordt in het tweede werk *Over de Bewijsvoering* (1e B., 23e H.). Wat nu het toekennen betreft aan de schepselen van wat eigen is aan God, dat is hetzelfde als Hem toe te kennen wat Hem niet toekomt. Alles immers wat eigen is aan God, is God zelf. Aan een schepsel iets toekennen wat eigen is aan God, is zeggen, dat God hetzelfde is als het schepsel. (IIa-IIae q. 13 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is godslastering altijd doodzonde?

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

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

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

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

Vroeger werd gezegd (Ia IIae, Kw. 72, Art. 3), dat doodzonde die zonde is, waardoor de mens afgescheiden wordt van het eerste beginsel van het geestelijk leven, nl. van de liefde Gods. Alle zonden dus, die in strijd zijn met de liefde, zijn van nature doodzonden. Welnu de

godslastering is van nature in strijd met de goddelijke liefde, omdat zij, zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd, het goddelijk goed-zijn krenkt, wat het voorwerp is van de liefde. Bijgevolg is godslastering van nature doodzonde. (IIa-IIae q. 13 a. 2 co.)

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

Daar de godslastering tegengesteld is aan de geloofsbelijdenis, zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd, daarom moet het verbod van godslastering herleid worden tot het verbod van ongeloof, dat uitgedrukt is in de woorden (uit het Boek Exodus 20, 2): “Ik ben de Heer uw God”, enz., of ook in de woorden (t. a. pl., 7): “Gij zult de naam van God niet ijdel gebruiken”. Want hij, die Gods naam gebruikt om iets vals van God te bevestigen, gebruikt hem méér op ijdele wijze dan hij, die door Gods naam iets vals bekrachtigt. (IIa-IIae q. 13 a. 2 ad 2)

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

## Articulus 3 Is godslastering de grootste zonde?

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

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

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

Daartegenover staat echter wat de Glossa zegt bij de woorden van Isaias (18, 2): “Aan het vreselijk volk”,

nl.: “Elke zonde, vergeleken bij de godslastering, is een minder zware zonde”. (IIa-IIae q. 13 a. 3 s. c.)

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

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

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

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

#### Articulus 4 Lasteren de verdoemden God?

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

De godslastering is de zwaarste zonde en daarom is zij ook het meest strafwaardig. Welnu in het hiernamaals

is geen spraak meer van verdienste of strafwaardigheid, en bijgevolg is er ook geen godslastering meer mogelijk. (IIa-IIae q. 13 a. 4 arg. 2)

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

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in de Apocalyps (16, 9): “De mensen brandden in een groot vuur, en ze vloekten de naam van de Heer, die macht heeft over hun wonden”. Daarop zegt de Glossa, dat zij, die in de hel zijn, hoewel ze weten, dat ze naar verdienste gestraft worden, beklagen, dat God machtig genoeg is om hen te pijnigen. Welnu dat zou een godslastering zijn in dit leven. Dus is het ook een godslastering in het ander leven. (IIa-IIae q. 13 a. 4 s. c.)

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

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

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

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

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

Daarna moeten we handelen over de godslastering tegen de Heilige Geest in het bijzonder, en daaromtrent stellen we vier vragen: 1. Is de godslastering of de zonde

tegen de H. Geest hetzelfde als de zonde uit bepaalde boosheid? 2. Over de soorten van deze zonde. 3. Kan men van die zonde geen vergiffenis bekomen? 4. Kan de eerste zonde, die iemand bedrijft, vóór hij andere zonden bedreven heeft, een zonde zijn tegen de Heilige Geest (IIa-IIae q. 14 pr.)

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

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

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

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

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

Men spreekt op drie verschillende wijzen over de zonde of de godslastering tegen de Heilige Geest. De oudere leraars immers, zoals Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus zeggen, dat men zondigt tegen de Heilige Geest, wanneer men in letterlijke zin de Heilige Geest belastert, hetzij men de naam "Heilige Geest" begrijpt als een naam, die het wezen aanduidt en aan geheel de H. Drievuldigheid toekomt, waarvan iedere persoon een geest is en heilig is, hetzij men die naam begrijpt als een naam, die eigen is aan één Persoon der H. Drievuldigheid, zoals bij Mattheus (12, 32), waar de godslastering tegen de Heilige Geest tegengesteld wordt aan de zonde van godslastering tegen de Zoon des mensen. Christus immers verrichtte sommige dingen als mens, zoals eten, drinken, en alles van die aard; andere deed Hij als God, zoals duivelen verjagen,

doden opwekken, en zo meer, en die deed Hij én door de kracht van zijn eigen Godheid, én door de werking van de Heilige Geest, waarvan zijn mensheid vervuld was. De Joden nu lasterden eerst de Mensenzoon, toen ze zeiden, dat Hij een gulzigaard was, een wijndrinker, en een vriend van publicanen, zoals we lezen bij Mattheus (11, 19). Later lasterden ze de Heilige Geest, wanneer ze de werken, die Christus verrichtte door de kracht van Zijn eigen Godheid en door de werking van de Heilige Geest, toeschreven aan de vorst der duivelen (Mattheus, 12, 24). Daarom zegt men, dat ze de Heilige Geest gelasterd hebben. Augustinus echter (in zijn werk Over de Woorden des Heeren, 12e H. en vv.) verstaat door godslastering of zonde tegen de Heilige Geest de eindverstoktheid, waardoor nl. iemand tot in de dood in de doodzonde volhardt. Die zonde bedrijft men niet alleen door de spraak van de lippen, maar ook door de taal van het hart en van de werken, en niet op één enkele manier, maar op veel manieren. Men zegt, dat die spraak en die taal, zo begrepen, tegen de Heilige Geest zijn, omdat ze strijdig zijn met de vergiffenis der zonden, die verkregen wordt door de Heilige Geest, die de liefde is van de Vader en de Zoon. De Heer zei niet tot de Joden, dat zij zelf tot de Heilige Geest zondigden - ze waren immers nog niet tot de eindverstoktheid gekomen - maar Hij waarschuwt hen, dat ze door zo te spreken er niet zouden toe komen, te zondigen tegen de Heilige Geest. In die zin moet men ook begrijpen wat gezegd wordt bij Marcus (3, 29), wanneer hij op de woorden: "Hij echter, die de godslastering tegen de Heilige Geest" enz. laat volgen: "Omdat zij zeiden: een onreinen geest heeft Hij in". (3, 30). Anderen echter (vgl. Richardus a St. Victore: Over de Godslastering tegen de H. Geest) begrijpen dit anders, en zeggen, dat de zonde of de godslastering tegen de Heilige Geest bedreven wordt wanneer iemand zondigt tegen iets, wat aan de Heilige Geest wordt toegeschreven. Aan de Heilige Geest toch wordt de goedheid toegeschreven, zoals de macht aan de Vader en de Wijsheid aan de Zoon. Volgens hen zondigt men tegen de Vader, wanneer men zondigt uit zwakheid; tegen de Zoon, wanneer men zondigt uit onwetendheid; tegen de Heilige Geest, wanneer men zondigt uit bepaalde boosheid, d. i. wanneer men zijn keus laat vallen op het kwaad, zoals vroeger werd uiteengezet (Ia IIae, Kw. 78, Art. 1 en 3). Dit nu gebeurt op twee manieren: ten eerste door de neiging van een ondeugd, die boosheid genoemd wordt, en zo is zondigen uit kwaadwilligheid niet hetzelfde als zondigen tegen de Heilige Geest; ten, tweede, doordat men uit misprijzen verwerpt en van zich verwijdt wat het verkiezen van de zonde kon verhinderen, zoals de hoop door wanhoop, de vrees door overmoed, en andere dingen van die aard, waarover later gesproken wordt (volgende Artikel, en Kw. 20 en 21). Alles nu wat ons belet de zonde te kiezen is een uitwiskel van de Heilige Geest in ons, en wie op die wijze uit boosheid zondigt, zondigt tegen de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 14 a. 1 co.)

Evenals de geloofsbelijdenis niet alleen bestaat in de belijdenis door de mond, maar ook in de belijdenis door de daad, zo ook kan men de Heilige Geest lasteren zowel door het woord en door het hart als door de daad.

(IIa-IIae q. 14 a. 1 ad 1)

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

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

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

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

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

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

Bernardus zegt in zijn Boek Over de ontslaging en de voorschriften (11e H.), dat wie niet wil gehoorzamen weerstand biedt aan de Heilige Geest. Ook de Glossa op Leviticus (10) zegt, dat een geveinsde boetvaardigheid een godslastering is tegen de Heilige Geest. Ook de scheuring is rechtstreeks strijdig met de Heilige Geest,

want door Hem is de Kerk één. Daaruit blijkt, dat de soorten van zonden tegen de Heilige Geest niet op geschikte wijze worden aangegeven. (IIa-IIae q. 14 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat Augustinus (Fulgentius) zegt in zijn Boek Over het geloof aan Petrus (3e H.): “Zij zondigen tegen de Heilige Geest, die wanhopen aan de vergiffenis der zonden of zonder verdiensten vertrouwen op Gods barmhartigheid.” En in zijn Enchiridion (83e H.) zegt hij, dat hij die sterft in de volharding van de geest in de boosheid schuldig is aan de zonde tegen de Heilige Geest. In zijn Boek Over de Woorden des Heeren (11e Preek, 12e H.) zegt hij, dat de onboetvaardigheid een zonde is tegen de Heilige Geest. En in het 1e Boek Over de Bergrede des Heeren (22e H.) zegt hij, dat het bestrijden van zijn broeder met de angel der afgunst een zonde is tegen de H. Geest. In het Boek Over het enig Doopsel (Over het Doopsel, tegen de Donatisten, 6e B., 35e H.) zegt hij, dat hij die de waarheid misprijst, ofwel kwaadwillig is tegenover zijn broeders aan wie de waarheid geopenbaard is, ofwel ondankbaar tegenover God, Wiens ingeving de Kerk onderricht, zodat hij zondigt tegen de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 14 a. 2 s. c.)

De zonden tegen de Heilige Geest worden, in de derde betekenis, in de genoemde soorten op geschikte wijze aangegeven. Ze verschillen volgens het verwijderen of misprijzen van wat de mens kan verhinderen om te zondigen, nl. Gods oordeel, Gods gaven, en de zonde zelf. De mens wordt immers van de zonde afgehouden, ten eerste door na te denken over het oordeel Gods, dat tegelijk rechtvaardig en barmhartig is; ten tweede door de hoop, die oprijst uit de beschouwing der barmhartigheid, die de zonde vergeeft en het goede beloont, en die hoop verliest men door de wanhoop; en ten derde door de vrees die men opvat door de beschouwing van Gods rechtvaardigheid, die de zonden bestraft, en die vrees verliest men door vermetel betrouwen, waardoor men er op vertrouwt, zalig te kunnen worden zonder verdienste of vergiffenis te bekomen zonder boetvaardigheid. De gaven Gods, waardoor wij van de zonde worden afgehouden, zijn twee in getal: de eerste is de erkenning van de waarheid, en daar is het bestrijden van de bekende waarheid aan tegengesteld, wanneer nl. iemand de bekende geloofswaarheid bestrijdt om vrijer te kunnen zondigen; de tweede is de hulp der inwendige genade, en daar is het benijden van de genade van de naaste aan tegengesteld, wanneer nl. iemand niet alleen de persoon van de naaste benijdt, maar ook Gods genade benijdt, die overvloediger over de wereld wordt uitgestort. Van de kant van de zonde zijn er twee dingen, die en mens van de zonde kunnen afhouden. Ten eerste, het ongeregelde en het verkeerde van de daad; de beschouwing daarvan verwekt gewoonlijk in de mens het leedwezen over de bedreven zonde, waar de onboetvaardigheid aan tegengesteld is. Door onboetvaardigheid nu wordt hier niet, zoals hierboven, bedoeld, dat men wil volharden in de zonde tot aan de dood, want zo is ze geen bijzondere zonde, maar slechts een omstandigheid van de zonde. Wij bedoelen

hier de onboetvaardigheid, in zover zij het voornemen insluit om geen boetvaardigheid te doen. Ten tweede de geringheid en de vergankelijkheid van het goed, dat men in de zonde zoekt, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (6, 21): “Welk voordeel hebt gij getrokken uit de dingen, waarover gij nu beschaamd zijt?” De gedachte daaraan geeft aan de mens de kracht om zijn wil niet vast te hechten aan de zonde. Daaraan is de volharding in de boosheid tegengesteld, waardoor de mens het vast voornemen heeft in de zonde te volharden. Over die twee laatste gevallen zegt Jeremias (8, 6): “Niemand doet boete om zijne zonde, zeggend: wat heb ik gedaan?”, en dat heeft betrekking op het eerste, en: “Allen keerden zich naar de dingen, die ze najagen, zoals een onstuimig paard zich in het gevecht werpt”, en dat heeft betrekking op het tweede. (IIa-IIae q. 14 a. 2 co.)

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

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

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

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

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

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

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

Het voorwerp van de vrije wil is het goed en het kwaad. Welnu zolang hij leeft kan de mens zondigen, hoe deugd-

zaam hij ook is, daar zelfs de engelen uit de hemel gevallen zijn, waarom Job dan ook zegt (4, 18-19): “In zijn engelen heeft Hij kwaad gevonden. Hoeveel te meer bij hen, die wonen in lemen huizen!”. Bijgevolg kan men om dezelfde reden uit iedere zonde weerkeren tot de staat van gerechtigheid, en dus kan men van de zonde tegen de Heilige Geest vergiffenis bekomen. (IIa-IIae q. 14 a. 3 arg. 3)

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

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

(t. a. pl., 28), terwijl Hij hen bedreigde met andere straffen, die zouden volgen, zeggende: “Op de dag der wraak zal ik hun zonde bezoeken” (34). Men kan, ten tweede, geen vergiffenis bekomen van de zonde tegen de H. Geest, wat de schuld van de zonde betreft, zoals men die ziekte, wat de aard van de ziekte betreft, ongeneesbaar noemt, die datgene wegneemt, waardoor de zieke zou kunnen genezen, b. v. wanneer zij de kracht van de natuur wegneemt of een walg geeft voor eten of heelmiddelen, ofschoon God ook die ziekte kan genezen. Op dezelfde wijze zegt men, dat de zonde tegen de Heilige Geest niet kan vergeven worden, wat betreft haar natuur, in zover ze datgene wegneemt, waardoor de zonde vergeven wordt. Dit sluit echter voor Gods almacht en barmhartigheid de weg van vergiffenis en genezing niet af, waardoor sommigen soms als op wonderbare wijze geestelijk genezen worden. (IIa-IIae q. 14 a. 3 co.)

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

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

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

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

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

Zondigen tegen de Heilige Geest is zondigen uit bepaalde boosheid of uit vrije keus. Welnu daar komt men niet onmiddellijk toe, zonder vooraf reeds dikwijls gezondigd te hebben. De Wijsgeer immers zegt in het 5e Boek van zijn Ethica (6e en 9e H.), dat hoewel de mens onrechtvaardig kan zijn, hij toch niet onmiddellijk kan handelen als een onrechtvaardige, nl. uit vrije

keuze. Daaruit blijkt, dat men niet zondigt tegen de Heilige Geest, dan na vooraf andere zonden te hebben bedreven. (IIa-IIae q. 14 a. 4 arg. 2)

De boetvaardigheid en de onboetvaardigheid hebben hetzelfde voorwerp. Welnu de boetvaardigheid heeft slechts betrekking op voorbije zonden. Bijgevolg heeft ook de onboetvaardigheid, die een zonde is tegen de Heilige Geest, slechts daarop betrekking, en bijgevolg veronderstelt de zonde tegen de Heilige Geest andere zonden. (IIa-IIae q. 14 a. 4 arg. 3)

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

Iedere zonde is vrijwillig, zoals Augustinus zegt in zijn werk *Over de ware Godsdienst* (14e H.). Welnu de verblindheid van de geest is niet vrijwillig, want, zoals Augustinus zegt in het 10e Boek van zijn *Belijdenissen* (23e H.), wil eenieder de Waarheid kennen, wanneer ze schittert, en ook in het Boek *Ecclesiasticus* (11, 7) wordt gezegd: "Het licht is zacht, en het doet de ogen genoeg, de zon te zien". Bijgevolg is de verblindheid van de geest geen zonde. (IIa-IIae q. 15 a. 1 arg. 3)

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

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

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

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

Eenieder wil de waarheid inzien, wanneer men de zaken op zich zelf beschouwt. Om een bijkomstige reden kan het echter voor iemand hatelijk zijn, omdat hij nl. daardoor wordt afgehouden van wat hij méér bemint.

(IIa-IIae q. 15 a. 1 ad 3)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Het vlees heeft geen invloed op het verstandelijk deel

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

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

## Quaestio 16 Over de Geboden, die betrekking hebben op het Geloof, de Wetenschap en het Verstand

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

### Articulus 1 Moesten er in de Oude Wet geboden uitgevaardigd worden met betrekking tot het geloof?

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

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

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

De belijdenis is een daad van het geloof, zoals vroeger gezegd werd (3e Kw., 1e Art.). Welnu in de Oude Wet waren er geboden met betrekking tot de belijdenis en het onderricht in het geloof. In het Boek Exodus (12, 26-27) immers wordt bevolen, dat de Joden de reden van de paasgebruiken moesten opgeven, wanneer ze

daarover door hun kinderen werden ondervraagd. En in het Deuteronomium (13) wordt bevolen, dat hij die een leer verspreidt, die strijdig is met het geloof, moet gedood worden. Bijgevolg moesten er in de Oude Wet geboden zijn met betrekking tot het geloof. (IIa-IIae q. 16 a. 1 arg. 4)

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

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

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

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

Op die plaats veronderstelt de Heer iets vóór het geloof, nl. het geloof in de ene God, wanneer hij zegt: “Gij gelooft in God”. Daarna beveelt Hij iets, nl. het geloof in de Menswording, waardoor één en dezelfde persoon God en mens is. Doch die verklaring van het geloof

behoort tot het geloof van de Nieuwe Wet, en daarom voegt Hij er aan toe: “Geloof ooft ook in mij”. (IIa-IIae q. 16 a. 1 ad 2)

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

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

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

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

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

Men moet onderricht worden, vóór men onderricht, want de mens moet eerst van een ander leren, vóór hij een ander onderwijst. Welnu in de Oude Wet worden er geboden gegeven met betrekking tot het onderwijs. Sommige zijn gebiedende geboden, zoals in Deuteronomium (4, 9), waar geboden wordt: “Gij zult dit leren aan uw kinderen en neven”; andere zijn verbiedende geboden, zoals in Deuteronomium (4, 2): “Gij zult niets afdoen noch iets toevoegen aan wat ik u gezegd heb”. Men moest bijgevolg ook sommige geboden geven, die de mens ertoe aanzetten om zich te laten onderrichten. (IIa-IIae q. 16 a. 2 arg. 2)

De wetenschap en het verstand schijnen meer nodig te zijn voor de priester dan voor de koning. Daarom

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

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

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

Men kan met betrekking tot de wetenschap en het verstand drie dingen beschouwen: ten eerste, het verkrijgen dezer gaven; ten tweede, hun gebruik; ten derde, het bewaren ervan. Men verkrijgt de wetenschap en het verstand door het onderricht en de studie, en die twee dingen worden in de wet bevolen. Want in Deuteronomium (6, 6) wordt gezegd: “De Woorden, waardoor ik u gebied, zult gij in uw hart dragen”, en daarmee wordt de studie bedoeld. Het komt immers aan een student toe, zich toe te leggen op wat gezegd wordt. Wat op die woorden volgt (7), nl. “En gij zult het verhalen aan uw zonen”, behoort tot het onderricht. Het gebruik van de wetenschap en het verstand bestaat in het overwegen van wat men weet en verstaat, en daarover wordt (t. a. pl.) gezegd: “Gij zult het overwegen, zittende in uw huis”, enz. Men bewaart die gaven door het geheugen, en daarover wordt verder gezegd (8-9): “Gij zult ze vasthouden op uw hand als een teken, zij zullen u vóór ogen staan en zich vóór u bewegen, gij zult ze schrijven op de dorpel en de deurposten van uw huis”. Door dit alles wordt de voortdurende herinnering aan Gods geboden aangeduid. Wat immers voortdurend onze zinnen aandoet, ofwel de tastzin, zoals wat wij in de hand hebben, ofwel het gezicht, zoals wat voortdurend vóór onze ogen is of waar wij dikwijls moeten terugkeren, zoals de ingang van het huis, dat alles kan uit ons geheugen niet weggewist worden. Deuteronomium (4, 9) zegt ook uitdrukkelijk: “Vergeet de woorden niet, die uw ogen hebben gezien; en dat ze uit uw hart niet weggewist worden, al de dagen van uw leven”. Al deze voorschriften kan men nog breedvoeriger lezen in het Nieuw Testament, zowel in de leer van het Evangelie als in die der Apostelen. (IIa-IIae q. 16 a. 2 co.)

In Deuteronomium (4, 6) wordt gezegd: “Dit is uw wijsheid en verstand vóór het volk”. Daardoor wordt be-

doeld, dat de wetenschap en het verstand van Gods gelovigen gelegen zijn in de voorschriften der wet. Daarom moet men eerst de geboden van de wet voorhouden, en pas daarna moet men de mensen brengen tot de wetenschap en het verstand er van. Daarom ook moeten die geboden niet opgenomen worden onder de Tien Geboden, die de eerste zijn. (IIa-IIae q. 16 a. 2 ad 1)

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

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

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

## Quaestio 18 Over den zetel der hoop

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

### Articulus 1 Is de wil, de zetel van de hoop?

Men beweert, dat de zetel van de hoop niet de wil is. Zoals gezegd is (vorige Kw. 1e Art.; I-II 40e Kw. 1e Art.), is het voorwerp van de hoop een moeilijk te bereiken goed. Welnu wat we moeilijk bereiken, is niet het voorwerp van de wil, doch van het weerstandsvermogen. Bijgevolg is de zetel van de hoop niet de wil doch het weerstandsvermogen. (IIa-IIae q. 18 a. 1 arg. 1)

Wanneer één zaak voldoende is, dan is al het overige overbodig. Welnu de liefde, die volmaaktste der deugden is, volstaat om de wil te volmaken. Bijgevolg is de hoop in de wil overbodig. (IIa-IIae q. 18 a. 1 arg. 2)

Éénzelfde vermogen kan met te gelijk in twee handelingen werkdadig zijn; zoals het verstand niet te gelijk twee dingen kan kennen. Welnu de daad van hoop kan samenvallen met de daad van liefde. Daar nu de daad van liefde haar zetel heeft in de wil, zoo is daar geen plaats meer voor de hoop. Bijgevolg is de wil niet de zetel van de hoop. (IIa-IIae q. 18 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de ziel God slechts kan bereiken door de geest, waarin aanwezig zijn: het geheugen, het verstand en de wil, zoals bij Augustinus blijkt. Welnu, de hoop is een goddelijke deugd die God als voorwerp heeft. Daar nu, de hoop haar zetel heeft, noch in het geheugen, noch in het verstand, blijft alleen de wil over. (IIa-IIae q. 18 a. 1 s. c.)

Reeds vroeger (I 87e Kw. 2e Art.) werd gezegd, dat men de hebbelijkheden kent door de daden. De daad van hoop is een beweging van het streefvermogen, daar haar voorwerp het goede is. Welnu de mens bezit een dubbel streefvermogen, een zinnelijk, dat onderverdeeld wordt in weerstandsvermogen en begeervermogen; en een verstandelijk streefvermogen, dat de wil is, zoals vroeger gezegd werd (I 82e Kw. 5e Art.). De neigingen van het lagere streefvermogen, zijn aan de hartstochten onderhevig; de neigingen van het hogere streefvermogen niet, zoals t. a. p. gezegd werd. Welnu de daad van de deugd van hoop kan niet van het zinnelijk streefvermogen uitgaan, daar het goed, dat het voornaamste voorwerp van deze deugd is, geen zinnelijk doch een goddelijk voorwerp is. Daarom is de zetel van de hoop het hogere streefvermogen, nl. de wil en geenszins het lagere streefvermogen, waartoe het weerstandsvermogen behoort. (IIa-IIae q. 18 a. 1 co.)

Het voorwerp van het weerstandsvermogen is een zinnelijk goed dat moeilijk te bereiken is. Doch het voorwerp van de deugd van hoop is een verstandelijk goed dat moeilijk te bereiken is, of beter een goed dat elk verstand te boven gaat. (IIa-IIae q. 18 a. 1 ad 1)

De wil wordt door de liefde voldoende volmaakt met betrekking tot die daad, die beminnen heet. Doch een andere deugd is nodig om de wil te volmaken met betrekking tot die andere daad, die hopen is. (IIa-IIae q. 18 a. 1 ad 2)

Er werd aangetoond (vorige Kw. 8e Art.) dat de hoop en de liefde onderling geordend zijn. Het is dus niet uitgesloten dat die twee neigingen tot hetzelfde vermogen behoren. Ook het verstand kan te gelijk verschillende voorwerpen, die onderling geordend zijn begrijpen, zoals boven gezegd werd (I 85e Kw. 4e Art.). (IIa-IIae q. 18 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Bezitten de gelukzaligen de hoop?

Men beweert, dat de gelukzaligen de hoop bezitten. Christus was vanaf de aanvang van zijn ontvangenis in een toestand van zalige schouwing. Welnu Christus bezat de hoop, daar de Psalmist (30. 1), naar de verklaring van de Glossa, in Christus' naam zegde: "In U, Heer, heb ik gehoopt". Bijgevolg kunnen de zaligen de hoop bezitten. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 1)

Zoals het moeilijk is de zaligheid te verwerven, zoo is het moeilijk te volharden. Welnu, men hoopt de zaligheid te bereiken vooraleer men ze verworven heeft. Bijgevolg kan men, na ze verworven te hebben, hopen dat men ze behouden zal. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 2)

Door de hoop kan men niet slechts voor zichzelf, doch ook voor anderen de zaligheid hopen, zoals boven gezegd is (17e Kw. 3e Art.). Welnu de gelukzaligen die in de hemel zijn, hopen de zaligheid voor anderen, anders zouden ze voor hen niet bidden. Bijgevolg bestaat de hoop bij de zaligen. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 3)

Tot het geluk der heiligen behoort niet slechts de glorie van de ziel, doch ook deze van het lichaam. Doch de ziel der heiligen, die in de hemel zijn, verwacht nog de glorie van het lichaam, zoals blijkt in het Boek der Openbaring (6. 9), en bij Augustinus. Bijgevolg bestaat de hoop bij de zaligen. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Romeinen (8. 24): "Hoopt men soms nog wat men ziet?". Welnu de zaligen genieten het zien van God. Derhalve kan er bij hen geen spraak zijn van hoop. (IIa-IIae q. 18 a. 2 s. c.)

Verliest iets datgene waaraan het zijn wezenheid dankt, dan verliest het meteen zijn wezenheid zelf, zodat het onmogelijk zichzelf kan blijven. Zo verliest een lichaam zijn eigen aard, wanneer de natuurlijke lichaamsvorm verdwijnt. Evenals alle deugden, ontleent de hoop haar eigen aard aan haar voornaamste voorwerp, zoals gezegd is (vorige Kw. 5e en 6e Art.). Welnu het voornaamste voorwerp van de hoop is de eeuwige zaligheid, die, dank zij de goddelijke hulp, binnen ons bereik valt. Dit lastig, doch niet onbereikbaar goed, valt echter onder de hoop, in zover het een toekomstig goed is. En dienvolgens, wanneer dit goed geen toekomstig goed meer is, maar een verworven goed, vervalt de deugd van hoop. Derhalve, verdwijnt de hoop in de hemel, evenals het geloof; en geen van beide deugden is bij de zaligen aanwezig. (IIa-IIae q. 18 a. 2 co.)

Christus verkeerde weliswaar in de toestand van hen die de zaligheid bereikt hebben, zodat Hij de goddelijke schouwing genoot. Naar zijn menselijke natuur, die Hij had aangenomen, was Hij niettemin onderhevig aan elke menselijke lijdelijkheid. Daarom kon Hij hopen de glorie van de onlijdelijkheid en de onsterfelijkheid te verwerven. Nochtans bezat Hij daarom de deugd van hoop met, in zover deze deugd niet de verheerlijking van het lichaam, maar de goddelijke zaligheid als voorwerp heeft. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 1)

Men noemt de zaligheid der heiligen, het eeuwig leven, omdat zij die God genieten, enigszins deelachtig worden aan Gods Eeuwigheid, die boven eiken tijd verheven is. Daarom is er in het voortduren van de zaligheid, geen verschil meer tussen heden, verleden en toekomst. De heiligen hopen dus geenszins de volharding in de zaligheid; ze bezitten haar zonder dat er nog spraak is van toekomst. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 2)

Zolang de deugd van hoop bestaat, verhoopt men door dezelfde hoop, de zaligheid, voor zichzelf en voor ande-

ren. Wanneer bij de zaligen de hoop verdwijnt, waardoor ze de zaligheid voor zichzelf hoopten, dan blijven ze de zaligheid der anderen verhoppen, niet krachtens de deugd van hoop, maar krachtens de liefde. Wie de liefde tot God bezit, bemint immers ook door éénzelfde liefde zijn evenmens. Nochtans kan hij die de deugd van liefde niet bezit, zijn naaste beminnen krachtens een andere liefde. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 3)

Daar de hoop een goddelijke deugd is met God als voorwerp, is, niet de verheerlijking van het lichaam, maar de verheerlijking van de ziel, die het genieten van God is, het voornaamste voorwerp van de hoop. De verheerlijking van het lichaam, hoewel zij buiten het bereik valt van 's mensen vermogen, valt niet buiten het bereik van hen die de glorie der ziel genieten. De verheerlijking van het lichaam is immers een gering goed, vergeleken bij de verheerlijking van de ziel; en hij die naar zijn ziel verheerlijkt is, is reeds overvloedig in het bezit van datgene waarop de verheerlijking van het lichaam moet volgen. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Hopen de verdoemden?

Men beweert, dat de verdoemden hopen. De duivel is veroemd en de vorst der verdoemden, naar het woord bij Mattheüs (25. 41): "Gaaf weg van Mij, vervlochten in het eeuwig vuur, dat bereid is voor de duivel en zijn engelen". Welnu de duivel hoopt, naar dit woord uit het Boek Job (40. 28): "Zijn hoop komt vast bedrogen uit". Bijgevolg bezitten de verdoemden de hoop. (IIa-IIae q. 18 a. 3 arg. 1)

Evenals er een levend en een dood geloof is, aldus ook een levende en een dode hoop. Welnu het dood geloof wordt bij de duivels en de verdoemden aangetroffen, naar het woord van de H. Jacobus (2. 19): "De duivels geloven en sidderen". Bijgevolg kan ook een dode hoop bij hen bestaan. (IIa-IIae q. 18 a. 3 arg. 2)

Na de dood, groeit bij niemand, de verdienste of de onverdienste, welke hij tijdens dit leven bezat, naar het woord van de Prediker (11.3): "Als de boom valt, naar het zuiden of het noorden, blijft hij liggen, op de plaats waar hij valt". Doch velen die veroemd worden, hadden tijdens dit leven de hoop, daar ze nooit door wanhoop zondigden. Bijgevolg blijven ze de hoop bewaren in het andere leven. (IIa-IIae q. 18 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de hoop blijdschap veroorzaakt, naar het woord van de Apostel in de Brief aan de Romeinen (12. 12): "Weest blijde in de hoop". Welnu de verdoemden kennen geen blijdschap; ze kennen slechts smart en rouw, naar het woord van Isaias (65. 14): "Mijn dienaren zullen naar hartenlust zingen; maar gij zult van hartenleed schreien, en jammeren van wanhoop". Bijgevolg is de hoop bij de verdoemden verdwenen. (IIa-IIae q. 18 a. 3 s. c.)

Uit de zaligheid volgt uiteraard de rust van de wil, doch uit de straf volgt uiteraard tegenzin voor datgene wat als straf opgelegd wordt. De wil echter kan geen rust vinden in, noch tegenzin gewaar worden betreffende iets dat onbekend is. Daarom zegt Augustinus, dat de

engelen in hun eersten toestand, voordat ze in het goede bestendig waren of afvallig werden, niet volkomen gelukkig konden zijn, omdat ze niet wisten wat hen in de toekomst te wachten stond. Want om volkomen en waarlijk gelukkig te zijn moet men zeker zijn dat het geluk bestendig is; anders is de wil niet bevredigd. Van de andere kant, behoort de eeuwigheid van de verwerping tot de wezenheid van de straf der verdoemden, en er zou waarlijk geen spraak zijn van straf, indien hun wil daartegen niet in opstand was. Die tegenzin of opstand zouden ze echter niet ondervinden, indien ze onwetend waren omtrent de eeuwigheid van hun verwerping. Hun ellendige toestand eist bijgevolg, dat de verdoemden weten dat ze geenszins aan hun verwerping kunnen ontsnappen en nooit de zaligheid zullen bereiken. Daarom zegt het Boek Job (15. 22): "Hij hoopt niet eens aan de duisternis te ontsnappen en tot het licht terug te keren". Waaruit blijkt dat de verdoemden nooit denken kunnen, dat de zaligheid voor hen mogelijk is, evenmin als de zaligen hun geluk als iets toekomstig kunnen opvatten. Derhalve kan de hoop niet bestaan noch bij de zaligen, noch bij de verdoemden. Bij diegenen echter die de zaligheid nog niet bereikt hebben, hetzij ze hier op aarde leven of in het vagevuur zijn, bestaat de hoop, daar ze in beide toestanden de zaligheid als een toekomstig goed beschouwen. (IIa-IIae q. 18 a. 3 co.)

De woorden van het Boek Job, aangehaald in de eerste bedenking, moeten naar de verklaring van de H. Gregorius, begrepen worden van de duivel beschouwd in zijn ledematen, waarin elke hoop vernield is. Wil men die woorden toepassen op de duivel zelf, dan kan men zeggen dat er spraak is van de hoop, die de duivel koestert omtrent de zegepraal, welke hij hoopt te behalen op de heiligen, volgens de betekenis van de woorden, die de aangehaalde voorafgaan: "Hij vertrouwt erop dat de Jordaan tot zijn muil zal stijgen (18)". Doch dit is niet dezelfde hoop waarover wij het hebben. (IIa-IIae q. 18 a. 3 ad 1)

De H. Augustinus zegt: "Het geloof slaat op slechte en goede dingen, op het verleden, het hedendaagse en het toekomstige, op wat ons persoonlijk aangaat of anderen; doch de hoop slaat uitsluitend op goede dingen, die toekomstig zijn en ons persoonlijk aanbelangen". Daarom is er grotere mogelijkheid dat men het geloof bij de verdoemden aantreft dan de hoop. Want de goddelijke goederen zijn voor de verdoemden geen toekomstige of bereikbare goederen; ze zijn hun totaal vreemd. (IIa-IIae q. 18 a. 3 ad 2)

De schuld van de verdoemden is niet zwaarder omdat ze de hoop missen, evenmin als het verdwijnen van de hoop, de verdiensten der zaligen vermeerderd. Dat ze beide de hoop niet bezitten is een gevolg van de toestand waarin ze zijn overgegaan. (IIa-IIae q. 18 a. 3 ad 3)

### Articulus 4 Is de hoop van hen die op aarde leven een zekerheid?

Men beweert, dat de hoop van hen die op aarde leven geen zekerheid biedt. De zetel van de hoop is de wil.

Welnu de zekerheid is geen eigenschap van de wil doch van het verstand. Bijgevolg is de hoop niet zeker. (IIa-IIae q. 18 a. 4 arg. 1)

De hoop wordt veroorzaakt door de genade en de verdiensten, zoals boven gezegd is (17e Kw. 1e Art. 2e Bed.). Doch in dit leven kunnen we met geen zekerheid weten dat we de genade bezitten, zoals verklaard is (I-II 112e Kw. 5e Art.). Bijgevolg kan de hoop in dit leven geen zekerheid bieden. (IIa-IIae q. 18 a. 4 arg. 2)

Men heeft geen zekerheid, betreffende iets dat men verliezen kan. Doch velen die hier op aarde de hoop bezitten, worden niet zalig. Bijgevolg is de hoop geen zekerheid voor hen die op aarde leven. (IIa-IIae q. 18 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Magister Sententiarum leert: “De hoop is de zekere verwachting van de toekomstige zaligheid”. Men kan dit ook af leiden uit wat de Apostel schrijft in de Tweede Brief aan Timoteüs (1. 12): “Ik weet op wie ik mijn vertrouwen stel, en ik ben er zeker van dat Hij machtig is, het mij toevertrouwde pand te bewaren”. (IIa-IIae q. 18 a. 4 s. c.)

Iets kan zeker zijn op een dubbele wijze: wezenlijk of door deelname. Wezenlijk is de zekerheid aan het kenvermogen eigen. Maar alles wat, door het kenvermogen, onfeilbaar naar zijn doel bewogen wordt, deelt in de zekerheid van het kenvermogen. Daarom zegt men dat de natuur met zekerheid werkt, omdat zij bewogen wordt door het goddelijk verstand, dat met zekerheid alles op zijn doel richt. Daarom nog wordt van de zedelijke deugden gezegd dat ze met grotere zekerheid handelen dan de kunstvaardigheid, want deze deugden worden, door de rede als door een natuur, op hun daden gericht. Op dergelijke wijze neigt de hoop met zekerheid naar haar doel, delend in de zekerheid van het geloof, dat zijn zetel heeft in het kenvermogen. (IIa-IIae q. 18 a. 4 co.)

Het antwoord blijkt uit de leerstelling. (IIa-IIae q. 18 a. 4 ad 1)

De hoop steunt niet in de eerste plaats op de genade die men bezit, doch op de goddelijke almacht en barmhartigheid, waardoor ook zij die de genade niet bezitten, deze verkrijgen kunnen, om aldus tot de zaligheid te komen. Eenieder echter die gelooft, is meteen zeker van Gods almacht en barmhartigheid. (IIa-IIae q. 18 a. 4 ad 2)

Indien sommigen die de hoop bezitten, de zaligheid niet bereiken, dan komt dit alleen op rekening van de zwakheid van de wil, die door de zonde, de zaligheid verhindert. Gods Macht en Barmhartigheid, waarop de hoop steunt, kunnen daarvoor niet aansprakelijk gesteld worden. De zekerheid van de hoop wordt bijgevolg niet verminderd, doordat sommigen niet zalig worden. (IIa-IIae q. 18 a. 4 ad 3)

## Quaestio 20 Over de wanhoop

Verder handelen we over de ondeugden die tegenover de hoop staan; eerst over de wanhoop, daarna over de verwaandheid. Omtrent het eerste stellen we vier vragen: 1) Is wanhoop zonde? 2) Is wanhoop mogelijk zonder ongeloof? 3) Is wanhoop de ergste zonde? 4) Is de traagheid oorzaak van de wanhoop? (IIa-IIae q. 20 pr.)

### Articulus 1 Is wanhoop zonde?

Men beweert, dat wanhoop geen zonde is. Zoals blijkt uit Augustinus, keert de zonde zich naar de vergankelijke goederen en wendt zich af van het Onvergankelijke Goed. Welnu de wanhoop keert zich geenszins naar een vergankelijk goed. Bijgevolg is de wanhoop geen zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 1 arg. 1)

Wat uit het goede voortkomt, is geen zonde. We lezen immers bij Mattheüs (7. 18): “Een goede boom draagt geen slechte vruchten”. Welnu wanhoop ontstaat uit iets wat goed is, nl. uit de vrees voor God, of uit de afschuw voor de grootheid van eigen zonden. Bijgevolg is wanhoop geen zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 1 arg. 2)

Indien wanhoop zonde was, dan zou het de verdoemden ook als zonde aangerekend worden, dat ze wanhopen. Dit is echter geen zonde bij hen, maar de verdoeming zelf. Bijgevolg moet men de wanhoop evenmin als een schuld aanrekenen bij hen die hier op aarde leven; zodat wanhoop geen zonde is. (IIa-IIae q. 20 a. 1 arg. 3)

Daarentegen staat echter dat, datgene waardoor de mensen tot zonde misleid worden, niet slechts zonde is, doch bovendien oorzaak van de zonde. Welnu de wanhoop is oorzaak van zonde. De Apostel schrijft immers in den Brief aan de Ephesiërs (4. 19): “Wanhopend aan zichzelf hebben ze zich aan losbandigheid overgegeven, zodat ze uit hebzucht allerlei ontucht bedrijven”. Bijgevolg is wanhoop niet slechts zondig, doch oorzaak van andere zonden. (IIa-IIae q. 20 a. 1 s. c.)

Het verstand bevestigt en ontkent; het streefvermogen zoekt en ontvlucht, zoals de Wijsgeer leert. Wat voor het verstand, waar is of vals, is voor het streefvermogen goed of slecht. De neiging van het streefvermogen die overeenstemt met een ware kennis is, op zich genomen, goed; deze welke aansluit bij een valse kennis is, op zich genomen, slecht. De ware kennis van God vergt, dat men bevestigt dat Hij de mensen zaligmaakt en vergiffenis schenkt aan de zondaars, naar het woord van Ezechiël (18. 23): “Ik wil geen behagen scheppen in de dood van de zondaar, Ik zie liever dat hij zijn wandel verbetert en leeft”. De valse kennis van God meent daarentegen dat God de vergiffenis weigert aan den berouwvolle zondaar, of dat Hij de genade der bekering aan de zondaars niet geeft. Dienvolgens is de hoop, die met de ware kennis van God overeenstemt, lofwaardig en deugdzaam; de wanhoop echter, die volgt uit een valse kennis, is ondeugd en zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 1 co.)

Door elke doodzonde wendt men zich af van het On-



vergankelijke Goed, en keert men zich naar het vergankelijke. Dit geschiedt niet altijd op dezelfde wijze. De zonde tegengesteld aan de goddelijke deugden, de haat van God, de wanhoop, het ongeloof, zijn hoofdzakelijk een afkeer van God; want de goddelijke deugden hebben God als voorwerp. Die afkeer heeft als gevolg dat men zich naar het vergankelijke wendt; omdat hij die zich van God afkeert, zich noodzakelijk naar iets anders keert. De zonden daarentegen, die op de eerste plaats het vergankelijke zoeken, hebben de afkeer van het Onvergankelijke slechts als gevolg. Immers hij die ontucht drijft, heeft de rechtstreekse bedoeling niet, zich van God af te keren. Hij zoekt het vleselijk genot; waaruit volgt dat hij zich van God afkeert. (IIa-IIae q. 20 a. 1 ad 1)

Iets kan op dubbele wijze uit de deugd voortspruiten: rechtstreeks uit de deugd zelf, zoals de daad uit de vaardigheid. En aldus is de deugd nooit oorzaak van zonde. In dien zin zegt Augustinus dat men geen misbruik kan maken van een deugd. Evenwel, ook zijdelings of toevalligerwijze kan iets uit de deugd voortkomen. En in dien zin kan de deugd aanleiding worden tot zonde. Iemand kan immers trots worden omdat hij weet dat hij deugdzaam is, naar het woord van Augustinus: “De hoogmoed maakt zich van de goede werken meester, om ze te verderven”. En op die wijze ontstaat de wanhoop uit de vrees van God en de afschuw voor eigen zonden; men misbruikt wat op zichzelf goed is, en vindt er een aanleiding in tot wanhoop. (IIa-IIae q. 20 a. 1 ad 2)

De verdoemden zijn niet bekwaam te hopen, omdat de zaligheid voor hen onvoorwaardelijk uitgesloten is. Hun gebrek aan hoop is daarom geen nieuwe schuld, doch een deel van hun straf. Ook hier op de wereld zondigt men niet wanneer men wanhoopt iets te bereiken wat niet binnen zijn bereik valt; b.v. wanneer een geneesheer aan iemands genezing wanhoopt, of iemand wanhoopt rijk te worden. (IIa-IIae q. 20 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Is wanhoop mogelijk zonder ongeloof?**

Men beweert, dat wanhoop zonder ongeloof onmogelijk is. De hoop ontleent haar zekerheid aan het geloof. Welnu zolang de oorzaak blijft, zolang blijft ook het uitwerksel. Niemand kan bijgevolg de zekerheid van de hoop Goor de wanhoop verliezen, tenzij het geloof verloren is. (IIa-IIae q. 20 a. 2 arg. 1)

Wie zijn eigen schuld verkiest boven de Goddelijke Goedheid en Barmhartigheid, loochent de oneindigheid van de Goddelijke Barmhartigheid en Goedheid. Welnu, dergelijke loochening is een daad van ongeloof, naar het woord uit het Boek der Schepping (4. 13): “Mijn zonde is te groot om vergeven te worden”. Bijgevolg is de wanhopige, een ongelovige. (IIa-IIae q. 20 a. 2 arg. 2)

Hij die een veroordeelde ketterij aankleeft is een ongelovige. Welnu de wanhopige valt in de veroordeelde ketterij der Novatianen, die beweren dat de zonden na het doopsel niet kunnen vergeven worden. Bijgevolg is

een wanhopige, een ongelovige. (IIa-IIae q. 20 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat, wanneer iets verdwijnt wat op iets anders volgt, met meteen ook dat eerste verdwijnt. Welnu, zoals boven gezegd is (17e Kw. 7e Art.), volgt de hoop op het geloof. Bijgevolg wanneer de hoop verloren gaat, kan het geloof blijven. Niet iedere wanhopige is bijgevolg een ongelovige. (IIa-IIae q. 20 a. 2 s. c.)

Het ongeloof hoort bij het verstand; de wanhoop, bij het streefvermogen. Het verstand nu, heeft betrekking op het algemene, het streefvermogen op het afzonderlijke; want het streeft naar werkelijke dingen, die alle afzonderlijke dingen zijn. Iemand kan omtrent het algemene juist oordelen, en niettemin ongeregeld zijn naar zijn streefvermogen, omdat zijn waardeschatting van het afzonderlijke bedorven is. Men gaat immers van een algemene waardering over tot de handeling van het streefvermogen door bemiddeling van een particuliere waardering, zoals de Wijsgeer zegt. Aldus ook kan men uil een algemeen beginsel, geen particulier besluit afleiden, tenzij door bemiddeling van een particuliere stelling. Aldus kan hei gebeuren dat iemand die zijn geloof in het algemeen gezond bewaard heeft, faalt wanneer hij het particuliere nastreeft, omdat zijn particulier oordeel bedorven is door ondeugd of hartstocht. B. v. hij die ontucht bedrijft, kiest op dit ogenblik de ontucht, als zijn particulier goed; zijn particulier oordeel is bedorven. Zijn algemeen oordeel kan echter gezond blijven, en hij kan oordelen volgens het geloof, dat ontucht doodzonde is. Op dergelijke wijze kan iemand, hoewel hij trouw blijft geloven door een algemeen oordeel, dat de vergiffenis der zonden in de kerk mogelijk is, een beweging van wanhoop ondergaan, alsof voor hem, gezien zijn toestand, alle hoop op vergiffenis verloren was. Zijn particulier oordeel is vervalst. Waaruit blijkt dat wanhoop, zoals trouwens elke andere doodzonde, zonder ongeloof mogelijk is. (IIa-IIae q. 20 a. 2 co.)

Het uitwerksel houdt op te bestaan, niet alleen wanneer de eerste oorzaak wegvalt, doch ook wanneer de tweede oorzaak wegvalt. Bijgevolg kan de hoop verdwijnen, niet slechts wanneer het algemeen geloofsoordeel, dat de eerste oorzaak is van de zekerheid van de hoop, uitgedoofd wordt, doch ook wanneer een of ander particulier oordeel, dat de tweede oorzaak is, vervalst is. (IIa-IIae q. 20 a. 2 ad 1)

Wanneer iemand in het algemeen oordeelt dat Gods Barmhartigheid niet oneindig is, dan is hij een ongelovige. Doch de wanhopige oordeelt niet aldus. Hij meent dat hij, gezien zijn toestand, om reden van een particuliere gesteldheid, op de Goddelijke Barmhartigheid niet rekenen mag. (IIa-IIae q. 20 a. 2 ad 2)

De Novatianen ontkennen in het algemeen de vergiffenis der zonden in de kerk. (IIa-IIae q. 20 a. 2 ad 3)

## **Articulus 3 Is de wanhoop de zwaarste zonde?**

Men beweert, dat de wanhoop met de zwaarste zonde is. Wij zegden (vorig Art.) dat de wanhoop mogelijk

is zonder ongeloof. Welnu het ongeloof is de zwaarste zonde, daar ze de grondvesten van het geestelijk gebouw ondermijnt. Bijgevolg is de wanhoop de zwaarste zonde niet. (IIa-IIae q. 20 a. 3 arg. 1)

De Wijsgeer leert dat het ergste kwaad aan het hoogste goed tegengesteld is. Welnu de liefde is verhevener dan de hoop, zoals we lezen in den Eersten Brief aan de Corinthiërs (13. 13). Bijgevolg is de haat van God een zwaarder zonde dan de wanhoop. (IIa-IIae q. 20 a. 3 arg. 2)

In de zonde van wanhoop treffen we slechts een onregelde afkeer van God aan, terwijl we in de andere zonden, niet slechts een ongeregelde afkeer, doch ook een ongeregelde toeneigening vaststellen. Bijgevolg is de wanhoop niet alleen de zwaarste zonde niet, doch ze is een geringere zonde dan de andere. (IIa-IIae q. 20 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de ongeneesbare zonde, de allerzwaarste is, naar het woord van Jeremias (30. 12): “Uw plaag is ontzettend, en schrijnend uw wonde”. Welnu, de zonde van wanhoop is ongeneesbaar, volgens het woord van Jeremias (15. 18): “Er is geen einde aan mijn smart, mijn wonde schrijnt, ongeneselijk. Bijgevolg is de wanhoop de zwaarste zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 3 s. c.)

De zonden tegen de goddelijke deugden, zijn uiteraard zwaarder dan andere zonden. Want de goddelijke deugden hebben God zelf als voorwerp, zodat de zonden tegen die deugden, rechtstreeks een afkeer van God insluiten. Welnu in elke doodzonde moet de grondreden van het kwaad en van zijn zwaarte, gezocht worden in dien afkeer van God. Want indien het mogelijk was zich naar een vergankelijk goed te keren, zonder zich van God af te keren, dan zou er geen spraak zijn van doodzonde, hoewel deze gekeerdheid naar het vergankelijke, ongeordend zou zijn. Bijgevolg is de zonde die voornamelijk en wezenlijk een afkeer is van God, de zwaarste onder alle doodzonden. Het ongeloof, de wanhoop en de haat tegen God zijn zonden tegen de goddelijke deugden. In vergelijking met de wanhoop, zijn de haat tegen God en het ongeloof uiteraard, d. i. naar den aard van hun soort, de zwaarste. Het ongeloof immers, weigert Gods Waarheid te aanvaarden; de haat tegen God, verzet den wil tegen de Goddelijke Goedheid; de wanhoop, belet den mens te vertrouwen dat hij aan Gods Goedheid deelachtig wordt. Derhalve zijn het ongeloof en de haat tegen God in strijd met God zelf. De wanhoop echter is in strijd met God, in zoover wij aan zijn volkomenheid deelachtig worden. Het is bijgevolg erger Gods waarheid met te geloven of God te haten, dan niet te hopen dat wij de glorie door Hem zullen verkrijgen. Indien men echter de wanhoop vergelijkt met die twee andere zonden, van ons standpunt uit, dan is de wanhoop gevaarlijker. Want door de hoop worden we afgehouden van het kwaad en aangezet om het goed na te streven. Verliest men de hoop, dan geeft men zich teugelloos aan de ondeugd over en men verwaarloost het goede. Op dit woord uit het Boek der Spreuken (24. 10): “Indien gij, als het u slecht gaat,

wanhoopt, dan schieten uw krachten te kort”, zegt de Glossa: “Niets is verfoeilijker dan de wanhoop; want wie in wanhoop vervalt, verliest elke standvastigheid tegenover de algemene verplichtingen van dit leven, en wat erger is, in den strijd voor het geloof”. En Isidorus leert: “Wie een misdaad bedrijft, doodt zijn ziel; doch wie wanhoopt, stort zichzelf in de hel”. (IIa-IIae q. 20 a. 3 co.)

Dit volstaat om op de bedenkingen te antwoorden. (IIa-IIae q. 20 a. 3 ad arg.)

#### **Articulus 4 Is de traagheid oorzaak van de wanhoop?**

Men beweert, dat de wanhoop niet veroorzaakt wordt door de traagheid. Hetzelfde kan niet te gelijk uit verschillende oorzaken ontstaan. Welnu, volgens Gregorius, ontstaat de wanhoop betreffende het andere leven, uit de ontucht. Bijgevolg niet uit de traagheid. (IIa-IIae q. 20 a. 4 arg. 1)

De wanhoop is tegengesteld aan de hoop, en de traagheid aan de geestelijke vreugde. Welnu, de geestelijke vreugde ontstaat uit de hoop, zoals gezegd wordt in den Brief aan de Romeinen (12, 12): “Weest blijde in de hoop”. Bijgevolg wordt de traagheid veroorzaakt door de wanhoop en niet andersom. (IIa-IIae q. 20 a. 4 arg. 2)

Tegengestelde dingen worden door tegengestelde oorzaken teweeggebracht. Welnu de hoop, tegengesteld aan de wanhoop, wordt veroorzaakt door de beschouwing van de goddelijke weldaden, bijzonder door de beschouwing van de Menswording. Augustinus zegt immers: “Niets was noodzakelijker om onze hoop te ontwikkelen dan dat God ons duidelijk maakte hoezeer Hij ons bemint. Welk duidelijker bewijs kon ons daarvan gegeven worden, dan het feit dat de Zoon Gods zich gewaardigde zich met onze natuur te verenigen?”. Bijgevolg is de wanhoop veeleer toe te schrijven aan de nalatigheid waaraan we ons schuldig maken, wanneer we verwaarlozen het mysterie der Menswording te beschouwen, dan aan de traagheid. (IIa-IIae q. 20 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Gregorius de wanhoop rekent onder de zonden die uit de traagheid voortspruiten. (IIa-IIae q. 20 a. 4 s. c.)

We zegden reeds boven (17e Kw. 1e Art. I-II. 40e Kw. 1e Art.), dat het voorwerp van de hoop een moeilijk te bereiken goed is, dat niettemin kan verkregen worden, of door eigen inspanning of met de hulp van een ander. De hoop op de zaligheid kan bijgevolg op een dubbele wijze bij iemand ontbreken: ofwel, omdat men de zaligheid niet beschouwt als iets dat moeilijk te bereiken is; ofwel, omdat men denkt dat men de zaligheid niet kan bekomen, noch door eigen kracht, noch door de kracht van een ander. Wanneer de geestelijke goederen niet als ware goederen gesmaakt of hooggeschat worden, dan is dit een teken dat ons hart met een ongeregelde genegenheid tegenover de lichamelijke genoegens, die hoofdzakelijk vleselijke genoegens zijn, besmet is. De gehechtheid aan deze goederen wekt tegenzin tegenover

de geestelijke goederen; men acht deze goederen geen inspanning waard. In dezen zin moet de wanhoop aan de ontucht toegeschreven worden. Wanneer echter iemand oordeelt dat een moeilijk te bereiken goed niet kan bekomen worden, noch door eigen kracht, noch met de hulp van een ander, dan mag men zeggen dat de schuld van deze gesteldheid te zoeken is in een te grote neerslachtigheid, waardoor hij, die door zulke gesteldheid totaal overmand is, dit goed als onbereikbaar beschouwt. Daar nu de traagheid een droefenis is, die den geest teneerdrukt, kan men zeggen dat de traagheid op die wijze oorzaak is van de wanhoop. Indien men echter in acht neemt dat het eigene in het voorwerp van de hoop is dat het bereikbaar is, (want ook andere hartstochten hebben het goede en het moeilijke als voorwerp), dan moet men besluiten dat de wanhoop hoofdzakelijk uit de traagheid voortspruit. Ook de ontucht echter kan oorzaak zijn, om boven vermelde redenen (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 20 a. 4 co.)

Het antwoord is uit de Leerst. duidelijk. (IIa-IIae q. 20 a. 4 ad 1)

De Wijsgeer zegt dat de vreugde veroorzaakt wordt door de hoop, en dat diegene die in vreugde leven, ook met groter hoop vervuld zijn. Wie echter door droefheid gedrukt worden, vervallen daardoor ook gemakkelijker in wanhoop, naar het woord van den Apostel in den Tweede Brief aan de Corinthiërs (2.7): "Opdat hij niet door overdreven droefheid ten gronde gaat". Omdat nu het voorwerp van de hoop het goede is, dat het streefvermogen natuurlijkerwijze nastreeft en niet natuurlijkerwijze vlucht, doch slechts om reden van een of andere hindernis, daarom zeggen we dat de vreugde meer onmiddellijk uit de hoop voortspruit, de wanhoop echter uit de droefheid. (IIa-IIae q. 20 a. 4 ad 2)

De nalatigheid in het beschouwen van Gods weldaden is ook toe te schrijven aan de traagheid, want hij die door hartstocht is ingenomen, denkt ook gemakkelijker aan datgene waarop die hartstocht betrokken is. Een mens die door droefheid gekweld wordt denkt niet gemakkelijk aan wat groot en aangenaam is maar aan droeve dingen, tenzij hij door een krachtige inspanning, zich daarvan afkeert. (IIa-IIae q. 20 a. 4 ad 3)

## Quaestio 21 Over het vermetel vertrouwen

Daarna handelen we over het vermetel vertrouwen en daaromtrent stellen wij vier vragen: 1) Waarop steunt het vermetel vertrouwen? 2) Is vermetel vertrouwen zonde? 3) Waartegenover staat het vermetel vertrouwen? 4) Uit welke ondeugd volgt het? (IIa-IIae q. 21 pr.)

### Articulus 1 Steunt het vermetel vertrouwen op God of op eigen vermogen?

Men beweert dat het vermetel vertrouwen, dat een zonde is tegen den H. Geest, niet steunt op God doch op eigen vermogen. Hoe geringer het vermogen is, hoe zwaarder de zonde van hem die er te veel op steunt.

Welnu het vermogen van een mens is geringer dan dat van God. Bijgevolg zondigt men zwaarder door overmoedig te rekenen op eigen kracht, dan door een te hogen dunk te hebben van Gods vermogen. Welnu de zonde tegen den H. Geest is de allerswaarste. Bijgevolg rekent het vermetel vertrouwen, dat een zonde is tegen de H. Geest meer op menselijk dan op goddelijk vermogen. (IIa-IIae q. 21 a. 1 arg. 1)

Uit de zonde tegen de H. Geest spruiten andere zonden voort. Immers, de zonde tegen den H. Geest is een kwaadwilligheid, die iemand ertoe aanzet te zondigen. Welnu andere zonden spruiten gemakkelijker voort uit den overmoed waardoor iemand een te hogen dunk heeft van zichzelf, dan uit den overmoed waardoor men een te hogen dunk heeft van Gods vermogen. De eigenliefde is immers, volgens Augustinus, oorzaak van alle zonde Bijgevolg steunt het vermetel vertrouwen, dat een zonde is tegen den H. Geest, hoofdzakelijk op menselijke kracht. (IIa-IIae q. 21 a. 1 arg. 2)

De zonde ontstaat uit een ongeordende gekeerdheid naar het vergankelijke. Welnu het vermetel vertrouwen is zonde. Bijgevolg is het veeleer het gevolg van een overdreven gehechtheid aan het menselijk vermogen, dat een vergankelijk goed is, dan van een overdreven gehechtheid aan Gods vermogen, dat een onvergankelijk goed is. (IIa-IIae q. 21 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat evenals de wanhopige de Goddelijke Barmhartigheid, waarop de hoop steunt, misprijst, evenzo de overmoedige, de Goddelijke Rechtvaardigheid misprijst, die de zondaars straft. Welnu de Rechtvaardigheid is evengoed als de Barmhartigheid, een van Gods eigenschappen. Bijgevolg, zoals de wanhoop een afgekeerdheid is van God, evenzo is het vermetel vertrouwen een ongeregelde gekeerdheid naar Hem toe. (IIa-IIae q. 21 a. 1 s. c.)

Het vermetel vertrouwen is een misbruik van de hoop. Het voorwerp echter van de hoop is een moeilijk, doch niettemin mogelijk te bereiken goed. Iets kan met betrekking tot ons op een dubbele wijze mogelijk zijn: of het valt onder ons eigen bereik; of het kan alleen door de hulp van God verkregen worden. Het vermetel vertrouwen kan van deze dubbele hoop misbruik maken. Het vermetel vertrouwen zondigt tegen de hoop, waardoor iemand vertrouwt iets door eigen kracht te bereiken, wanneer men een goed als te bereiken nastreeft, dat het eigen vermogen overtreft, naar het woord van het Boek Judith (6. 15): "Gij vernedert diegenen die op zich zelf vertrouwen en groot gaan op hun eigen kracht". Dit vermetel vertrouwen staat tegenover de grootmoedigheid die den middenweg houdt in deze wijze van hopen. Het vermetel vertrouwen zondigt tegen de hoop die rekent op de goddelijke hulp, door misbruik, in zoover men oordeelt iets onmogelijks te kunnen bekomen door de Kracht en de Barmhartigheid Gods, b. v. wanneer iemand hoopt vergiffenis te bekomen zonder boete, of de zaligheid zonder verdiensten. Dit vermetel vertrouwen is een zonde tegen den H. Geest, daar men daardoor den bijstand van den H. Geest, waardoor men van de zonde bevrijd wordt, overbodig acht of misprijst.

(IIa-IIae q. 21 a. 1 co.)

Boven zegden wij (20e Kw. 3e Art.; I-II 73e Kw. 3e Art.), dat een zonde die rechtstreeks tegen God bedreven wordt, uiteraard zwaarder is dan andere zonden. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen, waardoor men op ongeregelde wijze op God rekt, zwaarder dan het vermetel vertrouwen waardoor men groot gaat op eigen kracht. Want hij die steunt op Gods hulp, om te bekomen wat God onwaardig is, kleineert de Goddelijke Kracht. Het is echter duidelijk dat men zwaarder zondigt door de Goddelijke Kracht te kleineren dan door eigen vermogen te overschatten. (IIa-IIae q. 21 a. 1 ad 1)

Het vermetel vertrouwen waardoor men ongeregeld op God rekt, sluit eigenliefde in, waardoor men ongeregeld eigen goed verlangt. Wij menen immers, datgene wat wij hevig verlangen, gemakkelijk door anderen te kunnen bekomen, zelfs als het onmogelijk is. (IIa-IIae q. 21 a. 1 ad 2)

Het vermetel betrouwen in de Goddelijke Barmhartigheid onderstelt een gekeerdheid naar het vergankelijke goed. daar die ondeugd ontstaat uit een ongeregelde begeerte naar eigen goed, en een afkeer van het onvergankelijke goed, in zoover men. de Goddelijke Kracht toeschrijft, wat haar niet waardig is. Want daardoor keert men zich van de Goddelijke Kracht af. (IIa-IIae q. 21 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is vermetel vertrouwen zonde?

Bedenkingen.— Men beweert, dat vermetel vertrouwen geen zonde is. — 1. God kan ons om geen enkele zonde verhoren. Welnu sommigen worden om hun vermetel vertrouwen verhoord, zoals blijkt uit het Boek Judit (9. 17): “Verhoor het gebed van een rampzalige, die overmoedig op uwe barmhartigheid rekt”. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen op de Goddelijke Barmhartigheid geen zonde. (IIa-IIae q. 21 a. 2 arg. 1)

Het vermetel vertrouwen is een overdreven hoop. Welnu men kan nooit op overdreven wijze zijn hoop op God stellen, want zijn Barmhartigheid en Almacht zijn grenzeloos. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen geen zonde. (IIa-IIae q. 21 a. 2 arg. 2)

Een zonde, kan nooit een verontschuldiging zijn voor een andere zonde. Welnu het vermetel vertrouwen kan een verontschuldiging zijn voor een zonde. De Magister Sententiarum leert immers: “De zonde van Adam was minder zwaar omdat hij zondigde met de hoop op vergiffenis”. Welnu dat is vermetel vertrouwen. Bijgevolg is vermetel vertrouwen geen zonde. (IIa-IIae q. 21 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat vermetel vertrouwen gerekend wordt onder de zonden tegen de H. Geest. (IIa-IIae q. 21 a. 2 s. c.)

Handelend over de wanhoop, zegden we (20e Kw. 1e Art.), dat elke beweging van het streefvermogen, die beantwoordt aan een vals oordeel, op zichzelf slecht en zondig is. Welnu het vermetel vertrouwen is een

beweging van het streefvermogen; zij is immers een ongeregelde hoop. Daarbij beantwoordt het vermetel vertrouwen, zoals de wanhoop, aan een vals oordeel. Want, evenals het verkeerd is te denken dat God geen vergiffenis schenkt aan berouwhebbenden, of dat Hij de zondaars, door de boete, niet tot zich bekeert; evenzo is het vals te denken dat Hij vergiffenis schenkt aan hen die in de zonde volharden, of dat Hij diegenen zaligmaakt die zich op de goede werken niet toeleggen. Het vermetel vertrouwen steunt nu juist op dergelijk vals oordeel. Derhalve is het zonde. Deze zonde is echter minder zwaar dan de wanhoop, omdat het God meer eigen is barmhartigheid te tonen en vergiffenis te schenken, dan te straffen. God is immers oneindig goed. Gods Barmhartigheid vindt haar reden in Hemzelf, terwijl Hij straft slechts omdat wij zondigen. (IIa-IIae q. 21 a. 2 co.)

Hij die hoopt, wordt soms vermetel genoemd, omdat de deugdzame hoop die men in God stelt vermetel lijkt, wanneer de mens gedenkt wat hij is; doch zij is geen vermetelheid, wanneer men rekening houdt met de oneindige Goddelijke Goedheid. (IIa-IIae q. 21 a. 2 ad 1)

Het vermetel vertrouwen is geen overdreven hoop doordat men te stellig op God hoopt, doch omdat men van God iets verhoopt, wat Hem niet waardig is. Men kan ook zeggen dat dit een te veel hopen is op God omdat het een kleineren is van de Goddelijke Kracht, zoals is gezegd (vorig Art. 1e Antw.). (IIa-IIae q. 21 a. 2 ad 2)

Het is vermetel te zondigen met het inzicht in de zonde te volharden, betrouwend dat men vergiffenis zal bekomen; daardoor immers wordt de zonde niet verminderd doch integendeel verzwaaard. Het is echter geen vermetelheid, wanneer men zondigt, met vertrouwen op vergiffenis, en tevens met het voornemen zich van de zonde te onthouden. Daardoor wordt de zonde minder zwaar; want, wie aldus zondigt, bewijst dat zijn wil niet sterk aan de zonde gehecht is. (IIa-IIae q. 21 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Is vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de vrees dan aan de hoop?

Men beweert, dat het vermetel vertrouwen meer tegengesteld is aan de vrees dan aan de hoop. De ongeregelde vrees staat tegenover de geordende vrees. Welnu het vermetel vertrouwen kan beschouwd worden als een engere gelde vrees, naar het woord uit het Boek der Wijsheid (17. 10): “Het slechte geweten, in zich zelf verward, oordeelt vermetel” en verder (17. 11): “De vrees helpt de vermetelheid”. Bijgevolg staat het vermetel vertrouwen eerder tegenover de vrees dan tegenover de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 arg. 1)

Men noemt tegengesteld, de dingen die het verst van elkander staan. Welnu het vermetel vertrouwen is verder verwijderd van de vrees dan van de hoop, want het is, zoals de hoop, een streven naar iets; de vrees daarentegen is het ontvluchten van iets. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de vrees

dan aan de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 arg. 2)

Het vermetel vertrouwen sluit de vrees volledig uit. Zij sluit echter niet volledig de hoop uit, doch slechts de rechtgeordendheid van de hoop. Bijgevolg, daar tegengestelde dingen elkander uitsluiten, staat het vermetel vertrouwen veeleer tegenover de vrees dan tegenover de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat twee ondeugden die onderling tegenstrijdig zijn, tegengesteld zijn aan dezelfde deugd; aldus zijn de vreesachtigheid en de roekeloosheid tegengesteld aan de sterkte. Welnu het vermetel vertrouwen is tegengesteld aan de wanhoop, die zelf tegengesteld is aan de hoop. Bijgevolg is ook het vermetel vertrouwen meer rechtstreeks tegengesteld aan de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 s. c.)

Augustinus leert: “Tegenover elke deugd slaat niet slechts een ondeugd, die er duidelijk mee in strijd is, zoals de roekeloosheid in strijd is met de verstandigheid; doch ook een ondeugd, die de schijn van deugd heeft, en met de deugd op bedrieglijke wijze overeenkomt, werkelijk echter niet, zoals de doortraptheid staat tegenover verstandigheid”. Ook de Wijsgeer zegt, dat een deugd meer overeen schijnt te komen met een der tegengestelde ondeugden, dan met de andere; aldus de matigheid met de ongevoeligheid, de sterkte met de vermetelheid. Het vermetel vertrouwen is derhalve schijnbaar openlijk tegengesteld aan de vrees, voornamelijk aan de slaafse vrees, d. i. de vrees voor de straf van Gods Rechtvaardigheid, waaraan het vermetel vertrouwen hoopt te ontkomen. Doch volgens een bedrieglijke gelijkenis met de hoop is het vermetel vertrouwen eerder met deze in strijd; voor zoover zij een zekere ongeregelde hoop op God insluit. Welnu de dingen die tot éénzelfde geslacht behoren zijn onderling meer tegengesteld, dan de dingen die tot tegengestelde geslachten behoren, want tegengestelde dingen behoren tot hetzelfde geslacht. Daaruit volgt dat het vermetel vertrouwen meer rechtstreeks in strijd is met de hoop dan met de vrees. Beide immers steunen op hetzelfde voorwerp; de hoop op geregelde, het vermetel vertrouwen op ongeregelde wijze. (IIa-IIae q. 21 a. 3 co.)

Men misbruikt het woord hoop door het in verband te brengen met iets wat verkeerd is; werkelijk slaat de hoop uitsluitend op wat goed is. En hetzelfde moet gezegd van het vermetel vertrouwen. Op die wijze wordt de ongeregelde vrees, vermetelheid geheten. (IIa-IIae q. 21 a. 3 ad 1)

Onderling tegengesteld zijn de dingen die het verst van elkander verwijderd zijn binnen de grenzen van hetzelfde geslacht. Welnu vermetel vertrouwen en hoop zeggen een neiging die tot hetzelfde geslacht behoort, en die rechtgeordend of ongeordend kan zijn. Daarom is het vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de hoop dan aan de vrees, want tussen beide is er slechts een soortelijk verschil; zoals tussen iets wat geordend en iets wat ongeordend is. Tussen het vermetel vertrouwen en de vrees echter bestaat een geslachtelijk verschil. (IIa-IIae q. 21 a. 3 ad 2)

Het vermetel vertrouwen en de vrees zijn tegengesteld omdat ze geslachtelijk verschillen; het vermetel vertrouwen en de hoop, omdat ze soortelijk verschillen. Daarom sluit vermetel vertrouwen de vrees zoo volledig uit dat er zelfs geen geslachtelijke overeenkomst tussen beide bestaat. De hoop echter wordt slechts uitgesloten om reden van een soortelijk verschil, d. w. z. alleen de rechtgeordendheid van de hoop wordt door het vermetel vertrouwen uitgesloten. (IIa-IIae q. 21 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Wordt het vermetel vertrouwen door de ijdele glorie veroorzaakt?**

Men beweert, dat het vermetel vertrouwen niet door de ijdele glorie veroorzaakt wordt. Vermetel vertrouwen rekent hoofdzakelijk op de Goddelijke Barmhartigheid. De barmhartigheid nu, heeft betrekking op den nood, die tegengesteld is aan de glorie. Bijgevolg ontstaat het vermetel vertrouwen niet uit de ijdele glorie. (IIa-IIae q. 21 a. 4 arg. 1)

Vermetel vertrouwen is tegengesteld aan wanhoop. Welnu, er werd gezegd (20e Kw. 4e Art.) dat de wanhoop ontstaat uit droefgeestigheid. Daar nu tegengestelde dingen, tegengestelde oorzaken hebben, moet het vermetel vertrouwen ontstaan uit het genot. Dus ontstaat zij uit de vleeselijke ondeugden, waaraan het hevigste genot verbonden is. (IIa-IIae q. 21 a. 4 arg. 2)

Het vermetel vertrouwen streeft naar een goed dat onbereikbaar is, alsof het bereikbaar was. Welnu wanneer iemand oordeelt dat iets bereikbaar is, terwijl het feitelijk onbereikbaar is, dan bewijst hij zijn onwetendheid. Bijgevolg ontstaat het vermetel vertrouwen veeleer uit onwetendheid dan uit ijdele glorie. (IIa-IIae q. 21 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Gregorius zegt, dat vermetel vertrouwen betreffende nieuwigheden ontstaat uit ijdele glorie. (IIa-IIae q. 21 a. 4 s. c.)

Wij zegden boven (1e Art.) dat men een dubbel vermetel vertrouwen onderscheidt: vooreerst, dat van hen die op eigen kracht rekenen, en iets nastreven dat hun vermogen te boven gaat, alsof ze het bereiken konden door eigen vermogen. Het is duidelijk dat dergelijk vermetel vertrouwen voortkomt uit ijdele glorie. Want hij die hevig naar verheffing haakt, streeft naar verheerlijking die zijn krachten te boven gaat. Dit is voornamelijk het geval, wanneer het gaat om nieuwigheden die meer bewondering opwekken Vandaar dat Gregorius uitgesproken het vermetel vertrouwen betreffende nieuwigheden een dochter noemt van de ijdele glorie. Er is ook een vermetel vertrouwen dat op ongeregelde wijze op de Goddelijke Barmhartigheid en Almacht rekent, en waardoor iemand hoopt de glorie te bekomen zonder verdiensten, en de vergiffenis zonder boete. En dit ontstaat rechtstreeks uit den hoogmoed, waardoor iemand zichzelf zó hoogschat dat hij denkt, dat zelfs wanneer hij zondigt, God hem niet zal straffen noch de zaligheid ontzeggen. (IIa-IIae q. 21 a. 4 co.)

Dit volstaat om te antwoorden op de bedenkingen. (IIa-

IIae q. 21 a. 4 ad arg.)

## Quaestio 22 Over de geboden betreffende de hoop en de vrees

Hierna moet gehandeld worden over de geboden betreffende de hoop en de vrees. Daaromtrent stellen wij twee vragen: 1) Over de geboden betreffende de hoop. 2) Over de geboden betreffende de vrees. (IIa-IIae q. 22 pr.)

### Articulus 1 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de hoop?

Men beweert, dat er geen gebod moest gegeven worden betreffende de hoop. Wanneer één middel volstaat dan is een tweede overbodig. Welnu we worden voldoende naar de hoop gedreven door natuurlijke neiging. Bijgevolg is een gebod van de wet, dat verplicht te hopen, overbodig. (IIa-IIae q. 22 a. 1 arg. 1)

De geboden hebben betrekking op de deugdzame handelingen. Derhalve moeten de bijzonderste geboden betrekking hebben op de handelingen der bijzonderste deugden. Welnu de drie goddelijke deugden, de hoop, het geloof en de liefde, zijn de bijzonderste deugden. Van de andere kant zijn de tien geboden de bijzonderste geboden, en zoals boven gezegd is, kunnen alle geboden tot deze herleid worden (I-II 100e Kw. 3e Art.). Bijgevolg indien er betreffende de hoop een gebod bestaat, dan moet het onder de tien geboden aangetroffen worden. We vinden echter dergelijk gebod niet onder de tien geboden. Bijgevolg moet er in de wet geen gebod betreffende de hoop gegeven worden. (IIa-IIae q. 22 a. 1 arg. 2)

Om dezelfde reden wordt een deugdzame handeling geboden en de tegengestelde ondeugdzame handeling verboden. Welnu er bestaat geen enkel verbod betreffende de wanhoop, die tegengesteld is aan de hoop. Bijgevolg moest er evenmin een gebod gegeven worden betreffende de hoop. (IIa-IIae q. 22 a. 1 arg. 3)

Daartegen staat echter wat Augustinus aanmerkt op dit woord van Joannes (15. 12): "Dit is mijn gebod: Hebt elkander lief". "Hoe talrijk de geboden omtrent het geloof, zegt Augustinus, hoe talrijk de geboden omtrent de hoop!". Het past bijgevolg dat er geboden omtrent de hoop gegeven worden.. (IIa-IIae q. 22 a. 1 s. c.)

Onder de geboden die in de H. Schrift gegeven worden, behoren sommige tot de wezenheid der wet, andere worden aan de wet ondersteld. De geboden die aan de wet ondersteld worden zijn deze, zonder dewelke de wet niet zou kunnen bestaan. Van die aard zijn de geboden betreffende het geloof en de hoop. Want door het geloof is men geneigd om te erkennen dat de Wetgever een zodanig gezag heeft, dat men zich moet onderwerpen. Door de hoop op de beloning wordt men ertoe aangezet om de geboden te onderhouden. De geboden die behoren tot de wezenheid der wet, zijn de voorschriften die opgelegd worden aan de mens, die reeds onderworpen is

en bereid om te gehoorzamen, en die zijn leven moeten ordenen. Deze voorschriften worden uitdrukkelijk in de wet vermeld onder vorm van gebod. De hoop en het geloof moeten niet onder vorm van gebod in de wet vermeld worden. Want indien men niet gelooft en hoopt, dan is de wet overbodig. Maar zoals het nodig was het gebod omtrent het geloof voor te houden bij wijze van bekendmaking en herinnering (16e Kw. 1e Art.), aldus moest in de eerste wetgeving het gebod betreffende de hoop voorgehouden worden onder vorm van belofte. Wie immers aan hen die gehoorzamen een beloning voorspiegelt, wakkert daardoor hun hoop aan. En aldus zijn alle beloften, die in de wet voorkomen, een aansporing tot hoop. Evenwel, wanneer eenmaal de wet afgekondigd is, moeten de verstandigsten onder de mensen niet alleen de anderen er toe brengen de wet te onderhouden, maar nog meer moeten zij zorg dragen voor het bewaren van datgene waarop de wet berust. Daaruit volgt dat na de afkondiging van de wet in de H. Schrift, de mensen op allerlei wijzen tot de hoop aangezet worden, ook door vermaning en gebod, en niet slechts door belofte, zoals in de wet. Wat blijkt uit het Boek der Psalmen (61. 9): "Hoopt op Hem, gij alle scharen van volken", en uit vele andere plaatsen van de H. Schrift. (IIa-IIae q. 22 a. 1 co.)

De natuurneiging zet de mens voldoende aan, om het goede te verhoppen dat aan zijn natuur geëvenredigd is. Doch om het goed te verhoppen dat zijn natuur overtreft, moet de mens aangezet worden door het gezag van de goddelijke wet, deels door beloften, deels door vermaningen en voorschriften. Het was zelfs nodig geboden in Gods wet uit te vaardigen betreffende die verplichtingen, waartoe de mens reeds door natuurneiging gedreven wordt, zoals de daden van de zedelijke deugden, om die verplichtingen meer kracht bij te zetten, en voornamelijk, omdat de natuurlijke rede van de mens door de begeerlijkheid verduisterd was. (IIa-IIae q. 22 a. 1 ad 1)

De tien geboden behoren tot de eerste wetgeving; daarom was het niet nodig in de tien geboden een gebod uit te vaardigen betreffende de hoop. Het was voldoende door een of andere belofte de hoop op te wekken, zoals geschiedt, in het eerste en vierde gebod. (IIa-IIae q. 22 a. 1 ad 2)

Wanneer men uit verplichting iets moet onderhouden, dan volstaat een gebiedend gebod, dat voorschrijft, wat moet onderhouden worden; en daarin is ook begrepen alles wat verboden is. Zo wordt geboden zijn ouders te eren, zonder dat verboden wordt zijn ouders te onteren, tenzij door de straf uitgevaardigd tegen hen die hun ouders onteren. Daar nu de mens, met het oog op zijn zaligheid, verplicht is te hopen op God, daarom was het nodig de mens op een of ander der bovenvermelde wijzen, door een gebiedend gebod, te verplichten waarin dan het verbod van het tegenovergestelde besloten was. (IIa-IIae q. 22 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de vrees?

Men beweert, dat het niet nodig was in de wet een gebod uit te vaardigen betreffende de vrees. De vreze Gods slaat op datgene wat aan de wet ondersteld wordt, daar zij de aanvang der wijsheid is. Welnu datgene wat aan de wet ondersteld wordt, valt niet onder de voorschriften van de wet. Bijgevolg was het niet nodig een gebod betreffende de vrees uit te vaardigen. (IIa-IIae q. 22 a. 2 arg. 1)

Eenmaal de oorzaak gesteld, volgt het uitwerksel. Welnu de liefde is de oorzaak van de vrees. Alle vrees, zegt Augustinus, spruit voort uit een of andere liefde. Bijgevolg het gebod der liefde volstaat, en het gebod betreffende de vrees is overbodig. (IIa-IIae q. 22 a. 2 arg. 2)

De verwaandheid is onder zeker opzicht tegengesteld aan de vrees. Welnu in de wet wordt geen verbod betreffende de verwaandheid aangetroffen. Bijgevolg was het ook niet nodig een gebod uit te vaardigen betreffende de vrees. (IIa-IIae q. 22 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter de uitspraak van het Boek Deuteronomium (10. 12): “Nu dan, Israël, wat vraagt uw Heer God anders van u, dan dat gij uw Heer God vreest”. Welnu God vraagt van ons datgene wat Hij ons oplegt. De vreze Gods valt bijgevolg onder de geboden. (IIa-IIae q. 22 a. 2 s. c.)

We onderscheiden een dubbele vrees: de slaafse en de kinderlijke. Welnu evenals men tot het onderhouden van de wet aangezet wordt door de hoop op beloning, evenzo wordt men er toe aangespoord door de vrees voor straf. En dit is de slaafse vrees. Er werd gezegd (vorig Art.) dat er in de wet geen voorschriften werden uitgevaardigd betreffende de hoop, omdat het vooruitzicht van de beloning, voldoende is om iemand tot de hoop aan te zetten. Hetzelfde geldt voor de slaafse vrees; hier is evenmin een gebod nodig, omdat de bedreiging met straf volstaat om vrees in te boezemen. En daarvoor zorgen de tien geboden en vervolgens de bijkomstige voorschriften. Later hebben de vooraanstaaenden onder de mensen en de profeten, hun medemens in het nakomen van de wet willen bestendigen door, bij middel van vermaning en gebod, hoop en vrees in te prenten. Maar de kinderlijke vrees, die God eert, komt sterk overeen met de liefde tot God, en kan beschouwd worden als een algemeen beginsel van alles, wat op de Godsverering betrekking heeft. Dienvolgens worden in de wet, geboden uitgevaardigd betreffende de kinderlijke vrees, zoals betreffende de liefde; beide worden ondersteld aan wat de wet voorschrijft aangaande de uitwendige handelingen, waarover in de tien gebeden gesproken wordt. Daarom wordt, in het Boek Deuteronomium, zoals boven gezegd is (Tegenbed.), de vrees van de mens gevraagd, opdat hij Gods wegen zou bewandelen door hem te eren, en opdat hij Hem zou beminnen. (IIa-IIae q. 22 a. 2 co.)

De kinderlijke vrees wordt aan de wet ondersteld niet als iets wat buiten de wet staat, doch als een beginsel van

de wet, zoals de liefde. Daarom worden omtrent beide, geboden uitgevaardigd, die als de algemene beginselen van de wet zijn. (IIa-IIae q. 22 a. 2 ad 1)

De kinderlijke vrees ontstaat uit de liefde, zoals alle goede werken, die uit liefde verricht worden. Daarom worden, na het gebod der liefde andere geboden uitgevaardigd betreffende andere deugdzame handelingen; zo worden terzelfdertijd voorschriften gegeven betreffende de vrees en de liefde. Hetzelfde geschiedt in de bewijsvoerende wetenschappen; daar ook is het niet voldoende te wijzen op de beginselen; men moet ook besluiten afleiden, die onmiddellijk of middellijk uit deze beginselen volgen. (IIa-IIae q. 22 a. 2 ad 2)

Het is voldoende aan te zetten tot vrees om de verwaandheid uit te sluiten, zoals de aansporing tot hoop, volstaat om de wanhoop uit te sluiten, zoals boven gezegd is (vorig Art. 3e Antw.). (IIa-IIae q. 22 a. 2 ad 3)

## Quaestio 24 Over den zetel der liefde

Vervolgens beschouwen we de zetel der liefde. Daarom trent stellen wij twaalf vragen: 1) Is de wil de zetel der liefde? 2) Wordt de liefde in de mens veroorzaakt door voorafgaande daden of wordt zij door God ingestort? 3) Wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid der natuurlijke vermogens? 4) Vermeedert de liefde in hem die haar bezit? 3) Vermeedert de liefde door toevoeging? 6) Vermeedert de liefde door elke daad? 7) Vermeedert de liefde tot in het oneindige? 8) Kan de liefde hier op aarde volmaakt zijn? 9) Over de verschillende graden der liefde. 10) Kan de liefde verminderen? 11) Kan men de liefde verliezen? 12) Verliest men de liefde door één enkele doodzonde? (IIa-IIae q. 24 pr.)

### Articulus 1 Is de wil de zetel der liefde?

Men beweert, dat de wil de zetel der liefde niet is. De liefde is een genegenheid. Welnu, volgens de Wijsgeer behoort de genegenheid tot het begeervermogen. Bijgevolg is het begeervermogen, en niet de wil, de zetel der liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 1 arg. 1)

Er werd gezegd (23e Kw. 6e Art.) dat de liefde de voornaamste deugd is, welnu de zetel van de deugd is de rede. Bijgevolg is de zetel der liefde de rede, en niet de wil. (IIa-IIae q. 24 a. 1 arg. 2)

De liefde strekt zich uit tot alle menselijke handelingen, naar het woord van de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (16. 14): “Alles geschiede bij u in liefde”. Welnu het beginsel der menselijke daden is het vrije beschikkingsvermogen. Bijgevolg is de zetel der liefde hoofdzakelijk het vrije beschikkingsvermogen, en niet de wil. (IIa-IIae q. 24 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat het voorwerp van de liefde het goede is, wat ook het voorwerp is van de wil. Bijgevolg is de zetel der liefde de wil. (IIa-IIae q. 24 a. 1 s. c.)

We bezitten een dubbel streefvermogen, een zinnelijk en een verstandelijk dat de wil is, zoals vroeger is aan-

getoond (I 80e Kw. 2e Art.). Beide hebben het goed als voorwerp, hoewel niet op dezelfde wijze. Het voorwerp van het zinnelijk streefvermogen is het goed door de zinnen waargenomen; het voorwerp van het verstandelijk streefvermogen is het goed in zijn algemeenheid beschouwd, en dat door het verstand waargenomen wordt. Het voorwerp van de liefde is geen zinnelijk goed, maar het goddelijk goed dat slechts door het verstand kan gekend worden. Bijgevolg is de zetel van de liefde niet het zinnelijk streefvermogen, doch het verstandelijke, dat de wil is. (IIa-IIae q. 24 a. 1 co.)

Het begeervermogen maakt deel uit van het zinnelijk, niet van het verstandelijk streefvermogen, zoals boven is aangetoond (I, 81e Kw., 2e Art.). Derhalve is de genegenheid die aangetroffen wordt in het begeervermogen, de liefde tot het zinnelijke goed. Het begeervermogen kan echter het goddelijke goed, dat een verstandelijk goed is, niet omvatten; dat kan slechts de wil. Bijgevolg kan het zinnelijk begeervermogen de zetel der liefde niet zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 1 ad 1)

Volgens de Wijsgeer behoort ook de wil tot de rede. Indien dan de liefde haar zetel heeft in de wil, is zij daarom niet vreemd aan de rede. Deze regelt nochtans de liefde niet zoals zij de menselijke deugden regelt. De liefde wordt geordend door de goddelijke wijsheid, en overtreft de norm die de menselijke rede is, naar het woord van de Brief aan de Ephesiërs (3. 19): “Gij zult de liefde van Christus leer en beseffen, die alle begrip te boven gaat”. Bijgevolg is de rede met de zetel der liefde, zoals zij de zetel der verstandigheid is. De liefde is evenmin in de rede als iets wat door haar geregeld wordt, zoals de rechtvaardigheid en de matigheid. Ze behoort enkel tot de rede door een zekere verwantschap tussen de wil en de rede. (IIa-IIae q. 24 a. 1 ad 2)

Zoals boven gezegd is (I, 83e Kw., 4e Art.), is het vrije beschikkingsvermogen, als vermogen met onderscheiden van de wil. De liefde behoort nochtans niet tot de wil in zover hij vrij is en het kiezen als eigen daad heeft. Men kiest immers datgene wat tot het doel leidt. De wil echter is op het doel zelf gericht, zoals in de Ethica gezegd wordt. Bijgevolg moet de liefde, die het einddoel als voorwerp heeft, haar zetel hebben in de wil veeleer dan in het vrij beschikkingsvermogen. (IIa-IIae q. 24 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Wordt de liefde in ons ingestort?

Men beweert, dat de liefde in ons niet wordt ingestort. Wat gemeengoed is van alle schepselen, bezit ook de mens van natuurswege. Welnu, volgens Dionysius heeft eenieder het goddelijk goed lief, en bemint het. Dit goddelijk goed is het voorwerp der liefde. Bijgevolg bezitten we de liefde van natuurswege en wordt ze ons niet ingestort. (IIa-IIae q. 24 a. 2 arg. 1)

Hoe beminnenswaardiger iets is, hoe gemakkelijker het bemind wordt. Welnu God is boven alles beminnenswaardig, daar Hij het opperste goed is. Bijgevolg kan men Hem gemakkelijker beminnen dan al het overige. Maar om dit andere te beminnen moet ons geen vaar-

digheid ingestort worden. Bijgevolg ook niet om God te beminnen. (IIa-IIae q. 24 a. 2 arg. 2)

In de Eerste Brief aan Timoteüs (1, 5) wordt gezegd: “Het doel der prediking is de liefde, die voortspruit uit een rein hart, een goed geweten en een ongeveinsd geloof”. Welnu, deze drie dingen staan in verband met de menselijke handelingen. Bijgevolg wordt de liefde in ons veroorzaakt door voorafgaande handelingen, en niet ingestort. (IIa-IIae q. 24 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Romeinen (3, 3): “De liefde Gods is uitgestort in onze harten door de H. Geest, die ons geschonken is”. (IIa-IIae q. 24 a. 2 s. c.)

Zoals boven gezegd werd (23e Kw. 1e Art.), is de liefde een vriendschap tussen de mens en God, gegrondvest op de mededeling der eeuwige zaligheid. Welnu deze mededeel mg volgt niet uit wat we natuurlijkerwijze bezitten, maar uit vrije genadegaven, zoals in de Brief aan de Romeinen (6, 23) gezegd wordt: “De genadegave van God is het eeuwig leven”. Bijgevolg overtreft de liefde het vermogen van de natuur. Datgene echter wat het natuurlijk vermogen overtreft, kan niet natuurlijk zijn of door de natuurlijke vermogens verworven worden, daar een natuurlijk uitwiskel zijn oorzaak niet kan overtreffen. Bijgevolg is het niet mogelijk dat de liefde ons op natuurlijke wijze eigen zou zijn, noch dat we haar door onze natuurlijke vermogens zouden verwerven. Ze is ons ingestort door de H. Geest, die de liefde is van de Vader en de Zoon. De geschapen liefde is een deelachtigheid aan die liefde, zoals boven gezegd is (23e Kw. 2e Art.). (IIa-IIae q. 24 a. 2 co.)

Dionysius spreekt over de liefde die een gevolg is van de mededeling der natuurlijke goederen. Daarom is deze liefde in allen van nature uit. De deugd van liefde echter onderstelt een bovennatuurlijke mededeling. Bijgevolg gaat de reden niet op. (IIa-IIae q. 24 a. 2 ad 1)

Hoewel God uiteraard hoogst kenbaar is, toch is Hij niet kenbaar door ons, omdat onze kennis, die afhangt van het zinnelijk waarneembare, ontoereikend is. Evenzo is God, als voorwerp van de zaligheid, uiteraard hoogst beminnelijk, echter niet door ons, omdat onze genegenheid naar het zichtbare getrokken wordt. Om God boven alles op die wijze te beminnen, moet de liefde in onze harten ingestort worden. (IIa-IIae q. 24 a. 2 ad 2)

Wanneer gezegd wordt dat de liefde voortspruit: “uit een rein hart, een goed geweten en een ongeveinsd geloof”, dan slaat dit op de liefdedaad, welke door die gesteldheden opgewekt wordt. Men kan ook zeggen dat die gesteldheden de mens geschikt maken om de ingestorte liefde te ontvangen. Hetzelfde geldt voor het woord van Augustinus, nl. dat “de vrees, de liefde in ons binnenleidt” of voor de Glossatekst: “Het geloof teelt de koop, de hoop de liefde”. (IIa-IIae q. 24 a. 2 ad 3)



### Articulus 3 Wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens?

Men beweert, dat de liefde ingestort wordt volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens. Bij Mattheus (23. 15) lezen wij: “Hij gaf aan ieder volgens zijn bekwaamheid”. Welnu, alleen een natuurlijke bekwaamheid gaat in de mens aan de liefde vooraf, want zonder de liefde is geen deugd mogelijk, zoals boven gezegd werd (23e Kw. 7e Art.). Dus wordt de liefde de mens door God ingestort volgens de maat van zijn natuurlijke bekwaamheid. (IIa-IIae q. 24 a. 3 arg. 1)

Wanneer meerdere dingen onderling geordend zijn, dan is het tweede geëvenredigd aan het eerste. In de natuur is immers de vorm geëvenredigd aan de materie, en in de bovennatuur de glorie aan de genade. Welnu, daar de liefde de natuur vervolmaakt, staat zij tegenover de natuurlijke ontvankelijkheid als het tweede tegenover het eerste. Bijgevolg wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens. (IIa-IIae q. 24 a. 3 arg. 2)

De deelhebbing aan de liefde is van dezelfde aard bij engelen en mensen, aangezien de zaligheid voor beiden van dezelfde aard is, zoals blijkt bij Mattheus (22. 30), en Lucas (20. 36.). Welnu, volgens de bevestiging van de Magister Sententiarum ontvangen de engelen de liefde en de andere genadegaven volgens hun natuurlijke ontvankelijkheid. Bijgevolg ook de mensen. (IIa-IIae q. 24 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Joannes zegt (3. 8): “De geest blaast waar hij wil”. En in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (12. 11) lezen we: “Maar dit alles werkt één en dezelfde Geest, die ieder toedeelt zoals het Hem goed dunkt”. Bijgevolg wordt de liefde niet toegemeten volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens, maar naar gelang de Geest zijn gaven naar goeddunken uitdeelt. (IIa-IIae q. 24 a. 3 s. c.)

De hoegrootheid van elk ding is afhankelijk van zijn eigen oorzaak, want een meer algemene oorzaak kan een groter uitwerksel teweegbrengen. Welnu de liefde die, zoals boven gezegd is (vorig Art.), de menselijke natuur te boven gaat, is van geen natuurlijke deugd afhankelijk, doch hangt uitsluitend af van de genade van de H. Geest, die haar instort. (IIa-IIae q. 24 a. 3 co.)

Bijgevolg is de hoegrootheid van de liefde niet afhankelijk van een natuurlijke geschiktheid of van de ontvankelijkheid van een natuurlijk vermogen, maar ze wordt uitsluitend bepaald door de wil van de H. Geest, die zijn gaven uitdeelt naar eigen goeddunken. Daarom wordt in de Brief aan de Ephesiërs (4. 7) gezegd: “Aan ieder van ons is de genade geschonden naar de maat van Christus’ gave”. (IIa-IIae q. 24 a. 3 ad 1)

De bekwaamheid volgens welke God zijn gaven aan een ieder toemeet, is een gesteldheid of een voorafgaande voorbereiding of een inspanning van hem die de genade ontvangt. Doch de H. Geest voorkomt deze gesteldheid of deze inspanning, doordat Hij naar goeddunken de ziel meer of minder er toe beweegt. Daarom zegt de

Apostel in de Brief aan de Colossers (1. 12): “... Die ons in staat heeft gesteld, om deel te nemen aan de erfenis der heiligen, in het licht”. (IIa-IIae q. 24 a. 3 ad 2)

De vorm overtreft de evenredigheid van de materie niet: ze zijn immers gelijkaardig; ook de genade en de glorie zijn gelijkaardig. De genade is immers niets anders dan een aanvang van de glorie in ons. Maar de liefde en de natuur zijn niet gelijkaardig. Bijgevolg gaat de vergelijking niet op. (IIa-IIae q. 24 a. 3 ad 3)

### Articulus 4 Kan de liefde aangroeien?

Men beweert, dat de liefde niet kan aangroeien. Alleen een hoegrootheid groeit aan. Welnu men kan een dubbele hoegrootheid onderscheiden: een meetbare hoegrootheid en een volmaaktheidsgröotheid. De liefde is geen meetbare hoegrootheid, want zij is een geestelijke volmaaktheid. De volmaaktheidshoegrootheid wordt geschat naar het aantal voorwerpen dat bereikt wordt. De geringste liefde echter bemint alles wat door de liefde moet bemind worden: ze kan bijgevolg niet groeien met betrekking tot het aantal voorwerpen. Bijgevolg kan de liefde niet vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 4 arg. 1)

Wat het hoogtepunt bereikt heeft, kan niet vermeerderen. Welnu de liefde heeft het hoogtepunt bereikt, daar zij de verhevenste der deugden is en de hoogste genegenheid voor het opperste goed. Bijgevolg kan de liefde niet vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 4 arg. 2)

Groeien is bewegen. Dus wat groeit, wordt bewogen. Groeit iets naar zijn wezen, dan wordt het naar zijn wezen bewogen. Doch naar zijn wezen wordt alleen bewogen wat vergaat en ontstaat. Bijgevolg kan de liefde niet naar haar wezen groeien, tenzij zij opnieuw ontstaat of vergaat. Wat bezwaarlijk kan aanvaard worden. (IIa-IIae q. 24 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord van Augustinus: “De liefde verdient vermeerderd te worden; en wanneer ze vermeerderd is, verdient zij voltooid te worden”. (IIa-IIae q. 24 a. 4 s. c.)

Hier op aarde kan de liefde aangroeien. Want wij die op aarde leven, zijn op weg; we streven naar God, die het einddoel onzer zaligheid is. We gaan op die weg vooruit naar gelang we dichter bij God komen. En we komen God naderbij, niet door lichamelijk voort te schrijden, doch doordat we Hem inniger liefhebben. De liefde brengt ons bijgevolg dichter bij God, daar onze ziel door de liefde met Hem verenigd wordt. Derhalve is het, hier op aarde, de liefde eigen te kunnen aangroeien. Want, was die vermeerdering niet mogelijk, dan zouden we op de weg niet verder kunnen vooruitgaan. Het is daarom dat de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (12. 31), de liefde een weg noemt: “Ik wijs u een weg, die nog veel hoger ligt”. (IIa-IIae q. 24 a. 4 co.)

Met betrekking tot de liefde kan men niet spreken van meetbare hoegrootheid, wel van volmaaktheidshoegrootheid. Want de volmaaktheidshoegrootheid is niet

uitsluitend een kwestie van een aantal voorwerpen, zodat men minder of meer voorwerpen liefheeft; ze duidt ook op een intensiteit, zodat men iets minder of meer bemint. En in die zin kan de volmaaktheidshoegrootheid der liefde vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 4 ad 1)

De liefde heeft de term bereikt, naar haar voorwerp beschouwd, in zover haar voorwerp het hoogste goed is. Daaruit volgt dat ze uitmuntender is dan de andere deugden. Maar met elke liefde heeft het hoogtepunt van de intensiteit bereikt. (IIa-IIae q. 24 a. 4 ad 2)

Sommigen hebben beweerd dat de liefde niet wezenlijk aangroeien kan. Ze zou, volgens hen, slechts dieper in het subject ingeworteld worden, of vuriger worden. Zij die aldus spreken, vatten de draagwijdte van hun woorden niet. De liefde behoort immers tot het geslacht der bijkomstigheden, waarvan het zijn hierop neerkomt, in een subject te zijn. Bijgevolg betekent een wezenlijke vermeerdering voor de liefde niets anders dan grondiger in het subject te zijn; d.w.z. dieper ingeworteld te zijn in het subject. Daarbij is de liefde van natuur uit een deugd, die op de daad gericht is. Bijgevolg betekent de wezenlijke vermeerdering voor de liefde, dat ze kracht krijgt om vuriger liefdedaden te stellen. Derhalve vermeerdert de liefde niet wezenlijk doordat ze ontstaat of verdwijnt in het subject, zoals de bedenking het voorstelt. Ze vermeerdert doordat ze steeds opnieuw dieper en dieper in het subject ingeworteld wordt. (IIa-IIae q. 24 a. 4 ad 3)

### Articulus 5 Vermeerdert de liefde door toevoeging?

Men beweert, dat de liefde vermeerdert door toevoeging. De volmaaktheidshoegrootheid vermeerdert zoals de lichamelijke hoogrootheid. Welnu de lichamelijke hoogrootheid vermeerdert door toevoeging. De Wijsgeer zegt immers dat “een vermeerdering een toevoeging is aan een reeds bestaande hoogrootheid”. Bijgevolg moet ook de liefde, die vermeerdert zoals een volmaaktheidshoegrootheid, door toevoeging vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 5 arg. 1)

De liefde is een geestelijk licht in de ziel, naar het woord van de Eerste Brief van Joannes (2. 10): “Wie zijn broeder liefheeft, blijft in het licht”. Welnu het licht vermeerdert in de lucht, wanneer nieuw licht toegevoegd wordt, zoals ook in de kamer het licht vermeerdert wanneer men meerdere kaarsen aansteekt. Bijgevolg groeit de liefde in de ziel door toevoeging. (IIa-IIae q. 24 a. 5 arg. 2)

Het is God die de liefde vermeerdert, zoals Hij het is, die liefde teweegbrengt, naar het woord van Paulus in de tweede Brief aan de Korinthiërs (9. 10): “Hij zal de vruchten uwer gerechtigheid doen wassen”. Welnu wanneer God de liefde in de ziel instort, dan brengt Hij iets voort wat vroeger niet was. Bijgevolg wanneer Hij de liefde vermeerdert, dan moet Hij evenzo iets voortbrengen wat vroeger niet bestond. Bijgevolg vermeerdert de liefde door toevoeging. (IIa-IIae q. 24 a. 5

arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de liefde een enkelvoudige vorm is. Welnu, door toevoeging van het enkelvoudige aan het enkelvoudige, bekomt men geen omvangrijke hoogrootheid, zoals in de Physica gezegd wordt. Bijgevolg vermeerdert de liefde niet door toevoeging. (IIa-IIae q. 24 a. 5 s. c.)

Een toevoeging is een vereniging van een ding met een ander. Aldus wordt bij een toevoeging ondersteld dat het toegevoegde, vóór het met iets anders verenigd wordt, daarvan onderscheiden is. Wordt bijgevolg liefde toegevoegd aan liefde, dan is de toegevoegde liefde onderscheiden van diegene waaraan ze wordt toegevoegd, wel niet noodzakelijk naar het zijn, maar toch naar de opvatting van de rede. God zou b.v. de hoe grootheid van een lichaam kunnen vermeerderen door er een andere hoogrootheid aan toe te voegen, die niet vooraf bestond maar die Hij schept. Dit toegevoegde, hoewel het eerst niet bestond, kan nochtans onderscheiden gedacht worden van de hoogrootheid waaraan het toegevoegd is. Indien dus de liefde aan de liefde toegevoegd wordt, dan moet de ene liefde ten minste onderscheiden gedacht worden van de andere. Vormen kunnen echter op dubbele wijze onderscheiden worden: soortelijk en naar hun getal. De vaardigheden worden soortelijk onderscheiden, naar hun voorwerpen; naar hun getal door hun subjecten. Een vaardigheid kan bijgevolg vermeerderen door toevoeging, wanneer ze op meerdere voorwerpen gericht wordt dan te voren; aldus vermeerdert de kennis der meetkunde bij iemand die nu meetkundige stellingen begint te begrijpen, die hij vroeger niet kende. De liefde kan op dergelijke wijze niet vermeerderen, want de geringste liefde omvat alle voorwerpen die moeten bemind worden. Het is bijgevolg niet mogelijk de vermeerdering der liefde door toevoeging aldus op te vatten, dat een liefde, soortelijk verschillend van de eerste, haar toegevoegd wordt. Bijgevolg indien de liefde vermeerdert door toevoeging, dan moet dit zijn op grond van numerisch verschil, d. i. een verschil van subjecten. Er is b. v. numerisch meer witheid wanneer men een wit subject toevoegt aan een ander wit subject, zonder dat iets daarom witter is. Maar dat kan op de liefde niet toegepast worden. Het subject van de liefde is de menselijke ziel. De liefde zou numerisch vermeerderen, wanneer men een menselijke ziel toevoegde aan een andere, wat onmogelijk is. Trouwens, indien dit wel mogelijk was, zou men een groter beminnend subject hebben en niet een intenser beminnend subject. Het is derhalve uitgesloten dat de liefde vermeerdert door toevoeging van de ene liefde aan de andere, zoals sommigen beweerd hebben. De liefde kan bijgevolg slechts vermeerderen door het feit dat een subject meer en meer aan de liefde deelachtig wordt; d.w.z. doordat het subject meer door de liefde ingenomen wordt en intenser er aan onderworpen is. Die wijze van vermeerderen is eigen aan elke vorm die krachtiger wordt, want de wezenheid van dergelijke vormen bestaat juist er in te vergroeien met hun subject. Daar nu de maat van iets geëvenredigd is aan zijn wezenheid, vermeerderen dergelijke vormen doordat ze meer met

het subject vergroeiën, niet doordat een andere vorm bijgevoegd wordt. Er zou alleen spraak kunnen zijn van bijvoegen, indien deze vormen een hoegrootheid waren op zichzelf en niet slechts in afhankelijkheid van hun subject. We besluiten dus dat de liefde vermeerdert, omdat ze intenser in het subject ingeworteld geraakt, wat een wezenlijke vermeerdering is voor de liefde. Ze groeit met doordat liefde aan liefde toegevoegd wordt. (IIa-IIae q. 24 a. 5 co.)

Bij de stoffelijke hoegrootheid moet men een onderscheid maken tussen de hoe grootheid zelf, en de bijkomstige vorm. Als hoegrootheid, kan zij onderscheiden worden naar ruimte en getal; op die wijze vermeerdert iets door toevoeging, zoals blijkt bij dieren. Als bijkomstige vorm is de hoegrootheid slechts onderscheiden naar het subject. Aldus beschouwd vermeerdert zij op de haar eigen wijze, zoals de andere bijkomstige vormen, door intenser het subject in beslag te nemen. Dit blijkt bij de lichamen die verdunnen, zoals in de Physica bewezen wordt. De wetenschap als vaardigheid, kent ook een hoegrootheid, naar haar aantal voorwerpen: ze vermeerdert doordat ze talrijker voorwerpen kent. Maar ze bezit ook een hoegrootheid, in zover zij in het subject aanwezig is: aldus vermeerdert zij, doordat men met grotere zekerheid dan vroeger dezelfde kennis bezit. Aldus heeft ook de liefde een dubbele hoegrootheid. Doch naar de hoegrootheid die gebaseerd is op het voorwerp groeit ze niet, zoals gezegd werd (in de Leerst.). Ze groeit alleen in kracht. (IIa-IIae q. 24 a. 5 ad 1)

De toevoeging van licht bij licht in de lucht kan aldus verstaan worden, dat het licht in de lucht sterker wordt op grond van verschillende lichtbronnen. Maar dit gaat in ons geval niet op, omdat er slechts één lichtbron van de liefde is. (IIa-IIae q. 24 a. 5 ad 2)

Wanneer de liefde ingestort wordt, ontstaat een verschil tussen de liefde bezitten en ze niet bezitten. Bijgevolg komt er iets tot stand wat vroeger niet in het subject bestond. Maar wanneer de liefde vermeerdert, ontstaat een verschil tussen een intensere en minder intense liefde. Bijgevolg ontstaat niet iets wat vroeger niet was; doch iets dat eerst minder volmaakt aanwezig was, is nu volmaakter aanwezig. En dit wordt door God verwezenlijkt wanneer Hij de liefde vermeerdert: Hij versterkt de liefde, zodat de ziel op volmaakter wijze deelachtig wordt aan de gelijkvormigheid met de H. Geest. (IIa-IIae q. 24 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Vermeerdert de liefde door elke liefdedaad?**

Men beweert, dat de liefde door elke liefdedaad vermeerdert. Wat het meerdere kan voortbrengen, kan eveneens het mindere voortbrengen. Welnu elke daad van liefde kan het eeuwig leven verdienen, wat meer is dan een eenvoudige vermeerdering van liefde, daar het eeuwig leven de volmaaktheid der liefde is. Er is bijgevolg des te meer reden om te zeggen dat elke liefdedaad de liefde vermeerdert. (IIa-IIae q. 24 a. 6 arg. 1)

Evenals de hebbelijkheid der aangeworven deugden door deugddaden voortgebracht wordt, is de liefdedaad oorzaak van de vermeerdering der liefde. Welnu elke deugdzame daad draagt ertoe bij om de deugd in het leven te roepen. Bijgevolg zal elke daad van liefde ertoe bijdragen om de liefde te vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 6 arg. 2)

“Blijven staan op de weg naar God, is achteruit gaan”, zegt Gregorius. Welnu niemand blijft staan wanneer hij door de daad der liefde bewogen wordt. Bijgevolg gaat hij, die door de daad der liefde bewogen wordt, vooruit op de weg naar God. Bijgevolg groeit de liefde door elke liefdedaad. (IIa-IIae q. 24 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat het uitwerksel nooit de kracht van de oorzaak overtreft. Welnu, het gebeurt dat men met lauwheid of met mindere vurigheid bemint. Dergelijke daad kan dus geen grotere liefde voortbrengen; ze is veeleer een voorbereiding op een vermindering der liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 6 s. c.)

Men kan de geestelijke vermeerdering der liefde enigszins vergelijken met de groei van een lichaam. Wanneer nu een dier of een plant groeit, dan is die groei geen doorlopende beweging, zodat men moet zeggen dat, wanneer iets na bepaalde tijd zoveel aangegroeid is, het op elk ogenblik van die tijd evenredig aangroeide, zoals het geval is in een plaatselijke beweging. Gedurende een hele tijd bereidt de natuur de groei voor, zonder dat iets werkelijk aangroeit. Pas nadien komt het uitwerksel tot stand dat voorbereid was: het dier of de plant groeit werkelijk. En hetzelfde gebeurt met de liefde. Niet elke daad vermeerdert de liefde metterdaad. Elke daad bereidt de vermeerdering voor, in zover men door een eerste liefdedaad, meer geschikt is om een nieuwe liefdedaad te stellen. Hoe geschikter men wordt, hoe vuriger de volgende daad is, waardoor men naar vooruitgang in de liefde streeft. En dan vermeerdert de liefde metterdaad. (IIa-IIae q. 24 a. 6 co.)

Elke liefdedaad verdient het eeuwig leven, dat nochtans niet onmiddellijk moet geschonken worden maar ten gepasten tijde. Zo verdient ook elke daad van liefde een vermeerdering der liefde. Deze vermeerdert daarom niet ogenblikkelijk, doch wanneer men moeite doet om die vermeerdering te bekomen. (IIa-IIae q. 24 a. 6 ad 1)

Bij het ontstaan der aangeworven deugden, is niet elke daad de oorzaak van de geboorte van die deugd. Elke daad is een voorbereiding daarop. De laatste daad, die de volmaaktste is, en die in zich de kracht draagt van alle voorgaande, brengt de deugd voort. Hier is het voorbeeld van de veelvuldige waterdruppels die een steen uithollen, toepasselijk. (IIa-IIae q. 24 a. 6 ad 2)

Men gaat vooruit op de weg naar God, niet alleen wanneer de liefde metterdaad vermeerdert, maar ook wanneer men deze vermeerdering voorbereidt. (IIa-IIae q. 24 a. 6 ad 3)

## Articulus 7 Kan de liefde tot in het oneindige vermeerderen?

Men beweert, dat de liefde niet tot in het oneindige kan vermeerderen. In de Metafysica wordt gezegd dat elke beweging haar doel en eindterm heeft. Welnu de groei van de liefde is een beweging. Zij streeft bijgevolg naar een doel en een eindterm. Derhalve vermeerdert de liefde niet tot in het oneindige. (IIa-IIae q. 24 a. 7 arg. 1)

Een vorm overtreft de aanleg niet van het subject. Welnu de aanleg van het redelijk schepsel, dat het subject is der liefde, is beperkt. De liefde kan bijgevolg niet tot in het oneindige aangroeien. (IIa-IIae q. 24 a. 7 arg. 2)

Wat eindig is, kan door voortdurend te vermeerderen de hoegrootheid bereiken van een ander eindig ding, hoe groot dit ook weze, tenzij datgene wat bij gevoegd wordt telkens iets kleiner is. Daarom zegt de Wijsgeer dat, wanneer men aan een lijn toevoegt wat men ontnemt aan een andere lijn, die tot in het oneindige verdeeld werd, zelfs wanneer men tot in het oneindige toevoegt, men nooit een hoegrootheid zal bereiken samengesteld uit de twee lijnen, de ene die men verdeelt, en de andere waaraan men toevoegt wat aan de eerste onttrokken is. Maar dit is hier niet toepasselijk. Want de tweede vermeerdering is niet noodzakelijker minder dan de voorgaande; het is zelfs waarschijnlijker dat ze meerder of op zijn minst gelijk zal zijn. Daar nu de liefde in de hemel iets eindig is zou, indien hier op aarde de liefde tot in het oneindige vermeerderde, het mogelijk zijn dat de liefde hier op aarde de liefde van de hemel evenaart. Wat bezwaarlijk kan aanvaard worden. Bijgevolg kan de liefde hier op aarde niet tot in het oneindige groeien. (IIa-IIae q. 24 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Philippenzen (3. 12): “Zeker, ik heb het nog niet bereikt, en nog ben ik niet volmaakt; maar ik jaag het na, om het te grijpen”. De Glossa merkt daarbij op: “Geen enkele gelovige, hoever hij ook gevorderd is, bewere: Ik heb het ver genoeg gebracht. Want hij die zo spreekt verlaat de weg, vooraleer hij het doel bereikt heeft”. Bijgevolg kan hier op aarde de liefde steeds vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 7 s. c.)

De eindterm van de groei van een vorm kan op drievoudige wijze vastgesteld worden: Eerstens, de vorm kan uiteraard, derwijze beperkt zijn, dat hij niet vermeerderen kan, wanneer hij een bepaalde maat bereikt heeft. Vermeerdert hij toch, dan ontstaat een andere vorm. B.v. wanneer men voortdurend de tint verandert van een bleek voorwerp, dan bekomt men of een wit, of een zwart voorwerp. Ten tweede, de bewerkende oorzaak beschikt slechts over een beperkte kracht, zodat zij de vorm in het subject niet vermeerderen kan. Ten derde, het subject zelf is beperkt en niet geschikt om een volmaktere vorm te ontvangen. De vermeerdering van de liefde hier op aarde is op geen enkel dezer drie wijzen beperkt. Ten eerste, de liefde is uiteraard niet beperkt daar ze een deelachtigheid is aan de oneindige liefde, die de H. Geest is. Daarbij is de bewerkende oorzaak

van de vermeerdering van de liefde oneindig-machtig, nl. God zelf. Ten laatste, het subject legt geen beperking op aan een groei der liefde, want naar gelang de liefde groeit, gloeit meteen de geschiktheid om een nieuwe vermeerdering te ontvangen. Bijgevolg is er in dit leven geen eindterm aan de groei der liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 7 co.)

De vermeerdering der liefde streeft naar een doel. Dit doel ligt echter niet in dit leven, maar in het toekomstige. (IIa-IIae q. 24 a. 7 ad 1)

De ontvankelijkheid van het geestelijk wezen wordt door de liefde vermeerderd, want steeds wordt het hart breder, naar dit woord uit de Tweede Brief aan de Korinthiërs (6. 11): “Ons hart staat wagenwijd open”. Bijgevolg blijft er verdere aanleg om een nieuwe vermeerdering te ontvangen. (IIa-IIae q. 24 a. 7 ad 2)

De beschouwing in de bedenking aangevoerd, geldt voor gelijksoortige hoegrootheden, niet voor ongelijksoortige. Aldus bereikt de lijn, hoever ze zich ook uitstrekt, nooit de hoegrootheid van de oppervlakte. Welnu de hoegrootheid van de liefde hier op aarde en de hoegrootheid van de liefde in de hemel, berusten niet op dezelfde grond. Want de liefde hier op aarde volgt op de kennis van het geloof, de liefde in de hemel op de rechtstreekse schouwing. De bedenking gaat derhalve niet op. (IIa-IIae q. 24 a. 7 ad 3)

## Articulus 8 Kan de liefde hier op aarde volmaakt zijn?

Men beweert, dat de liefde hier op aarde niet volmaakt kan zijn. Indien de liefde volmaakt kon zijn op aarde, zouden de Apostelen ongetwijfeld de volmaakte liefde hebben bezeten. Welnu, ook bij hen was de liefde niet volmaakt, naar het woord uit de Brief aan de Philippenzen (3. 12): “Zeker, ik heb het nog niet bereikt, en nog ben ik niet volmaakt”. Dus kan de liefde hier op aarde niet volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 arg. 1)

“De liefde wordt gevoed, zegt Augustinus, doordat de begeerlijkheid vermindert; de volmaakte liefde ontstaat door het verdwijnen van de begeerlijkheid”. Welnu, de begeerlijkheid kan in dit leven niet verdwijnen daar we niet zonder zonde leven kunnen, naar het woord uit de Eersten Brief van Joannes (1. 8): “Als we beweren geen zonde te hebben, dan misleiden we onszelf”. Welnu elke zonde is het gevolg van een ongeregelde begeerlijkheid. Dus kan de liefde op aarde niet volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 arg. 2)

Wat volmaakt is, kan niet vermeerderen. Welnu er werd gezegd (vorig Art.), dat de liefde altijd vermeerderen kan. Bijgevolg kan de liefde in dit leven niet volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “De liefde die krachtiger wordt, wordt volmaakt; wanneer ze de volmaaktheid bereikt heeft, dan zegt zij: Ik smacht er naar, ontbonden te worden en met Christus te zijn”. Welnu, het voorbeeld van Paulus bewijst dat dit mogelijk is. Bijgevolg kan de liefde hier op aarde volmaakt

zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 s. c.)

Men kan de volmaaktheid der liefde op tweevoudige wijze opvatten: van de kant van het beminde voorwerp, en van de kant van hem die liefheeft. Van de kant van het beminde voorwerp is de liefde volmaakt, wanneer men iets bemint in de mate van zijn beminnenswaardigheid. Welnu, God is zo beminnelijk als Hij goed is. Zijn Goedheid is oneindig; dus ook zijn beminnelijkheid. Geen enkel schepsel echter kan Hem op oneindige wijze liefhebben, daar elk geschapen vermogen eindig is. Bijgevolg kan de liefde van geen enkel schepsel, onder dit opzicht, volmaakt zijn. God alleen kan zichzelf beminnen in de mate van zijn beminnelijkheid. De liefde is volmaakt van de kant van hem die bemint, wanneer men uit al zijn krachten liefheeft. En dit kan op drievoudige wijze geschieden: Ten eerste, wanneer de mens altijd daadwerkelijk zijn hart naar God keert. Dergelijke liefde is de liefde van de hemel en is hier op aarde niet mogelijk; want de menselijke zwakheid laat met toe, altijd uitdrukkelijk aan God te denken en door de liefde naar Hem te streven. Ten tweede, iemand kan zijn leven wijden aan de omgang met God en het goddelijke, en alles op zij laten wat niet strikt door de noodwendigheden van dit leven vereist wordt. Dergelijke volmaaktheid is mogelijk in dit leven, hoewel ze niet gemeen is aan allen die de liefde bezitten. Ten derde, men kan blijvend zijn hart naar God toekeren, doordat men aan niets denkt of niets wil wat in strijd is met de goddelijke liefde. Dergelijke volmaaktheid bezitten allen die in liefde leven. (IIa-IIae q. 24 a. 8 co.)

Paulus ontkent dat hij de volmaaktheid van de hemel bereikt heeft. Daarom zegt de Glossa, op bewuste plaats, dat “Paulus volmaakt op weg was, doch nog niet het einddoel van de weg bereikt had”. (IIa-IIae q. 24 a. 8 ad 1)

Wat in de bedenking gezegd is geldt voor de dagelijkse zonden, die niet in strijd zijn met de deugd van liefde maar met de daad van liefde. Daarom zijn ze niet onverzoenbaar met de volmaaktheid op aarde, doch met de volmaaktheid in de hemel. (IIa-IIae q. 24 a. 8 ad 2)

3. De liefde is, hier op aarde, nooit volkomen zonder meer, daarom kan ze steeds groeien. (IIa-IIae q. 24 a. 8 ad 3)

### **Articulus 9 Is het passend drie graden in de liefde te onderscheiden : de graad van de beginnende, van de toenemende en van de volmaakte liefde?**

Men beweert, dat het niet passend is de liefde in te delen in drie graden: de beginnende, de toenemende, en de volmaakte liefde. Tussen de beginnende liefde en haar laatste volmaaktheid, treft men veelvuldige graden aan. Men moet dus niet spreken van één enkele graad tussen die twee. (IIa-IIae q. 24 a. 9 arg. 1)

Zohaast de liefde ontstaat, begint ze ook te groeien. Men moet dus de beginnende liefde niet onderscheiden

van de toenemende liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 9 arg. 2)

Hoe volmaakt ook de liefde hier op aarde bij iemand is, steeds kan ze nog groeien, zoals gezegd werd (7e Art.). Welnu aangroeien is toenemen. Bijgevolg moet men de volmaakte liefde met onderscheiden van de toenemende liefde. Waaruit blijkt dat vermelde indeling in graden niet passend is. (IIa-IIae q. 24 a. 9 arg. 3)

Daar tegenover staat echter wat Augustinus zegt: “De liefde, wanneer ze geboren is, voedt zich”; dit slaat op de liefde der beginnelingen. “Wanneer de liefde zich voedt, dan wordt ze krachtiger” dit op de liefde van hen die vordering maken. “Wanneer de liefde versterkt is, dan wordt ze volmaakt”; wat duidt op de liefde der volmaakten. Bijgevolg zijn er drie graden in de liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 9 s. c.)

De geestelijke groei der liefde kan enigszins vergeleken worden met de groei van het menselijk lichaam. Deze wasdom doorloopt weliswaar veelvuldige toestanden, maar niettemin zijn er bepaalde onderscheiden toestanden, die erkend worden aan de bepaalde handelingen waartoe de mens, ten gevolge van de wasdom, in staat wordt gesteld. Aldus hebben we eerst de kinderjaren, nl. de tijd vooraleer de mens het gebruik van het verstand heeft. Daarna de tijd waarin de mens ertoe komt te spreken en gebruik te maken van zijn verstand. Later de puberteitsjaren, wanneer de mens huwbaar wordt. Eindelijk, het gehele tijdsverloop, totdat de mens zijn hoogtepunt bereikt. De verschillende graden van de liefde wordt de evenzo onderscheiden volgens de verschillende handelingen waarop men zich toelegt ten gevolge van de groei der liefde. Eerstens legt men zich voornamelijk toe op het vluchten van de zonde en op het weerstand bieden aan de begeerlijkheid, die het tegenovergestelde van de liefde nastreeft. Aldus gedragen zich de beginnelingen, bij wie de liefde moet gevoed en aangevuurd worden, opdat ze niet uitgedoofd wordt. Daarna legt men zich voornamelijk toe op de vooruitgang in het goede. Aldus zij die vordering maken, en de groei der liefde nastreven door haar te versterken. Ten slotte legt men zich voornamelijk toe op de vereniging met en het genieten van God. Aldus de volmaakten, die verlangen ontbonden te worden en met Christus te zijn. Iets dergelijks kunnen wij vaststellen in de plaatselijke beweging, die van een bepaald punt vertrekt, de eindterm benadert, en eindelijk in de eindterm stilvalt. (IIa-IIae q. 24 a. 9 co.)

Elk bepaald verschil dat in de groei der liefde aangetroffen wordt, valt onder de indeling in de Leerst. vermeld. Elke indeling kan ten andere herleid worden tot een begin, een midden en een einde, zoals de Wijsgeer zegt. (IIa-IIae q. 24 a. 9 ad 1)

Zij, bij wie de liefde begint, hoewel ze vordering maken, zorgen er vooral voor dat ze weerstand bieden aan de zonde wier aanvallen ze duchten. Daarna zijn ze minder aan die aanvallen onderhevig, en streven met grotere zekerheid naar de volmaaktheid. Met de ene hand werken ze, met de andere hanteren ze het zwaard, zoals we lezen, in het Tweede Boek Esdras (4. 17), van hen die de stad Jeruzalem opbouwen. (IIa-IIae q. 24 a.

9 ad 2)

Ook de volmaakten maken vordering in de liefde. Daarover echter zijn ze niet in de eerste plaats bezorgd. Wat hen hoofdzakelijk bekommert is hun vereniging met God. Beginnelingen of groeienden in de liefde, zoeken weliswaar ook vereniging. Toch gaat hun eerste bezorgdheid naar iets anders. De beginnelingen zijn voor alles bezorgd om de zonde te vermijden, en zij die in de liefde vorderen, om in de deugd vooruit te gaan. (IIa-IIae q. 24 a. 9 ad 3)

### Articulus 10 Kan de liefde verminderen?

Men beweert, dat de liefde kan verminderen. Hetzelfde subject kan tegengestelde bewegingen ondergaan. Welnu vermeerderen en verminderen zijn tegengestelde bewegingen. Daar de liefde vermeerderd, zoals gezegd werd (4e Art.), moet ze dus ook kunnen verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 arg. 1)

Augustinus, sprekend tot God, zegt: “Hij heeft U minder lief, die, naast U nog iets anders bemint”. En elders: “De liefde wordt gevoed doordat de begeerlijkheid vermindert”. Daaruit volgt dat, andersom, de liefde vermindert wanneer de begeerlijkheid vermeerderd. Welnu de begeerlijkheid waardoor men iets anders buiten God bemint, kan vermeerderen. Bijgevolg kan de liefde verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 arg. 2)

Augustinus zegt: “Wanneer God iemand rechtvaardigt, dan werkt Hij niet zodanig in de rechtvaardige, dat, zo deze zich terugtrekt, Gods werk blijft in hem die zich van God vervreemdt”. Daaruit kan men afleiden, dat God op dezelfde wijze te werk gaat om de liefde te bewaren, als Hij te werk gaat om de liefde voor het eerst in te storten. Welnu God zal een geringere liefde instorten in hem die zich minder voorbereidt. Dus zal ook de liefde minder behouden blijven in hem die zich minder waardig toont. Bijgevolg kan de liefde verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de liefde in de H. Schrift vergeleken wordt bij een vuur, zoals gezegd wordt in het Hooglied (8. 6): “Haar vlammen, nl. van de liefde, laaien op als een flitsend vuur”. Welnu zolang het vuur brandt, zolang ook stijgt het naar boven. Bijgevolg moet de liefde zolang ze voortbestaat, opstijgen, en kan ze niet naar beneden slaan of verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 s. c.)

De hoegrootheid van de liefde kan verminderen noch vermeerderen, van de kant van haar eigen voorwerp, zoals boven gezegd is (4e Art. 2e Antw.). Ze kan echter vermeerderen in hoegrootheid, beschouwd van de kant van het subject. Men moet derhalve nagaan of ze van die kant ook kan verminderen. Indien zij vermindert, dan vermindert zij omdat men een daad stelt, of omdat men ophoudt een daad te stellen. De deugden die we door eigen daden verwerven, verminderen wanneer men met die daden ophoudt; ze kunnen zelfs volledig verloren gaan, zoals boven gezegd is (I-II. 53e Kw. 3e Art.). Zo worden veel vriendschappen ontbonden, zegt de Wijsgeer, omdat de vrienden niet met

elkander omgaan, d.i. omdat ze elkander geen vriend noemen, of zich met elkander niet onderhouden. De reden hiervan is te zoeken in het feit dat het behoud van elk ding, van zijn oorzaak afhangt. De oorzaak der verworven deugden is de menselijke daad. Houdt die daad op, dan verminderen die deugden en weldra zullen ze volledig verdwijnen. Dit kan echter het geval niet zijn voor de liefde. De liefde hangt immers niet af van de menselijke daad, maar van God alleen, zoals gezegd werd (2e Art.). De liefde zal derhalve verminderen noch verdwijnen, wanneer de liefdedaad ophoudt, tenzij dit verzuim zelf zonde zou zijn. De vermindering van de liefde kan bijgevolg slechts veroorzaakt worden of door God of door de zonde. Welnu, God zal nooit een tekort in ons veroorzaken tenzij om ons te straffen, zoals Hij iemand de genade ontnemt, als straf voor zijn zonde. Hij zal bijgevolg de liefde niet verminderen, tenzij als straf. Straf echter onderstelt zonde. Indien dus de liefde vermindert, dan is de zonde de oorzaak van deze vermindering, hetzij zij de vermindering bewerkt, of ze verdient. De doodzonde nu kan op geen van beide wijzen de liefde verminderen. De doodzonde doodt immers de liefde daadwerkelijk, omdat elke doodzonde in strijd is met de liefde, zoals verder zal gezegd worden (12e Art.). Eveneens verdient ze de dood van de liefde, daar het billijk is dat God aan hem die dodelijk zondigt en daardoor tegen de liefde handelt, de liefde ontnemt. Ook de dagelijkse zonde kan de vermindering van de liefde niet bewerken of verdienen. Ze kan die vermindering met bewerken, omdat ze de liefde zelf niet benadeelt. Want de liefde is gericht op het einddoel. De dagelijkse zonde is daarentegen een ongeregelde, betreffende datgene wat tot het einddoel leidt. Welnu de liefde tot het doel, wordt niet vermindert omdat iemand een ongeregelde begaat in verband met iets wat tot het doel leidt. B. v. een zieke, die zeer gehecht is aan de gezondheid, kan niettemin ongeregelde zijn in het onderhouden van een voorgeschreven dieet; evenzo zal in de bewijsvoerende wetenschappen, de zekerheid betreffende de beginselen met verminderen omdat men er een of andere verkeerde mening op nahoudt omtrent datgene wat uit die beginselen afgeleid wordt. De dagelijkse zonde kan evenmin een vermindering der liefde verdienen. Want wanneer iemand tekort komt in het verdienen, moet hij daarom niet in het meerdere benadeeld worden. God keert zich niet verder van de mens af, dan de mens zich van God afwendt. Bijgevolg zal hij die een ongeregelde begaat omtrent iets wat tot het doel leidt, met benadeeld worden in de liefde, waardoor hij op het einddoel zelf geordend is. Het besluit is, dat de liefde op geen enkele wijze rechtstreeks kan verminderd worden. Toch kan men spreken van een zijdelingse vermindering, wanneer men in acht neemt dat de dagelijkse zonde of het nalaten van de liefdedaden, de ziel op weg zetten om de liefde te verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 co.)

Hetzelfde subject ondergaat tegengestelde bewegingen, wanneer dit subject in eenzelfde verhouding staat tot beide tegengestelde bewegingen. Welnu de verhouding van de liefde tot vermeerdering is niet dezelfde als haar verhouding tot vermindering. Want voor vermeerdering

is er een oorzaak, voor vermindering niet, zoals gezegd is (in de Leerst.). Bijgevolg is vernoemd beginsel hier niet toepasselijk. (IIa-IIae q. 24 a. 10 ad 1)

We onderscheiden een dubbele begeerlijkheid. Eerstens, een begeerlijkheid, die het geschapene als einddoel beschouwt. Deze doodt de liefde volledig, want ze is vergif voor de liefde, zoals Augustinus zegt. Deze begeerlijkheid is de schuld dat men God minder bemint dan men Hem uit liefde moet beminnen, niet omdat die begeerlijkheid de liefde vermindert, maar omdat ze de liefde volledig roofst. Zo moet dan het woord van Augustinus begrepen worden: “Hij heeft U minder lief, die naast U nog iets anders bemint”. Hij voegt er immers aan toe: “Want hij bemint dit andere niet om U”. Welnu, dit is niet het geval met de dagelijkse zonde, doch alleen met de doodzonde Want datgene wat de dagelijkse zonde bemint, wordt nog om God bemind door de deugd van liefde, hoewel niet metterdaad. Er bestaat een tweede begeerlijkheid, nl. die van de dagelijkse zonde, die door de liefde verminderd wordt. Maar deze kan de liefde niet verminderen om de aangevoerde reden (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 24 a. 10 ad 2)

Waar de liefde ingestort wordt, wordt een vrije wilsdaad ondersteld, zoals vroeger gezegd is (I-II. 113e Kw. 3e Art.). Derhalve zal datgene wat de vurigheid van die wilsdaad vermindert, schikkenderwijze bewerken dat de ingestorte liefde geringer is. Maar die vrije wilsdaad is niet vereist voor het bewaren der liefde. Was dit zo, dan zou de liefde verdwijnen gedurende de slaap. Bijgevolg vermindert de liefde niet omdat de vurigheid van de vrije wilsdaad vermindert. (IIa-IIae q. 24 a. 10 ad 3)

### **Articulus 11 Kan men de liefde, wanneer men ze eenmaal bezit, verliezen?**

Men beweert, dat men de liefde, wanneer men ze eenmaal bezit, niet kan verliezen. — 1. Wanneer men de liefde verliest is dit door de zonde. Welnu, hij die de liefde bezit kan niet zondigen, naar het woord uit de Eerste Brief van Joannes (3. 9): “Wie uit God geboren is, bedrijft geen zonde, want Zijn zaad is in hem; hij kan zelfs niet zondigen, omdat hij uit God is geboren”. Welnu Gods zonen alleen bezitten de liefde; want, zegt Augustinus: “door de liefde worden de zonen van het rijk onderscheiden van de zonen van het verderf”. Bijgevolg kan hij die de liefde bezit, ze niet verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 1)

Augustinus zegt dat “een liefde die niet echt is, de naam van liefde niet verdient”. Welnu, op een andere plaats zegt hij “Een liefde die kan verloren worden, is nooit echt geweest”. Ze was dus nooit liefde. Bijgevolg wie de liefde bezit, kan ze niet verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 2)

Gregorius zegt: “Zolang de liefde liefde is, werkt ze grote dingen uit; wanneer ze ophoudt te werken, dan is zij geen liefde meer”. Welnu, niemand die grote dingen uitwerkt, verliest de liefde. Bijgevolg kan hij die de liefde bezit, ze niet verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 3)

De vrije wil neigt niet tot zonde tenzij onder invloed van een zondige beweegreden. Welnu de liefde sluit alle zondige beweegredenen uit, de eigenliefde, de begeerlijkheid en dergelijke. Bijgevolg kan de liefde niet verloren worden. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 4)

Daartegenover slaat echter wat gezegd wordt in het Boek der Openbaring (2. 4): “Maar Ik heb tegen u, dat ge uw eerste liefde verloren hebt”. (IIa-IIae q. 24 a. 11 s. c.)

Door de liefde woont de H. Geest in ons, zoals boven gezegd is (23e Kw. 2e Art.). Welnu we kunnen de liefde onder een drievoudig opzicht beschouwen: Vooreerst, van de kant van de H. Geest, die de ziel tot de liefde Gods beweegt. Zo beschouwd, is de liefde vrij van zonde door de kracht van de H. Geest, die onfeilbaar alles uitwerkt wat Hij wil. Het is bijgevolg onmogelijk dat die twee dingen tegelijk waar zijn: dat de H. Geest iemand tot de liefdedaad wil bewegen, en deze mens door te zondigen de liefde verliest. Want de gave der volharding wordt onder de weldaden Gods gerekend, “zodat de verlost, zeker verlost worden”, zoals Augustinus zegt. Men kan, ten tweede, de liefde beschouwen naar haar eigen wezenheid. Aldus vermag de liefde slechts datgene wat haar van nature mogelijk is. Het is derhalve onmogelijk dat de liefde zondigt, zoals de warmte geen koude kan veroorzaken en de ongerechtigheid geen goede daden kan verrichten, zoals Augustinus zegt. Men kan, ten derde, de liefde beschouwen van de kant van het subject dat, omwille van de vrijheid, veranderlijk is. Men kan hier echter de verhouding van de liefde tot dat subject beschouwen én onder een algemeen opzicht, de verhouding nl. van de vorm tot de materie, én onder een bijzonder opzicht, de verhouding nl. van een vaardigheid tot het vermogen. Welnu een subject kan een vorm verliezen wanneer deze vorm niet volledig de mogelijkheid van de materie omvademt; zoals de vorm van de wezens die ontstaan en vergaan, en waar de materie door een vorm verdaadwerkelijk in aanleg blijft om een andere te ontvangen, omdat de volledige mogelijkheid van die materie door deze vorm niet is uitgeput. Zodoende gaat een vorm verloren omdat een andere ontvangen wordt. De vorm echter der hemel- lichamen put volledig de aanleg van de stof uit, zo dat geenszins in aanleg blijft tot een anderen vorm, en deze vorm onverliesbaar is. Aldus is ook de liefde van het hemelse vaderland onverliesbaar omdat zij de volle mogelijkheid van redelijke wezen vervult, daar elk van zijn actuele bewegingen op God gericht is. Maar de liefde hier op aarde, vervult niet op dezelfde wijze de volledige aanleg van het subject, daar ze niet steeds daadwerkelijk op God gericht is. Op een ogenblik dat ze niet metterdaad op God gericht is, kan dus iets voorkomen waardoor ze verloren gaat. Het is iets eigen aan de vaardigheid het vermogen tot de daad te neigen. Ze doet dit in zover ze doet inzien dat wat met haar overeenkomt goed is, en slecht wat haar vijandig is. Evenals dan de smaak proeft volgens zijn gesteldheid, aldus oordeelt de menselijke geest, volgens een vaste gesteldheid, omtrent datgene wat moet ondernomen worden. Daarom zegt de wijsgeer, dat “elk over het

einddoel oordeelt naar gelang hij gesteld is". De liefde kan dus niet verloren gaan, waar datgene wat met de liefde overeenkomt noodzakelijk als goed beoordeeld wordt, nl. in de hemel, waar men God ziet die de wezenheid der goedheid is. Bijgevolg kan men de liefde in de hemel niet verliezen. Hier op aarde echter waar men Gods wezen niet ziet, dat de wezenheid der goedheid is, kan de liefde verloren gaan. (IIa-IIae q. 24 a. 11 co.)

Deze tekst doelt op de kracht van de H. Geest, door wiens behoud, zij die door Hem en volgens zijn wilsbeschikking bewogen worden, van de zonde bevrijd blijven. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 1)

De liefde die uiteraard kan verloren worden, is geen echte liefde. Was dit zo, dan zou de liefde van nature uit een tijd beminnen en dan met de liefde afbreken. Dat ware geen echte liefde. Maar indien de liefde verloren gaat, omdat het subject veranderlijk is en in strijd handelt met het voornemen in de liefdedaad ingesloten, dan is dergelijk verlies niet in strijd met de waarachtigheid van de liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 2)

De liefde Gods heeft steeds het voornemen grote dingen uit te werken. En dit is de liefde uiteraard eigen. Daarom echter werkt de liefde niet altijd metterdaad het grote uit, wat te wijten is aan de gesteldheid van het subject. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 3)

De natuur van de liefdedaad sluit elke beweegreden tot zonde uit. Doch het gebeurt dat de liefde metterdaad niet handelt, en dan kan een zondige beweegreden opkomen. Stemt men daarin toe, dan gaat de liefde verloren. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 4)

### **Articulus 12 Verliest men de liefde door één enkele doodzonde?**

Men beweert, dat men de liefde niet door één enkele doodzonde verliest. Origenes zegt: "Wanneer vooraanstaanden of volmaakten door afkeer en tegenzin overrompeld worden, dan denk ik niet dat ze alles te gelijk verliezen of plots vallen; ze dwalen trapsgewijze en geleidelijk af". Welnu de mens dwaalt af, door het verlies der liefde. Bijgevolg gaat de liefde niet verloren door één enkele doodzonde. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 1)

Paus Leo, zich richtend tot Petrus, zegt: "De Heer zag dat bij u het geloof niet overwonnen was, noch de liefde veranderd, maar dat uw standvastigheid geschokt was. De tranen waren overvloedig, waar de liefde niet ie kort schoot; de bron der liefde wiste alle woorden van vreesachtigheid uit". Vandaar dat Bernardus zegde: "In Petrus was de liefde niet uitgedoofd, maar ingesluimerd". Welnu, door Christus te verloochen heeft Petrus zwaar gezondigd. Bijgevolg gaat de liefde door een enkele doodzonde niet verloren. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 2)

De liefde is krachtiger dan een verworven deugd. Welnu de hebbelijkheid van een verworven deugd gaat niet verloren door één enkele daad die strijdig is met die deugd. Veel minder nog zal bijgevolg de liefde verloren gaan door één enkele zonde die in strijd is met de liefde.

(IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 3)

De liefde omvat de liefde tot God en tot de evenmens. Doch wanneer men doodzonde bedrijft, behoudt men blij aai de liefde tot God en de evenmens. Want een ongeregeld met betrekking tot datgene wat tot het doel leidt, vernietigt de liefde tot het doel zelf niet, zoals boven (10e Art.) gezegd is. Bijgevolg kan de liefde tot God gerust samengaan met een doodzonde, die een ongeregelde gehechtheid is aan een tijdelijk goed. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 4)

Het voorwerp van een goddelijke deugd is het einddoel. Welnu de goddelijke deugden, nl. het geloof en de hoop, gaan niet verloren door één doodzonde, want het dode geloof en de dode hoop blijven. Bijgevolg kan evenzo een dode liefde blijven, nadat men een doodzonde bedreven heeft. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 5)

Daartegenover staat echter, dat de mens door de doodzonde de eeuwige dood schuldig is, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (6. 23): "Het loon der zonde is de dood". Maar alwie de liefde bezit verdient het eeuwig leven, naar het woord bij Joannes (14. 21): "Wie Mij liefheeft zal door mijn Vader worden bemind, en ook Ikzelf zal hem beminnen en Mij aan hem openbaren". Deze openbaring is het eeuwig leven, naar dit andere woord bij Joannes (17. 3): "Dit nu is het eeuwige leven, dat zij U kennen, de enig waarachtige God, en Hem die Gij gezonden hebt, Jezus Christus". Welnu niemand kan tegelijk het eeuwig leven en de eeuwige dood verdienen. Het is bijgevolg uitgesloten dat iemand de liefde bezit, die doodzonde bedreven heeft. Derhalve gaat de liefde verloren door één enkele doodzonde. (IIa-IIae q. 24 a. 12 s. c.)

Twee tegengestelde dingen zijn onverenigbaar: het ene verdrijft het andere. Welnu, elke doodzonde is van nature tegengesteld aan de liefde, die vraagt dat men God boven alles zou beminnen, en dat de mens zich volledig aan Hem zou onderwerpen door alles naar Hem te richten. De wezenheid der liefde vergt dus dat de mens God zodanig bemint, dat hij in alles aan Hem wil onderworpen zijn en zich in alles wil schikken, naar de voorschriften van zijn wet. Wat in strijd is met de goddelijke voorschriften is noodzakelijk in strijd met de liefde, en sluit bijgevolg de liefde uit. Was de liefde een verworven hebbelijkheid, die afhangt van het vermogen van het subject, dan zou deze hebbelijkheid niet noodzakelijk dooi een enkele tegengestelde daad verloren gaan. Want een daad is met onmiddellijk tegengesteld aan een hebbelijkheid, maai aan een daad. Het voortbestaan van een hebbelijkheid in een subject eist niet dat de daad onafgebroken zou gesteld worden. Daarom wordt door een tegengestelde daad de verworven hebbelijkheid niet onmiddellijk uitgebannen. Doch de liefde is een ingestorte hebbelijkheid, die afhangt van de werking van God, die haar instort. Die werking is met betrekking tot de instorting en het bewaren van de liefde, wat de zon is met betrekking tot het verlichten van de lucht, zoals boven gezegd werd (10e Art. 3e Bed.; 4e Kw. 4e Art. 3e Antw.). Welnu evenals de lucht onmiddellijk verduistert, wanneer de verlich-



ting van de zon verhinderd wordt, evenzo verdwijnt de liefde in de ziel, wanneer een belemmering gesteld wordt aan de invloed van de liefde in de ziel. Welnu het is duidelijk dat elke doodzonde, die de goddelijke wetten weerstreeft, de goddelijke instorting der liefde hindert. Want wanneer de mens de zonde verkiest boven de goddelijke vriendschap, die eist dat men Gods wil volgt, moet noodzakelijk door één enkele doodzonde, de hebbelijkheid der liefde verloren gaan. Zo zegt dan Augustinus dat “de mens, wanneer God aanwezig is, verlicht wordt, doch duisternis is, wanneer God afwezig is, van Wie men zich verwijderd niet door afstand te scheppen in de ruimte, maar door een afkeer van de wil”. (IIa-IIae q. 24 a. 12 co.)

Het citaat uit Origenes kan aldus verklaard worden: De volmaakte bedrijft niet onmiddellijk een doodzonde, doch voorafgaande nalatigheden bereiden de zonde voor. Daarom zeggen we dat de dagelijkse zonden de mens geschikt maken voor de doodzonde, zoals boven voorgehouden werd (I-II. 88e Kw. 3e Art.). Nochtans, indien men in één enkele doodzonde valt, verliest men de liefde. Origenes voegt echter het volgende aan vorige woorden toe: “Indien hij slechts een ogenblik valt, en onmiddellijk opstaat, dan valt hij niet volledig”. Daarom kan men zijn eerste woorden verklaren en zeggen dat door de woorden alles verliezen en vallen bedoeld wordt de zonde uit kwaadwilligheid. Deze zonde komt niet plotseling en als een begin voor, bij hem die volmaakt is. (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 1)

Men kan de liefde op een dubbele wijze verliezen: Voor eerst en rechtstreeks, door een uitgesproken misprijzen, en op die wijze heeft Petrus de liefde niet verloren. Ten tweede en zijdelings, wanneer men een daad stelt die in strijd is met de liefde, en dit onder invloed van een hartstocht, nl. van begeerlijkheid of vrees. En op die wijze zondigde Petrus tegen de liefde en verloor hij ze om ze onmiddellijk daarna terug te krijgen. (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 2)

Niet elke ongeregelde gehechtheid aan iets wat tot het doel leidt, d.i. aan een geschapen goed, is doodzonde, maar enkel diegene die in strijd is met de wil van God; want dergelijke ongeregelde hechtheid is rechtstreeks in strijd met de liefde, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 4)

De liefde sluit de vereniging in met God, wat niet het geval is voor het geloof en de hoop. Welnu, elke doodzonde is een afkeer van God, zoals boven gezegd is (20e Kw. 3e Art.). Bijgevolg is elke doodzonde in strijd met de liefde. Echter niet elke doodzonde is in strijd met het geloof en de hoop, maar alleen die zonden, waardoor de hebbelijkheden van geloof en hoop verloren worden, zoals door elke doodzonde de hebbelijkheid der liefde verloren gaat. Daaruit blijkt dat de liefde nooit een dode liefde kan zijn, daar zij de laatste vorm van de deugden is, omdat zij op God gericht is als op het laatste einddoel, zoals boven gezegd is (23e Kw. 8e Art.). (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 5)

## Quaestio 26 Over de rangorde der liefde

Daarna handelen we over de rangorde der liefde, en we stellen dertien vragen: 1) Is er een rangorde in de liefde? 2) Moet de mens God meer beminnen dan de evenmens? 3) Meer dan zichzelf? 4) Zichzelf meer dan de evenmens? 5) Moet de mens meer zijn evenmens beminnen dan zijn eigen lichaam? 6) Moet men de ene mens meer beminnen dan de andere? 7) Moet men de volmaakten meer beminnen dan zijn eigen verwanten? 8) Moet men zijn bloedverwanten het meest beminnen? 9) Moet men uit liefde meer zijn zoon beminnen dan zijn vader. 10) Moet men meer zijn moeder beminnen dan zijn vader? 11) Moet men zijn echtgenote meer beminnen dan zijn vader en moeder? 12) Moet men zijn weldoener meer beminnen dan iemand wiens weldoener men zelf is? 13) Blijft de rangorde der liefde in de hemel gehandhaafd? (IIa-IIae q. 26 pr.)

### Articulus 1 Is er een rangorde in de liefde?

Men beweert, dat er geen rangorde is in de liefde. De liefde is een deugd. Welnu er is nooit spraak van rangorde in verband met andere deugden. Men moet dus evenmin, met betrekking tot de liefde, van een rangorde spreken. (IIa-IIae q. 26 a. 1 arg. 1)

Zoals het voorwerp van het geloof de eerste waarheid is, zo is het voorwerp van de liefde de hoogste goedheid. Welnu het geloof kent geen rangorde, daar alle geloofsvoorwerpen op gelijke wijze geloofd worden. In de liefde moet dus evenmin een rangorde onderscheiden worden. (IIa-IIae q. 26 a. 1 arg. 2)

De zetel van de liefde is de wil. Welnu de rede en niet de wil stelt een rangorde vast. De rangorde moet bijgevolg niet aan de liefde toegeschreven worden. (IIa-IIae q. 26 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in het Hooglied (2. 4): “De vorst brengt mij naar het huis van de wijn, hij ordent de liefde in mij”. (IIa-IIae q. 26 a. 1 s. c.)

Naar de Wijsgeer zegt spreekt men van voor en na, in afhankelijkheid van een beginsel. Een rangorde nu, wijst op iets wat voorafgaat en iets wat volgt. Dus zal er overal waar een beginsel is, ook een rangorde zijn. Boven echter werd gezegd (23e Kw. 1e Art.), dat de liefde naar God streeft, voor zover Hij beginsel is van de zaligheid, op wier mededeling de vriendschap der liefde gegrond is. En dus moet er in de voorwerpen van de liefde een rangorde in acht genomen worden, volgens de verhouding tot het eerste beginsel van die liefde, dat God is. (IIa-IIae q. 26 a. 1 co.)

De liefde streeft naar het einddoel als einddoel, wat geen enkele andere deugd eigen is, zoals boven gezegd werd (23e Kw. 6e Art.). Welnu het doel is het beginsel van alles wat nagestreefd wordt of moet gedaan worden, zoals ook gezegd werd (23e Kw. 7e Art., I-II. 13e Kw. 3e Art.). Bijgevolg staat de liefde in de hoogste mate in betrekking met het eerste beginsel, zodat de rangorde in de liefde bijzonder in verhouding tot dit eerste beginsel vastgesteld wordt. (IIa-IIae q. 26 a. 1 ad 1)

Het geloof behoort tot het kenvermogen, waarvan de kendaad vergt dat het gekende in het kenvermogen aanwezig is. De liefde behoort tot het streefvermogen, en de daad van dit vermogen gaat naar de dingen die buiten ons bestaan. Welnu de rangorde der dingen vindt men hoofdzakelijk in de dingen zelf, en vandaar gaat zij over in het kenvermogen. Bijgevolg, is het meer gegrond een rangorde toe te kennen aan de liefde dan aan het geloof. Trouwens, ook het geloof kent een zekere rangorde, daar het voornaamste voorwerp van het geloof God is, en daarna, wat met God verband houdt. (IIa-IIae q. 26 a. 1 ad 2)

Een rangorde behoort tot het verstand als tot haar beginsel, maar tot het streefvermogen behoort ze als tot datgene wat geordend is. En op die wijze is er rangorde in de liefde. (IIa-IIae q. 26 a. 1 ad 3)

### **Articulus 2 Moet men God meer beminnen dan den evenmens?**

Men beweert, dat men God niet meer moet beminnen dan de evenmens. In de Eerste Brief van Joannes (4, 20) lezen we: “Wie immers zijn broeder, die hij ziet niet bemint, kan God niet beminnen die hij niet ziet”. Waaruit volgt dat het meer zichtbare, meer beminnenswaardig is. De liefde immers ontstaat uit het zien, zoals de Ethica zegt. Welnu God is minder zichtbaar dan de evenmens. Bijgevolg moet Hij minder uit liefde bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 2 arg. 1)

Gelijkenis is oorzaak van liefde, naar het woord van het Boek Ecclesiasticus (13. 19): “Ieder wezen bemint zijn gelijke”. Welnu de gelijkenis tussen een mens en zijn evenmens is groter dan tussen hem en God. Bijgevolg bemint men uit liefde meer zijn evenmens dan God. (IIa-IIae q. 26 a. 2 arg. 2)

Het is God zelf die we in de evenmens beminnen, zoals Augustinus zegt. Welnu God is niet voortreffelijker in zichzelf dan in de evenmens. Hij is bijgevolg niet beminnenswaardiger in zichzelf dan in de evenmens. Derhalve moet men God niet meer beminnen dan de evenmens. (IIa-IIae q. 26 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat men datgene een grotere liefde moet toedragen, om reden waarvan men sommige dingen moet haten. Welnu we moeten de evenmens haten om God, nl. wanneer hij ons van God verwijderd, naar het woord bij Lucas (14. 26): “Zo iemand tot Mij komt, en zijn vader niet haat, zijn moeder, zijn vrouw en kinderen, zijn broers en zusters, ja zelfs zijn eigen leven, hij kan mijn leerling niet zijn”. Bijgevolg moet men God, uit liefde meer beminnen dan de evenmens. (IIa-IIae q. 26 a. 2 s. c.)

Het voornaamste voorwerp van elke vriendschap is steeds datgene, waarin hoofdzakelijk het goed gevonden wordt dat de grondvest is van de vriendschap. B.v. de vriendschap tussen burgers gaat voornamelijk naar het staatshoofd, waarvan het algemene welzijn van de staat afhangt; aan hem zijn de burgers voornamelijk vertrouwen en gehoorzaamheid verschuldigd. Welnu de vriendschap der liefde is gegrondvest op de mededeling

der zaligheid, die uiteraard in God gevonden wordt, in zover Hij het eerste beginsel is dat de zaligheid schenkt aan allen die daartoe bekwaam zijn. Bijgevolg moet God hoofdzakelijk en boven alles uit liefde bemind worden. Hij wordt bemind als de oorzaak van het geluk; de evenmens als diegene die, met ons, door Hem aan de zaligheid deelachtig wordt gemaakt. (IIa-IIae q. 26 a. 2 co.)

De liefde wordt op tweeërlei wijze opgewekt. Vooreerst, door de beweegreden der liefde zelf; en in die zin is het goed oorzaak der liefde, daar alles bemind wordt in zover het goed is. Ten tweede, door iets wat een weg is om tot de liefde te komen; en in die zin is het zien van iets oorzaak der liefde, niet alsof iets beminnenswaardig was omdat het zichtbaar is, maar omdat de liefde ontstaat door het zien van iets. Dienvolgens is het meest zichtbare niet het meest beminnenswaardig, maar hetgeen het eerst onze liefde opwekt. En dit is de redenering van de Apostel. De naaste die voor ons het zichtbaarst is, is de eerste die onze liefde vraagt, want “de geest verheft zich van datgene wat hij kent tot de liefde van datgene wat hij niet kent”, zoals Gregorius zegt. Men kan dus afleiden uit het feit dat iemand zijn naaste niet bemint, dat hij God niet bemint, niet omdat de naaste beminnenswaardiger is, maar omdat hij de eerste is die zich aan ons voordoet. God echter is beminnenswaardiger omdat Hij op voortreffelijker wijze goed is. (IIa-IIae q. 26 a. 2 ad 1)

Onze gelijkenis met God gaat de gelijkenis tussen ons en de naaste vooraf, en veroorzaakt deze. Want we zijn de gelijken van onze naaste, omdat we door God deelachtig zijn aan datgene waaraan ook de naaste deelachtig is. Om reden van de gelijkenis moeten we bijgevolg God meer beminnen dan de naaste. (IIa-IIae q. 26 a. 2 ad 2)

Naar zijn zelfstandigheid is God dezelfde, overal waar Hij is; want Hij is niet minderwaardig omdat Hij in iets anders aanwezig is. Niettemin is de evenmens niet in bezit van Gods volmaaktheid zoals God zelf. Want God bezit de goedheid van nature, de naaste door deelhebbing. (IIa-IIae q. 26 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Moet de mens God meer beminnen uit liefde dan zichzelf?**

Men beweert, dat de mens God niet meer moet beminnen uit liefde dan zichzelf. De Wijsgeer zegt: “De vriendschap die men een ander toedraagt, heeft haar oorzaak in de vriendschap die men zichzelf toedraagt”. Welnu de oorzaak overtreft het uitwerksel. Bijgevolg overtreft de vriendschap van de mens tot zichzelf, elke andere. Bijgevolg moet hij zichzelf meer beminnen dan God. (IIa-IIae q. 26 a. 3 arg. 1)

We beminnen iets in zover het ons eigen goed is. Welnu datgene weshalve we iets beminnen, hebben we meer lief, dan datgene dat we om dit eerste beminnen, zoals wij beter de beginselen kennen die ons toelaten iets te kennen. Bijgevolg bemint de mens meer zichzelf dan elk ander geliefd goed. Dus bemint hij God niet meer

dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 arg. 2)

Hoe meer iemand God bemint, hoe meer hij verlangt Hem te genieten. Maar hoe meer iemand verlangt God te genieten, hoe meer hij zichzelf bemint; want dit genot is het hoogste dat iemand voor zichzelf kan willen. Bijgevolg moet de mens God niet meer willen beminnen uit liefde dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “Indien gij u zelf moet liefhebben niet om u zelf, maar om Hem die het edelste einddoel uwer liefde is, dan kan niemand erover klagen, indien hij ook om God bemind wordt”. Welnu de zijnsreden van al het overige, is zelf groter dan al dit overige. Bijgevolg moet de mens God meer beminnen dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 s. c.)

We kunnen van God een dubbel goed ontvangen: de natuur en de genade. Welnu, de natuurlijke liefde ontstaat uit de mededeling door God, van de natuurgoederen. En volgens deze liefde moet niet alleen de mens, in de gaafheid van zijn natuur, God boven alles en meer dan zichzelf beminnen; dit moet elk schepsel, elk volgens zijn geaardheid door een verstandelijke of een redelijke of een dierlijke liefde, of ten minste door de natuurlijke liefde, zoals de stenen en andere wezens die niet met kennis begaafd zijn. Want elk deel koestert, natuurlijkerwijze, grotere liefde voor het algemeen welzijn dan voor eigen privaat goed. De praktijk bewijst dit. Elk deel streeft immers hoofdzakelijk naar de gemeenschappelijke daad, die het geheel ten goede komt. Men kan dit opmerken in de beoefening der burgerlijke deugden, volgens welke de burgers, ten bate van het algemeen welzijn schade willen lijden in hun persoonlijke goederen, ja zelfs in hun eigen persoon. Dienvolgens moet dit nog meer bewaarheid worden in de vriendschap der liefde, gegrondvest op de mededeling der genadegaven. Zodoende moet de mens, uit liefde, God, die het algemeen goed van alles is, meer beminnen dan zichzelf. God is immers het algemeen beginsel en de bron van geluk voor allen die aan de zaligheid deelachtig worden. (IIa-IIae q. 26 a. 3 co.)

De Wijsgeer spreekt daar over de vriendschap met betrekking tot hem, die op beperkte wijze het goed bezit, dat het voorwerp der vriendschap is, en niet over de vriendschap met betrekking tot hem die de volheid van dit goed bezit. (IIa-IIae q. 26 a. 3 ad 1)

Het deel bemint het goed van het geheel, in zover dit hem voordelig is. Daarom wil het zich het goed van het geheel niet toe-eigenen, maar het stelt zich ter beschikking van het geheel. (IIa-IIae q. 26 a. 3 ad 2)

God beminnen om Hem te genieten, is een baatzuchtige liefde. Door de liefde van vriendschap, bemint men God op volmaakter wijze dan door de baatzuchtige liefde; want in zichzelf is God een voortreffelijker goed, dan het goed waaraan we deelachtig worden door Hem te genieten. Bijgevolg bemint de mens zonder meer God boven zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Moet men zichzelf meer beminnen uit liefde dan den evenmens?

Men beweert, dat men zichzelf niet meer moet beminnen uit liefde, dan de evenmens. Boven werd gezegd (2e Art.), dat het voornaamste voorwerp der liefde, God is. Welnu het gebeurt dat de evenmens inniger met God verbonden is, dan wijzelf. Bijgevolg moeten we zo iemand meer beminnen dan ons zelf. (IIa-IIae q. 26 a. 4 arg. 1)

We zijn het meest bezorgd om datgene niet te benadeln, wat we het meest beminnen. Welnu we willen gaarne uit liefde schade lijden terwille van de evenmens, naar het woord van het Boek der Spreuken (12. 26): “Hij die zich ter wille van zijn vriend laat benadeln, is een rechtvaardige”. Bijgevolg moet men meer de anderen beminnen dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 4 arg. 2)

In de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13, 3) lezen we: “De liefde zoekt zichzelf niet”. Welnu we beminnen het meest datgene waaraan wij goed willen. Bijgevolg bemint men, uit liefde, zichzelf niet meer dan zijn evenmens. (IIa-IIae q. 26 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in het Boek Leviticus (19, 18) en bij Mattheus (22, 39): “Gij zult uw evenmens beminnen gelijk u zelf”. Derhalve is de liefde tot ons zelf het patroon van de liefde tot de naaste. Welnu het patroon is voornamer dan de nabootsing. Bijgevolg moet men uit liefde, meer zichzelf beminnen dan de naaste. (IIa-IIae q. 26 a. 4 s. c.)

We onderscheiden in de mens zijn geestelijke en zijn lichamelijke natuur. Zichzelf beminnen beduidt, zoals we boven gezegd hebben (25e Kw. 7e Art.), zich naar zijn geestelijke natuur liefhebben. Na de liefde tot God, moet die liefde elke andere overtreffen. En dit leiden we af uit de beweegreden der liefde zelf. God is het beginsel van alle goed, en daarop is alle liefde gegrondvest, zoals boven gezegd is (25e Kw. 12e Art.). De mens bemint zichzelf omdat hij in dit goed deelt. Hij bemint zijn evenmens omdat die samen met hem, in dit goed deelt. Dit samen deelachtig zijn kan slechts de beweegreden der liefde zijn, in zover men verenigd is in het bezit van God. Welnu één zijn, overtreft verenigd zijn. Daarom heeft de mens, die zelf deelachtig is aan dat goed, gegrond reden om zichzelf te: beminnen dan om zijn naaste te beminnen, omdat deze samen met hem aan dit goed deelachtig is. En daarom moet de mens zichzelf meer beminnen dan zijn evenmens. Men vindt een teken daarvan in de plicht die de mens heeft om het geringste kwaad te vermijden, dat in strijd is met zijn deelgenootschap aan de zaligheid, zelfs wanneer hij door zijn zonde zijn evenmens voor zonde kan vrijwaren. (IIa-IIae q. 26 a. 4 co.)

Men moet de uitgestrektheid van de liefde van vriendschap niet alleen meten naar het voorwerp, dat God is, maar ook naar diegene die bemint, nl. de mens die de liefde bezit. Trouwens, de waarde van elke daad hangt gedeeltelijk af van het handelend subject. Bijgevolg, hoewel een naaste die met God inniger verenigd is be-

ter is dan wij, daarom niet inniger één is met diegene die bemint dan deze één is met zichzelf, volgt niet dat men de evenmens meer moet beminnen dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 4 ad 1)

Men moet lichamelijke schade willen lijden voor zijn vriend. En daardoor heeft men zichzelf, geestelijkerwijze, meer lief. Want het is deugdzaam zich aldus prijs te geven voor zijn vriend, en deugdzaamheid is een geestelijk goed. Maar in geestelijke aangelegenheden moet men zichzelf geen schade aandoen door te zondigen, om de evenmens voor de zonde te vrijwaren, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 26 a. 4 ad 2)

Augustinus zegt in de Regel: “De liefde zoekt zichzelf niet, d.w.z. ze verkiest het goed der gemeenschap boven persoonlijk goed”. Welnu het gemeenschappelijk goed is altijd beminnenswaardiger dan persoonlijk goed; zoals elk deel het goed van het geheel beminnenswaardiger vindt, dan eigen gedeeltelijk goed, zoals gezegd werd (vorig Art.). (IIa-IIae q. 26 a. 4 ad 3)

#### **Articulus 5 Moet men de evenmens meer beminnen dan zijn eigen lichaam?**

Men beweert, dat men de evenmens niet meer moet beminnen dan zijn eigen lichaam. In de evenmens is ook het lichaam van de naaste begrepen. Bijgevolg indien men de evenmens meer moet beminnen dan zijn eigen lichaam, dan volgt daaruit dat men ook het lichaam van de naaste meer moet beminnen dan zijn eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 arg. 1)

Boven werd gezegd (vorig Art.), dat men meer zijn eigen ziel moet beminnen dan de ziel van de naaste. Maar ons eigen lichaam is inniger met onze ziel verenigd dan de evenmens. We moeten bijgevolg meer ons eigen lichaam beminnen dan de naaste. (IIa-IIae q. 26 a. 5 arg. 2)

Eenieder offert datgene op wat hij minder bemint, voor datgene wat hij meer liefheeft. Welnu niet elke mens is verplicht zijn eigen lichaam op te offeren voor het heil van zijn medemens; dit doen slechts de volmaakten naar het woord bij Joannes (15. 13): “Niemand heeft grotere liefde dan hij, die zijn leven geeft voor zijn vrienden”. Bijgevolg moet men uit liefde de evenmens niet meer beminnen dan zijn eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “We moeten de evenmens meer beminnen dan ons eigen lichaam”. (IIa-IIae q. 26 a. 5 s. c.)

We moeten uit liefde meer datgene beminnen, wat meer aanspraak kan maken op liefde, zoals boven gezegd werd (2e Art.). Welnu datgene wat volledig deelt in de zaligheid, — en in dit geval is de evenmens, — kan meer aanspraak maken op liefde, dan datgene wat slechts een overvloeïing van de zaligheid geniet, wat geldt voor ons eigen lichaam. Bijgevolg moeten we de zielezaligheid van de evenmens meer beminnen dan ons eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 co.)

Volgens de Wijsgeer is elkeen, wat het voornaamste

in hem is. Wanneer we dus zeggen dat we de evenmens meer moeten beminnen dan ons zelf dan moet dit verstaan worden van de ziel, die het voornaamste is. (IIa-IIae q. 26 a. 5 ad 1)

Ons lichaam is inniger met ons verenigd dan de evenmens, wanneer we letten op de samenstelling van onze eigen natuur. Doch wat het deelgenootschap in de zaligheid betreft, is de ziel van de naaste inniger met onze ziel verenigd dan wij met ons eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 ad 2)

Aan elke mens is de zorg voor eigen lichaam opgedragen. Maar elke mens heeft niet te zorgen voor de zaligheid van zijn evenmens, tenzij in geval van nood. Bijgevolg vraagt de liefde niet dat men zijn eigen lichaam prijsgeeft voor de zaligheid van de naaste, tenzij men verplicht is in die zaligheid te voorzien. Het is echter een daad van volmaakte liefde, zich ongevraagd aldus voor de evenmens op te offeren. (IIa-IIae q. 26 a. 5 ad 3)

#### **Articulus 6 Moet men de ene mens meer beminnen dan andere?**

Men beweert, dat men de ene mens niet meer moet beminnen dan de andere. Augustinus zegt: “Men moet alle mensen evenzeer beminnen. Maar, omdat gij u niet met allen te gelijk kunt bemoeien, moet gij bijzonder zorg dragen voor hen die door omstandigheden van tijd, plaats of andere gelegenheden, volgens lotsbeschikking dichter bij u leven. Bijgevolg moet de ene mens niet meer bemind worden dan de andere. (IIa-IIae q. 26 a. 6 arg. 1)

Wanneer men verschillenden om éénzelfde reden moet beminnen, mag de liefde niet ongelijk zijn. Welnu alle evenmenssen moeten om éénzelfde reden bemind worden, nl. om God, zoals Augustinus zegt. Bijgevolg moet men elke evenmens evenzeer beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 arg. 2)

De Wijsgeer zegt dat liefhebben, goed willen is. Welnu we willen hetzelfde goed voor elke evenmens, nl. het eeuwig leven. Bijgevolg moeten we alle medemenssen evenzeer beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat elke mens door iemand meer moet bemind worden, naarmate deze zwaarder zou zondigen, door aan de liefde te kort te komen. Welnu men kan zwaarder zondigen door te kort te komen aan de liefde tegenover sommige mensen, dan tegenover anderen. Daarom wordt in het Boek Leviticus (20. 9) gezegd: “Iemand die zijn vader of moeder vervloekt, moet gedood worden”. Deze straf wordt echter niet uitgesproken tegen hen die anderen vervloeken. Bijgevolg zijn er onder onze evenmenssen sommigen die we meer moeten beminnen dan anderen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 s. c.)

Hieromtrent ontmoeten we een dubbele mening. Sommigen hebben beweerd dat men alle mensen in dezelfde mate moet beminnen wat de inwendige liefde betreft, maar dat men niet voor allen evenveel moet doen. Zij

meenden dat de rangorde in de liefde moet geschat worden naar de uitwendige weldaden, waartoe men meer verplicht is ten opzichte van zijn naastbestaanden, dan ten opzichte van vreemden; en dat die rangorde niet bepaald wordt door de inwendige genegenheid, die, volgens hen, dezelfde moet zijn voor allen, zelfs voor de vijanden. Maar dit is onredelijk. De genegenheid der liefde, die een drang is door de genade veroorzaakt, is niet minder geordend dan de natuurlijke genegenheid, die een natuurdrang is. Beide neigingen immers danken hun bestaan aan de Goddelijke Wijsheid. In de natuur echter is de natuurdrang geëvenredigd aan de daad of de beweging die met eenieders natuur overeenkomt; b. v. de zwaartekracht van de aarde is groter dan die van het water, want de aarde gaat onder in het water. Bijgevolg moet ook de drang door de genade veroorzaakt, nl. de genegenheid der liefde, geëvenredigd zijn aan de uitwendige handelingen, zodat de liefdegenegenheid intenser moet zijn ten opzichte van hen waaraan we grotere weldaden verschuldigd zijn. Bijgevolg moeten we de ene mens met grotere genegenheid liefhebben dan de andere. Het beginsel der liefde immers is God, en diegene die bemint. Daarom moet de liefdegenegenheid groter zijn, naar gelang men nauwer met een of ander dezer beginselen verwant is. En zoals we boven gezegd hebben (1e Art.), waar een beginsel is, daar volgt de rangorde uit de verhouding tot dat beginsel. (IIa-IIae q. 26 a. 6 co.)

De genegenheid kan op een dubbele wijze ongelijk zijn. Vooreerst, van de kant van het goed dat we onze vriend toewensen. Aldus beschouwd, moet de liefde tot alle mensen gelijk zijn, want allen wensen we hetzelfde goed toe, nl. de eeuwige zaligheid. Ten tweede, van de kant van de intensiteit waarmee men bemint. En aldus is de liefde niet tot allen dezelfde. Men kan nog op een andere wijze zeggen dat de liefde op dubbele wijze ongelijk is. Eerstens, omdat men sommigen bemint en anderen niet. En deze ongelijkheid mag men in acht nemen, wanneer men zijn weldaden uitdeelt; want we kunnen niet aan allen even nuttig zijn. Dergelijke ongelijkheid is echter niet gewettigd wanneer het gaat om de genegenheid zelf. De tweede ongelijkheid bestaat hierin dat we de ene meer beminnen dan de andere. Augustinus wil deze laatste ongelijkheid niet uitsluiten maar slechts de eerste, zoals blijkt uit wat hij zegt omtrent de weldadigheid. (IIa-IIae q. 26 a. 6 ad 1)

Niet alle medemensen staan in dezelfde verhouding tot God; sommigen zijn door grotere volmaaktheid met Hem verenigd, en moeten daarom krachtens de deugd van liefde, bemind worden boven hen, die minder met Hem verenigd zijn. (IIa-IIae q. 26 a. 6 ad 2)

Deze bedenking steunt op de graad van liefde gezien van de kant van het goed dat we onze vrienden toewensen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 ad 3)

#### **Articulus 7 Moet men de volmaakten meer beminnen dan zijn eigen verwanten?**

Men beweert, dat men de volmaakten meer moet beminnen dan zijn eigen verwanten. Men moet datgene

meer liefhebben wat om geen enkele reden moet gehaat worden, dan datgene wat onder een of ander opzicht moet gehaat worden, zoals iets witter is, naar gelang er minder zwart in gemengd is. Welnu onze verwanten moeten we onder zeker opzicht haten, naar het woord bij Lucas (14. 26): “Indien iemand tot Mij komt en zijn vader niet haat, enz.”. De volmaakten moet men echter om om geen enkele reden haten. Bijgevolg moet men de volmaakten meer beminnen dan de verwanten. (IIa-IIae q. 26 a. 7 arg. 1)

De liefde maakt ons aan God gelijk. Welnu God bemint het meest de volmaakten. Bijgevolg moet men door de liefde ook meer de volmaakten dan zijn verwanten beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 7 arg. 2)

In elke vriendschap moet datgene meer bemind worden, dat nauwer verbonden is met het beginsel waarop de vriendschap gegrondvest is. Welnu door de natuurlijke vriendschap hebben we diegenen meer lief, die met ons nauwer door natuurlijke banden verbonden zijn, b. v. ouders of kinderen. Maar de vriendschap der liefde is gegrondvest op de mededeling van de zaligheid, waaraan de volmaakten een ruimer aandeel hebben dan onze verwanten. Bijgevolg moeten we uit liefde de volmaakten beminnen boven de verwanten. (IIa-IIae q. 26 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Eerste Brief aan Timoteüs (3. 8): “Indien er een is, die zich niet om haar familie en heel in het bijzonder om haar huisgenoten bekommert, dan verloochent ze het geloof, en is erger dan een ongelovige. Welnu de inwendige genegenheid der liefde moet beantwoorden aan de uitwendige genegenheidsblijken. Bijgevolg moet men zijn verwanten meer beminnen dan de volmaakten. (IIa-IIae q. 26 a. 7 s. c.)

Elke daad moet geëvenredigd zijn aan haar voorwerp en aan het subject dat de daad stelt. Het voorwerp bepaalt de soort van de daad; het vermogen van het handelend subject, de intensiteit ervan. Aldus bepaalt de eindterm, de soort van de beweging; de ontvankelijkheid van het bewogene en de kracht van de beweger, de snelheid van de beweging. Zo wordt ook de soort van de liefde bepaald door haar voorwerp, en haar intensiteit door hem die bemint. Het voorwerp van de genegenheid der liefde is God, en het is de mens die bemint. Het soortelijk verschil van de genegenheid der liefde moet bijgevolg bepaald worden, volgens de verhouding van de evenmens, die men moet beminnen, tot God. Diegene die God meer nabij is, moet men uit liefde groter goed willen. Want hoewel de liefde allen hetzelfde goed toewenst, nl. de eeuwige zaligheid, toch zijn er verschillende graden in dit goed te onderscheiden, omdat men op verschillende wijzen aan de zaligheid kan deelachtig worden. De liefde moet de goddelijke gerechtigheid willen eerbiedigen, die beslist dat de meer volmaakten op verhevener wijze aan de zaligheid deelachtig worden. Aldus wordt de genegenheid soortelijk bepaald; want het soortelijk verschil in de genegenheid wordt vastgesteld volgens de verschillende goederen die we diegenen toewensen die we beminnen. Maar de levendigheid der

genegenheid wordt bepaald in verband met hem die bemint. En aldus wil men met levendiger genegenheid, het door de liefde toegewenst goed van hen waarmee men het nauwst verbonden is, dan men een verhevener goed toewenst aan meer volmaakten. Men kan verder nog een ander verschil in acht nemen. Want onder onze evenmensen, zijn sommigen met ons verbonden door de band van een gemeenschappelijke oorsprong, en dat kan men niet ongedaan maken; immers, men is wat men is. Maar de deugdzaamheid, waardoor sommigen inniger met God verenigd zijn kan groeien evenals ze kan verminderen, zoals boven gezegd is (24e Kw. 4e, 10e en 11e Art.). Daarom kan ik uit liefde willen, dat mijn verwante deugdzamer wordt dan een ander, en aldus een hogere graad van zaligheid bereikt. Er is nog een andere wijze waarop we onze verwanten uit liefde meer beminnen, nl. de veelvuldiger manier waarop we hen beminnen. Want onze vriendschap met diegenen die onze verwanten niet zijn, beperkt zich tot de vriendschap der liefde. Maar met onze verwanten hebben we meerdere vriendschapsbetrekkingen, naar gelang van de wijze waarop we met hen verwant zijn. Welnu het goed waarop elke deugdzame vriendschap is gegrondvest, heeft als doel, het goed waarop de goddelijke liefde is gegrondvest. Daarom beheerst de liefde elke andere uiting van vriendschap, zoals de kunstvaardigheid die op het doel gericht is, de kunstvaardigheid beheerst die zich bezighoudt met hetgeen naar het doel leidt. Dienvolgens kan de genegenheid die we iemand toedragen omdat hij een bloedverwant is, of een aangehuwde, of een medeburger, of om een andere verhouding die met het doel der liefde overeenkomt, door de liefde beheerst worden. Waaruit blijkt dat we op veelvuldige wijze onze verwanten boven anderen kunnen beminnen hetzij de liefde zelf liefdedaden stelt, hetzij zij andere daden beheerst. (IIa-IIae q. 26 a. 7 co.)

Men beveelt ons niet, onze verwanten te haten omdat ze onze verwanten zijn, maar in zover ze ons van God verwijderen. Aldus zijn ze geen verwanten maar vijanden, naar het woord van Micheas (7. 6): “’s Mensen ergste vijanden zullen zijn huisgenoten zijn”. (IIa-IIae q. 26 a. 7 ad 1)

Door de liefde worden we gelijkvormig aan God op betrekkelijke wijze, d.i. de verhouding van de mens tot wat hem eigen is, is zoals de verhouding van God tot wat Hem eigen is. We kunnen sommige dingen uit liefde willen, die met onze toestand overeenkomen en die God niet wil, omdat het Hem niet belijft deze te willen, zoals vroeger werd aangetoond (I-II. 19e Kw. 10e Art.), wanneer we gesproken hebben van de geordendheid van onze wil. (IIa-IIae q. 26 a. 7 ad 2)

De liefde stelt niet uitsluitend de daad van liefde rekening houdend met het voorwerp, doch ook met het subject dat bemint, zoals gezegd is (in de Leerst.). Daarom kan een verwante boven een ander bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 7 ad 3)

## Articulus 8 Moet men zijn bloedverwanten het meest beminnen?

Men beweert, dat men zijn bloedverwanten niet het meest moet beminnen. In het Boek der Spreuken (18. 24) lezen we: “Er zijn vrienden die aanhankelijker zijn dan een broeder”. En Valerius Maximus zegt: “De band van de vriendschap is uiterst sterk en moet in niets onderdoen voor de band van het bloed. En dit is ook zeker en door de ondervinding bewezen: het is een louter toeval dat we door de geboorte verwant zijn; maar de vriendschap wordt aangeknoopt na rijp oordeel en vrije keus”. Bijgevolg moet men de verwanten niet boven de anderen liefhebben. (IIa-IIae q. 26 a. 8 arg. 1)

Ambrosius zegt: “U, wie ik door het Evangelie het leven heb gegeven, bemin ik niet minder dan ik u zou beminnen, indien ik u het leven geschonken had naar het vlees. Want de liefdedrang der genade is niet minder krachtig dan de liefdedrang der natuur. En we moeten ongetwijfeld meer diegenen liefhebben, waarvan we weten dat we eeuwig met hen zullen verenigd zijn, dan diegenen waarmee we slechts hier op aarde samenleven”. Bijgevolg moet men zijn verwanten niet beminnen boven hen die met ons op een andere wijze verenigd zijn. (IIa-IIae q. 26 a. 8 arg. 2)

“De werken zijn het bewijs der liefde”, zegt Gregorius. Welnu het gebeurt dat we verplicht zijn meer liefde te betonen aan anderen dan aan onze bloedverwanten; zoals men in de legerdienst meer moet gehoorzamen aan zijn legeroverste dan aan zijn vader. Bijgevolg moeten de bloedverwanten niet het meest bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat in de wet voornamelijk geboden wordt zijn ouders te eren (Boek van de Uittocht, 20. 12). Bijgevolg moeten onze bloedverwanten op een bijzondere wijze bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 8 s. c.)

Zoals gezegd is (vorig Art.), moet men diegenen waarmee men nauwer verwant is, uit liefde meer beminnen, én omdat men ze levendiger bemint, én omdat er meerdere redenen zijn om ze te beminnen. Welnu, de levendigheid der liefde ontstaat uit de verwantschap van de beminde met hem die bemint. Daarom moet de graad van genegenheid gemeten worden naar de band waardoor we met anderen verbonden zijn; elk moet bemind worden, naarmate hij nauwer verbonden is door de band die de genegenheid verwekt. Men moet daarbij liefde met liefde vergelijken, rekening houdend met de verhouding dezer verschillende banden tot elkander. — Aldus moet men zeggen dat de vriendschap tussen bloedverwanten gegrond is op de band van een gemeenschappelijke oorsprong; de vriendschap tussen burgers op een burgerlijk samenleven; de vriendschap tussen soldaten op dezelfde oorlogsbelangen. Derhalve moet men in familieaangelegenheden zijn bloedverwanten boven anderen beminnen; in burgerlijke aangelegenheden, zijn medeburgers; in militaire aangelegenheden, zijn medestrijders. Daarom zegt de Wijsgeer: “Men moet elk geven wat vereist wordt en passend is. Het is trouwens aldus dat de mensen zich gedragen. Op

een bruiloft b. v. nodigt men de familie. Men moet en bijgevolg voor zorgen dat zij die ons het leven schonken in niets te kort hebben en geëerd worden”. En hetzelfde geldt voor alle andere groepen. — Wanneer we echter de verschillende banden onderling vergelijken, dan is het duidelijk dat de band van het bloed de eerste en meest onverdelgbare is; want hij ontstaat uit datgene wat tot ons wezen zelf behoort. De andere banden zijn bijkomstig en kunnen ontbonden worden. Daarom is de vriendschap der bloedverwanten de sterkste. De andere kunnen meer in aanmerking genomen worden, volgens datgene wat elke vriendschap eigen is. (IIa-IIae q. 26 a. 8 co.)

Een vriendschap tussen geassocieerden, uit vrije keus en betreffende zaken waarover men vrij beschikt, b.v. het uitvoeren van een of ander werk, aangegaan, overtreft de familievriendschap in die zin, dat we beter overeenkomen met onze vrienden om dit werk uit te voeren dan met onze eigen bloedverwanten. Nochtans is de familievriendschap sterker, omdat ze natuurlijker is. Zij heeft ook de voorrang wanneer het gaat om natuurlijke aangelegenheden. Daarom bestaat er een zwaardere plicht om in geval van nood voor zijn familie te zorgen. (IIa-IIae q. 26 a. 8 ad 1)

Ambrosius spreekt van de weldadige liefde, die in verband staat met de mededeling der genade, n. 1. de zielzorg. In deze orde moet men grotere zorg dragen voor zijn geestelijke kinderen dan voor de kinderen naar het vlees. Maar in lichamelijke noodwendigheden moet men grotere zorg dragen voor de kinderen naar het lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 8 ad 2)

Omdat men in de strijd een legeroverste meer gehoorzaamt dan zijn vader, moet men niet besluiten dat de vader minder bemind wordt. Hij wordt minder bemind in zover de liefde de krijgers militair verenigt. (IIa-IIae q. 26 a. 8 ad 3)

### **Articulus 9 Moet men uit liefde meer zijn zoon beminnen dan zijn vader?**

Men beweert, dat men, uit liefde, meer zijn zoon moet beminnen dan zijn vader. Men moet immers diegenen meer beminnen waarvoor men het meest moet zorgen. Welnu men moet meer zorg dragen voor zijn kinderen dan voor zijn ouders. De Apostel zegt immers in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (12. 14): “Niet de kinderen moeten schatten beleggen voor de ouders, maar de ouders voor de kinderen”. Bijgevolg moeten de kinderen meer bemind worden dan de ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 9 arg. 1)

De genade vervolmaakt de natuur. Welnu, zoals de Wijsgeer zegt, de ouders beminnen uiteraard meer hun kinderen dan ze door hun kinderen bemind worden. Bijgevolg moet men meer zijn kinderen beminnen dan zijn ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 9 arg. 2)

Door de liefde wordt de genegenheid van de mens gelijkvormig aan die van God. Welnu God bemint meer zijn kinderen dan Hij door hen bemind wordt. Bijgevolg

moeten ook wij meer onze kinderen beminnen dan onze ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 9 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Ambrosius zegt: “Men moet eerst God beminnen; daarna zijn ouders; dan zijn kinderen; eindelijk zijn huisgenoten”. (IIa-IIae q. 26 a. 9 s. c.)

Leerstelling. — Boven werd gezegd (4e Art. 1e Antw.; 7e Art.) dat de graad van de genegenheid op tweeërlei wijze wordt gemeten. Vooreerst, van de kant van het voorwerp. Aldus moet men grotere liefde toedragen aan datgene wat beter is en het meest op God gelijk. Zo moet de vader meer bemind worden dan de zoon; want de vader wordt bemind als beginsel, en een beginsel is een uitmuntender goed en vertoont grotere gelijkenis met God. De graad van genegenheid wordt, ten tweede, gemeten van de kant van hem die bemint. Aldus beschouwd, bemint men meest datgene wat het meest met ons één is. Zo moet het kind meer bemind worden dan de vader, zoals de Wijsgeer zegt. Ten eerste, omdat de ouders hun kinderen beminnen als een deel van zichzelf. De vader daarentegen is geen deel van de zoon; zo is de genegenheid waarmee de vader de zoon bemint meer gelijk aan de genegenheid waarmee men zichzelf bemint. Ten tweede, de ouders weten beter dat deze hun kinderen zijn, dan andersom. Ten derde, de zoon is nauwer met de vader verbonden, omdat hij een deel is van hem, dan de vader met de zoon, waarvan hij het beginsel is. Ten vierde, omdat de ouders reeds langer hun kinderen beminnen: het kind wordt onmiddellijk bemind, doch zelf begint het pas later te beminnen. Welnu hoe ouder de liefde is, hoe levendiger ze is, naar het woord uit het Boek Ecclesiasticus (9. 14): “Laat een oude vriend niet gaan, want een nieuwe is niet zo aanhankelijk”. (IIa-IIae q. 26 a. 9 co.)

Aan een beginsel is men onderworpenheid, hulde en eer verschuldigd. Aan het uitwerksel is het echter eigen door het beginsel beïnvloed en voorzien te worden. Waaruit volgt dat de kinderen hun ouders eer verschuldigd zijn, terwijl aan de kinderen de nodige zorgen moeten besteed worden. (IIa-IIae q. 26 a. 9 ad 1)

Het is natuurlijk dat de vader meer zijn zoon liefheeft, omdat hij nauwer met hem verbonden is; maar de zoon bemint natuurlijkerwijze meer zijn vader, omdat hij een voortreffelijk goed is. (IIa-IIae q. 26 a. 9 ad 2)

Augustinus zegt, dat “God ons bemint voor ons goed en zijn eer”. Omdat nu de vader, zoals God, voor ons beginsel is, heeft hij er recht op door zijn kinderen geëerd te worden; het kind echter verwacht van zijn ouders dat ze in zijn noodwendigheden voorzien. Nochtans moet het kind, in geval van nood en uit dankbaarheid om de verkregen weldaden, vooral zijn ouders helpen. (IIa-IIae q. 26 a. 9 ad 3)

### **Articulus 10 Moet men zijn moeder meer beminnen dan zijn vader?**

Men beweert, dat men zijn moeder meer moet beminnen dan zijn vader. De Wijsgeer zegt: “In de voortteling geeft de vrouw het lichaam”. Welnu de vader veroor-

zaakt de ziel niet, daar deze door God geschapen wordt. Bijgevolg ontvangt de mens meer van zijn moeder dan van zijn vader. Derhalve moet men zijn moeder meer beminnen dan zijn vader. (IIa-IIae q. 26 a. 10 arg. 1)

Men moet diegene meer beminnen waardoor men meer bemind wordt. Welnu de moeder bemint de zoon meer dan de vader, naar het getuigenis van de Wijsgeer: “De moeders hebben groter liefde tot hun kinderen. De moeders immers lijden meer bij de geboorte der kinderen; en de moeders weten ook beter dat de kinderen de hunne zijn, dan de vaders”. Bijgevolg moet de moeder meer bemind worden dan de vader. (IIa-IIae q. 26 a. 10 arg. 2)

Men moet met een grotere genegenheid diegenen beminnen die voor ons meer gedaan hebben, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (16. 6): “Groet Maria, die zich veel moeite voor u heeft gegeven”. Welnu de moeder geeft zich grotere moeite bij de geboorte en in de opvoeding, dan de vader. Daarom zegt het Boek Ecclesiasticus (7. 29): “Vergeet nooit de smarten van uw moeder”. Bijgevolg moet men zijn moeder meer beminnen dan zijn vader. (IIa-IIae q. 26 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Hieronymus zegt: “Na God, vader van allen, moet men zijn vader beminnen”. Daarna slechts spreekt hij van de moeder. (IIa-IIae q. 26 a. 10 s. c.)

Wanneer men zulke vergelijkingen instelt, moet men de zaken op zichzelf beschouwen. Het gaat er bijgevolg om, te weten of men de vader, als vader, meer moet beminnen dan de moeder, als moeder. Want zoals de Wijsgeer zegt, kan men in al deze zaken een zo groot verschil van deugd en ondeugd aantreffen, dat de vriendschap ontbonden of verminderd wordt. Daarom zegt Ambrosius dat “men de goede dienstboden moet verkiezen boven de slechte hinderen”. Derhalve, wanneer men de zaken op zichzelf beschouwt, moet men de vader meer beminnen aan de moeder. De vader en de moeder moeten immers bemind worden, als beginselen van onze geboorte naar de natuur. De vader echter is een voorname beginsel dan de moeder; want de vader is een werkdadig beginsel; de moeder, een lijdzaam en stoffelijk beginsel. Bijgevolg, op zichzelf beschouwd, moet de vader meer bemind worden dan de moeder. (IIa-IIae q. 26 a. 10 co.)

Bij het ontstaan van de mens, geeft de moeder de stof van het nog ongevormde lichaam. Het lichaam wordt echter gevormd door de vormende kracht van het zaad van de vader. Hoewel deze kracht de ziel niet scheppen kan, toch wordt door haar de stof van het lichaam geschikt gemaakt om de ziel te ontvangen. (IIa-IIae q. 26 a. 10 ad 1)

Deze bedenking heeft het over een andere soort van genegenheid. Want de vriendschap waardoor we diegene beminnen die ons bemint, is anders dan de vriendschap waardoor men diegene bemint die ons het leven geeft. Welnu hier spreken we van de genegenheid ten opzichte van de vader en de moeder die ons het leven schenken. (IIa-IIae q. 26 a. 10 ad 2)

## **Articulus 11 Moet men zijn echtgenote meer beminnen dan zijn vader en moeder?**

Men beweert, dat men zijn echtgenote meer moet beminnen dan zijn vader en moeder. — 1. Niemand verlaat iets, tenzij om iets te winnen dat hij meer bemint. Welnu we lezen in het Boek der Schepping (2. 24): “Om zijn vrouw verlaat de man zijn vader en moeder”. Bijgevolg moet hij zijn vrouw meer beminnen dan zijn vader en moeder. (IIa-IIae q. 26 a. 11 arg. 1)

De Apostel zegt in de Brief aan de Ephesiërs (3. 33): “De mannen moeten hun vrouwen liefhebben als zichzelf”. Welnu men moet zichzelf meer liefhebben dan zijn ouders. Bijgevolg moet men ook zijn vrouw meer liefhebben dan zijn ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 11 arg. 2)

Daar waar meerdere redenen van liefde gelden, moet ook een grotere liefde bestaan. Welnu in de liefde tot zijn vrouw zijn meerdere redenen van liefde. De Wijsgeer zegt immers: “In deze vriendschap treft men het voordelige en het genotvolle en zelfs het eerzame aan, wanneer de echtgenoten deugdzzaam zijn”. Bijgevolg moet de liefde tot de echtgenote groter zijn dan de liefde tot de ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 11 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt: “De man moet de vrouw liefhebben als zijn eigen lichaam”. Aldus in de Brief aan de Ephesiërs (3. 28). Welnu men moet zijn lichaam minder beminnen dan zijn evenmens, zoals boven gezegd werd (5e Art.), en onder al zijn medemensen moet men het meest zijn ouders beminnen. Bijgevolg moet men zijn ouders meer beminnen dan zijn echtgenote. (IIa-IIae q. 26 a. 11 s. c.)

Zoals boven gezegd is (9e Art.) moet men om de graden der liefde te onderscheiden in acht nemen én het goed dat men bemint én de vertrouwelijkheid met hem die men bemint. Wanneer men het goed in acht neemt, dat het voorwerp der liefde is, moet men meer zijn ouders beminnen dan zijn echtgenote, want de ouders worden bemind als een beginsel en als een voortreffelijker goed. Maar beschouwt men de innigheid of de vertrouwelijkheid, dan moet men meer zijn vrouw beminnen; want de vrouw wordt één lichaam met de man, naar het woord van Mattheus (19. 6): “Ze zijn dus geen twee meer, maar een vlees”. Bijgevolg wordt de vrouw intenser bemind; hoewel men groteren eerbied verschuldigd is aan zijn ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 11 co.)

Men verlaat zijn vader en moeder niet in alles, terwille van zijn vrouw. Want in sommige aangelegenheden moet de man grotere zorg dragen voor zijn ouders, dan voor zijn vrouw. Slechts om het geslachtelijk verkeer en om met zijn vrouw samen te wonen, verlaat de man alles en hecht hij zich aan zijn vrouw. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 1)

De Apostel wil niet zeggen dat de man zijn vrouw volledig als zichzelf moet beminnen. Maar de liefde die men zichzelf toedraagt is de reden waarom men ook zijn vrouw, waarmee men verenigd is, bemint. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 2)

Ook in de liefde tot zijn vader zijn meerdere redenen



van liefde aanwezig. Deze overtreffen zelfs onder zeker opzicht de redenen van de liefde tot de eigen vrouw, nl. wanneer men zich stelt op het standpunt van het beminde goed. Maar de redenen om zijn vrouw te beminnen overtreffen de andere, wanneer men de graad van vertrouwelijkheid beschouwt. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 3)

In de aangehaalde tekst van Paulus, drukt het woord als geen gelijkheid uit maar de reden der liefde. De man bemint immers zijn vrouw vooral om reden van het geslachtelijk verkeer. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 4)

### **Articulus 12 Moet men een weldoener meer beminnen dan iemand wiens weldoener men zelf is?**

Men beweert, dat men een weldoener meer moet beminnen dan iemand voor wie men zelf weldoener is. Augustinus zegt: “Niets kan de liefde meer opwekken, dan wanneer men iemand in de liefde voorkomt; want hardvochtig is hij die, indien hij zelf niet de eerste bemint, weigert wederliefde te betonen”. Welnu de weldoeners voorkomen ons door de weldaad der liefde. Bijgevolg moeten we de weldoeners in de eerste plaats beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 12 arg. 1)

Men moet iemand meer beminnen, naarmate het een zwaardere zonde is aan zijn liefde te weerstaan of tegen hem op te treden. Welnu het is een zwaardere zonde zijn weldoener met te beminnen of tegen hem op te treden, dan op te houden iemand te beminnen waaraan men tot nog toe zijn weldaden had geschonken. Bijgevolg moet men meer zijn weldoener beminnen dan diegene waartegenover men zelf weldadig is. (IIa-IIae q. 26 a. 12 arg. 2)

Hieronymus beweert dat men God boven alles moet beminnen, en na Hem zijn vader. Welnu God en onze vader zijn onze weldoeners. Bijgevolg is de weldoener het meest te beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 12 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Wijsgeer zegt: “De weldoeners beminnen meer diegenen waaraan ze hun liefdadigheid bewijzen, dan andersom”. (IIa-IIae q. 26 a. 12 s. c.)

Boven werd gezegd (9e en 11e Art.) dat men iets meer kan beminnen om twee redenen: én omdat het een voortreffelijker goed is, én omdat de vertrouwelijkheid groter is. Om de eerste reden moet de weldoener meer bemind worden; want door zijn weldaad is hij een beginsel van weldadigheid, en daarom moet hij als een voortreffelijker goed beschouwd worden. Om de tweede reden hebben we diegenen meer lief waaraan wij zelf goed doen, zoals de Wijsgeer op viervoudige wijze in de Ethica aantoonde. Ten eerste, de weldoener kan diegene waaraan hij zijn milddadigheid betoont, beschouwen als zijn voortbrengsel; want van zo iemand zegt men: hij is zijn creatuur. Welnu het is natuurlijk dat men datgene bemint wat men voortbrengt; zo b.v. beminnen de dichters hun gedichten. Immers elk bemint eigen zijn en leven, die in de daad tot uiting komen. Ten tweede, men bemint datgene waarin men zichzelf terugvindt.

Welnu, de weldoener en hij die hem verplicht is, vinden wederkerig hun goed in elkander. Voor de weldoener is dit een eerbaar goed, voor diegene die een weldoener te danken heeft, een voordelig goed. Welnu een geschonken eerbaar goed baart meer vreugde dan een ontvangen gunst. Een dergelijke vreugde duurt langer, want men is vlug de voordelen vergeten terwijl men langer genot heeft van de liefdadigheid die men beoefend heeft en waaraan men terugdenkt, dan van datgene wat men op dit ogenblik bezit. Ten derde, hij die liefheeft is actief: hij wil het goed en spant zich in om het te bezorgen aan hem die hij bemint. Hij die bemind wordt, is passief. Daarom is beminnen voortreffelijker, zodat de weldoener meer bemint. Ten vierde, het is moeilijker weldaden te schenken dan te ontvangen. Welnu we beminnen meer datgene wat ons meer kost, en we achten datgene geringer wat we gemakkelijker verwerven. (IIa-IIae q. 26 a. 12 co.)

De weldoener lokt de liefde uit van diegene die veel aan hem te danken heeft. De weldoener zelf, wordt door hem niet uitgelokt: hij handelt uit eigen initiatief. Welnu datgene wat door zichzelf handelt, is beter dan datgene wat door een ander bewogen wordt. (IIa-IIae q. 26 a. 12 ad 1)

De liefde van hem die weldaden ontvangt is een verplichting. Bijgevolg is het tegenovergestelde, zwaardere zonde. Maar de liefde van de weldoener is spontaner en daarom is zij ook vlugger. (IIa-IIae q. 26 a. 12 ad 2)

God bemint ons meer dan wij Hem, en de ouders beminnen meer hun kinderen, dan zij er door bemind worden. Daarom echter moeten we niet allen die van ons weldaden ontvangen, meer beminnen dan om 't even welke weldoener. De weldoeners die ons de grootste weldaden schenken, nl. God en onze ouders, moeten we verkiezen boven diegenen waaraan wij zelf geringer weldaden geven. (IIa-IIae q. 26 a. 12 ad 3)

### **Articulus 13 Blijft de rangorde der liefde in de hemel gehandhaafd?**

Men beweert, dat de rangorde der liefde in de hemel niet gehandhaafd blijft. Augustinus zegt: “De volmaakte liefde vraagt dat men de hoogste goederen de grootste liefde toedraagt, en de mindere goederen, een geringere liefde”. In de hemel echter is de liefde volmaakt. Zodat men aldaar de meer volmaaktsten, meer beminnen zal dan zichzelf en dan diegenen die nauwer verwant zijn. (IIa-IIae q. 26 a. 13 arg. 1)

We dragen datgene waaraan we groter goed toewensen, een grotere liefde toe. Welnu in de hemel wenst men groter goed toe aan de volmaaktsten. Was het anders, dan zou onze wil niet overeenkomen met Gods wil. De volmaaktste nu, bezit het hoogste goed. Zodat in het vaderland de volmaaktsten het meest bemind worden; en bijgevolg bemint men de anderen meer dan zichzelf, en een vreemde meer dan een verwante. (IIa-IIae q. 26 a. 13 arg. 2)

In het vaderland is God de enige beweegreden der liefde. Dan immers gaat in vervulling wat gezegd wordt in de

Eerste Brief aan de Korinthiërs (13. 28): “Opdat God alles zij in allen”. Men bemint bijgevolg meer diegenen die God naderbij komen, en dienvolgens de volmaakten meer dan zichzelf, en vreemden meer dan nabestaanden. (IIa-IIae q. 26 a. 13 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de natuur door de glorie niet vernietigd, maar vervolmaakt wordt. Welnu de rangorde der liefde, zoals ze werd uiteengezet (2e, 3e en 4e Art.), berust op de natuur. Want van nature bemint elk meer zichzelf dan anderen. Zodat de rangorde der liefde in het vaderland gehandhaafd blijft. (IIa-IIae q. 26 a. 13 s. c.)

Hierin althans blijft in het vaderland de rangorde der liefde noodzakelijk gehandhaafd, dat God boven alles bemind moet worden. En dit zal zonder meer zo zijn, wanneer de mens God volkomen zal genieten. Wat echter de onderlinge ordening van de liefde tot ons zelf en tot anderen aangaat, moet men onderscheiden, rekening houdend met wat boven gezegd is (7e Art.), nl. dat de graden der liefde onderscheiden worden, zowel volgens het goed dat men iemand toewenst als volgens de levendigheid der liefde. Volgens het goed dat men iemand toewenst, bemint men in het vaderland de volmaakten meer dan zichzelf, en de minder volmaakten, minder. Omwille van de volledige eensgezindheid tussen de wil van de mens en Gods wil, moet elke gelukzalige immers aan eenieder het goed toewensen, dat hem volgens de beschikking van Gods rechtvaardigheid toekomt. En de tijd is voorbij om door groter verdiensten een rijkere beloning te verwerven. Tijdens dit leven kan men er naar verlangen deugdzaam te zijn en beloond te worden als de volmaakten, maar later moet eenieders wil berusten in datgene wat voor elk door God bepaald werd. Beschouwt men de liefde van de kant van haar levendigheid, dan moet men zeggen dat elk zichzelf een groter liefde toedraagt, en zichzelf meer dan anderen, zelfs meer dan de volmaakten, bemint. Want de levendigheid der liefde is afhankelijk van het beminde subject, zoals gezegd is (7e Art.). Ten andere, de liefdegave wordt eenieder geschonken, opdat hij eerst en vooral zijn eigen ziel naar God zou willen wenden, wat zichzelf beminnen is. Slechts daarna moet hij ook willen dat anderen hun ziel naar God richten, en daarin moet hij helpen zo hem de gelegenheid daartoe geboden wordt. Wat nu de onderlinge ordening der medemens betreft, moet men de volmaaktsten de grootste liefde zonder meer toedragen. Het leven der zaligheid is toch niets anders dan gerichtheid van de geest naar God, zodat de zaligen onderling geordend worden naar gelang ze naar God geordend zijn. Hij die God het dichtst nabij komt, zal het meest bemind worden en beschouwd worden als het innigst verbonden met ons. Er is daar immers geen kwestie meer van te voorzien in elkanders noden, zoals in dit leven, zodat men verplicht is in de verschillende eisen van het leven diegenen eerst te helpen waarmee men het nauwst verwant is, en daarna pas een vreemde. Dit is immers de reden waarom hier op aarde, de liefde ernaar streeft om nauwere verwanten ook meer te beminnen en werkdadig liefdebetonen te bewijzen. Het blijft niettemin waar dat men, zelfs

in de hemel, zijn verwanten op meerdere wijzen zal beminnen; want de eerbare beweegredenen der liefde houden in de ziel van de zaligen niet op. Maar boven al deze beweegredenen geldt op onovertreffbare wijze, de beweegreden waardoor men eenieder bemint naarmate hij God nabijkomt. (IIa-IIae q. 26 a. 13 co.)

De bedenking gaat op wanneer men het heeft over diegene die hier op aarde met ons verbonden zijn. Wat echter ons zelf betreft, moet elk meer zichzelf beminnen dan de anderen, en dit des te meer naarmate zijn liefde volmakter is; want de volmaaktheid der liefde richt de mens naar God op volmaakte wijze. En dit behoort tot de liefde tot zichzelf, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 26 a. 13 ad 1)

De bedenking spreekt van de rangorde der liefde waarin men let op het goed dat men toewenst aan hem die men bemint. (IIa-IIae q. 26 a. 13 ad 2)

God zal voor elkeen de volledige beweegredenen der liefde zijn, omdat Hij het volmaakte goed voor de mens is. Want in de onderstelling dat God het goed van de mens niet was, dan zou Hij, voor de mens, niet meer de reden zijn van de liefde. En daarom moet, in de rangorde der liefde, de mens, na God, zichzelf het meest beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 13 ad 3)

## Quaestio 80 Over wat deel heeft aan de kracht van de Rechtvaardigheid

### Articulus 1 Worden de met de rechtvaardigheid verwante deugden goed opgegeven

Vervolgens moet datgene behandeld worden, wat deelt in de kracht van de rechtvaardigheid, nl. de daarmee verwante deugden. (Zie 61e Kw. Inl.) En wat dit betreft, moeten twee dingen worden besproken; en wel ten eerste, welke deugden met de rechtvaardigheid verwant zijn; ten tweede, ieder van de met de rechtvaardigheid verwante deugden in het bijzonder (81e Kw. en vlg.). (IIa-IIae q. 80 pr.)

Men beweert, dat de met de rechtvaardigheid verwante deugden niet goed worden opgegeven. Want Tullius noemt er zes op, nl.: godsdienstigheid, liefde voor ouders en vaderland, dankbaarheid, verlangen naar vergelding, eerbiedigheid, waarheidsliefde. Nu schijnt het verlangen naar vergelding echter een soort ruilende rechtvaardigheid te zijn, in zover vergelding wordt geoefend voor aangedaan onrecht, zoals uit het boven gezegde (61e Kw. 4e Art.) blijkt. Dus moet deze niet onder de aan de rechtvaardigheid alleen verwante deugden worden geplaatst. (IIa-IIae q. 80 a. 1 arg. 1)

Macrobius geeft er zeven op, nl.: onschuldigheid, vriendschap, eensgezindheid, liefde tot ouders en vaderland, godsdienstigheid, meeleven, menslievendheid, waarvan Tullius er meerdere niet noemt. Dus schijnen de aan de rechtvaardigheid verwante deugden niet goed opgegeven te worden. (IIa-IIae q. 80 a. 1 arg. 2)

Door sommige anderen worden vijf verwante deugden opgegeven, nl.: gehoorzaamheid tegenover meerderen, liefde voor de tucht tegenover minderen, billijkheid

tegenover gelijken, getrouwheid en waarheidsliefde tegenover allen; waarvan Tullius alleen de waarheidsliefde noemt. Dus schijnen de met de rechtvaardigheid verwante deugden onvolledig opgenoemd te worden. (IIa-IIae q. 80 a. 1 arg. 3)

Andronicus de Peripateticus noemt negen aan de rechtvaardigheid verwante deugden, nl.: vrijgevigheid. Welwillendheid, liefde voor vergelding, gezond oordeel, vroomheid, dankbaarheid, heiligheid, eerlijkheid, goede wetgeving, waarvan Tullius alleen de liefde tot de vergelding vermeldt. Dus is de opsomming bij hem onvolledig. (IIa-IIae q. 80 a. 1 arg. 4)

Aristoteles noemt de evenredigheid als aan de rechtvaardigheid verwant, waarvan toch in geen van de voorafgaande opsommingen melding schijnt te zijn gemaakt. Dus schijnt het, dat de aan de rechtvaardigheid verwante deugden onvolledig zijn opgesomd. (IIa-IIae q. 80 a. 1 arg. 5)

Bij de met een hoofddeugd verwante deugden moet men twee dingen in aanmerking nemen: ten eerste, dat die deugden in enig opzicht met die hoofddeugd overeenkomen; en ten tweede, dat zij in een ander opzicht de volledige aard ervan niet hebben. Omdat de rechtvaardigheid nu, zoals uit het vroeger (58e Kw. 2e Art.) gezegde blijkt, zich op een anderen persoon richt, kunnen alle op een ander ingestelde deugden om die overeenkomst met de rechtvaardigheid verwant zijn. De eigen aard van de rechtvaardigheid nu ligt, zoals uit het vroeger gezegde (58e Kw. 11e Art.) duidelijk is, hierin, dat zij aan een ander geeft, waarop hij krachtens de eisen van de gelijkheid recht heeft. In twee punten kan dus een op een ander gerichte deugd de eigen aard van de rechtvaardigheid missen: ten eerste, in zover zij geen gelijkheid geeft, en ten tweede, in zover zij niet met een recht te maken heeft. Want er zijn deugden, die wel aan een ander geven waarop hij recht heeft, maar die niet naar gelijkheid kunnen geven. En ten eerste is alles, wat door een mens aan God wordt gegeven, een plicht, maar het kan geen gelijkheid bezitten, dat de mens Hem nl. zoveel geeft als hij moet, naar het psalmwoord: "Wat zal ik de Heer teruggeven voor alles, wat Hij mij gegeven heeft?" (Ps. 1 15. 3) En onder dit opzicht is de godsdienstigheid aan de rechtvaardigheid verwant, die volgens Tullius, "zorgt voor de plechtigheden ter ere van de hogere natuur, die men goddelijk noemt." — Ten tweede kan men aan zijn ouders niet volgens gelijkheid datgene teruggeven, waarop zij recht hebben, zoals de Wijsgeer zegt. En zo is de liefde tot ouders en vaderland aan de rechtvaardigheid verwant, "Waardoor wij," zoals Tullius zegt, "tegenover hen, die door het bloed met ons verwant zijn en het vaderland beminnen, onze plicht vervullen en ijverig eerbetoen brengen." — Ten derde kan de mens aan de deugd geen gelijkwaardig loon geven, zoals de Wijsgeer aantoonst. En zo is de eerbiedigheid aan de rechtvaardigheid verwant, "waardoor wij," volgens Tullius, "in waardigheid hoger staande mensen door eerbewijzen en huldebetoen verheffen." Een tekort aan rechtvaardigheidsverplichting laat zich bepalen, als men let op een tweevoudige verplichting, nl. de zedelijkheidsverplichting en de wettelijke verplich-

ting. Vandaar dan ook dat de Wijsgeer laat zien, dat er twee manieren zijn, waarop iets rechtvaardig is. Een wetsplicht nu is datgene, wat iemand moet doen omdat hij door de wet daartoe verplicht wordt. En dat is de plicht waarvoor de eigenlijke rechtvaardigheid, die de hoofddeugd is, heeft te zorgen. Maar het zedelijk verplichte is datgene, wat iemand moet doen om de eigen betamelijkheid van de deugd. En waar nu verplichting noodzakelijkheid insluit, heeft dit soort verplicht-zijn twee graden. Want sommige dingen zijn zo noodzakelijk, dat zonder hen geen betamelijk zedelijk gedrag kan blijven bestaan; en die dingen hebben dan ook meer verplichting. Dit verplichte kan men beschouwen van de kant van hem, die er toe verplicht is. En zo valt onder dit soort verplicht-zijn, dat de mens zich in woorden en daden zo tegenover een ander gedraagt, als hij in werkelijkheid is. Zo dan is de waarheidsliefde aan de rechtvaardigheid verwant, "waardoor," zoals Tullius zegt, "datgene wat is, of was, of zal zijn verteld wordt, zonder er iets aan te veranderen." — Men kan het ook beschouwen van de kant van hem, tegenover wie de verplichting bestaat, dat men nl. iemand belooft naar wat hij gedaan heeft. En wel soms in het goede. En zo valt de dankbaarheid onder de rechtvaardigheid, waarin volgens Tullius, "de herinnering aan de vriendschap en de diensten van een ander, en de bereidwilligheid om hem te belonen liggen opgesloten." — In andere gevallen echter in het kwade. En zo is het verlangen naar vergelding aan de rechtvaardigheid verwant, "waardoor," zoals Tullius zegt, "geweld of onrecht en in het algemeen al wat slecht is, door verzet of vergelding wordt afgeweerd." Andere verplichtingen zijn echter noodzakelijk, in zover ze de goedheid van de deugd groter maken, al kan deze ook zonder dat blijven bestaan. En voor dit soort verplichte dingen zorgt de vrijgevigheid, de vriendelijkheid of voorkomendheid en andere dergelijke deugden. In de boven gegeven opsomming heeft Tullius ze echter niet vermeld, omdat zij maar heel weinig omvatten, van wat het begrip plicht eigenlijk inhoudt. (IIa-IIae q. 80 a. 1 co.)

De vergelding, die op gezag van de openbare macht volgens het vonnis van de rechter geschiedt, valt onder de ruilende rechtvaardigheid. Maar de vergelding die iemand op eigen initiatief, doch niet tegen de wet, uitoefent of van de rechter vraagt, valt onder een aan de rechtvaardigheid verwante deugd. (IIa-IIae q. 80 a. 1 ad 1)

Macrobius schijnt twee voor de volledigheid van de rechtvaardigheid vereiste onderdeden meegeteld te hebben, nl. het nalaten van het kwaad, waaronder de onschuldigheid valt; en het doen van het goede, waaronder de zes anderen vallen. Twee daarvan schijnen de verhouding onder gelijken te verzorgen, nl. de vriendelijkheid in de uiterlijke omgang en de eensgezindheid voor het innerlijke. Twee die tegenover hogere, nl. liefde voor de ouders en godsdienstigheid tegenover God. En twee die tegenover minderen, nl. meeleven, als men behagen heeft in wat goed voor hen is, en menslievendheid, als men hen te hulp komt, als zij ergens gebrek aan hebben. Want Isidorus zegt dat iemand humaan wordt genoemd,

“omdat hij voor een mens liefde en gevoel van medelijden heeft; en daarom noemen wij datgene menslievend, waardoor wij elkander beschermen.” In deze uitleg vat men vriendelijkheid op in die zin, dat zij de uiterlijke omgang regelt; en zo behandelt de Wijsgeer haar ook. Men kan haar echter ook in zover beschouwen, als zij eigenlijk het gevoel regelt, zoals de Wijsgeer haar elders nader omschrijft. En zo vallen er drie dingen onder de vriendschappelijkheid, nl. de welwillendheid die hier meelevens wordt genoemd; en de eensgezindheid, en de weldadigheid, die hier menslievendheid wordt genoemd. — Tullius heeft ze echter overgeslagen, omdat zij slechts heel weinig hebben, zoals (in de Leerstelling) gezegd is, van wat het begrip plicht eigenlijk inhoudt. (IIa-IIae q. 80 a. 1 ad 2)

De gehoorzaamheid ligt in de eerbiedigheid, die door Tullius vermeld wordt, opgesloten, omdat hoogstaande personen zowel op eerbiedige hulde als op gehoorzaamheid recht hebben. — Getrouwheid, “waardoor wat gezegd is, geschiedt,” ligt opgesloten in de waarheidsliefde, wat het houden van beloften betreft. Want die strekt zich tot meerdere dingen uit, zoals later (109e Kw.) zal blijken. — Liefde tot de tucht is niet verplicht als iets noodzakelijks, want niemand heeft tegenover een lager staande precies als lagere verplichtingen; maar wél kan een hogere tegenover iemand de verplichting hebben, van voor hem te moeten zorgen, naar het woord van Mattheus (24. 43): “De getrouwe en voorzichtige dienstknecht, die de heer over zijn huisgezin heeft gesteld.” En daarom heeft Tullius haar overgeslagen. Maar zij kan ook in de menslievendheid opgesloten liggen, die Macrobius opgeeft. Billijkheid valt echter onder de evenredigheid of vriendschappelijkheid. (IIa-IIae q. 80 a. 1 ad 3)

In deze opsomming worden sommige deugden vermeld, die tot de bijzondere rechtvaardigheid behoren, en andere, die tot de wettelijke rechtvaardigheid behoren. Tot de bijzondere rechtvaardigheid behoort de eerlijkheid, waarvan hij zegt, dat zij een gewoonte is, die bij het ruilen de gelijkheid doet bewaren.” Onder de wettelijke rechtvaardigheid, wat de dingen, die in het algemeen door iedereen onderhouden moeten worden, betreft, wordt de goede wetgeving gerekend, die, zoals hij zelf zegt, “de wetenschap is van de verwisselingen in de staat in hun verhouding tot de gemeenschap.” Wat echter datgene betreft, wat iedereen op zichzelf soms buiten de wetten om moet doen, wordt het gezonde oordeel (*eugnomy*) in de betekenis van goed oordeel aangenomen, dat bij dergelijke dingen leiding geeft, zoals vroeger in de verhandeling over de voorzichtigheid (51e Kw. 4e Art.) is gezegd. En daarom zegt hij ervan, dat het een rechtvaardiging uit eigen beweging is, omdat, dank zij dat gezonde oordeel de mens wat rechtvaardig is in acht neemt uit eigen beweging, en dan niet handelt volgens een geschreven wet. Deze twee dingen schrijft men, wat de leiding betreft, aan de voorzichtigheid, maar wat het uitvoeren betreft aan de rechtvaardigheid toe. — Van vroomheid (*eusebia*) spreekt men in de betekenis van goede godsverering. En daarom is zij hetzelfde als de godsdienstigheid. Daarom

zegt hij ook van haar, dat zij de wetenschap van het dienen van God is; (en dan spreekt hij in dezelfde zin als waarin Socrates zei, dat “alle deugden wetenschappen zijn.”) En de heiligheid wordt tot hetzelfde herleid, zoals later (81e Kw. 8e Art.) zal worden behandeld. — Dankbaarheid (*eucharistia*) is hetzelfde als goede dank; en deze geeft Tullius ook op, evenals het verlangen naar vergelding. — Welwillendheid weer schijnt hetzelfde te zijn als fijngevoeligheid, die Macrobius noemt. Daarom ook zegt Isidorus, dat “die man welwillend is, die klaar staat om uit eigen beweging wel te doen en vriendelijk is in het spreken.” En Andronicus zelf zegt, dat “welwillendheid een gewoonte is, die uit eigen beweging weldoet.” — Vrijgevigheid echter schijnt onder de menslievendheid te vallen. (IIa-IIae q. 80 a. 1 ad 4)

De evenredigheid (*epieikeia*) is niet verwant met de bijzondere rechtvaardigheid, maar met de wettelijke. En het schijnt hetzelfde te zijn als wat gezond oordeel is genoemd. (IIa-IIae q. 80 a. 1 ad 5)

## Quaestio 81 Over de Godsdienstigheid

Vervolgens moeten bovengenoemde deugden, voor zover zij hier onder onze opzet vallen, afzonderlijk worden behandeld (80e Kw.). Daarom moet eerst de godsdienstigheid worden behandeld, ten tweede de liefde tot ouders en vaderland, (101e Kw.); ten derde de eerbiedigheid (102e Kw.); ten vierde de dankbaarheid (106e Kw.); ten vijfde de vergelding (108e Kw.); ten zesde de waarheidsliefde (109e Kw.); ten zevende de vriendschap (114e Kw.); ten achtste de vrijgevigheid (117e Kw.); ten negende het gevoel voor billijkheid (120e Kw.). Maar over de andere hier genoemde (80e Kw.) is vroeger reeds gesproken, deels in het traktaat over de liefde, nl. over de eensgezindheid en derg. (29e Kw. en vv.); deels in dat over de rechtvaardigheid, zoals over de ruilende rechtvaardigheid (61e Kw. en vv.) en de onschuld (79e Kw.); en over het geven van wetten in dat over de voorzichtigheid (50e Kw.). Wat nu de godsdienstigheid betreft, moeten er drie dingen worden besproken, en wel ten eerste de godsdienstigheid in haarzelf beschouwd, ten tweede haar daden (82e Kw.), en ten derde de gebreken, die er tegenover staan (92e Kw.). Wat het eerste betreft, stellen wij ons acht vragen: 1. Bestaat de godsdienstigheid alleen in een verhouding tot God? 2. Is de godsdienstigheid 'n deugd? 3. Is de godsdienstigheid één enkele deugd? 4. Is de godsdienstigheid een afzonderlijke deugd? 5. Is de godsdienstigheid een goddelijke deugd? 6. Moet men de godsdienstigheid boven de andere zedelijke deugden stellen? 7. Heeft de godsdienstigheid uitwendige daden? 8. Is de godsdienstigheid hetzelfde als de heiligheid? (IIa-IIae q. 81 pr.)

### Articulus 1 Geeft de godsdienstigheid aan de mens alleen een verhouding tot God?

Men beweert, dat de godsdienstigheid aan de mens niet alleen een verhouding tot God geeft. Want in de Brief van Jacobus (1, 27) wordt gezegd: “Zuivere en vlekkeloze godsdienstigheid in de ogen van God en

de Vader is deze: wezen en weduwen bezoeken in hun druk; en zichzelf onbesmet te bewaren van de wereld.” Nu spreekt men van het bezoeken van weduwen en wezen om een verhouding tot de naaste; maar als men ervan spreekt “zichzelf onbesmet te bewaren in deze wereld,” dan valt dat onder de verhouding, waarin de mens tot zichzelf staat. Dus wordt er niet alleen bij de verhouding tot God van godsdienstigheid gesproken. (IIa-IIae q. 81 a. 1 arg. 1)

Augustinus zegt: “Omdat men krachtens het Latijnse spraakgebruik, niet alleen van onontwikkelde, maar ook van de meest bekwamen, zeggen kan dat men godsdienstig moet zijn tegenover familie en aanverwanten en tegenover wat voor betrekkingen dan ook, kan men, als het gaat over het vereren van de godheid, met dat woord dubbelzinnigheden niet vermijden; zodat wij met vertrouwen zouden gunnen zeggen, dat godsdienstigheid alleen maar in het eren van God bestaat.” Men spreekt dus van godsdienstigheid niet alleen bij de verhouding tot God, maar ook bij de verhouding tot de naasten. (IIa-IIae q. 81 a. 1 arg. 2)

Tot de godsdienstigheid schijnt de godsverering te behoren. Immers “godsverering wordt vertaald door: dienstbaarheid”, zoals Augustinus zegt. Wij moeten echter niet alleen God, maar ook de naasten dienen volgens de Brief aan de Galaten (5. 13): “Door de liefde van de geest moet gij elkander dienen.” Dus brengt de godsdienstigheid ook een verhouding tot de naaste mee. (IIa-IIae q. 81 a. 1 arg. 3)

Tot de godsdienstigheid behoort de verering. Nu zegt men van de mens niet alleen, dat hij God eert, maar ook de naaste naar het woord van Cato: “Eert de ouders.” De godsdienstigheid geeft ons dus niet alleen een verhouding tot God, maar ook tot de naaste. (IIa-IIae q. 81 a. 1 arg. 4)

Allen, die in staat van genade zijn, zijn aan God onderworpen. Maar niet allen, die in staat van genade zijn, noemt men religieuzen, doch alleen hen, die zich binden door enige geloften en door sommige dingen te onderhouden, en om zich aan sommige mensen te onderwerpen. Godsdienstigheid schijnt dus niet die verhouding van de mens in te sluiten, dat hij aan God onderworpen is. (IIa-IIae q. 81 a. 1 arg. 5)

Maar daartegenover staat, wat Tullius zegt, dat “het de godsdienstigheid is, die zorgt voor de plechtigheden (ter ere van) de verheven natuur, die men goddelijk noemt.” (IIa-IIae q. 81 a. 1 s. c.)

Zoals Isidorus het uitdrukt, “wordt iemand, naar wat Cicero zegt, godsdienstig genoemd om de godsdienstigheid, die overdenkt en als het ware datgene herleest, wat tot de verering van God behoort.” En zo schijnt de godsdienstigheid (religio) haar naam te hebben gekregen van het herlezen (religere) van wat onder de verering van God valt, omdat wij die dingen dikwijls in ons hart moeten overwegen volgens het Boek der Spreuken (3, 6): “Denk op al uw wegen aan Hem.” — Men zou de term echter ook hiervan afgeleid kunnen beschouwen, dat “wij God opnieuw moeten kiezen (reë-

ligere), Die wij door onachtzaamheid hadden verloren,” zoals Augustinus zegt. — Ook kan men de term als afgeleid beschouwen van opnieuw binden (religare), zodat Augustinus zegt: “De godsdienstigheid bindt ons opnieuw aan de ene almachtige God.” Of godsdienstigheid echter afgeleid wordt van dikwijls lezen, of van het opnieuw kiezen van wat door onachtzaamheid verloren was, of van opnieuw binden, zij sluit in eigenlijke zin een verhouding tot God in. Want Hij is het, aan Wie wij voornamelijk gebonden moeten worden als aan het nooit te kort schietend beginsel, en op Wie wij ook onze keuze in volharding moeten richten, als op het laatste doel, Die wij ook in onachtzaamheid door te zondigen verloren hebben en moeten herwinnen door te geloven en het geloof te belijden. (IIa-IIae q. 81 a. 1 co.)

De godsdienstigheid bezit een tweevoudig soort daden: en wel sommige eigene en onmiddellijke, die zij zelf stelt en waardoor de mens alleen in een verhouding tot God komt te staan, zoals offeren, aanbidden e. d. Maar zij heeft nog andere daden, die zij stelt door middel van die deugden, waarover zij heerst door ze te richten op het vereren van God, omdat nl. de deugd, die zich op het doel betreft, de deugden, die zich op wat tot het doel leidt betrekken, overheerst. En onder dit opzicht wordt bij wijze van overheersing “het bezoeken van wezen en weduwen in hun druk”, wat eigenlijk door het medelijden wordt teweeggebracht, een daad van godsdienstigheid genoemd: terwijl “zichzelf onbesmet van deze wereld te bewaren” wat de leiding betreft wel tot de godsdienstigheid behoort, maar wat het onmiddellijk voortbrengen aangaat tot de matigheid of een andere dergelijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 1 ad 1)

In wijdere zin genomen, maar niet in eigenlijke, strekt de godsdienstigheid zich uit tot wat wij voor onze familie doen. Daarom laat Augustinus kort voor de aangehaalde woorden voorafgaan: “Meer precies genomen schijnt godsdienstigheid niet ieder, maar alleen goddelijk eerbetoon te betekenen”. (IIa-IIae q. 81 a. 1 ad 2)

Daar van dienaar wordt gesproken met betrekking tot een heer, moet waar de eigenlijke en bijzondere aard van heerschappij gevonden wordt, daar ook de eigenlijke en bijzondere aard van dienstbaarheid gevonden worden. Nu is het duidelijk, dat aan God de heerschappij in haar eigenlijke en in een bijzondere betekenis toekomt, omdat Hij ’t nl. is, die alles heeft gemaakt, en omdat Hij over alle dingen de hoogste macht bezit. Daarom moet men Hem een bijzonder soort dienstbaarheid betonen. Deze dienstbaarheid wordt bij de Grieken latria (godsverering) genoemd. En daarom valt zij in eigenlijke zin onder de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 81 a. 1 ad 3)

Men zegt, dat wij mensen eren, als wij hen dikwijls eer bewijzen of herdenken of onze opwachting bij hen maken. En men zegt ook wel, dat wij aan ons onderworpen dingen colere, zoals men van colere spreekt bij landbouwers, die het land bebouwen en bij bewoners van een land, die de plaats, waar zij vertoeven, bewonen. Omdat God echter als eerste beginsel van alles

recht heeft op eer van bijzondere aard, moeten Hem ook eerbewijzen van bijzondere aard worden gebracht, die in het Grieks eusebia of theosebia worden genoemd, zoals uit Augustinus blijkt. (IIa-IIae q. 81 a. 1 ad 4)

Al kan men in het algemeen iedereen, die God eert, religieus noemen, toch worden diegenen, die hun gehele leven aan het eren van God wijden en zich onttrekken aan aardse zaken, in het bijzonder religieuzen genoemd. Zo worden ook niet zij, die beschouwen, beschouwende mensen genoemd, maar zij, die hun gehele leven daar aan wijden. Dezen echter onderwerpen zich niet aan een mens om die mens zelf, maar om God volgens het woord van de Apostel in de Brief aan de Galaten (4, 14) “Gij hebt mij ontvangen als een Engel Gods, als Christus Jezus.” (IIa-IIae q. 81 a. 1 ad 5)

## Articulus 2 Is de godsdienstigheid een deugd?

Men beweert, dat de godsdienstigheid geen deugd is. Want het behoort tot de godsdienstigheid God eerbewijzen te brengen. Nu is eer bewijzen een daad van vrees, en die is een gave, zoals uit het vroeger gezegde blijkt (19e Kw. 9e Art.). De godsdienstigheid is dus geen deugd, maar een gave. (IIa-IIae q. 81 a. 2 arg. 1)

Tot iedere deugd behoort het vrije willen, en daarom heet zij ook een hebbelijkheid, die doet kiezen of een vrijwillige. Maar zoals boven (1e Art. 3e Antw.) is gezegd, valt de godsverering onder de godsdienstigheid, en die sluit een dienstbaarheid in. Dus is de godsdienstigheid geen deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 2 arg. 2)

Zoals in de Ethica wordt gezegd, hebben wij van nature aanleg tot deugden, en zo komt het dat de natuurlijke rede uitmaakt wat onder de deugden valt. Maar nu valt onder de godsdienstigheid de goddelijke natuur met plechtigheden te eren. Toch beslist, zoals boven werd gezegd (I-II. 99e Kw. 3e Art. 2e Antw.) het natuurlijke verstand niet over die plechtigheden. Dus is de godsdienstigheid geen deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zij, zoals uit het voorafgaande blijkt, tegelijk met andere deugden wordt opgesomd. (IIa-IIae q. 81 a. 2 s. c.)

Zoals vroeger werd gezegd (58e Kw. 3e Art.), “is een deugd datgene, wat hem, die haar bezit, goed maakt en zijn werk goed doet zijn.” En daarom moet men zeggen, dat iedere goede daad tot een deugd behoort. Nu is het duidelijk dat het iets goeds is zijn plichten tegenover iemand te vervullen, want door zijn plicht tegenover iemand te vervullen komt men t.o.v. zo iemand in de passende verhouding te staan; men zou kunnen zeggen: behoorlijk geordend. Nu behoort de orde tot het wezen van het goede, evenals ook de maat en de soort, gelijk Augustinus bewijst. Waar het derhalve taak der godsdienstigheid is aan iemand, en wel aan God, de verplichte eer te betonen, is het duidelijk dat de godsdienstigheid een deugd is. (IIa-IIae q. 81 a. 2 co.)

God eerbiedigen is een daad van de gave van vrees.

Maar het valt onder de godsdienstigheid iets te doen uit eerbied voor God. En daarom volgt niet, dat de godsdienstigheid hetzelfde is als de gave van vrees, maar dat zij daarin haar doel heeft, als in iets van meer belang. Want de gaven zijn voornamer dan de zedelijke deugden, zoals vroeger is uiteengezet (9e Kw. 10 Art. 3e Antw.). (IIa-IIae q. 81 a. 2 ad 1)

Ook een dienaar kan vrijwillig aan zijn heer datgene geven, waartoe hij verplicht is, en zo “maakt hij van de nood een deugd” (Hieronymus 54e Br.) door gewillig zijn plicht te doen. En zo kan het ook een daad van deugd zijn, dat men aan God de verplichte dienstbaarheid schenkt, in zover een mens dat dan gewillig doet. (IIa-IIae q. 81 a. 2 ad 2)

Het natuurlijke verstand kan beslissen, dat de mens iets doet om God eer te brengen, maar dat hij nu precies dit of dat doet, valt niet onder de beslissing van het natuurlijke verstand, maar is door het goddelijke of het menselijke recht ingesteld. (IIa-IIae q. 81 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Is de godsdienstigheid één enkele deugd?

Men beweert, dat de godsdienstigheid niet een enkele deugd is. Want zoals is gezegd (1e Art.), worden wij door de godsdienstigheid op God gericht. Nu kunnen wij in God drie Personen onderscheiden en ook vele eigenschappen, die minstens voor ons verstand verschillen. Maar een verschil in opzicht in het voorwerp is voldoende om meerdere deugden te geven, zoals uit het vroeger gezegde blijkt (50e Kw. 2e Art. 2e Antw.). Dus is de godsdienstigheid niet een enkele deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 3 arg. 1)

Bij een enkele deugd schijnt een enkele daad te behoren, omdat de hebbelijkheden naar de daden onderscheiden worden. Maar er zijn vele daden van godsdienstigheid als eren en dienen, geloften doen, bidden en offeren en veel dergelijke. Dus is de godsdienstigheid niet een enkele deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 3 arg. 2)

Het aanbidden valt onder de godsdienstigheid. Nu worden de beelden op een andere manier aanbeden dan God zelf. Daar nu een andere aard verschil geeft in de deugden, schijnt de godsdienstigheid niet een enkele deugd te zijn. (IIa-IIae q. 81 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in de Brief aan de Ephesiërs (4, 5) wordt gezegd: “Één God, één geloof.” Nu is de ware godsdienstigheid de uiting van het geloof aan één God. Dus is de godsdienstigheid één deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 3 s. c.)

Zoals boven werd gezegd (I-II. 34e Kw. 2e Art. 1e Antw.), worden de hebbelijkheden onderscheiden naar een verschil in opzicht in de voorwerpen. Nu komt het aan de godsdienstigheid toe aan de ene God eer te bewijzen om een enkele reden, nl. in zover Hij het eerste beginsel van de schepping en het bestuur der dingen is; en daarom zegt Hij ook zelf bij Malachias (1, 6): “Als Ik Vader ben, waar is de Mij toekomende eer?”; want aan de vader komt het toe voort te brengen en te besturen.

En dus is het duidelijk, dat de godsdienstigheid één deugd is. (IIa-IIae q. 81 a. 3 co.)

De drie goddelijke Personen zijn één beginsel van het scheppen en besturen der dingen, en daarom worden zij door één godsdienstigheid gediend. Ook de verschillende aard van de eigenschappen vindt een eenheid in het eerste-beginsel-zijn; want God brengt alles voort en bestuurt het door de wijsheid, wil en kracht van Zijn goedheid. En daarom is de godsdienstigheid één deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 3 ad 1)

Met dezelfde daad dient en eert de mens God, omdat het eren Gods verhevenheid geldt, waaraan eer verschuldigd is, terwijl het dienen op de onderworpenheid van de mens slaat, die krachtens zijn toestand verplicht is God eer te bewijzen. Tot deze twee dingen nu behoren alle daden, die aan de godsdienstigheid worden toegeschreven, omdat door hen allen de mens getuigenis aflegt van Gods verhevenheid en van zijn eigen onderworpenheid aan God, of door Hem iets aan te bieden, of door iets van God te gebruiken. (IIa-IIae q. 81 a. 3 ad 2)

De eerbewijzen der godsdienstigheid worden niet aan de beelden gebracht voor zover zij in zichzelf als dingen worden beschouwd, maar in zover zij beelden zijn, die ons voeren tot de mensgeworden God. Nu blijft de neiging tot een beeld als beeld niet daarbij staan, maar richt zich op datgene, waarvan het een beeld is. En daarom ontstaat er door het brengen van de eerbewijzen der godsdienstigheid aan de beelden van Christus geen verschil in aard van godsverering, noch in de deugd van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 81 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Is de godsdienstigheid een afzonderlijke, van de anderen onderscheiden deugd?**

Men beweert, dat de godsdienstigheid geen afzonderlijke, van de anderen onderscheiden deugd is. Want Augustinus zegt: “Een waar offer is iedere daad, die dient om ons in heilige gemeenschap met God te verenigen.” Nu valt het offer onder de godsdienstigheid. Dus valt zodoende ook iedere daad van deugd onder de godsdienstigheid. En zo is zij geen afzonderlijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 4 arg. 1)

De Apostel zegt in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (10, 31): “Doet alles ter ere van God.” Nu behoort het, zoals boven (1e Art. 1e Antw.) gezegd is, tot de godsdienstigheid iets te doen om God te eren. Dus is zij geen afzonderlijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 4 arg. 2)

De liefde, waarmee wij God beminnen, is als deugd niet onderscheiden van de liefde, waarmee wij de naasten beminnen. Nu wordt in de Ethica gezegd, dat “eren zeer dicht bij beminnen staat.” Dus is de godsdienstigheid, waarmee God wordt vereerd, geen deugd, die bijzonder onderscheiden is van de eerbiedigheid of de godsdienstige verering of de liefde, waarmee de naaste wordt geëerd. Dus is zij geen afzonderlijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zij als een deel der recht-

vaardigheid van haar andere delen onderscheiden wordt voorgesteld (80e Kw.). (IIa-IIae q. 81 a. 4 s. c.)

Waar de deugd het goede als doel heeft, moet er een bijzondere deugd zijn, waar een bijzonder soort goedheid gevonden wordt. Het goede nu, dat het doel van de godsdienstigheid is, is het brengen van de verschuldigde eer aan God. Nu heeft iemand recht op eer om zijn verhevenheid. God echter is op bijzondere wijze verheven, daar Hij alles op allerlei manieren oneindig te boven gaat. Daarom heeft Hij recht op bijzondere eerbewijzen; evenzo zien wij, dat in de menselijke samenleving personen, die op verschillende wijzen verheven zijn, ook op verschillende eerbewijzen recht hebben, zoals sommige aan een vader worden gebracht en andere aan een koning en zo verder. Het is dus duidelijk, dat de godsdienstigheid een afzonderlijke deugd is. (IIa-IIae q. 81 a. 4 co.)

Iedere daad van deugd wordt een offer genoemd, in zover zij het eren van God tot doel heeft. Men kan daar dus niet uit afleiden, dat de godsdienstigheid een algemeen soort deugd is, maar dat zij alle andere deugden beheerst, zoals boven gezegd is (1e Art. 1e Antw.). (IIa-IIae q. 81 a. 4 ad 1)

Al wat ter ere Gods gebeurt, valt niet onder de godsdienstigheid als de deugd, die het voortbrengt, maar die erover heerst. Tot haar als tot de deugd, die ze voortbrengt, behoren de dingen, die krachtens hun eigen aard onder de eerbewijzen aan God vallen. (IIa-IIae q. 81 a. 4 ad 2)

Het voorwerp van de liefde is het goede, maar het voorwerp van eer en hulde is datgene, wat verheven is. Nu wordt Gods goedheid wel aan de schepselen meege-deeld, maar de verhevenheid van Zijn goedheid niet. En daarom is de liefde, waarmee God wordt bemind, geen van de liefde tot de naaste onderscheiden deugd; maar de godsdienstigheid, waarmee wij God eren, is wél onderscheiden van de deugden, waarmee de naaste wordt geëerd. (IIa-IIae q. 81 a. 4 ad 3)

#### **Articulus 5 Is de godsdienstigheid een goddelijke deugd?**

Men beweert, dat de godsdienstigheid een goddelijke deugd is. Want Augustinus zegt “dat wij God eren door geloof, hoop en liefde,” en dat zijn goddelijke deugden. Nu valt het eer brengen aan God onder de godsdienstigheid (1e Art. het Tegenbewijs). Dus is zij een goddelijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 5 arg. 1)

Een deugd wordt goddelijk genoemd, indien zij God als voorwerp heeft. Maar de godsdienstigheid heeft God als voorwerp, omdat zij, zoals werd gezegd (1e Art.), God alleen als doel heeft. Dus is zij een goddelijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 5 arg. 2)

Iedere deugd is ofwel goddelijk, ofwel van het verstand, ofwel zedelijk, gelijk uit het vroeger gezegde blijkt (I-II. 57e Kw. 3e Art.). Nu is het duidelijk, dat de godsdienstigheid geen verstandsdeugd is, omdat haar volmaaktheid niet in het beschouwen van de waarheid wordt

gezocht. Evenmin is zij een zedelijke deugd, waaraan het eigen is het midden te houden tussen te veel en te weinig; want niemand kan God te veel eren, volgens het Boek Ecclesiasticus (43, 33): “Gij, die God zegent, verheft Hem zoveel gij kunt, want Hij staat boven allen lof.” Dus blijft er over, dat zij een goddelijke deugd is. (IIa-IIae q. 81 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zij wordt voorgesteld als een deel der rechtvaardigheid, die een zedelijke deugd is (80e Kw.). (IIa-IIae q. 81 a. 5 s. c.)

Zoals werd gezegd (2e en 4e Art.), is het de godsdienstigheid, die aan God de verschuldigde eer brengt. Twee dingen komen dus bij de godsdienstigheid in aanmerking; vooreerst wat zij aan God geeft, nl. eerbewijzen, en die verhouden zich tot haar als haar stof en voorwerp. Het andere is datgene, waaraan iets wordt gebracht, nl. God. Hem wordt hulde gebracht, niet alsof de daden, waarmee God geëerd wordt, God zelf bereiken, zoals wij God door het geloof bereiken als wij in God geloven; daarom werd boven gezegd (2e Kw. 2e Art.), dat God voorwerp van het geloof is, niet alleen in zover wij aan God geloven, maar ook in zover wij in God geloven. Want aan God wordt de verschuldigde eer gebracht, in zover de daden, waardoor God wordt geëerd, geschieden tot eer van God, zoals dienstigheid niet als stof of voorwerp verhoudt, maar als doel. En daarom is zij geen goddelijke deugd, die het laatste doel als voorwerp heeft, maar een zedelijke, waaraan het toekomt zich op de dingen te betrekken, die tot het doel leiden. (IIa-IIae q. 81 a. 5 co.)

Het vermogen of de deugd, die op een doel slaan, heersen altijd over het vermogen of de deugd, die de daden verrichten, die tot dat doel leiden. Nu stellen de goddelijke deugden, nl. geloof, hoop en liefde, daden omtrent God als hun eigen voorwerp. En zo zijn zij door hun overheersing oorzaak van daden van godsdienstigheid, die iets teweeebrengen met God als doel. En daarom zegt Augustinus, dat “God wordt geëerd door geloof, hoop en liefde”. (IIa-IIae q. 81 a. 5 ad 1)

De godsdienstigheid richt de mens niet op God als op haar voorwerp, maar als haar doel. (IIa-IIae q. 81 a. 5 ad 2)

Godsdienstigheid is geen goddelijke of verstandsdeugd, maar een zedelijke, omdat zij een deel der rechtvaardigheid is. En bij haar wordt niet van een midden gesproken als tussen hartstochten, maar naar een soort evenredigheid in de handelingen, die op God zijn gericht. Ik spreek hier echter niet van een absolute evenredigheid, omdat aan God niet zoveel kan worden gebracht als waarop Hij recht heeft; maar van een evenredigheid, waarbij rekening gehouden wordt met wat een mens kan en God aanvaardt. Een te veel met betrekking tot wat onder het eren van God valt, kan er niet zijn naar de omstandigheid van het hoeveel, maar wel naar andere omstandigheden, b. v. omdat de goddelijke eer gebracht wordt aan wie er geen recht op heeft, of wanneer het met gebeuren moet of naar andere omstandigheden zoals het niet moet. (IIa-IIae q. 81 a. 5 ad 3)

## Articulus 6 Moet de godsdienstigheid boven de andere zedelijke deugden worden gesteld?

Men beweert, dat de godsdienstigheid niet boven de andere zedelijke deugden moet worden gesteld. Want de volmaaktheid van een zedelijke deugd is hierin gelegen, dat zij het midden houdt, zoals in de Ethica wordt bewezen. Nu schiet de godsdienstigheid te kort in het houden van het rechtvaardige midden, omdat zij God niet precies het evenredige geeft. Dus staat de godsdienstigheid niet hoger dan de andere zedelijke deugden. (IIa-IIae q. 81 a. 6 arg. 1)

Als we iets aan mensen geven, schijnt het dat iets lofwaardiger is, naar mate degene aan wie het gegeven wordt behoeftiger is; en daarom zegt Isaias (38, 7): “Breek uw brood voor de hongerige.” Nu heeft God aan niets, dat wij Hem zouden moeten geven, behoefte volgens het psalmwoord (Ps. 13, 2); “Ik zeide: Gij zijt mijn God, omdat Gij mijn goederen niet nodig hebt.” Dus schijnt de godsdienstigheid minder lofwaardig te zijn dan de andere deugden, waardoor wij de mensen helpen. (IIa-IIae q. 81 a. 6 arg. 2)

Naarmate iets uit grotere noodzakelijkheid gebeurt, is het minder lofwaardig volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 16): “Zo ik het evangelie verkondig, is dat voor mij geen roem, want een dwang ligt op mij.” Waar nu een grotere plicht bestaat, is er een grotere noodzakelijkheid. Omdat het nu de grootste plicht tegenover God is, dat Hem door de mensen eer bewezen wordt, schijnt de godsdienstigheid onder de menselijke deugden minder lofwaardig te zijn. (IIa-IIae q. 81 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek van de Uittocht (20e H.) het eerst de geboden, die tot de godsdienst behoren worden genoemd, als de voornaamste. Nu beantwoordt de ordening der geboden aan de ordening der deugden, omdat de geboden der wet over daden van deugd worden gegeven. Dus is de godsdienstigheid de voornaamste onder de zedelijke deugden. (IIa-IIae q. 81 a. 6 s. c.)

Wat tot een doel leidt, krijgt zijn goedheid uit zijn orde tot het doel, en naarmate het derhalve dichter bij het doel staat, is het beter. Nu gaan de zedelijke deugden, zoals boven is gezegd (5e Art.), over wat op God als op zijn doel is gericht. De godsdienstigheid echter komt dichter bij God dan de andere zedelijke deugden, in zover zij datgene bewerkt, wat rechtstreeks en onmiddellijk op Gods eer is gericht. Daarom staat zij onder de zedelijke deugden vooraan. (IIa-IIae q. 81 a. 6 co.)

Een deugd wordt geprezen om het willen, niet om het kunnen. En daarom maakt, als er van de kant van het willen maar geen tekort is, het tekortschieten in de gelijkheid, die het midden der rechtvaardigheid is, wat voortkomt uit onvermogen, de deugd niet minder lofwaardig. (IIa-IIae q. 81 a. 6 ad 1)

Bij wat anderen, om hen te helpen, gegeven wordt, is het loffelijker te geven aan iemand die het meer nodig heeft, omdat het dan nuttiger is. Maar aan God wordt



iets niet gegeven om Hem te helpen, maar tot Zijn eer en ons nut. (IIa-IIae q. 81 a. 6 ad 2)

Bij noodzakelijkheid verdwijnt de roem van meer te doen dan verplicht is, maar de verdienstelijkheid van de deugd gaat niet verloren, als de goede wil er is. En daarom slaat het bewijs niet door. (IIa-IIae q. 81 a. 6 ad 3)

### **Articulus 7 Heeft de godsverering ook een uitwendige daad?**

Men beweert, dat de godsverering geen uitwendige daad heeft. Want bij Joannes (4, 24) wordt gezegd: “God is een geest, en zij, die Hem aanbidden, moeten in geest en waarheid aanbidden.” Nu zijn de uitwendige daden niet van de geest, maar veeleer van het lichaam. Dus heeft de godsdienstigheid, waar het aanbidden onder valt, geen uitwendige, maar inwendige daden. (IIa-IIae q. 81 a. 7 arg. 1)

Het doel van de godsdienstigheid is God eer en lof te brengen. Maar nu is het tegenover iemand die verheven is oneerbiedig, als hem dingen worden aangeboden, die eigenlijk aan minderen toekomen. Daar nu hetgeen de mens door daden van zijn lichaam doet, eigenlijk gericht schijnt te zijn op wat de mensen nodig hebben of op het eren van lagere schepselen, schijnt dat niet passend gebruikt te kunnen worden om God te eren. (IIa-IIae q. 81 a. 7 arg. 2)

Augustinus prijst Seneca hierom, dat hij sommige mensen berispt, die aan de afgoden aanbieden, wat gewoonlijk aan de mensen gegeven wordt, omdat nl. voor de onsterfelijken niet hetzelfde gepast is als voor de sterfelijken. Maar die dingen zijn nog veel minder gepast voor de ware God, die verheven is boven alle goden (Ps. 94, 3). Het schijnt dus af te keuren te zijn, dat iemand God eert met daden van zijn lichaam. Dus heeft de godsdienstigheid geen uiterlijke daden. (IIa-IIae q. 81 a. 7 arg. 3)

Maar daartegenover staat in het Boek der Psalmen (83, 3): “Mijn hart en mijn vlees zijn verheugd over de levende God.” Zoals echter de innerlijke daden tot het hart behoren, behoren de uiterlijke tot de ledematen van het vlees. Dus schijnt God niet alleen met inwendige, maar ook met uitwendige daden geëerd te moeten worden. (IIa-IIae q. 81 a. 7 s. c.)

Wij brengen God geen eer en hulde om Hemzelf — want uit zichzelf is Hij vol van heerlijkheid en daaraan kan geen schepsel iets toevoegen — maar om ons, omdat onze geest nl., doordat wij God eren en huldigen, aan Hem onderworpen wordt en daarin bestaat zijn volmaaktheid; want elk ding wordt vervolmaakt door onderwerping aan zijn meerdere, zoals het lichaam door levend gemaakt te worden door de ziel en de lucht door verlicht te worden door de zon. Maar nu heeft de menselijke geest er behoefte aan om, geleid door de zinnelijke dingen, met God verenigd te worden; want, zo zegt de Apostel, “het onzichtbare Wezen Gods, is bij enig nadenken uit het geschapene duidelijk te kennen” (Rom. 1, 20). Daarom is het nodig lichamelijke dingen

te gebruiken bij het vereren van God, opdat de geest van de mens door hen als door tekens aangezet wordt tot geestelijke daden, waardoor hij met God wordt verenigd. Daarom heeft de godsdienstigheid wel innerlijke daden als de voornaamste, die uiteraard tot haar behoren, maar ook uitwendige als minder voornamen, die de innerlijke als doel hebben. (IIa-IIae q. 81 a. 7 co.)

De Heer spreekt hier over het voornaamste en het eigenlijk in het vereren van God bedoelde. (IIa-IIae q. 81 a. 7 ad 1)

Deze uiterlijke dingen worden God niet gebracht alsof Hij ze nodig had, naar het psalmwoord: “Zal Ik het vlees van stieren eten of het bloed van bokken drinken?” (Ps. 49, 13) Maar zij worden God gegeven als tekens van inwendige en geestelijke werken, die God om henzelf aanneemt. Daarom ook zegt Augustinus: “Het zichtbare offer is het sacrament, dwz. het heilig teken van het onzichtbare offer.” (IIa-IIae q. 81 a. 7 ad 2)

De afgodendienaars worden uitgelachen, niet omdat zij wat onder de mensen behoort aan de afgoden brachten als tekens, die hen tot iets geestelijks opwekten, maar als wat om de zaak zelf door hen werd aanvaard. En vooral, omdat het nutteloos en schandelijk was. (IIa-IIae q. 81 a. 7 ad 3)

### **Articulus 8 Is de godsdienstigheid hetzelfde als de heiligheid?**

Men beweert, dat de godsdienstigheid niet hetzelfde als de heiligheid is. Want de godsdienstigheid is, zoals werd uiteengezet (4e Art.), een bijzondere deugd. Nu noemt men de heiligheid een algemene deugd, want “zij maakt mensen gelovig en doet ze onderhouden wat rechtvaardig is tegenover God,” zoals Augustinus zegt. Dus is de heiligheid niet hetzelfde als de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 81 a. 8 arg. 1)

Heiligheid schijnt reinheid in te sluiten, want Dionysius zegt, dat “heiligheid een reinheid is, vrij van alle onreinheid, volmaakt en geheel onbevlekt.” Nu schijnt reinheid vooral onder de matigheid te vallen, die de schande van het lichaam uitsluit. Daar de godsdienstigheid nu onder de rechtvaardigheid valt, schijnt de heiligheid niet hetzelfde te zijn. (IIa-IIae q. 81 a. 8 arg. 2)

Wat bij verdeling tegenover elkaar wordt gesteld, is niet hetzelfde. Nu wordt, zoals boven (80e Kw. 4e Antw.) gezegd is, bij een opsomming van de delen der rechtvaardigheid de heiligheid tegenover de godsdienstigheid gesteld. Dus is heiligheid niet hetzelfde als godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 81 a. 8 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij Lucas (1, 74-75) wordt gezegd: “Dat wij Hem dienen in heiligheid en rechtvaardigheid.” Nu behoort het dienen van God tot de godsdienstigheid, zoals boven is gezegd (1e Art. 3e Antw.). Dus is godsdienstigheid hetzelfde als heiligheid. (IIa-IIae q. 81 a. 8 s. c.)

De naam heiligheid schijnt twee dingen in te sluiten. Ten eerste nl. reinheid, en bij deze betekenis past de

Griekse term, want daar spreekt men van “agios” als van “zonder aarde.” In anderen zin sluit het vastheid in, en daarom werden die dingen bij de ouden sancta genoemd, die door wetten waren beschermd, zodat zij niet ontwijfd mochten worden, en daarom wordt ook iets sancitum genoemd, omdat het door een wet wordt beschermd. Ook volgens de Latijnen kan deze term sancius op de reinheid slaan, zodat men sanctus zou moeten verstaan als sanguine tinctus (met bloed geverfd), “omdat oudtijds degenen, die gereinigd wilden worden, met het bloed van het offer werden besprenkeld,” zoals Isidorus zegt. Beide betekenissen brengen mee, dat heiligheid toekomt aan wat voor de goddelijke eredienst werd gebruikt, zodat men niet alleen van de mensen, maar ook van de kerk en de vaten en andere dergelijke dingen zegt, dat zij geheiligd worden door voor de goddelijke eredienst te worden gebruikt. Want er is reinheid voor nodig om de geest op God te richten. De menselijke geest immers wordt door zich in de lagere dingen te verdiepen besmeurd, zoals ieder ding troebel wordt door de vermenging met iets lagers, zoals zilver door de vermenging met lood. Nu is het nodig de geest van de lagere dingen af te trekken om hem met het hoogste te kunnen verenigen. En daarom kan de geest zonder reinheid niet op God worden gericht. Daarom ook wordt in de Brief aan de Hebreeënen (12, 14) gezegd: “Streeft naar de vrede met iedereen en naar de heiligmaking, zonder welke niemand God zal zien.” Ook wordt er vastheid toe vereist de geest op God te richten. Want hij wordt op Hem gericht als op het laatste doel en het eerste beginsel, doch deze moeten in de hoogste maat onbeweeglijk zijn. Daarom zegt de Apostel in de Brief aan de Romeinen (8, 38-39): “Ik ben zeker, dat dood noch leven mij zullen scheiden van de liefde van God.” Zo zegt men dus, dat het de heiligheid is, waardoor de menselijke geest zichzelf en zijn daden op God richt. En daarom verschilt zij zakelijk niet van de godsdienstigheid, maar alleen naar begrip. Want zij wordt godsdienstigheid genoemd, in zover zij God naar verplichting dient in wat de verering van God onmiddellijk betreft, als in offers opdragen e. d.; maar heiligheid in zover de mens niet alleen dit, maar ook al de werken van andere deugden op God richt of in zover de mens zich door goede werken in de vereiste stemming brengt om God te eren. (IIa-IIae q. 81 a. 8 co.)

Naar haar wezen is de heiligheid een bepaalde deugd, en in dit opzicht is zij enigszins hetzelfde als de godsdienstigheid. Maar zij heeft ook iets algemeen, in zover zij door haar bestuur alle daden van deugd op het goddelijke goed richt, zoals ook de wettelijke rechtvaardigheid een algemene deugd wordt genoemd, in zover zij de daden van alle deugden op het algemeen welzijn richt. (IIa-IIae q. 81 a. 8 ad 1)

De matigheid brengt wel reinheid teweeg, maar deze zal toch alleen dan maar de aard van heiligheid bezitten, als zij op God wordt gericht. En daarom zegt Ambrosius zelfs van de maagdelijkheid “dat zij niet wordt geëerd, omdat zij maagdelijkheid, maar omdat zij aan God gewijd is.” (IIa-IIae q. 81 a. 8 ad 2)

Om het bovengenoemde verschil is de heiligheid van de godsdienstigheid onderscheiden, niet omdat zij er zakelijk van verschilt, maar naar begrip, zoals werd gezegd. (IIa-IIae q. 81 a. 8 ad 3)

## Quaestio 82 Over de Toewijding

Vervolgens moeten wij onze aandacht wijden aan de daden van godsdienstigheid. En wel vooreerst aan de innerlijke daden, die volgens het voorafgaande (81e Kw. 7e Art.) de voornaamste zijn, en vervolgens aan de uiterlijke, die op de tweede plaats komen (84e Kw.). Nu zegt men, dat toewijding en gebed de innerlijke daden van godsdienstigheid zijn. Eerst moet dus de toewijding worden behandeld en vervolgens het gebed (83e Kw.). Over de eerste stellen wij ons vier vragen: 1. Is toewijding een afzonderlijke daad? 2. Is zij een daad van godsdienstigheid? 3. Over de oorzaak van de toewijding. 4. Over haar gevolgen. (IIa-IIae q. 82 pr.)

### Articulus 1 Is toewijding een afzonderlijke daad?

Men beweert, dat toewijding geen afzonderlijke daad is. Want wat tot de zijnswijze van andere daden behoort, schijnt geen aparte daad te zijn. Maar de toewijding schijnt tot de zijnswijze van andere daden te behoren, want in het Tweede Boek Paralipomenon (29, 31) staat: “De gehele menigte droeg met toewijding van geest offers en ere-gaven en zoenoffers op.” Dus is toewijding geen afzonderlijke daad. (IIa-IIae q. 82 a. 1 arg. 1)

Geen daad van afzonderlijke aard treft men onder meerdere soorten van daden aan. Nu vindt men toewijding in meerdere soorten van daden, nl. bij daden van het lichaam en ook bij die van de geest, omdat men van iemand zegt, dat hij met toewijding overweegt en met toewijding zijn knieën buigt. Dus is toewijding geen afzonderlijke daad. (IIa-IIae q. 82 a. 1 arg. 2)

Iedere daad van afzonderlijke soort is ofwel van een kendeugd of van een streefdeugd. Maar toewijding is aan geen van beide eigen, zoals duidelijk blijkt, als men alle soorten daden van beide groepen afzonderlijk nagaat, die vroeger zijn opgesomd (I. 78e Kw. en vlg. I-II. 23e Kw. 4e Art.). Dus is toewijding geen aparte daad. (IIa-IIae q. 82 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat wij door daden verdienen verwerven, zoals vroeger is gezegd (I-II. 21e Kw. 3e en 4e Art.). Nu heeft toewijding een eigen soort verdienstelijkheid. Dus is zij een aparte daad. (IIa-IIae q. 82 a. 1 s. c.)

Toewijding (devotio) is afgeleid van devovere (zich door geloften wegschenken), en daarom worden zij toegewijden genoemd, die zichzelf op een of andere manier door geloften aan God binden om zich geheel aan Hem te onderwerpen. Daarom ook werden zij vroeger bij de heidenen toegewijden genoemd, die zich door geloften aan de afgoden verbonden om te sterven ten einde hun leger te redden, zoals Titus Livius verhaalt over de twee Deciërs. Toewijding is daarom naar het schijnt niets anders dan de wil om zich zonder dralen te geven aan Gods dienst. Daarom staat er in het Boek van de

Uittocht (35, 20-21), dat “de gehele menigte van de zonen van Israël met een in de hoogste maat bereide en toegewijde geest eerstelingen-offers aan God opdroeg.” Nu is het duidelijk, dat de bereidwilligheid om zonder dralen te doen wat tot Gods dienst behoort, een aparte daad is. En daarom is de toewijding een afzonderlijke wilsdaad. (IIa-IIae q. 82 a. 1 co.)

Wat beweegt geeft aan de beweging van wat bewogen wordt haar zijnswijze. Nu beweegt de wil de andere zielsvermogens tot hun daden; en in zover de wil op een doel is gericht, beweegt hij zichzelf tot wat naar dat doel leidt, zoals vroeger gezegd is (I-II. 9e Kw. 3e Art.). Daar nu toewijding een wilsdaad is van iemand, die zich aan God geeft om Hem te dienen en God het laatste doel is, bepaalt de toewijding diensgevolge de zijnswijze van de menselijke daden, hetzij deze van de wil zelf uitgaan naar wat tot het doel leidt, hetzij zij van andere vermogens komen, die door de wil bewogen worden. (IIa-IIae q. 82 a. 1 ad 1)

Toewijding wordt in verschillende soorten van daden gevonden, niet als datgene wat er de eigen aard aan geeft, maar zoals men de beweegkracht van wat beweegt vindt in de bewegingen van de dingen, die bewogen worden. (IIa-IIae q. 82 a. 1 ad 2)

Zoals werd gezegd (in de Leerst.), is de toewijding een daad van het streefvermogen van de ziel en een beweging van de wil. (IIa-IIae q. 82 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Is de toewijding een daad van godsdienstigheid?**

Men beweert, dat toewijding geen daad van godsdienstigheid is. Want zoals werd gezegd (vorig Art.), valt de toewijding onder het zich geven aan God. Dat echter geschiedt vooral door de liefde, want, zoals Dionysius zegt, “brengt de goddelijke liefde vervoering teweeg, daar zij niet toestaat, dat zij die beminnen aan zichzelf toebehoren, maar aan Wat zij beminnen.” Dus is toewijding eerder een daad van liefde dan van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 82 a. 2 arg. 1)

Liefde gaat aan godsdienstigheid vooraf. Maar toewijding schijnt weer aan de liefde vooraf te gaan, omdat de liefde in de H. Schrift door het vuur wordt aangeduid (Hoogl. 8, 6), maar de toewijding door het vet (Ps. 62, 6), dat de brandstof is van het vuur. Dus is toewijding geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 82 a. 2 arg. 2)

Door de godsdienstigheid wordt de mens alleen op God gericht, zoals vroeger werd gezegd (81e Kw. 1e Art.). Nu heeft men ook toewijding voor mensen, zoals men van sommigen zegt, dat zij aan heilige mannen zijn toegewijd; en men zegt ook, dat onderdanen aan hun heersers zijn toegewijd, gelijk Paus Leo zegt, dat “de Joden, als toegewijd aan de Romeinse wetten zeiden: Wij hebben geen koning dan de Keizer.” Dus is toewijding geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 82 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat, zoals werd gezegd (vorig

art.), toewijding van zich door gelofte binden wordt afgeleid. En de gelofte is een daad van godsdienstigheid. Dus ook de toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 2 s. c.)

Het behoort tot dezelfde deugd iets te willen doen en de bereidwilligheid te hebben om dat te doen, omdat beide daden hetzelfde voorwerp hebben. Daarom zegt de Wijsgeer: “Het is de rechtvaardigheid, waardoor de mensen het rechtvaardige willen en volbrengen.” Nu is het duidelijk, dat het doen van wat tot Gods verering en dienst behoort, eigenlijk aan de godsdienstigheid toekomt, zoals uit het vroeger gezegde (81e Kw.) blijkt. Dus behoort het ook tot haar bereidwillig te zijn om die dingen te doen; en dat is toegewijd zijn. En zo blijkt, dat de toewijding een daad van godsdienstigheid is. (IIa-IIae q. 82 a. 2 co.)

Onmiddellijk behoort het tot de liefde, dat de mens zich aan God geeft door Hem in een geestesvereniging aanhankelijk te zijn. Maar dat de mens zich aan God geeft voor werken van godsverering, behoort onmiddellijk tot de godsdienstigheid, maar middellijk tot de liefde als het beginsel van de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 82 a. 2 ad 1)

Vetheid van het lichaam is zowel product als voedsel der natuurlijke verterende warmte. Evenzo is de liefde zowel de oorzaak van de toewijding, in zover iemand door liefde bereidwillig wordt om de vriend te dienen, als haar voedsel; want iedere vriendschap wordt in stand gehouden en vermeerderd door het doen en overdenken van daden waaruit vriendschap blijkt. (IIa-IIae q. 82 a. 2 ad 2)

De toewijding, die men voor dode of levende Heiligen Gods heeft, blijft niet bij Hen staan, maar gaat verder door naar God, in zover wij nl. God eren in Zijn dienaars. Maar de toewijding, waarvan men zegt, dat onderdanen haar hebben voor hun tijdelijke heren, is van anderen aard, zoals er ook verschil is tussen het dienen van tijdelijke meesters en van God. (IIa-IIae q. 82 a. 2 ad 3)

## **Articulus 3 Is de beschouwing of overweging oorzaak van toewijding?**

Men beweert, dat beschouwing of overweging geen oorzaak van toewijding is. Want geen oorzaak belemmert haar gevolg. Maar scherpzinnige overwegingen van verstandelijke waarheden belemmeren dikwijls de toewijding. Dus is de beschouwing of overweging geen oorzaak van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 3 arg. 1)

Als de beschouwing eigenlijk en uiteraard oorzaak van toewijding was, moest wat voorwerp van hogere beschouwing is, meer toewijding teweeg brengen. Maar het tegendeel hiervan blijkt waar, omdat dikwijls een grotere toewijding wordt opgewekt door het overdenken van Christus' lijden en de andere geheimen van Zijn mensheid dan door het overwegen van Gods grootheid. Dus is overdenken niet de eigenlijke oorzaak van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 3 arg. 2)

Als beschouwing de eigenlijke oorzaak van toewijding

was, moesten zij, die meer aanleg voor de overweging hebben, ook meer aanleg voor toewijding hebben. Maar wij zien het tegendeel: omdat er dikwijls meer toewijding gevonden wordt bij eenvoudige mannen en bij het vrouwelijk geslacht, waarin men ook een gemis aan beschouwing aantreft. Dus is beschouwing niet de eigenlijke oorzaak van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek der Psalmen (38, 4) wordt gezegd: “In mijn overweging ontspringt het vuur.” Nu brengt het geestelijk vuur toewijding voort. Dus is de overweging oorzaak van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 3 s. c.)

De buiten ons staande en voornaamste oorzaak van de toewijding is God, waarvan Ambrosius zegt, dat “God hen, die Hij zich gewaardigt, roept en die Hij wil, godsdienstig maakt; en als Hij gewild had, had Hij de Samaritanen van verhard toegewijd gemaakt.” Maar de inwendige oorzaak van onze kant moet de overweging of beschouwing zijn. Want wij hebben gezegd (1e Art.), dat de toewijding een wilsdaad is met dit als doel, dat de mens zich bereidwillig geeft tot het dienen van God. Nu moet iedere wilsdaad uit een overdenking voortkomen, omdat het begrepen goed het voorwerp is van de wil; daarom zegt Augustinus dat de wil uit het verstand voortkomt. En daarom is het noodzakelijk, dat de toewijding de overweging als oorzaak heeft, in zover de mens door de overweging het plan maakt zich te geven aan het dienen van God. Hiertoe brengt het overwegen van twee dingen. Ten eerste van de goddelijke goedheid en haar weldaden naar het psalmwoord: “Het is mij goed met God verenigd te zijn; op God de Heer mijn hoop te stellen” (Ps. 72, 28). En het overwegen hiervan wekt de liefde op, die de naaste oorzaak van de toewijding is. Daarnaast het overwegen van de gebreken van de kant van de mens, waardoor hij er behoefte aan heeft op God te steunen naar het psalmwoord: “Ik heb mijn ogen opgeheven naar de bergen, waarvandaan mij hulp zal komen. Mijn hulp komt van de Heer, die hemel en aarde heeft gemaakt” (Ps. 120, 1). Het overwegen hiervan sluit de zelfoverschatting uit, die een mens belet zich aan God te onderwerpen, omdat hij op eigen kracht steunt. (IIa-IIae q. 82 a. 3 co.)

Het overwegen van wat dient om de liefde tot God op te wekken, veroorzaakt toewijding. Maar het overdenken van alles, wat daarmee niet te maken heeft, doch de geest ervan aftrekt, is een hinderpaal voor toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 3 ad 1)

Wat tot de godheid behoort, is op zichzelf beschouwd het meest opwekkend tot liefde en dus ook tot toewijding, omdat wij God boven alles moeten beminnen. Maar het komt van de zwakheid van 's mensen geest, dat hij, zoals hij langzaam moet worden gebracht tot het kennen van het goddelijke, zo ook tot toewijding moet komen door onder de zintuigen vallende dingen, die ons bekend zijn. Het voornaamste daaronder is de mensheid van Christus volgens het woord uit de Prefatie (van Kerstmis): “Opdat wij, terwijl wij God zichtbaar kennen, door Hem worden meegesleept tot

het beminnen van wat wij niet zien.” Wat daarom tot Christus' mensheid behoort, wekt in de hoogste maat, als een inleiding tot toewijding op, al gaat deze vooral over wat tot de godheid behoort. (IIa-IIae q. 82 a. 3 ad 2)

Wetenschap en al het andere, wat tot groot-zijn behoort, is voor de mens een aanleiding om op zichzelf te vertrouwen en zich daarom niet geheel aan God te geven. Daarvandaan komt het, dat deze dingen soms een aanleiding zijn om de toewijding te belemmeren, en dat bij eenvoudige mensen en vrouwen een overvloed van toewijding wordt gevonden, die de zelfverheffing neerdrukt. Indien de mens echter zijn wetenschap en iedere andere volmaaktheid volkomen aan God onderwerpt, wordt de toewijding daardoor groter. (IIa-IIae q. 82 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Is vreugde een gevolg van toewijding?**

Men beweert, dat vreugde geen gevolg van toewijding is. Want, zoals werd gezegd (3e Art. 2e Antw.), wekt het lijden van Christus vooral tot toewijding op. Nu wordt door het overdenken daarvan in de ziel treurigheid teweeggebracht volgens de Klaagliederen (3, 19): “Herdenk mijn armoede, de bitterheid en de gal”, wat tot het lijden behoort, en daarop volgt: “Ik zal het zeker herdenken en mijn ziel bezwijmt in mij.” Dus is genot of vreugde geen gevolg van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 4 arg. 1)

Toewijding bestaat vooral in het innerlijke, geestelijke offer. Nu staat er in het Boek der Psalmen (50, 19): “Een offer voor God is een vermorzeld gemoed.” Dus is treurigheid eerder een gevolg van toewijding dan opgewektheid of vreugde. (IIa-IIae q. 82 a. 4 arg. 2)

Gregorius van Nyssa zegt, dat “zoals het lachen van de vreugde komt, zo ook tranen en zuchten tekens van droefheid zijn.” Maar nu breken soms mensen door hun toewijding in tranen uit. Dus is vreugde of opgewektheid geen gevolg van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat in een Collecte wordt gezegd (Dond. na de 4e Zond. v. d. Vasten): “Moge de heilige toewijding zelf hen verblijden, die het vasten uit toewijding kastijdt.” (IIa-IIae q. 82 a. 4 s. c.)

Uiteraard en voornamelijk brengt de toewijding wel geestelijke vreugde der ziel teweeg, maar als gevolg daarvan en toevalligerwijze droefheid. Want wij hebben gezegd (3e Art.), dat toewijding uit het overwegen van twee dingen voortkomt. En wel voornamelijk uit het overwegen van de goddelijke goedheid, omdat deze overweging zich als het ware bezighoudt met de eindterm van de wilsbeweging, die zich aan God overgeeft. En uit deze overweging volgt eigenlijk wel een genieten naar het psalmwoord: “Ik dacht aan God en verheugde mij” (Ps. 76, 4), maar als iets bijkomstigs brengt deze overweging droefheid bij hen teweeg, die nog niet ten volle van God genieten volgens het psalmwoord: “Mijn ziel dorst naar de levende God,” en later volgt daarop:

“Mijn tranen waren mij brood, enz.” (Ps. 41, 3-4). Op de tweede plaats komt toewijding, zoals gezegd werd (3e Art.), uit het overwegen van de eigen gebreken voort, want deze overweging houdt zich bezig met het uitgangspunt, waarvan de mens zich door de beweging van de toegewijde wil verwijderd, dat hij nl. niet meer op zichzelf blijft staan, maar zich aan God onderwerpt. Met deze overweging echter is het omgekeerd als met de eerste. Want uiteraard is zij erop aangelegd droefheid teweeg te brengen door het herdenken van de eigen gebreken, maar vreugde als iets bijkomstigs, nl. om het vertrouwen op de hulp van God. — En zo blijkt, dat genieten op de eerste plaats en uiteraard uit de toewijding volgt, maar op de tweede plaats en als iets bijkomstigs “de droefheid, zoals God ze verlangt” (II Cor. 7, 10). (IIa-IIae q. 82 a. 4 co.)

In het overwegen van Christus’ lijden is iets, wat bedroeft, nl. de gebreken van de mensen, want om deze weg te nemen “moest Christus lijden” (Luc. 24, 26); en iets, wat vreugdevol stemt, nl. Gods goedheid tegenover ons, die ons zo’n verlossing heeft gegeven. (IIa-IIae q. 82 a. 4 ad 1)

Onze geest, die deels bedroefd wordt door de gebreken van dit leven, geniet van de andere kant door het beschouwen van Gods goedheid en het vertrouwen op Gods hulp. (IIa-IIae q. 82 a. 4 ad 2)

Dat er tranen te voorschijn komen is niet alleen een gevolg van droefheid, maar ook van een zekere gevoelige aangedaanheid; vooral als er iets verblijdends wordt beschouwd, dat met iets bedroevends is vermengd, zoals mensen gewoonlijk uit een gevoel van liefde gaan wenen, als zij zonen of dierbare vrienden terug krijgen, die zij gedacht hadden verloren te hebben. En op deze manier komen tranen uit toewijding voort. (IIa-IIae q. 82 a. 4 ad 3)

## Quaestio 84 Over de Aanbidding

Vervolgens moeten wij de uitwendige daden van godsverering beschouwen. (Zie 82e Kw. Inl.) En dan voor eerst de aanbidding, waarbij de mens zijn lichaam gebruikt om God eer te bewijzen; ten tweede de daden, waardoor een buiten ons staand ding aan God wordt opgedragen (85e Kw.); ten derde de daden, waarbij men van iets, dat van God is, gebruik maakt (89e Kw.). Over het eerste punt stellen wij ons drie vragen: 1. Is aanbidding een daad van godsverering? 2. Sluit aanbidding een inwendige of een uitwendige daad in? 3. Is er voor aanbidden een bepaalde plaats vereist? (IIa-IIae q. 84 pr.)

### Articulus 1 Is aanbidding een daad van godsverering of godsdienstigheid?

Men beweert, dat aanbidding geen daad van godsverering of godsdienstigheid is. Want godsdienstige hulding mag men alleen aan God brengen. Maar niet God alleen heeft recht op aanbidding; want wij lezen in het Boek der Schepping (18, 2), dat Abraham de engelen aanbad; en in het Derde Boek der Koningen (1,

23) staat, dat toen de Profeet Nathan bij koning David was binnengegaan, “hij hem ter aarde neergebogen aanbad.” Dus is aanbidden geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 84 a. 1 arg. 1)

God heeft recht op godsdienstige eerbewijzen, in zover wij in Hem zalig worden, zoals Augustinus bewijst. Maar aanbidding moet Hem worden gebracht om Zijn verhevenheid, want bij het psalmwoord: “Aanbidt Hem in Zijn heilig voorhof,” (Ps. 95, 9) zegt de Glossa: “Uit deze voorhoven komt men in het hof waar de verhevenheid aanbeden wordt.” Dus is aanbidding geen daad van godsverering. (IIa-IIae q. 84 a. 1 arg. 2)

De eerbewijzen van een en dezelfde godsdienstigheid moeten aan de drie Personen worden gebracht. Maar de drie Personen aanbidden wij niet met een en dezelfde daad van aanbidding, maar wij buigen onze knie afzonderlijk bij het aanroepen van Ieder van de drie Personen. Dus is aanbidding geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 84 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord, dat bij Mattheus, (4, 10; zie Deut. 6, 13) wordt aangehaald: “Den Heer uw God zult gij aanbidden en Hem alleen dienen.” (IIa-IIae q. 84 a. 1 s. c.)

Aanbidden heeft als doel Hem te eren, die aanbeden wordt. Nu is uit het voorafgaande (81e Kw. 2e en 4e Art.) duidelijk, dat het aan de godsdienstigheid eigen is God eer te bewijzen. Dus is de aanbidding, waarmee God aanbeden wordt, een daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 84 a. 1 co.)

God heeft recht op eer om Zijn verhevenheid, die aan sommige schepsels wordt meegedeeld, niet zo, dat zij daarin aan Hem gelijk zijn, maar er tot op zekere hoogte in delen. Daarom is de aan God gebrachte eer, die tot de godsdienstigheid behoort, iets anders dan de aan sommige verheven schepsels gebrachte eer, die onder de godsdienstige verering, waar later (103e Kw.) over gesproken wordt, valt. Omdat nu wat uiterlijk gebeurt, een teken is van de inwendige verering, worden sommige uiterlijke eerbewijzen aan verheven schepsels gebracht, waaronder de aanbidding het voornaamste is; maar één ding wordt alleen aan God gebracht, nl. het offer. Daarom zegt Augustinus: “Veel is aan de goddelijke eredienst ontroofd om als eerbewijs aan mensen te worden gebracht, hetzij uit te grote nederigheid, hetzij uit verderfelijke vleierij; maar het was toch altijd zo, dat zij aan wie dat werd gebracht als mensen werden beschouwd, waarvan men zei, dat zij gehuldigd en geëerd en, als het erg opgeschroefd werd, ook aanbeden moesten worden. Maar wie heeft ooit gedacht, dat men moest offeren, tenzij aan Hem, van Wie men wist of meende of veinsde, dat Hij God was?” Daarom aanbad Nathan David krachtens de eer, die aan verheven schepselen moet worden bewezen. Maar krachtens de aan God te brengen eer weigerde Mardocheus Aman te aanbidden, “vrezend de aan God te bewijzen eer op een mens over te brengen,” zoals in het Boek Esther (13, 14) wordt gezegd. Evenzo aanbad Abraham de engelen naar de eer, die men aan verheven schepsels moet bewijzen, en ook Josue, zoals wij in zijn boek (3,

15) lezen. Men zou dit echter ook zo kunnen opvatten dat zij God met de aanbidding, die uit godsverering voorkomt aanbaden, omdat Hij hun verscheen en tot hen sprak in de persoon van een engel. — Joannes werd echter weerhouden om de engel aanbidden met de eer, die aan God toekomt. (Apoc. 22, 8). En dit geschiedde zowel om de door Christus verkregen waardigheid van de mensen aan te tonen, dat zij nl. aan de engelen gelijk zijn geworden; en daarom wordt daaraan toegevoegd: “Ik ben de mededienaar van u en uw broeders.”; als om zelfs de aanleiding tot afgodendienst uit te sluiten; en daarom volgt daarop: “Aanbid God.” (IIa-IIae q. 84 a. 1 ad 1)

Onder Gods majesteit verstaan wij iedere verhevenheid van God, waar ook onder valt, dat wij in Hem als het hoogste goed zalig worden. (IIa-IIae q. 84 a. 1 ad 2)

Omdat de verhevenheid der drie Personen maar één is, is er Hun maar één eer en hulde te brengen, en dientengevolge maar één aanbidding. En om dit aan te duiden spreekt Abraham, hoewel wij van hem lezen (Gen. 18, 3) dat hem drie mannen verschenen, er maar één aanbeddend aan, als hij zegt: “Heer, als ik genade gevonden heb, enz.” De drievoudige kniebuiging is echter een teken van de Drievuldigheid van de Personen, maar met van een verschil in aanbidding. (IIa-IIae q. 84 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Sluit aanbidding een lichaamsdaad in?**

Men beweert, dat aanbidding geen lichaamsdaad insluit. Want bij Joannes (4, 23) wordt gezegd: “Ware aanbidders zullen de Vader in geest en waarheid aanbidden.” Maar wat in de geest gebeurt, heeft met lichaamsdaden niets te maken. Dus brengt aanbidding geen lichaamsdaden mee. (IIa-IIae q. 84 a. 2 arg. 1)

De term aanbidding is van bidden afgeleid. Nu bestaat bidden voornamelijk in een inwendige daad naar de Eerste Brief aan de Korinthiërs (14, 13): “Bidden zal ik met de geest, maar ik zal ook bidden met het verstand.” Dus sluit aanbidden vooral een inwendige daad in. (IIa-IIae q. 84 a. 2 arg. 2)

Lichaamsdelen vallen onder de zintuiglijke kennis. Maar God bereiken wij niet met de zintuigen van het lichaam, maar met de geest. Dus sluit aanbidding geen lichaamsdaad in. (IIa-IIae q. 84 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij het woord uit het Boek van de Uittocht (20, 5): “Gij zult hen niet eren of aanbidden,” de Glossa zegt: “Met het inwendige gevoel zult gij hen niet huldigen, noch in schijn aanbidden.” (IIa-IIae q. 84 a. 2 s. c.)

Zoals Damascenus zegt, “offeren wij aan God, omdat wij uit een dubbele natuur zijn samengesteld, een verstandelijke en een zintuiglijke, een dubbele aanbidding op,” nl. een geestelijke, die uit de inwendige toewijding van de geest bestaat, en een lichamelijke, de uitwendige vernedering van ons lichaam. En omdat bij alle daden van godsverering wat uitwendig gebeurt tot het inwen-

dige als het voornaamste wordt herleid, geschiedt de uiterlijke aanbidding zelf ook om de innerlijke, dat nl. ons gevoel door de lichamelijke tekens van nederigheid wordt opgewekt om zich aan God te onderwerpen; want het past bij onze natuur, dat wij door het zintuiglijke tot het verstandelijke komen. (IIa-IIae q. 84 a. 2 co.)

Ook de aanbidding met het lichaam geschiedt in de geest, in zover zij uit geestelijke toewijding voortkomt en deze als doel heeft. (IIa-IIae q. 84 a. 2 ad 1)

Zoals het gebed wel voornamelijk in het verstand ligt, maar daarnaast toch ook door woorden wordt uitgedrukt, gelijk boven (83e Kw. 12e Art.) is gezegd, zo bestaat de aanbidding ook voornamelijk in het geestelijk eren van God, maar op de tweede plaats ook in enkele met het lichaam gegeven tekens van nederigheid, zoals wij de knie buigen als teken van onze zwakheid in vergelijking met God en ons neerwerpen om als het ware te belijden dat wij uit onszelf niets zijn. (IIa-IIae q. 84 a. 2 ad 2)

Al kunnen wij met de zintuigen God niet bereiken, dan wordt onze geest toch door het zintuiglijke opgewekt om naar te streven. (IIa-IIae q. 84 a. 2 ad 3)

## **Articulus 3 Is er om te aanbidden een bepaalde plaats nodig?**

Men beweert, dat er om te aanbidden geen bepaalde plaats word vereist. Want bij Joannes (4, 21) wordt gezegd: “Het uur komt, dat gij noch op deze berg, noch in Jeruzalem de Vader zult aanbidden.” Maar dezelfde reden schijnt ook voor andere plaatsen te bestaan. Dus is er geen bepaalde plaats nodig om te aanbidden. (IIa-IIae q. 84 a. 3 arg. 1)

De uiterlijke aanbidding heeft de innerlijke als doel. Nu richt de innerlijke zich op God als overal bestaand. Dus eist de uiterlijke aanbidding geen bepaalde plaats. (IIa-IIae q. 84 a. 3 arg. 2)

Het is dezelfde God, die in het Nieuwe en Oude Verbond wordt aanbeden. Nu geschiedde de aanbidding onder het Oude Verbond naar het Westen, omdat de deur van het Tabernakel op het Oosten uitzag, zoals uit het Boek van de Uittocht (26, 18) blijkt. Om dezelfde reden zouden wij nu ook naar het Westen moeten aanbidden, als er een bepaalde plaats werd vereist om te aanbidden. (IIa-IIae q. 84 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat bij Isaias (56, 7) gezegd en bij Joannes aangehaald wordt: “Mijn huis zal een huis van gebed worden genoemd.” (IIa-IIae q. 84 a. 3 s. c.)

Zoals werd gezegd (vorig Art.), is bij het aanbidden de inwendige toewijding van de geest het voornaamste en wat onder de uiterlijke tekens van het lichaam valt, komt op de tweede plaats. Nu neemt de geest God innerlijk waar als niet tot één plaats beperkt, maar voor de lichamelijke tekens is het nodig, dat zij op een bepaald gelegen plaats geschieden. Daarom is plaatsbepaling voor de aanbidding niet nodig als iets voornaams, wat er noodzakelijk bij behoort; maar als iets, wat het meer

gepast maakt, zoals ook de andere lichamelijke tekens. (IIa-IIae q. 84 a. 3 co.)

Met deze woorden kondigde de Heer aan, dat het aanbidden zowel volgens de ritus van de Joden, die in Jeruzalem, als volgens de ritus van de Samaritanen, die op de berg Garizim aanbaden, zou ophouden. Want beide riten verdwenen, toen de waarheid van het geestelijke Evangelie kwam, waaronder “op alle plaatsen aan God wordt geofferd,” zoals Malachias (1, 11) zegt. (IIa-IIae q. 84 a. 3 ad 1)

Een bepaalde plaats om te aanbidden wordt niet gekozen om God, die aanbeden wordt, alsof Hij in een plaats werd omsloten, maar om de aanbidders zelf, en wel om drie redenen. Ten eerste om de wijding van de plaats, waardoor zij, die bidden, meer geestelijke toewijding krijgen om meer verhoord te worden zoals uit het aanbidden van Salomon blijkt. (3 Kon. 8) – Ten tweede om de heilige geheimen en andere tekens van heiligheid welke die plaats bevat. – Ten derde om het samenkomen van velen om te aanbidden, waardoor het gebed meer verdient verhoord te worden naar Mattheus (18, 20): “Waar twee of drie in Mijn naam te samen zijn, daar ben Ik in hun midden.” (IIa-IIae q. 84 a. 3 ad 2)

Het is gepaster, dat wij naar het Oosten aanbidden. Ten eerste, omdat ons een aanduiding van de goddelijke verhevenheid wordt bekend gemaakt in de beweging van de hemel, die van het Oosten uitgaat. — Dan om het paradijs, dat volgens de Septuaginttekst van het Boek der Schepping (2, 8) naar het Oosten lag, als verlangden wij naar het paradijs terug. — Ten derde om Christus, die “het Licht van de wereld” en “het Oosten” wordt genoemd (Zach. 6, 12) en “die boven de hoogste hemel naar het Oosten opstijgt” (Ps. 67, 34); en Die verwacht wordt komend van het Oosten volgens Mattheus (24, 27): “Zoals de bliksem uitgaat van het Oosten en schittert tot in het Westen, zo zal de komst van de Mensenzoon zijn.” (IIa-IIae q. 84 a. 3 ad 3)

## Quaestio 85 Over de Offers

Vervolgens moeten de daden besproken worden, waardoor buiten ons staande dingen aan God worden opgedragen. Hierbij zijn twee dingen te behandelen, en wel ten eerste wat door de gelovigen aan God wordt gegeven, en dan de geloften, waardoor Hem iets wordt beloofd (88e Kw.). Wat het eerste betreft, moeten wij spreken over de offers, de wijgeschenken (86e Kw.), de eerstelingenoffers (dezelfde Kw. 4e Art.), en de tienden (87e Kw.). Over de offers stellen wij ons vier vragen: 1. Valt het onder de natuurwet God een offer op te dragen? 2. Moet een offer alleen aan God worden opgedragen? 3. Is het opdragen van een offer een daad van een afzonderlijke deugd? 4. Zijn allen verplicht een offer op te dragen? (IIa-IIae q. 85 pr.)

## Articulus 1 Valt het onder de natuurwet God een offer te dragen?

Men beweert, dat het opdragen van een offer niet onder de natuurwet valt. Want wat onder de natuurwet valt, hebben allen gemeen. Dat is echter bij het offer niet het geval; want van sommigen leest men, dat zij brood en wijn als offer opdroegen, zoals in het Boek der Schepping (14, 18) van Melchisedech wordt gezegd; en van anderen, dat zij verschillende dieren offerden. Dus valt het opdragen van een offer niet onder de natuurwet. (IIa-IIae q. 85 a. 1 arg. 1)

Wat onder de natuurwet valt, hebben alle rechtvaardigen onderhouden. Maar van Isaac leest men niet, dat hij een offer opdroeg, en evenmin van Adam, waarvan toch geschreven staat in het Boek der Wijsheid (10, 2) dat “de wijsheid hem van zijn misdaad verlost.” Dus valt het opdragen van een offer niet onder de natuurwet. (IIa-IIae q. 85 a. 1 arg. 2)

Augustinus zegt dat offers met een bepaalde betekenis worden opgedragen. Woorden echter, wat de voornaamste tekens zijn, zoals hij zelf zegt, “hebben niet van nature hun betekenis, maar door vrije afspraak”, volgens de leer van de Wijsgeer, dus vallen offers niet onder de natuurwet. (IIa-IIae q. 85 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in alle tijden en bij alle volksstammen immer een opdragen van offers heeft bestaan. Maar wat men bij allen vindt, schijnt natuurlijk te zijn. Dus valt ook het opdragen van offers onder de natuurwet. (IIa-IIae q. 85 a. 1 s. c.)

De natuurlijke rede schrijft de mens voor zich aan een hoger iets te onderwerpen om de gebreken, die hij in zichzelf waarneemt en waarin hij door een hoger iets moet geholpen en geleid worden. En wat dat ook mag zijn, het wordt door allen God genoemd. Zoals echter bij de natuurdingen het lagere van nature aan het hogere onderworpen is, zo is het ook overeenkomstig de natuurlijke neiging in de mens dat de natuurlijke rede hem voorschrijft om, op de hem eigen wijze, aan wat boven hem staat onderwerping en eerbied te betonen. De bij de mens passende manier nu bestaat hierin, dat hij met onder de zintuigen vallende tekens iets uitdrukt, omdat wij uit de zintuiglijke dingen onze kennis krijgen. Daarom volgt het uit de natuurlijke rede, dat de mens onder de zintuigen vallende dingen gebruikt en ze aan God aanbiedt als teken van de verplichte onderwerping en hulde; en hierin bestaat een overeenkomst met degenen, die hun heren iets aanbieden als erkenning van hun heerschappij. En dit is nu juist het wezen van het offer. En daarom valt het opdragen van een offer onder het natuurrecht. (IIa-IIae q. 85 a. 1 co.)

Zoals vroeger is gezegd (I. II. 95, 2), behoren sommige dingen in het algemeen tot het natuurrecht, terwijl de nadere bepalingen ervan onder het positieve recht vallen; zo schrijft de natuurwet voor, dat misdadigers worden gestraft, maar dat zij met die of die straf gestraft worden, komt van goddelijke of menselijke instelling. Zo is het opdragen van offers in het algemeen volgens de natuurwet; en daarom komen allen daarin overeen.

Maar door goddelijke of menselijke instellingen zijn de offers nader omschreven; en daarom bestaat daarin verschil. (IIa-IIae q. 85 a. 1 ad 1)

Adam en Isaac droegen zoals de andere rechtvaardigen aan God een offer op, zoals dat bij hun tijd paste; dat bewijst Gregorius als hij zegt, dat “bij de ouden aan kinderen de erfzonde werd vergeven door het opdragen van offers.” Niet alle offers van rechtvaardigen echter worden in de Schrift vermeld, maar alleen die, waar- bij iets bijzonders gebeurde. De reden, waarom van Adam niet gelezen wordt, dat hij een offer opdroeg, kan deze zijn, dat men niet bij hem, bij wie de oorzaak van de zonde aangegeven wordt, ook de oorsprong van de rechtvaardiging wilde vermelden. — Isaac was een voorafbeelding van Christus in zover hij als offer opgedragen werd. Daarom paste een aanduiding van hem als offeraar niet. (IIa-IIae q. 85 a. 1 ad 2)

Het is de mens natuurlijk zijn begrippen door tekens uit te drukken; maar de nadere bepaling van die tekens hangt van de menselijke voorkeur af. (IIa-IIae q. 85 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Moet men alleen aan God offers opdragen?**

Men beweert, dat met alleen aan de hoogste God een offer opgedragen moet worden. Omdat men immers aan God een offer moet opdragen, schijnt het, dat aan allen, die deel hebben aan de godheid, een offer opgedragen moet worden. Nu worden ook heilige mensen “deelgenoten van de goddelijke natuur,” zoals in de Tweede Brief van Petrus (1,4) wordt gezegd; en daarom staat van hen in het Boek der Psalmen (81, 6): “Ik heb gezegd: gij zijt goden.” Ook de engelen worden in het Boek Job (1,6) “zonen van God” genoemd. Dus moet aan hen allen een offer worden opgedragen. (IIa-IIae q. 85 a. 2 arg. 1)

Naarmate iemand hoger staat, moet men hem meer eer bewijzen. Nu staan engelen en heiligen veel hoger dan welke vorsten op aarde ook; en toch bewijzen hun onderdanen aan de laatsten een veel grotere eer door zich voor hen neer te werpen geschenken aan te bieden, dan het opdragen van een dier of een ander ding als offer is. Dus kan men aan engelen en heiligen des te meer een offer opdragen. (IIa-IIae q. 85 a. 2 arg. 2)

Kerken en altaren worden gebouwd om offers op te dragen. Nu worden kerken en altaren aan engelen en heiligen toegewijd. Dus kunnen hun ook offers worden opgedragen. (IIa-IIae q. 85 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek van de Uittocht (22, 20) wordt gezegd: “Wie aan goden offert, tenzij aan God alleen, zal worden gedood.” (IIa-IIae q. 85 a. 2 s. c.)

Zoals werd gezegd (vorig Art.), dient het opdragen van een offer om iets te betekenen. Nu betekent het uiterlijk opgedragen offer het innerlijke geestelijke offer, waardoor de ziel zichzelf aan God opdraagt naar het Psalmwoord: “Een offer voor God is een vermorzeld

gemoed” (Ps. 50, 18); omdat zoals vroeger (81e Kw. 7e Art.; 84e Kw. 2e Art.) gezegd is, de uiterlijke daden van godsdienstigheid de innerlijke als doel hebben. Nu draagt de ziel zichzelf als offer op aan God als aan Hem, die het beginsel van haar schepping en het doel van haar zaligmaking is. Nu is God alleen volgens het ware geloof de Schepper van onze zielen, zoals in het eerste deel (90e Kw. 3 Art., 118 Kw. 2e Art.) uiteengezet is. Ook ligt in Hem alleen de zaligheid van onze ziel, zoals boven is gezegd (I-II. 2e Kw. 8e Art.). En zoals wij daarom alleen aan de hoogste God het geestelijke offer moeten opdragen, moeten wij ook aan Hem alleen de uiterlijke offers opdragen, zoals wij ook “bij het bidden en loven de woorden, die tekens zijn, tot Hem richten, aan Wie wij de daarmee aangeduide dingen in ons hart aanbieden,” zoals Augustinus zegt. En wij zien ook, dat dit in iedere staat in acht wordt genomen, dat men de hoogste bestuurder met een bijzonder teken eert, terwijl het majesteitsschennis zou zijn, als dat aan een ander werd gebracht. En daarom wordt in de goddelijke wet de doodstraf vastgesteld voor diegenen, die de eerbewijzen voor God aan een ander brengen. (IIa-IIae q. 85 a. 2 co.)

Sommigen worden niet krachtens gelijkheid, maar krachtens deelhebbing goddelijk genoemd. En daarom hebben zij geen recht op goddelijke eer. (IIa-IIae q. 85 a. 2 ad 1)

Bij het opdragen van een offer komt niet de prijs van het geofferde vee in aanmerking, maar de betekenis; dat dit nl. geschiedt om de hoogste Bestuurder van het heelal te eren. Vandaar dat, zoals Augustinus zegt, “de duivels niet genieten van de geur van het gedode, maar van de goddelijke eerbewijzen.” (IIa-IIae q. 85 a. 2 ad 2)

Hierop is te antwoorden met wat Augustinus zegt: “Wij stichten geen kerken en priesterschap voor de martelaars; want niet zij, maar hun God is onze God. Daarom zegt de priester niet: ik breng u het offer, Petrus of Paulus. Maar wij danken God om hun overwinningen en wij sporen ons aan om hen na te volgen.” (IIa-IIae q. 85 a. 2 ad 3)

## **Articulus 3 Is het opdragen van een offer een daad van een afzonderlijke deugd?**

Men beweert, dat het opdragen van een offer geen daad van een afzonderlijke deugd is. Want Augustinus zegt: “Een waar offer is ieder werk, dat gedaan wordt om ons in heilige gemeenschap met God te verenigen.” Nu is ieder goed werk niet de bijzondere daad van een bepaalde deugd. Dus is het opdragen van een offer niet de bijzondere daad van een bepaalde deugd. (IIa-IIae q. 85 a. 3 arg. 1)

Lichaamskwelling door vasten behoort tot de onthouding; die door zich te onthouden (nl. van zinnelijk genot), tot de zuiverheid; die in het martelaarschap ligt, tot de sterkte. Dat alles schijnt te vallen onder het opdragen van offers naar de Brief aan de Romeinen (12. 1): “Geeft uwe lichamen als een levend offer.” Ook



zegt de Apostel in de Brief aan de Hebreëën (13, 16): “Vergeet de weldadigheid en de onderlinge bijstand niet; want aan dergelijke offers heeft God welbehagen;” maar weldadigheid en onderlinge bijstand vallen onder de naastenliefde, barmhartigheid en vrijgevigheid. Dus is het opdragen van een offer geen bijzondere daad van een bepaalde deugd. (IIa-IIae q. 85 a. 3 arg. 2)

Een offer schijnt datgene te zijn wat aan God wordt gegeven. Nu worden vele dingen aan God gegeven, zoals toewijding, gebed, tienden, eerstelingen, wijgeschenken en slachtoffers. Daarom schijnt het offer geen bijzondere daad van een bepaalde deugd te zijn. (IIa-IIae q. 85 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat er in de Wet bijzondere geboden over de offers worden gegeven, zoals wij vinden in het begin van het Boek Leviticus. (IIa-IIae q. 85 a. 3 s. c.)

Zoals vroeger is gezegd (I. II. 18e Kw. 6 en 7e Art.), krijgt de daad van een deugd, als zij op het doel van een andere wordt gericht, in zekeren zin de aard daarvan, zoals wanneer iemand steelt om ontucht te plegen, de diefstal in zekeren zin de verdorvenheid der ontucht krijgt, zodat deze, als hij om andere reden geen zonde was, al hierom zonde zou zijn, dat hij op ontucht was gericht. Zo is ook het offer een bijzondere daad, die hierom lofwaardig is, dat zij dient om God te eren. Daarom valt zij onder een bepaalde deugd, nl. de godsdienstigheid. Soms gebeurt het echter, dat wat krachtens andere deugden geschiedt, het eren van God als doel krijgt, zoals wanneer iemand uit eigen bezittingen aalmoezen geeft om God, of zijn eigen lichaam aan kwelling blootstelt om God te eren. En onder dit opzicht kunnen ook daden van andere deugden offers worden genoemd. Maar er zijn daden, die om geen andere reden lofwaardig zijn dan dat zij geschieden om God te eren. En die daden worden in eigenlijke zin offers genoemd en zij behoren tot de deugd van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 85 a. 3 co.)

Het feit zelf, dat wij door een geestelijke gemeenschap met God verenigd willen zijn, valt onder het eren van God. En daarom krijgt de daad van iedere deugd de aard van een offer, omdat zij hierom wordt gesteld, dat wij ons in een heilige gemeenschap met God verenigen. (IIa-IIae q. 85 a. 3 ad 1)

Drie soorten dingen zijn goed voor de mens. Ten eerste het goed van de ziel, en dat wordt God aangeboden door een innerlijk offer: door toewijding en gebed en andere dergelijke innerlijke daden. En dat is het voornaamste offer. — Op de tweede plaats komt het lichamelijke goed, dat God in zekeren zin wordt aangeboden door het martelaarschap en vasten of onthouding. — Ten derde het goede van buiten ons staande dingen; en hieruit dragen wij onmiddellijk een offer op, als wij onze bezittingen onmiddellijk aan God offeren; maar middellijk, als wij ze om God aan onze naasten medelen. (IIa-IIae q. 85 a. 3 ad 2)

Men spreekt in eigenlijke zin van offers, als er iets gebeurt met de dingen, die God worden aangeboden,

b. v. als de dieren worden gedood en verbrand, en het brood wordt gebroken en gegeten en gezegend. En dat geeft de naam zelf aan, want men spreekt hierom van sacrificium, dat de mens iets heilig (sacer) maakt. Iets wordt onmiddellijk geschenk genoemd, als iets aan God wordt gegeven, ook al gebeurt er niets mee, zoals men spreekt van het aanbieden van tienlingen en broden op het altaar, waar niets mee gebeurt. Daarom is ieder offer een geschenk, maar men kan het niet omkeren. — Eerstelingen zijn geschenken, omdat zij aan God werden aangeboden, zoals wij in het Boek Deuteronomium (26e H.) lezen, maar het zijn geen offers, omdat er niets heiligs mee gebeurt. — Tienden echter zijn in eigenlijke zin noch offers noch geschenken, omdat zij niet onmiddellijk aan God, maar aan de bedienaars van de goddelijke eredienst worden gegeven. (IIa-IIae q. 85 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Zijn allen verplicht offers op te dragen?

Men beweert, dat niet allen verplicht zijn offers op te dragen. Want de Apostel zegt in de Brief aan de Romeinen (3, 19): “Alles, wat de Wet zegt, werd gezegd voor die onder de Wet zijn.” Nu was de wet over de offers niet aan allen gegeven, maar alleen aan het volk van de Hebreëën. Dus zijn niet allen verplicht om offers te brengen. (IIa-IIae q. 85 a. 4 arg. 1)

Offers worden aan God opgedragen om iets te beduiden. Deze betekenis kunnen allen echter niet begrijpen. Dus zijn niet allen verplicht om offers op te dragen. (IIa-IIae q. 85 a. 4 arg. 2)

Priesters (sacerdotes) worden hierom zo genoemd, dat zij God offers opdragen. Maar niet allen zijn priesters. Dus is niet iedereen verplicht om offers op te dragen. (IIa-IIae q. 85 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat het opdragen van offers onder de natuurwet valt, zoals vroeger is gezegd (1e Art.). Nu zijn allen verplicht tot wat onder de natuurwet valt. Dus zijn allen verplicht God te offeren. (IIa-IIae q. 85 a. 4 s. c.)

Zoals werd gezegd (2e Art.), bestaat er een tweevoudig offer. Het eerste en voornaamste van die twee is het inwendige, waartoe allen verplicht zijn; omdat iedereen aan God een toegewijde geest moet opdragen. — Een ander offer echter is het uiterlijke; en dat wordt in twee soorten verdeeld. Want er is er een, dat alleen lofwaardig is, omdat iets aan God wordt aangeboden als een erkenning van de onderworpenheid aan God. Hiertoe zijn zij, die onder de Oude of Nieuwe Wet leven, op een andere manier verplicht dan zij, die niet onder de Wet zijn. Want zij, die onder de Wet leven, moeten bepaalde offers brengen volgens de voorschriften van de Wet. Zij echter, die niet onder de Wet leefden, waren verplicht om iets uitwendigs te doen om God te eren, naargelang het paste bij degenen, waaronder zij leefden, maar niet bepaald dit of dat. — Er is echter nog een ander uiterlijk offer, als de uiterlijke daden van andere deugden gebruikt worden om God eer te

bewijzen. Sommigen hiervan vallen onder een gebod, en dan zijn allen ertoe gehouden; maar anderen gaan boven de verplichting uit, en daartoe zijn niet allen verplicht. (IIa-IIae q. 85 a. 4 co.)

Niet allen waren verplicht tot de bepaalde offers, die in de Wet waren voorgeschreven; maar zoals in de leerstelling is gezegd, waren zij verplicht tot enige innerlijke of uiterlijke offers. (IIa-IIae q. 85 a. 4 ad 1)

Al kennen niet allen de kracht van het offer uitdrukkelijk, zij kennen die toch opgesloten in iets anders, zoals zij ook het geloof in iets anders opgesloten kunnen hebben, zoals vroeger (2e Kw. 6e Art.) is gezegd. (IIa-IIae q. 85 a. 4 ad 2)

De priesters dragen de offers, die speciaal bestemd zijn om God te eren, niet alleen voor zichzelf, maar ook voor anderen op. Maar er zijn andere offers, die iedereen aan God kan brengen, zoals uit het in de leerstelling gezegde blijkt. (IIa-IIae q. 85 a. 4 ad 3)

## Quaestio 86 Over de Wijgeschenken en Eerstelingen Offers

Vervolgens moeten wij over de wijgeschenken en eerstelingenoffers spreken. (Zie 85e Kw. Inl.). En daarover stellen wij ons vier vragen: 1. Moeten er krachtens een gebod noodzakelijk wijgeschenken worden aangeboden? 2. Wie hebben recht op wijgeschenken? 3. Van welke zaken moeten zij gegeven worden? 4. In het bijzonder over het aanbieden van eerstelingenoffers: zijn de mensen daar noodzakelijk toe verplicht? (IIa-IIae q. 86 pr.)

### Articulus 1 Zijn de mensen krachtens een gebod noodzakelijk verplicht wijgeschenken te brengen?

Men beweert, dat de mensen niet krachtens een gebod tot wijgeschenken zijn verplicht. Want de mensen uit het tijdperk van het Evangelie zijn niet gehouden tot het onderhouden van de geboden van de Oude Wet over de plechtigheden, zoals vroeger (I. II. 103e Kw. 3e Art.) is gezegd. Nu wordt het aanbieden van wijgeschenken onder de geboden van de Oude Wet over de plechtigheden opgegeven, want wij lezen in het Boek van de Uittocht (23, 14): “Driemaal in ieder jaar zult gij Mij feesten vieren,” en verderop (v. 15) wordt eraan toegevoegd: “Gij zult niet met lege handen voor Mij verschijnen.” Dus zijn de mensen nu niet krachtens een gebod tot wijgeschenken verplicht. (IIa-IIae q. 86 a. 1 arg. 1)

Vóór de wijgeschenken worden gebracht, hangen zij af van de wil van de mens, wat blijkt uit wat de Heer bij Mattheus (5, 23) zegt: “Als gij uw offer brengt aan het altaar,” als werd dit aan de beslissing van die ze brachten overgelaten. Nadat de wijgeschenken echter aangeboden zijn, is er geen gelegenheid om ze nog eens op te dragen. Dus is een mens op geen enkele manier krachtens een gebod tot wijgeschenken verplicht. (IIa-IIae q. 86 a. 1 arg. 2)

Als iemand verplicht is iets aan de Kerk te geven en dat niet doet, kan hij daartoe gedwongen worden door het onttrekken van de sacramenten van de Kerk. Nu schijnt het ongeoorloofd hun die geen wijgeschenken willen geven de Sacramenten te weigeren, volgens de bepaling van de Zesde Kerkvergadering: “Niemand, die de H. Communie uitrekt, mag van wie Haar ontvangt, een gunst eisen; heeft hij dat echter gedaan, dan wordt hij afgezet.” Dus zijn de mensen niet krachtens noodzakelijkheid verplicht om wijgeschenken te geven. (IIa-IIae q. 86 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Gregorius VII zegt: “Iedere Christen zorgt ervoor bij de H. Mis iets aan God op te dragen.” (IIa-IIae q. 86 a. 1 s. c.)

Zoals vroeger (85e Kw. 3e Art. 3e Antw.) is gezegd, wordt de naam wijgeschenk aan alles gegeven, wat gebruikt wordt om er God mee te eren. Wordt daarom iets zo bestemd voor Gods eredienst, dat het wordt verbruikt om er iets heiligs van te maken, dan is het zowel een wijgeschenk als een offer; en daarom lezen wij in het Boek van de Uittocht (29, 18): “Gij zult een gehele ram offeren om op het altaar te verbranden; het is een wijgeschenk voor de Heer, een allerzoetste geur van het slachtoffer van de Heer”; en in het Boek Leviticus (2, 1): “Als iemand het geschenk van een offer aan de Heer brengt, moet tarwemeel zijn wijgeschenk zijn.” Geeft men het echter om het geheel te laten blijven, bestemd voor de goddelijke eredienst of om door de bedienaars ervan gebruikt te worden, dan is het een wijgeschenk en geen offer. Uit de aard van deze wijgeschenken volgt, dat zij uit vrijen wil worden gegeven volgens het Boek van de Uittocht (25, 2): “Van een mens, die ze uit eigen beweging aanbiedt, zult gij ze aannemen.” Maar het kan om vier redenen gebeuren, dat iemand tot wijgeschenken verplicht is. Ten eerste krachtens een voorafgaande overeenkomst, zoals wanneer aan iemand een bezitting van de Kerk wordt gegeven op voorwaarde, dat hij op gestelde tijden bepaalde wijgeschenken geeft. Maar dat heeft meer de aard van een belasting. — Ten tweede om een voorafgaande bepaling of belofte, zoals wanneer iemand bij zijn leven een geschenk geeft of in zijn testament aan de Kerk een roerend of onroerend goed nalaat, dat later aangeboden moet worden. — Ten derde om de noden van de Kerk, b. v. als de dienaars van de Kerk niets hebben voor hun onderhoud. — Ten vierde krachtens de gewoonte; want bij sommige feesten zijn de gelovigen verplicht de gewone geschenken te geven. — Maar in deze twee laatste gevallen blijven de geschenken tot zekere hoogte vrijwillig, nl. wat de hoegrootheid en aard van het aangeboden geschenk betreft. (IIa-IIae q. 86 a. 1 co.)

Onder de Nieuwe Wet zijn de mensen niet tot het brengen van wijgeschenken verplicht om de feesten van de Wet, zoals in Exodus wordt gezegd, maar, zoals in de leerstelling gezegd werd, om andere redenen. (IIa-IIae q. 86 a. 1 ad 1)

Sommigen zijn tot het geven van wijgeschenken verplicht zowel vóórdat zij worden gebracht, zoals op de eerste, derde of vierde manier, als nadat zij ze gebracht

hebben, wat gebeurde toen ze er iets voor bestemden of iets beloofden; want in dat geval moeten ze in werkelijkheid geven, wat krachtens een beschikking aan de Kerk gegeven is. (IIa-IIae q. 86 a. 1 ad 2)

Die de verplichte geschenken niet geven, kunnen door het onthouden van de Sacramenten worden gestraft, maar niet door de priester zelf, aan wie de geschenken aangeboden moeten worden, om niet de schijn te wekken, dat hij iets eist voor het toedienen van de Sacramenten; doch door een overste. (IIa-IIae q. 86 a. 1 ad 3)

### **Articulus 2 Hebben alleen de priesters recht op wijgeschenken?**

Men beweert, dat niet alleen de priesters recht hebben op wijgeschenken. Want onder de wijgeschenken vinden wij als de voornaamste die, welke voor de slachtoffers bestemd zijn. Nu wordt datgene, wat aan de armen gegeven wordt, in de Schrift een offer genoemd volgens de Brief aan de Hebreeën (13, 16): “Vergeet de weldadigheid en de onderlinge bijstand niet, want in dergelijke offers heeft God Welbehagen.” Dus hebben de armen nog veel meer recht op geschenken. (IIa-IIae q. 86 a. 2 arg. 1)

In vele parochies hebben de monniken deel aan de geschenken. Maar “anders is de zorg voor de geestelijken, anders die voor de monniken,” zoals Hieronymus zegt. Daarom hebben niet alleen de priesters recht op de gaven. (IIa-IIae q. 86 a. 2 arg. 2)

Met toestemming van de Kerk kopen de leken offergaven. Maar dat doen zij alleen om ze voor zichzelf te gebruiken. Dus kunnen de offergaven ook aan de leken toebehoren. (IIa-IIae q. 86 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat de Canon van Paus Damasus: “De wijgeschenken, die in de H. Kerk worden aangeboden, mogen alleen de priesters, die iedere dag God dienen, eten en drinken. Want onder het Oude Verbond verbood God de kinderen van Israël de heilige broden te eten, behalve Aäron en zijn zonen.” (IIa-IIae q. 86 a. 2 s. c.)

In zekeren zin is de priester gesteld als “tussenpersoon en middelaar” tussen het volk en God, zoals wij van Moses lezen (Deut. 5,5). Daarom komt het hem toe de heilige leerstukken en Sacramenten tot het volk te brengen; en ook wat van het volk komt, zoals gebeden en offers en geschenken, moet door hem aan God worden aangeboden naar de Brief aan de Hebreeën (5, 1): “Iedere hogepriester wordt uit de mensen genomen en in de plaats van de mensen aangesteld voor en eredienst aan God, om gaven en offers op te dragen voor de zonden.” Daarom behoren de geschenken, die door het volk aan God worden aangeboden, aan de priesters, niet alleen om ze voor zichzelf te gebruiken, maar ook om ze getrouw te beheren; door ze gedeeltelijk te benutten bij wat voor de goddelijke eredienst nodig is; deels voor wat tot hun eigen onderhoud dient, omdat “zij, die het altaar dienen, met het altaar delen,” zoals in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 13) staat; deels om ze voor

de armen te gebruiken, die voor zover het mogelijk is van de bezittingen van de Kerk moeten onderhouden worden, omdat ook de Heer een beurs had ten gebruike voor de armen, zoals Hieronymus zegt. (IIa-IIae q. 86 a. 2 co.)

Zoals wat de armen gegeven wordt, geen eigenlijk offer is, maar een offer wordt genoemd in zover het hun om God gegeven wordt, kan men het ook om dezelfde reden een wijgeschenk noemen, maar niet in eigenlijke zin, omdat het niet onmiddellijk aan God wordt aangeboden. De eigenlijke wijgeschenken worden wel voor de armen gebruikt, maar niet krachtens de beschikking van wie het aanbiedt, maar van de priesters. (IIa-IIae q. 86 a. 2 ad 1)

Op drie manieren kunnen monniken en andere kloosterlingen wijgeschenken ontvangen. Ten eerste als armen naar de beschikking van een priester of de Kerk. — Dan, als zij bedienaars van het altaar zijn; en dan kunnen zij vrijwillig aangeboden geschenken ontvangen. Ten derde, als zij parochies hebben. En dan kunnen zij ze als rectors van de Kerk ontvangen als een recht. (IIa-IIae q. 86 a. 2 ad 2)

Als wijgeschenken gewijd zijn, kunnen zij niet voor leken worden gebruikt; zo b. v. heilige vaten en paramenten. En zo moet men de bepaling van Paus Damasus verstaan. — Zijn zij echter niet gewijd, dan kunnen zij naar de bepaling van de priesters voor leken worden gebruikt, doordat ze worden weggegeven of worden verkocht. (IIa-IIae q. 86 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Kan een mens wijgeschenken geven van alles, wat hij rechtmatig bezit?**

Men beweert, dat een mens geen wijgeschenken kan geven van alles, wat hij rechtmatig bezit. — want volgens het menselijke recht, “handelt een publieke vrouw hierin schandelijk, dat zij een publieke vrouw is; maar dat zij er iets voor aanneemt, is niet schandelijk.” Maar hiervan mag men geen geschenken aanbieden volgens het Boek Deuteronomium (23, 18): “In het huis van de Heer uw God zult gij de winst van een bordeel niet komen aanbieden.” Dus mag men geen wijgeschenken geven van alles, wat men rechtmatig bezit. (IIa-IIae q. 86 a. 3 arg. 1)

Op dezelfde plaats wordt verboden de prijs voor een hond ontvangen in het huis van God op te dragen. Nu is het duidelijk, dat men de prijs van een rechtmatig verkochten hond rechtmatig bezit. Dus mag men niet van alles wat men rechtmatig bezit geschenken aanbieden. (IIa-IIae q. 86 a. 3 arg. 2)

Bij Malachias (1, 8) wordt gezegd: “Als gij een kreupel en ziek beest offert, is dat dan geen kwaad?” Nu kan men een kreupel en ziek beest rechtmatig bezitten. Dus schijnt men niet van alles, wat rechtmatig bezeten wordt, geschenken te mogen aanbieden. (IIa-IIae q. 86 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek der Spreuken (3, 9) wordt gezegd: “Brengt de Heer hulde van uw

bezittingen.” Nu behoort alles, wat een mens rechtmatig bezit, tot zijn bezittingen. Dus kan men van alles, wat men rechtmatig bezit geschenken geven. (IIa-IIae q. 86 a. 3 s. c.)

Zoals Augustinus zegt, “zou, als men een zwakke zou beroven en van de buit iets aan een rechter geven om partijdig recht te spreken, de maat van de onrechtvaardigheid zo groot zijn, dat het de dader zelf zou tegenstaan. En onze God is niet zo, als wij zelf niet moeten zijn.” En daarom staat in het Boek Ecclesiasticus (34, 21): “Van wie uit onrechtvaardig bezit offert, is de gave besmet.” Daarom is het duidelijk, dat men van onrechtvaardig verkregen en bezeten goed geen wijgeschenken kan geven. Onder de Oude Wet echter, waarin verschillende voorafbeeldingen werden onderhouden, werden sommige dingen om hun betekenis als onrein beschouwd, en die mocht men niet offeren, maar onder de Nieuwe Wet wordt ieder schepsel van God als rein beschouwd, zoals in de Brief aan Titus (1, 15) staat. Wat dus de zaak zelf betreft, kan uit elk rechtmatig bezit een wijgeschenk worden gegeven. Om een bijkomstige reden kan het echter gebeuren, dat uit een rechtmatig bezit geen geschenk kan worden gegeven, b. v. als het een ander tot nadeel strekt, zoals wanneer een zoon datgene aan God offert, waarvan hij zijn vader moet onderhouden wat de Heer veroordeelt bij Mattheus (15, 5); of om ergernis, of om verachting, die erdoor ontstaat, of om dergelijke redenen. (IIa-IIae q. 86 a. 3 co.)

Onder de Oude Wet was een geschenk uit de winst van een bordeel verboden om de onreinheid; maar onder de Nieuwe Wet om de ergernis, dat het nl. niet schijnt, alsof de Kerk de zonde zou begunstigen, als zij een gave aannam van de verdienste door zonde verkregen. (IIa-IIae q. 86 a. 3 ad 1)

Volgens de Wet werd een hond als onrein beschouwd. Andere onreine dieren echter werden vrijgekocht en de prijs ervan kon opgedragen worden volgens het Boek Leviticus (27, 27): “Als een dier onrein is, zal hij, die het opdraagt, het loskopen.” Maar een hond werd noch opgedragen noch losgekocht, zowel omdat afgodendienaars honden gebruikten bij het offeren aan de afgoden, als omdat zij beelden van de roofzucht zijn, waarvan men geen geschenk kan aanbieden. Maar dit verbod is in de Nieuwe Wet opgeheven. (IIa-IIae q. 86 a. 3 ad 2)

Het opdragen van een blind of kreupel dier was om drie redenen ongeoorloofd. Ten eerste om datgene waarvoor de opdracht bestemd was; en daarom lezen wij bij Malachias (1, 8): “Als gij een blind dier geeft om te offeren, is dat geen zonde?” want de offers moeten zonder vlek zijn. Ten tweede om de verachting, en daarom volgt er daar verder: “Gij hebt Mijn naam te schande gemaakt door te zeggen: de tafel van de Heer is besmet, en wat erop wordt gelegd, is verachtelijk.” Ten derde om een voorafgaande gelofte, waardoor een mens verplicht wordt precies datgene aan te bieden, dat hij met een gelofte beloofd had. Daarom gaat de tekst daar verder voort: “Gevloekt is de bedrieger, die een mannelijk dier in zijn kudde heeft en als hij een

gelofte doet, een zwak dier de Heer offert.” En dezelfde redenen blijven in de Nieuwe Wet bestaan. Maar als die niet aanwezig zijn, is het niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 86 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Zijn de mensen verplicht tot de eerstelingenoffers?**

Men beweert, dat de mensen niet tot de eerstelingenoffers verplicht zijn. Want als in het Boek van en Uittocht (13, 9) de wet op de eerstgeborenen wordt gegeven, wordt erbij gevoegd: “Het zal als een teken in uw hand zijn;” en dus schijnt het een gebod over een godsdienstige plechtigheid te zijn. Maar deze voorschriften behoeven onder de Nieuwe Wet niet meer onderhouden te worden. Dus behoeven ook de eerstelingenoffers niet meer gebracht te worden. (IIa-IIae q. 86 a. 4 arg. 1)

De eerstelingenoffers werden aan God gebracht om de bijzondere weldaden aan dat volk bewezen; en daarom wordt in het Boek Deuteronomium (26, 2,3) gezegd: “Gij zult van al uw vruchten de eerstelingen nemen, en tot de priester, die er in die dagen is, gaan en zeggen: heden belijd ik voor de Heer uw God, dat ik het land ben binnengegaan, waarvan Hij aan onze vaders gezworen heeft, dat Hij het hun zou geven.” Dus zijn de andere volkeren niet verplicht de eerstelingenoffers te brengen. (IIa-IIae q. 86 a. 4 arg. 2)

Datgene, waartoe iemand verplicht is, moet iets bepaalds zijn. Nu wordt noch in de Nieuwe, noch in de Oude Wet een bepaalde hoeveelheid voor de eerstelingenoffers aangegeven. Dus zijn de mensen niet noodzakelijk verplicht ze te brengen. (IIa-IIae q. 86 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat in de Canones wordt gezegd: “De tienden en eerstelingenoffers, waarvan wij bevestigen, dat de priesters er recht op hebben, moeten zij van het gehele volk ontvangen.” (IIa-IIae q. 86 a. 4 s. c.)

De eerstelingenoffers behoren tot een bepaald soort offergaven, omdat zij, zoals wij in het Boek Deuteronomium vinden (26, 3) aan God onder het belijden van iets bepaalds werden geschonken. Daarom wordt er daar aan toegevoegd: “De priester zal de korf niet de eerstelingen aannemen uit de hand van hem, die de eerstelingen brengt, en hem voor het altaar van de Heer uw God plaatsen;” en verderop wordt hem voorgeschreven te zeggen (v. 10): “Daarom offer ik nu eerstelingen van de vruchten van het land, dat de Heer mij gegeven heeft.” Nu werden de eerstelingen om een bijzondere reden geofferd, nl. om de goddelijke weldaden te erkennen, zodat de mens beleed, dat hij de vruchten van de aarde van God kreeg, en hij daarom verplicht was iets daarvan aan God te geven volgens het Eerste Boek Paralipomenon (29, 14): “Wat wij uit Uw hand hebben ontvangen, hebben wij U gegeven.” En omdat wij aan God het voornaamste moeten geven, was er een voorschrift God de eerstelingen te offeren als het voornaamste onder de vruchten van de aarde. En omdat “de priester in plaats van het volk wordt

gesteld voor de eredienst aan God,” dienden de door het volk geofferde eerstelingen voor het onderhoud van de priesters; en daarom staat in het Boek der Getallen (18, 8): “De Heer zei tot Aäron: zie, Ik heb U Mijn eerstelingen in bewaring gegeven.” Nu behoort het tot het natuurrecht, dat de mens iets van het hem door God gegevene gebruikt om Hem te eren. Dat hij het echter aan deze bepaalde personen geeft of van de eerste vruchten of in bepaalde hoeveelheid, was in de Oude Wet wel door goddelijk recht geregeld, maar wordt onder de nieuwe geregeld door de bepalingen van de Kerk, waardoor de mensen verplicht zijn eerstelingenoffers te brengen volgens de gewoonten van hun vaderland en de behoeften van de dienaars van de Kerk. (IIa-IIae q. 86 a. 4 co.)

Die plechtigheden dienden eigenlijk als teken van het toekomstige, en daarom vonden zij een einde, toen de beduide waarheid gekomen was. Maar het opdragen van eerstelingen diende als teken van een vroeger ontvangen weldaad; en dat daaruit een plicht ontstaat van erkennen, is een voorschrift van het natuurlijke verstand. Daarom blijft deze verplichting in het algemeen ook bestaan. (IIa-IIae q. 86 a. 4 ad 1)

Onder de Oude Wet werden de eerstelingen niet alleen geofferd voor de weldaad van het ontvangen van het beloofde land van God, maar ook voor de weldaad van het ontvangen van de vruchten van de aarde van God. Daarom staat in het Boek Deuteronomium (26, 10): “Ik offer de eerstelingen van de vruchten der aarde, die God de Heer mij gaf.” En deze tweede reden geldt voor iedereen. (IIa-IIae q. 86 a. 4 ad 2)

Men kan ook zeggen, dat zoals God door een bijzondere weldaad het beloofde land gaf, Hij ook door een algemene weldaad het bezit van de aarde aan het gehele menselijke geslacht gaf naar het psalmwoord: “De aarde gaf Hij aan de mensenkinderen.” (Ps. 113, 16) (IIa-IIae q. 86 a. 4 ad 3)

## Quaestio 87 Over de Tienden

Vervolgens moeten wij de tienden bespreken, en hierover stellen wij ons vier vragen (zie 85e Kw. Inl.): 1. Zijn de mensen krachtens een gebod noodzakelijk verplicht tienden op te brengen? 2. Van welke zaken moet men tienden geven? 3. Aan wie moeten zij gegeven worden? 4. Wie komt het toe ze te geven? (IIa-IIae q. 87 pr.)

### Articulus 1 Zijn de mensen krachtens een gebod noodzakelijk verplicht tienden op te brengen?

Men beweert, dat de mensen niet krachtens een gebod noodzakelijk verplicht zijn tienden op te brengen. Want het gebod over het opbrengen van de tienden wordt in de Oude Wet gegeven, zoals blijkt uit het Boek Leviticus (27, 30): “Alle tienden van de grond, hetzij van de vruchten van de aarde of van de boomen, behoren aan de Heer toe,” en verder (v. 32): “Alle tienden van schapen en runderen en van de bokken, die onder de staf van de herder doorgaan, wat het tiende komt, zal

aan de Heer worden toegeheiligd.” Nu kan dit niet onder de voorschriften van de zedenwet worden gerekend, omdat het natuurlijke verstand niet méér voorschrijft dat het tiende gedeelte moet worden gegeven, dan het negende of het elfde. Dus is het of een gebod over de rechtspraak of over de plechtigheden. Nu zijn, zoals vroeger uiteengezet is (I. II. 103e Kw. 3e Art.; 104 Kw. 3e Art.), de mensen in het tijdperk van de genade niet verplicht tot het onderhouden van de geboden van de Oude Wet over de plechtigheden, noch van die over de rechtspraak. Dus zijn de mensen nu niet verplicht om de tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 1 arg. 1)

In het tijdperk van de genade behoeven de mensen alleen datgene te onderhouden, wat door toedoen van de Apostelen door Christus is voorgeschreven volgens Mattheus (28, 20): “Leert hen onderhouden alles, wat we U bevolen heb”; en Paulus zegt in de Handelingen der Apostelen (20, 27): “Want ik heb niet nagelaten het gehele raadsbesluit van de Heer U bekend te maken.” Nu is er noch in de leer van Christus, noch in die van de Apostelen iets vervat over het opbrengen van tienden; want wat de Heer over de tienden zegt bij Mattheus (23, 23): “Dit moest men doen,” schijnt op de voorbijgegangene tijd van het onderhouden van de Wet te slaan, zoals Hilarius zegt: “Het geven van tienden van de kruiden, wat als voorafbeelding van het toekomstige nut had, moest niet worden nagelaten.” Daarom zijn de mensen in het tijdperk van de genade niet verplicht om tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 1 arg. 2)

Ten tijde van de genade zijn de mensen niet méér verplicht om de Wet te onderhouden dan vóór het geven van de Wet. Nu werden vóór de Wet de tienden niet krachtens een gebod, maar krachtens een gelofte gegeven, want in het Boek der Schepping (28, 20) lezen wij: “Jacob deed een gelofte en zei: Als de Heer met mij zal zijn op de weg, die ik ga, enz., zal ik van alles, wat Hij mij geeft, U tienden opdragen.” Dus zijn de mensen in het tijdperk van de genade ook niet verplicht om tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 1 arg. 3)

Onder de Oude Wet moesten de mensen een drievoudige tiende opbrengen. Een daarvan brachten zij aan de Levieten, want in het Boek der Getallen (18, 24) wordt gezegd: “De Levieten zullen met het aanbieden van de tienden tevreden zijn, die Ik voor hun gebruik en voor wat zij nodig hebben, heb afgezonderd.” Ook waren er andere tienden, waarvan wij in het Boek Deuteronomium (4, 22, 23) lezen: “Gij zult het tiende gedeelte afzonderen van al uw vruchten, die ieder jaar groeien op het land, en gij zult ze eten voor het aangezicht van de Heer uw God in de plaats, die God uitgekozen heeft.” Ook waren er nog andere tienden waarvan wij op dezelfde plaats lezen (v. 28, 29): “In het derde jaar zult gij een andere tiende afzonderen van alles wat dat jaar groeit en het leggen aan Uw deur; en de Leviet, die geen ander deel en bezitting met U heeft, zal komen en de vreemdeling en de wees en de weduwe, die binnen Uw poorten wonen; en zij zullen eten en verzadigd worden.” Nu zijn de mensen in het tijdperk van de genade niet tot de tweede en derde tiende verplicht. Dus ook niet tot de eerste. (IIa-IIae q. 87 a. 1 arg. 4)

Als men zonder tijdsbepaling tot iets verplicht is, komt er zondeschuld, als het niet aanstonds wordt gedaan. Als dus de mensen tijdens het tijdperk van de genade krachtens een gebod noodzakelijk tot het opbrengen van tienden verplicht zouden zijn, zouden allen in landen, waar de tienden niet worden opgebracht, in staat van doodzonde zijn, en diensgevolge de dienaars der Kerk ook, door dat nl. te verbergen; en dat schijnt toch wel te erg te zijn. Dus zijn de mensen in het tijdperk van de genade niet verplicht om tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 1 arg. 5)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt: “Men vraagt U tienden krachtens Uw verplichting; en wie ze dus niet wil geven, vergrijpt zich aan het bezit van een ander.” (IIa-IIae q. 87 a. 1 s. c.)

Onder de Oude Wet werden de tienden gegeven tot onderhoud van Gods dienaren; en daarom wordt bij Malachias (3, 10) gezegd: “Brengt de gehele opbrengst van de tienden in Mijn voorraadschuur, opdat er spijs zij in Mijn huis.” Daarom was het gebod over het opbrengen van de tienden voor een gedeelte een gebod van de zedenleer, dat ons natuurlijk verstand ingegeven is; voor een gedeelte was het een nadere bepaling van de rechtvaardigheid, die door de goddelijke instelling van kracht was. Want dat het volk aan degenen, die tot heil van geheel het volk voor de godsdienst zorgen, geeft wat voor het levensonderhoud noodzakelijk is, wordt door het natuurlijke verstand voorgeschreven; zoals ook zij, die over het nut van de gemeenschap waken, als vorsten en soldaten en dergelijken van het volk een toelage voor hun levensonderhoud mogen verwachten. Daarom ook bewijst de Apostel dit in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 7) uit onder de mensen bestaande gewoonten, als hij zegt: “Wie dient ooit als soldaat op eigen kosten? Wie plant een wijngaard zonder van zijn vruchten te eten?” Het nader bepalen echter van een vast gedeelte, dat aan de bedienaars van de godsdienst gegeven moet worden, behoort niet tot het natuurrecht, maar is krachtens goddelijke bepaling ingesteld, waarbij rekening gehouden werd met de samenstelling van het volk, waaraan de Wet werd gegeven. Want daar dit in twaalf stammen was verdeeld, had de twaalfde stam, nl. die van de Levieten, die geheel en al voor het dienen van God was bestemd, geen bezittingen; daarom was het een passende instelling, dat de overige elf stammen het tiende deel van hun opbrengst aan de Levieten zouden geven, zodat deze op een weinig meer eervolle manier konden leven, en ook, omdat er door nalatigheid wel enige overtreders van dit gebod zouden zijn. Wat dus het vaststellen van het tiende gedeelte betreft, was het een nadere rechtsbepaling, zoals er onder dat volk ook vele andere bijzondere instellingen bestonden, die de gelijkheid onder het volk volgens hun toestand moesten handhaven; en deze noemt men bepalingen over het recht (*judicialia praecepta*); zij hadden echter als gevolg een betekenis voor het toekomstige, zoals alles wat er bij hen geschiedde, volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (10, 11): “Alles overkwam hun als een voorafbeelding.” Hierin ook kwamen deze voorschriften overeen met die over de plechtigheden, die op de eerste

plaats waren ingesteld om iets toekomstigs af te beelden. Zo had ook het gebod om de tienden op te brengen hier een betekenis voor iets toekomstigs; want wie het tiende deel, wat het volmaakte betekent, gaf, (want het getal tien is in zekeren zin het volmaakte getal als de eerste grens van de getallen, omdat zij niet verder gaan dan dit getal, maar dan weer van een af beginnen) en negen delen voor zich hield, gaf daarmee als het ware met een teken te kennen, dat hij onvolmaakt was, maar dat men de volmaaktheid, die door Christus komen zou, van God moest verwachten. Daarom is het echter nog geen voorschrift over de plechtigheden, maar zoals gezegd is, een nadere bepaling van de rechtvaardigheid. Zoals wij vroeger hebben gezegd, (I. II. 104e Kw. 3e Art.) bestaat er dit verschil tussen de voorschriften van de Wet over de plechtigheden en die over de nadere bepalingen van de rechtvaardigheid, dat men de eersten niet mag onderhouden in het tijdperk van de Nieuwe Wet, maar men de tweeden, al zijn zij ten tijde van de genade niet meer verplichtend, toch zonder zonde kan onderhouden; en sommigen zijn daartoe gehouden, als dat wordt vastgesteld door het gezag van diegenen, die de wetten moeten maken. Zo was het een dergelijk voorschrift van de Oude Wet, dat “wie een schaap stal, vier schapen terug zal geven,” zoals wij in het Boek van de Uittocht (22, 1) lezen; en als een koning dat bepaalt, moeten zijn onderdanen dat doen. Zo is ook in het tijdperk van de Nieuwe Wet door het gezag van de Kerk vastgesteld, dat het tiende gedeelte moet worden opgebracht, en dat volgens wat naar de opvattingen van de mensen gepast is, zodat het volk van de Nieuwe Wet aan de bedienaars van het Nieuwe Verbond niet minder zou geven dan het volk van de Oude Wet de bedienaars van het Oude Verbond gaf; en toch is het volk van de Nieuwe Wet tot meer verplicht volgens Mattheus (5, 20): “Als Uw gerechtigheid niet groter is dan die van de Farizeeën en Schriftgeleerden, zult gij het rijk der hemelen niet binnengaan;” en hebben ook de bedienaars van het Nieuwe Verbond een grotere waardigheid dan die van het Oude, zoals de Apostel in de Tweede Brief aan de Korinthiërs bewijst (3,7). Zo blijkt, dat de mensen tot het opbrengen van tienden verplicht zijn, gedeeltelijk krachtens de natuurwet, gedeeltelijk krachtens de Kerkelijke bepalingen, die echter naar omstandigheden van tijden en personen, zouden kunnen omschrijven, dat een ander deel moest worden opgebracht. (IIa-IIae q. 87 a. 1 co.)

Blijkt uit de leerstelling. (IIa-IIae q. 87 a. 1 ad 1)

Voor zover het voorschrift over het opbrengen van tienden onder de zedenwet valt, is het in het Evangelie door de Heer gegeven, als Hij bij Mattheus (10, 10) zegt: “De arbeider is zijn loon waard;” en ook door de Apostel, zoals uit de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 4) blijkt. Maar het vaststellen van een bepaald gedeelte is aan de regeling van de Kerk overgelaten. (IIa-IIae q. 87 a. 1 ad 2)

Vóór het tijdperk van de Oude Wet waren geen bepaalde personen bedienaars van de goddelijke eredienst, maar naar men zegt waren de eerstgeborenen priesters; en dezen kregen een dubbel aandeel. En zo was er ook

geen bepaald gedeelte vastgesteld, dat aan de bedienaars van de eredienst moest worden gegeven; maar als er ergens een was, gaf iedereen hem uit eigen beweging, wat hij meende te moeten geven. Op deze manier gaf Abraham, als door een profetisch instinct gedreven, tienden aan Melchisedech, de priester van de hoogste God, zoals wij in het Boek der Schepping (14, 20) lezen. Op dezelfde manier legde Jacob de gelofte af, dat hij tienden zou geven (Gen. 28, 20); hij schijnt echter niet de gelofte te hebben gedaan die tienden aan bedienaars te zullen geven, maar voor het eren van God, b. v. door daarvoor offers op te dragen; en daarom zegt hij uitdrukkelijk: “Ik zal U tienden opbrengen.” (IIa-IIae q. 87 a. 1 ad 3)

De tweede tienden, die bestemd waren voor het opdragen van offers, bestaan onder de Nieuwe Wet niet meer, nu de offers van de Wet een einde hebben genomen. De derde tienden echter, die men tezamen met de armen moest eten, zijn onder de Nieuwe Wet groter geworden, omdat de Heer niet alleen voorschreef het tiende gedeelte, maar al het overvloedige aan de armen te geven, volgens Lucas (11, 41): “Wat over is, geef daarvan aalmoezen.” En ook de tienden, die aan de bedienaars van de Kerk worden gegeven, moeten door hen ten behoeve van de armen worden besteed. (IIa-IIae q. 87 a. 1 ad 4)

De dienaars van de Kerk moeten meer zorg hebben voor het bevorderen van het geestelijk goed onder het volk dan voor het verzamelen van tijdelijk goed. En daarom wilde de Apostel geen gebruik maken van de hem door God gegeven macht om zijn levensonderhoud te ontvangen van degenen, waaraan hij het Evangelie preekte om aan het Evangelie geen beletsel te stellen. Zij evenwel, die hem niet onderhielden, zondigden niet; anders had de Apostel niet verzuimd hen erop te wijzen. En zo is het prijzenswaardig, dat de bedienaars van de Kerk de kerkelijke tienden niet opvorderen, als dat zonder ergernis niet kan, omdat het geen gewoonte is of om een andere reden. Zij evenwel, die in een streek wonen, waar de Kerk ze niet opvordert en ze dus niet opbrengen, zijn niet in staat van doodzonde, als het niet om hardnekkigheid is, zodat zij ze niet willen opbrengen, ook als ze van hen werden gevraagd. (IIa-IIae q. 87 a. 1 ad 5)

## **Articulus 2 Moeten de mensen van alles tienden geven?**

Men beweert, dat de mensen niet van alles tienden moeten geven. Want het opbrengen van tienden schijnt uit de Oude Wet te zijn overgenomen. Nu wordt er in de Oude Wet geen enkel gebod gegeven over persoonlijke tienden, die nl. worden opgebracht van wat iemand door eigen arbeid verwerft, b. v. door handeldrijven of krijgsdienst. Dus is niemand verplicht van die dingen tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 2 arg. 1)

Van wat op een slechte manier verkregen is, mag men geen offergaven brengen, zoals vroeger is gezegd (86e Kw. 3e Art.). Nu schijnen offergaven, die onmiddellijk aan God worden aangeboden, nauwer met de eredienst samen te hangen dan tienden, die men aan de bedie-

naars geeft. Dus moet men van onwettig verkregen goed ook geen tienden opbrengen. (IIa-IIae q. 87 a. 2 arg. 2)

In het Boek Leviticus (27, 30,31) staat alleen het gebod te geven van “de vruchten van grond en boomen en van de dieren, die onder de staf van de herder doorgaan.” Maar behalve dat krijgt een mens nog een paar kleinigheden, zoals het gras, dat in de tuin groeit en dergelijken. Dus behoeven de mensen daar ook geen tienden van te geven. (IIa-IIae q. 87 a. 2 arg. 3)

De mens kan alleen opbrengen, wat onder het bereik van zijn macht ligt. Nu blijft niet alles, wat akkers en dieren opleveren, in de macht van de mens; want soms wordt daaraan iets onttrokken door diefstal of roof, en ook wordt iets wel eens door verkoop aan een ander overgedragen; en op weer iets anders hebben anderen recht, zoals vorsten op belastingen en werklieden op loon. Dus behoeft men daar geen tienden van op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 2 arg. 4)

Maar daartegenover staat, wat in het Boek der Schepping (28, 22) wordt gezegd: “Van alles, wat gij mij zult geven, zal ik U tienden aanbieden.” Nu is alles, wat een mens heeft, hem door God gegeven. Dus moet hij ook van alles tienden geven. (IIa-IIae q. 87 a. 2 s. c.)

Over alles moet men op de eerste plaats oordelen naar datgene, waarop het steunt. Nu is de grondslag van het opbrengen van tienden de plicht om tijdelijke goederen te geven aan wie de geestelijke verspreiden volgens de Apostel: “Als wij voor U geestelijke goederen hebben gezaaid, is het dan iets bijzonders, dat wij Uw stoffelijke goederen maaïen?” (1 Cor. 9, 2). Want op deze plicht heeft de Kerk haar bepaling over het opbrengen van tienden gegrond. Nu valt alles, wat een mens bezit, onder tijdelijke goederen. Dus moet men tienden opbrengen van zijn gehele bezit. (IIa-IIae q. 87 a. 2 co.)

Er was een bijzondere reden om in overeenstemming met de toestand van het Joodse volk in de Oude Wet geen voorschrift te geven over persoonlijke tienden; want alle andere stammen hadden bepaald grondbezit, waarvan zij voldoende voor de Leviëten, die geen grondbezit hadden, konden zorgen; dezen was het echter niet verboden met anderen eerlijke arbeid te verdienen, zoals ook de andere Joden. Het volk van de Nieuwe Wet is echter over de gehele wereld verspreid, en velen daaruit hebben geen grondbezit, maar leven van ander werk; en als zij van hun zaken geen tienden opbrachten, zouden zij niets bijdragen voor het onderhoud van Gods dienaars. Ook is aan de bedienaars van de Nieuwe Wet strenger verboden zich met winstgevendende zaken in te laten volgens de Tweede Brief aan Timoteüs (2, 4): “Niemand, die God als soldaat dient, houdt zich bezig met zaken van de wereld.” Daarom zijn de mensen onder de Nieuwe Wet tot het opbrengen van persoonlijke tienden verplicht volgens de gewoonten van hun vaderland en de behoeften van de bedienaars. Daarom ook zegt Augustinus: “Geef tienden van Uw soldij, van de handel en Uw handwerk.” (IIa-IIae q. 87 a. 2 ad 1)

Op twee manieren kan men iets op slechte wijze verkrijgen. Ten eerste omdat het verkrijgen zelf onrecht-

vaardig is, b. v. als men iets door roof, door diefstal of woeker krijgt; en dat moet de mens teruggeven en er geen tienden van opbrengen. Is een akker echter van woekerwinst gekocht, dan moet de woekeraar van de vruchten ervan tienden opbrengen, omdat die vruchten niet van de woeker komen, maar een gave Gods zijn. — Andere dingen noemt men slecht verkregen, omdat zij door een slechte oorzaak verkregen worden, b. v. door als publieke vrouw te leven, door toneelspel en dergelijke winsten, die men niet terug behoeft te geven. Van dergelijke winst moet men dus tienden opbrengen als andere persoonlijke tienden. De Kerk moet ze echter niet aannemen, zolang zij, die ze opbrengen, in zonden zijn, om niet de schijn te wekken, dat zij deel heeft aan die zonden; maar als zij zich bekeerd hebben, kan men van hen hiervan tienden aannemen. (IIa-IIae q. 87 a. 2 ad 2)

Wat op een doel is gericht, moet beoordeeld worden naar zijn passen bij dat doel. Het opbrengen nu van tienden is niet om zichzelf verplicht, maar om de bedienaars van de godsdienst, voor wie het niet eervol zou zijn, als zij ook het geringste met uiterste nauwkeurigheid zouden opvorderen, want dat wordt als een gebrek beschouwd, zoals de Wijsgeer bewijst. Daarom schreef de Oude Wet niet bepaald voor, dat van deze kleinigheden tienden moesten worden opgebracht, maar liet dit over aan het oordeel van hen, die ze wilden geven; want kleinigheden worden als niets beschouwd. Daarom brachten de Farizeeën, die zich de volmaakte rechtvaardigheid volgens de Wet toeschreven, ook van deze kleine dingen tienden op. En hierom worden zij door de Heer niet berispt, maar alleen, omdat zij het grotere, nl. de geestelijke geboden, verachtten. Hij liet veeleer zien, dat dit op zichzelf hun tot aanbeveling strekte, als Hij zegt: “Dit moest men doen,” nl. ten tijde van de Wet, zoals Chrysostomus het uitlegt. Dit schijnt ook eerder als iets eervols te klinken dan als iets verplichts. Daarom zijn de mensen ook nu niet verplicht van deze kleinigheden tienden te geven, tenzij misschien om vaderlandse gewoonten. (IIa-IIae q. 87 a. 2 ad 3)

Van wat door diefstal of roof is weggenomen, behoeft hij, van wie het afgenomen is, geen tienden te geven, eer hij het teruggekregen heeft, tenzij hij door eigen schuld of nalatigheid schade heeft geleden; want dan behoeft de Kerk er geen schade onder te lijden. — Verkoopt hij echter koren, waarvan geen tiende is betaald, dan kan de Kerk zowel van de koper tienden vorderen, omdat hij iets heeft, waarop de Kerk recht bezit, als van de verkoper, die voor zover het aan hem ligt, de Kerk benadeeld heeft. Als er echter een betaalt, is de ander er niet toe verplicht, Van de vruchten van de grond moeten tienden worden opgebracht, in zover zij komen van een gave van God. En daarom vallen de tienden niet onder de belasting en behoeft ervan aan de arbeiders geen loon betaald te worden. Daarom moeten de belasting en het loon van de werklieden er niet eerst van afgetrokken worden, voordat de tienden worden betaald; maar eerst moeten de tienden worden opgebracht van de gehele oogst. (IIa-IIae q. 87 a. 2 ad

4)

### **Articulus 3 Moeten de tienden aan de geestelijken worden gegeven?**

Men beweert, dat de tienden niet aan de geestelijken moeten worden gegeven. Want onder het Oude Verbond werden de tienden aan de Levieten gegeven, omdat zij niet deelden in de bezittingen van het volk, zoals in het Boek der Getallen (18, 23) staat. Nu hebben de geestelijken onder het Nieuwe Verbond wel bezittingen, soms door erfenis, en dan die van de Kerk. Bovendien ontvangen zij de eerstelingenoffers en wat voor de levenden en doden wordt aangeboden. Het schijnt dus overbodig hun tienden te geven. (IIa-IIae q. 87 a. 3 arg. 1)

Soms gebeurt het, dat iemand in een parochie woont en in een andere zijn land bebouwt; of dat een herder zijn kudde in een deel van het jaar binnen de grenzen van een parochie en in een ander deel binnen die van een andere parochie weidt; of zijn schaapskooi in een parochie heeft en zijn schapen in een andere weidt; en in deze en dergelijke gevallen kan men schijnbaar niet uitmaken, aan welke geestelijken men de tienden moet opbrengen. Het schijnt dus niet, dat men bepaald aan sommige geestelijken de tienden moet opbrengen. (IIa-IIae q. 87 a. 3 arg. 2)

Er bestaat een algemene gewoonte in sommige landen, dat soldaten de tienden als een leengoed van de Kerk bezitten. Ook ontvangen sommige kloosterlingen de tienden. Dus schijnen niet alleen geestelijken, die zielzorg bezitten, recht op de tienden te hebben. (IIa-IIae q. 87 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek der Getallen (18, 21) staat: “Aan de zonen van Levi heb Ik alle tienden van Israël als bezit gegeven voor de dienst, waarmee zij Mij in de tabernakel dienen.” Nu zijn de geestelijken de opvolgers van de Levieten in het Nieuwe Verbond. Dus hebben alleen de geestelijken recht op de tienden. (IIa-IIae q. 87 a. 3 s. c.)

Wat de tienden betreft, moet men twee dingen in aanmerking nemen: ten eerste het recht zelf om tienden te ontvangen, en dan de dingen, die onder de naam van tienden worden gegeven. Nu is het recht om tienden te krijgen iets geestelijks, want het is een gevolg van het recht van de bedienaars van het altaar, om van hun dienstwerk onderhouden te worden; en van “degenen, die het geestelijke zaaien, om het tijdelijke te ontvangen.” (1 Cor. 9, 11) En dit komt alleen aan geestelijken, die zielzorg hebben, toe. En daarom komt hun alleen ook toe genoemd recht te hebben. — Maar wat onder de naam van tienden wordt gegeven, is iets stoffelijks. Daarom kan het aan iedereen in gebruik worden gegeven. En zo kan het ook bij leken terecht komen. (IIa-IIae q. 87 a. 3 co.)

Zoals werd gezegd (1e Art. 4e Antw.), waren onder de Oude Wet bijzondere tienden bestemd voor het onderhoud van de armen. Maar onder de Nieuwe Wet worden de tienden aan de geestelijken niet alleen voor



hun eigen onderhoud gegeven, maar ook om daarmee de armen bij te staan. En daarom zijn zij niet overbodig, maar hiervoor zijn de kerkelijke bezittingen en de geschenken en de eerstelingen even goed als de tienden nodig. (IIa-IIae q. 87 a. 3 ad 1)

Persoonlijke tienden behoren toe aan de kerk van de parochie, waarin iemand woont. Maar het schijnt redelijker, dat de tienden van landbezit toekomen aan de kerk, binnen wier grenzen dat goed ligt. Het recht echter bepaalt, dat lang geldende gewoonten op dit punt van kracht moeten blijven. Een herder echter, die op verschillende tijden zijn kudde binnen twee parochies weidt, moet naar verhouding aan beide kerken de tienden opbrengen. En daar de opbrengst van de kudde van het weiden komt, heeft de kerk, in wier gebied de kudde graast, meer recht op de tienden van de kudde dan die, binnen wier grenzen de schaapskooi ligt. (IIa-IIae q. 87 a. 3 ad 2)

Zoals de Kerk de onder de naam van tienden ontvangen goederen aan een leek kan geven, kan zij ook toestaan, dat zij de te geven tienden zelf innen, terwijl het recht om ze te ontvangen aan de dienaars van de Kerk voorbehouden blijft; hetzij omdat het voor de Kerk nodig is, zoals men zegt dat de tienden aan sommige soldaten als leengoed door de Kerk zijn afgestaan; hetzij om de armen te helpen, zoals aan sommige religieuzen, die leken zijn of geen zielzorg hebben, sommige tienden als een aalmoes zijn afgestaan. Maar sommige kloosterlingen hebben recht om tienden te ontvangen, omdat zij zielzorg hebben. (IIa-IIae q. 87 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Moeten ook de geestelijken tienden opbrengen?**

Men beweert, dat ook de geestelijken tienden moeten opbrengen. Want volgens het algemeen geldende recht moet de parochiekerk tienden ontvangen van de landgoederen, die binnen haar gebied liggen. Nu komt het soms voor, dat geestelijken eigen stukken land hebben liggen binnen de grenzen van een parochiekerk. Of ook, dat een kerk daar kerkelijke bezittingen heeft. Dus schijnen de geestelijken tienden van grondbezit te moeten opbrengen. (IIa-IIae q. 87 a. 4 arg. 1)

Sommige kloosterlingen zijn geestelijken. Toch moeten zij aan de kerken tienden opbrengen om het land, ook als zij het met eigen handen bebouwen. Dus schijnen de geestelijken niet vrijgesteld te zijn van het opbrengen van tienden. (IIa-IIae q. 87 a. 4 arg. 2)

Zoals in het Boek der Getallen (18, 21) wordt bepaald, dat de Levieten de tienden van het volk moeten ontvangen, wordt ook voorgeschreven (v. 26), dat zij zelf tienden geven aan de Hogepriester. Om dezelfde reden dus, dat de leken aan de geestelijken tienden moeten opbrengen, moeten de geestelijken tienden opbrengen voor de Paus. (IIa-IIae q. 87 a. 4 arg. 3)

Zoals de tienden moeten dienen voor het onderhoud van de geestelijken, moeten zij ook dienen om de armen te helpen. Zouden dus de geestelijken van het opbrengen van tienden vrijgesteld zijn, dan waren de armen om

dezelfde reden vrij. Het tweede nu is niet waar, en dus ook het eerste niet. (IIa-IIae q. 87 a. 4 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat een Decretaal van Paus Paschalis zegt: “Het is een nieuwe vorm van afpersing, dat geestelijken van geestelijken tienden eisen.” (IIa-IIae q. 87 a. 4 s. c.)

Dezelfde reden kan geen oorzaak van geven en krijgen zijn, evenmin als oorzaak van werken en ondergaan; maar het kan gebeuren, dat om verschillende oorzaken en in verschillend opzicht het een en dezelfde is, die geeft en ontvangt, evenals wie werkt en ondergaat. Nu hebben de geestelijken, in zover zij als dienaars van het altaar het geestelijke goed onder het volk zaaien, recht om tienden van de gelovigen te ontvangen. En dus zijn dergelijke geestelijken, in zover zij geestelijken zijn, d. w. z. in zover zij kerkelijke bezittingen hebben, niet verplicht om tienden op te brengen. — Maar om andere redenen, nl. omdat zij zelf bezittingen hebben, hetzij door van de ouders te erven of door koop of op welke manier ook, zijn zij verplicht tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 4 co.)

Het antwoord hierop blijkt uit de leerstelling. Want geestelijken moeten als anderen aan de parochiekerk tienden opbrengen van eigen bezittingen, ook al zijn zij aan diezelfde kerk verbonden, want er is verschil tussen eigen en gemeenschappelijk bezit. Maar het landbezit van de kerk is niet tiendplichtig, ook al ligt het binnen de grenzen van een andere parochie. (IIa-IIae q. 87 a. 4 ad 1)

Als kloosterlingen, die geestelijken zijn, zielzorg hebben en geestelijk goed aan het volk geven, behoeven zij geen tienden op te brengen, maar kunnen ze ontvangen. Maar het is anders met andere kloosterlingen, ook al zijn zij geestelijken, die geen geestelijk goed aan het volk geven. Want zij moeten volgens het gewone recht tienden opbrengen, maar hebben enige vrijstellingen volgens verschillende hun door de Apostolische Stoel geschonken gunsten. (IIa-IIae q. 87 a. 4 ad 2)

In de Oude Wet hadden de priesters recht op de eerstelingen en de Levieten op de tienden, en waar de Levieten onder de priesters stonden, beval de Heer, dat zij in plaats van de eerstelingen, aan de Hogepriester de tiend van de tienden gaven. Nu zouden de geestelijken dus ook om dezelfde reden aan de Paus tienden moeten opbrengen als hij dat vroeg. Want de natuurlijke rede schrijft voor, dat wie zorgen moet voor het algemeen nut van de gehele menigte, voorzien wordt van wat hij nodig heeft om uit te voeren, wat voor het heil van allen nodig is. (IIa-IIae q. 87 a. 4 ad 3)

De tienden moeten dienen voor het onderhoud van de armen volgens door de geestelijken gemaakte verdeling. En daarom hebben de armen geen reden om tienden te ontvangen, maar zij moeten ze wel opbrengen. (IIa-IIae q. 87 a. 4 ad 4)

## Quaestio 89 Over de Eed

Vervolgens moeten wij over de uiterlijke daden van de godsverering spreken, waardoor de mensen van iets goddelijks gebruik maken; en dat goddelijke is ofwel een Sacrament, ofwel Gods naam zelf. Nu zal er in het derde deel van dit werk gelegenheid zijn om te spreken over het ontvangen van een Sacrament; maar het gebruik maken van Gods naam moeten wij hier behandelen. Gods naam wordt echter door de mensen op drie manieren gebruikt: ten eerste bij de eed, om eigen woorden te bevestigen; ten tweede als een bezwering, om anderen tot iets te brengen; ten derde als aanroeping om te bidden of te prijzen (90 en 91 Kw.). Eerst moeten wij dus over de eed spreken; en daarover stellen wij ons tien vragen: 1. Wat is een eed? 2. Is deze geoorloofd? 3. Wat behoort er bij de eed? 4. Van welke deugd is hij een daad? 5. Moet men ernaar verlangen te zweren en het dikwijls doen, als iets nuttigs en goeds? 6. Is het geoorloofd bij een schepsel te zweren? 7. Is de eed verplicht? 8. Wat geeft een grotere verplichting, een eed of een gelofte? 9. Kan er in een eed worden gedispenseerd? 10. Wie en wanneer mogen wij zweren? (IIa-IIae q. 89 pr.)

### Articulus 1 Is zweren God aanroepen als Getuige?

Men beweert, dat zweren niet is God als getuige aanroepen. Want iedereen, die een tekst uit de H. Schrift aanhaalt, roept God als getuige aan, omdat Zijn woorden in de H. Schrift opgetekend staan. Als zweren dus was God als getuige aanroepen, zou iedereen, die een tekst uit de H. Schrift aanhaalde, zweren. Maar dat is onjuist. Dus ook het eerste. (IIa-IIae q. 89 a. 1 arg. 1)

Wie iemand als getuige aanhaalt, geeft hem niets. Maar wie bij God zweert, geeft iets aan God, want bij Mattheus (5, 33) staat: “Houdt Uw eden tegenover de Heer,” en Augustinus zegt, dat zweren is “het recht van de waarheid aan God geven.” Dus is zweren niet God als getuige aanroepen. (IIa-IIae q. 89 a. 1 arg. 2)

Zoals uit het vroeger gezegde (67e en 70e Kw.) blijkt, is er verschil tussen het ambt van rechter en van getuige. Nu roept een mens soms bij een eed het goddelijk gerecht af naar het psalmwoord: “Als ik aan die mij kwaad deden het vergold, zou ik verdienen zonder buit van mijn vijanden terug te keren.” (Ps. 7, 5) Dus is zweren niet God als getuige aanroepen. (IIa-IIae q. 89 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt. “Wat betekent: bij God, anders dan: God is getuige?” (IIa-IIae q. 89 a. 1 s. c.)

De Apostel zegt in de Brief aan de Hebreëen (6, 16), dat een eed “tot bevestiging” dient. Dingen nu, die men kan weten worden bevestigd door het verstand, dat van enige waarheden, die van nature gekend worden en onfeilbaar waar zijn, uitgaat. Bijzondere en toevallig geschiedende feiten echter kunnen niet door een noodzakelijk geldende reden worden bevestigd; en daarom wordt, wat daarover wordt gezegd, gewoonlijk

door getuigen bevestigd. Maar om twee redenen is het getuigenis van mensen onvoldoende om dergelijke dingen te bevestigen. En wel ten eerste om het gebrek aan waarheid bij de mensen, omdat zeer velen tot liegen vervallen, naar het psalmwoord: “Hun mond heeft leugens gesproken.” (Ps. 16, 10) Ten tweede om gebrek aan kennis, omdat de mensen noch het toekomstige, noch de hartsgeheimen, noch wat in hun afwezigheid gebeurt kunnen kennen; maar toch spreken de mensen daarover en is het voor de samenleving goed, dat men daar enige zekerheid over heeft. En daarom is het nodig zijn toevlucht te nemen tot het getuigenis van God, omdat God niet kan liegen en Hem ook niets verborgen is. Nu noemt men het God tot getuige nemen zweren (jurare), omdat het als het ware als een recht (jus) is ingevoerd om wat onder aanroeping van de goddelijke getuigenis wordt gezegd, als waar te beschouwen. Nu wordt de getuigenis van God soms ingeroepen om iets tegenwoordigs of verledens te bevestigen; en dat noemt men een belofte-eed. — Bij wat noodzakelijk is en door het verstand onderzocht moet worden, wordt geen eed gebruikt, want het zou belachelijk zijn, als iemand bij het redetwisten over een wetenschap zijn bewering met een eed zou willen bewijzen. (IIa-IIae q. 89 a. 1 co.)

Er is verschil tussen het gebruik maken van Gods reeds gegeven getuigenis, wat gebeurt bij het aanhalen van een tekst uit de H. Schrift; en een getuigenis van God afsmecken, dat nog gegeven moet worden, zoals bij de eed geschiedt. (IIa-IIae q. 89 a. 1 ad 1)

Men zegt hierom, dat iemand zijn eed tegenover God houdt, dat hij vervult wat hij gezworen heeft. Of omdat hij juist door het feit, dat hij God als getuige aanroept, erkent, dat Hij kennis van alles en de onfeilbare waarheid bezit. (IIa-IIae q. 89 a. 1 ad 2)

Iemands getuigenis wordt hierom aangeroepen, dat de ingeroepen getuige de waarheid bekend maakt over wat gezegd wordt. Nu maakt God op twee manieren bekend of wat gezegd is de waarheid bevat. Ten eerste door zonder meer de waarheid te openbaren, hetzij door innerlijke ingeving, of ook wel door onthulling van het feit, als Hij nl. wat verborgen was openbaar maakt. En op een andere manier door de leugenaar te straffen; en dan is Hij tegelijk getuige en rechter, als Hij door de leugen te straffen haar bekend maakt. En daarom zijn er twee manieren om te zweren. Een door eenvoudig God als getuige aan te roepen, zoals wanneer iemand zegt: God is mij getuige, of: Ik zeg voor het aangezicht van God, of: bij God, wat hetzelfde is, zoals Augustinus zegt. — Een andere manier om te zweren is die door zelfverwensing, als nl. iemand zichzelf of iets wat hem toebehoort een straf oplegt, als wat hij zegt niet waar is. (IIa-IIae q. 89 a. 1 ad 3)

### Articulus 2 Is het geoorloofd te zweren?

Men beweert, dat het niet geoorloofd is om te zweren. Want niets, wat door een wet van God verboden is, is geoorloofd. Nu wordt de eed verboden bij Mattheus (5, 34): “Ik echter zeg U in het geheel niet te zweren” en in de Brief aan Jacobus (5, 12): “Voor alles, broeders,

zweert niet.” Dus is de eed ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 89 a. 2 arg. 1)

Wat van iets verkeerd komt, schijnt ongeoorloofd te zijn, omdat naar Mattheus (7, 18) “een kwade boom geen goede vruchten kan voortbrengen.” Nu komt de eed van iets verkeerd, want bij Mattheus (5, 37) wordt gezegd: “Uw woord zij, ja, ja, neen, neen. Wat daarbij komt, is uit de boze.” Dus schijnt de eed ongeoorloofd te zijn. (IIa-IIae q. 89 a. 2 arg. 2)

Een teken vragen van de goddelijke voorzienigheid is God op de proef stellen, wat helemaal verboden is volgens het Boek Deuteronomium (6, 16): “Gij zult de Heer Uw God niet op de proef stellen.” Nu schijnt wie zweert een teken van de goddelijke voorzienigheid te vragen, als hij Gods getuigenis vraagt, wat door duidelijk iets te doen wordt gegeven. Dus schijnt de eed geheel en al ongeoorloofd te zijn. (IIa-IIae q. 89 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek Deuteronomium staat (6, 13): “Gij zult de Heer Uw God vrezen en bij Zijn naam zweren.” (IIa-IIae q. 89 a. 2 s. c.)

Er is niets op tegen, dat iets op zichzelf goed is en zich toch ten nadele van hem keert, die er een verkeerd gebruik van maakt, zoals het goed is de H. Eucharistie te ontvangen, en toch “eet en drinkt hij,” die dit onwaardig nuttigt, “het zich ten oordeel,” zoals in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (11, 29) staat. Zo moet ook in het onderhavige geval gezegd worden, dat de eed op zichzelf geoorloofd en goed is. Dat blijkt uit zijn oorsprong en doel. En wel uit zijn oorsprong, omdat ontstaan is uit het geloof van de mensen, dat God de onfeilbare waarheid en een algemene kennis en bestuur van alles bezit. En uit het doel, omdat de eed is ontstaan om de mensen te rechtvaardigen en aan twisten een eind te maken, zoals in de Brief aan de Hebreeënen (6, 16) gezegd wordt. Maar hij strekt tot nadeel van wie er een verkeerd gebruik van maakt, d.w.z. zonder noodzakelijkheid en de nodige omzichtigheid. Want wie God om een kleine reden als getuige aanroept, schijnt weinig eerbied voor Hem te hebben, want dat zou hij ook niet van een achtbaar mens durven vragen. Ook is er gevaar voor meened, omdat de mens gemakkelijk door woorden zondigt volgens Jacobus: “Als iemand niet met te spreken misdoet, is hij een volmaakt mens.” (Jac. 3, 2) Daarom ook staat er in het Boek Ecclesiasticus (23w 9): “Went Uw mond er niet aan te zweren, want men kan daarin dikwijls vallen.” (IIa-IIae q. 89 a. 2 co.)

Hieronymus zegt: “Bedenkt, dat de Heet niet verbodt bij God te zweren, maar bij hemel en aarde; want het is bekend, dat de Joden de slechte gewoonte hadden bij de elementen te zweren.” Maar dit antwoord is niet voldoende, omdat Jacobus erbij voegt: “Noch met enige andere eed.” En daarom moet men met Augustinus zeggen, dat “de Apostel, die in zijn brieven zweert, ons laat zien, hoe wij dat woord: Ik zeg U in het geheel niet te zweren, moeten opvatten; dat wij nl. door te zweren niet tot een gemak van zweren moeten komen, van het gemak tot de gewoonte, en van de gewoonte

tot de meened. En daarom blijkt dat hij slechts heeft gezworen als hij scheef, waar voorzichtiger overleg is en geen loslippigheid.” (IIa-IIae q. 89 a. 2 ad 1)

Zoals Augustinus zegt, “moeten wij, als wij gedwongen Worden een eed te doen, weten, dat de noodzakelijkheid ervan wordt teweeggebracht door de zwakheid van hen, die wij iets willen bijbrengen; en deze zwakheid is ongetwijfeld iets verkeerd. Daarom zegt Hij niet: wat erbij komt, is verkeerd; want gij doet niet verkeerd, als gij een goed gebruik maakt van de eed, om een ander iets bij te brengen, als dat nuttig is; maar: het is uit de boze; nl. uit de verkeerdheid van hem, door wiens zwakheid gij gedwongen wordt te zweren.” (IIa-IIae q. 89 a. 2 ad 2)

Wie zweert, stelt God niet op de proef, omdat hij Gods hulp niet zonder nut en noodzakelijkheid vraagt; en bovendien stelt hij zich niet in gevaar, als God op het ogenblik geen getuigenis wil geven. Hij zal echter zeker in de toekomst getuigenis afleggen, als Hij “de verborgenheden van de duisternis zal aan het licht brengen en de geheimen van de harten openbaren,” zoals in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (4, 5) staat. En niemand, die zweert, zal dat getuigenis missen, hetzij vóór of tegen hem. (IIa-IIae q. 89 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Is het goed, dat als de drie vereisten voor een eed worden opgegeven: gerechtigheid, oordeel en waarheid?**

Men beweert, dat het niet goed is als vereisten voor een eed op te geven: gerechtigheid, oordeel en waarheid. Want die dingen, waarvan het ene in het andere ligt opgesloten, moeten niet als verschillend naast elkaar worden opgesomd. Dit is bij deze drie het geval; want volgens Tullius is waarheid een deel van de rechtvaardigheid, en zoals vroeger (60e Kw. 1e Art.) is gezegd, is het oordeel een daad van gerechtigheid. Dus is het niet goed deze drie als vereisten op te geven. (IIa-IIae q. 89 a. 3 arg. 1)

Vele andere dingen worden voor een eed vereist, als toewijding en geloof, waardoor wij geloven, dat God alles weet en niet liegt. Dus is deze opsomming van drie vereisten onvoldoende. (IIa-IIae q. 89 a. 3 arg. 2)

Deze drie dingen zijn bij iedere menselijke daad vereist, want niets moet tegen waarheid en gerechtigheid gebeuren of zonder oordeel, naar de Eerste Brief aan Timoteüs (3, 21): “Doe niets zonder praejudicium,” d. w. z. zonder voorafgaand oordeel. Deze drie vereisten moet men dus niet meer voor een eed vorderen dan voor andere menselijke daden. (IIa-IIae q. 89 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij Jeremias (4, 2) wordt gezegd: “Gij zult zweren: “de Heer leeft”, in waarheid, in gerechtigheid en in oordeel,” en dit uitleggend zegt Hieronymus: “Op te merken is, dat een eed dit als vereisten heeft, nl. waarheid, oordeel en gerechtigheid.” (IIa-IIae q. 89 a. 3 s. c.)

Zoals vroeger (vorig Art.) is gezegd, is een eed alleen

goed voor wie er een goed gebruik van maakt. Nu zijn er twee dingen vereist om er een goed gebruik van te maken. Ten eerste dat iemand niet lichtzinnig, maar om een noodzakelijke oorzaak en bedachtzaam de eed gebruikt. En hiertoe is van de kant van wie zweert een oordeel, nl. van overleg, nodig. Ten tweede wat datgene dat door de eed wordt bevestigd betreft, moet dit nl. noch vals noch iets ongeoorloofds zijn. En wat dit aangaat is er waarheid nodig, waardoor iemand wat waar is door een eed bevestigt, en gerechtigheid, waardoor hij bevestigt wat geoorloofd is. Een ondoordachte eed mist het oordeel, een leugenachtige de waarheid, en een onrechtvaardige of ongeoorloofde de gerechtigheid. (IIa-IIae q. 89 a. 3 co.)

Oordeel betekent hier niet het ten uitvoer brengen van de rechtvaardigheid, maar zoals is gezegd, het oordeel van het overleg. Ook neemt men waarheid hier niet als een onderdeel van de rechtvaardigheid, maar als een nadere bepaling van wat men zegt. (IIa-IIae q. 89 a. 3 ad 1)

Zowel de toewijding als het geloof als alle dergelijke dingen, die nodig zijn om op een goede manier te zweren, liggen in het oordeel vervat. Want zoals is gezegd, slaan de twee andere vereisten op de zaak, waarover men zweert. Men zou echter kunnen zeggen, dat de gerechtigheid op de oorzaak slaat, waar door men een eed aflegt. (IIa-IIae q. 89 a. 3 ad 2)

In de eed ligt een groot gevaar opgesloten, zowel om grootheid van God, Wiens getuigenis wordt aangeroepen, als om de zwakheid van de menselijke tong, wier woorden door de eed worden bevestigd. En daarom zijn deze drie vereisten meer nodig voor de eed dan voor andere menselijke daden. (IIa-IIae q. 89 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Is zweren een daad van godsdienstigheid of godsverering?**

Men beweert, dat zweren geen daad van godsdienstigheid of godsverering is. Want de daden van godsverering gaan over heilige en goddelijke dingen. Nu worden eden gebruikt bij twisten onder de mensen, zoals de Apostel in de Brief aan de Hebreeënen (6, 16) zegt. Dus is zweren geen daad van godsdienstigheid of godsverering. (IIa-IIae q. 89 a. 4 arg. 1)

Tot de godsdienstigheid behoort God eerbewijzen te brengen, zoals Tullius zegt. Wie echter zweert, biedt God niets aan, maar haalt Hem aan als getuige. Dus is zweren geen daad van godsverering. (IIa-IIae q. 89 a. 4 arg. 2)

Het doel van de godsdienstigheid of godsverering is God eerbied te tonen. Dat is echter het doel van de eed niet, maar eerder het bevestigen van een gezegde. Dus is zweren geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 89 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek Deuteronomium (6, 13) wordt gezegd: “Den Heer Uw God zult gij vrezen en Hem alleen dienen en bij Zijn naam zweren.” Hier wordt nu gesproken van het dienen door godsver-

ering. Dus is het zweren een daad van godsverering. (IIa-IIae q. 89 a. 4 s. c.)

Zoals uit het gezegde (1 Art.) blijkt, roept wie een eed doet de goddelijke getuigenis aan om te bevestigen wat hij zegt. Nu wordt niets bevestigd tenzij door wat zekerder en sterker is. En door het feit zelf dus, dat iemand bij God zweert, erkent hij, dat God machtiger is, dat nl. Zijn waarheid onvergankelijk en Zijn kennis allesomvattend is; en zo toont hij enigszins eerbied voor God. Daarom zegt de Apostel in de Brief aan de Hebreeënen (6, 16) dat “de mensen zweren bij die groter zijn dan zij.” En Hieronymus zegt, dat “wie zweert, hem, bij wie hij zweert, of bemint of eert.” Ook de Wijsgeer zegt dat “een eed iets zeer eervols is.” Nu valt het eerbewijzen aan God onder de godsdienstigheid of godsverering. Dus is het duidelijk, dat zweren een daad van godsdienstigheid of godsverering is. (IIa-IIae q. 89 a. 4 co.)

Bij de eed beschouwt men twee dingen, nl. het aangehaalde getuigenis, en dat is goddelijk, en dat, waarvoor dit wordt aangehaald of wat het aanhalen ervan nodig maakt; en dat is menselijk. Nu behoort de eed om het eerste en niet om het tweede tot de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 89 a. 4 ad 1)

Juist doordat de mens door een eed God als getuige aanhaalt, erkent hij, dat Hij groter is; en dat valt onder het eren van God. En zo biedt hij God iets aan, nl. eerbied en hulde. (IIa-IIae q. 89 a. 4 ad 2)

Alles wat wij doen, moeten wij doen om God te eren. En daarom is er niets tegen, dat wij juist door de mensen zekerheid te willen verschaffen God eerbied betonen. Want wij moeten om God te eren zo iets doen, dat onze naasten daar nut van hebben; want ook God werkt tot Zijn eigen eer en ons nut. (IIa-IIae q. 89 a. 4 ad 3)

#### **Articulus 5 Moet men ernaar verlangen te zweren en het dikwijls doen als iets nuttigs en goeds?**

Men beweert, dat men naar te zweren als iets nuttigs en goeds moet verlangen en het dikwijls doen. Want evenals de gelofte is ook een eed een daad van godsverering. Zoals nu boven is gezegd (88e Kw. 5e Art.), is het meer lofwaardig en goed om iets krachtens een gelofte te doen, omdat een gelofte een daad van godsverering is. Dus is het om dezelfde reden loffelijker om iets met een eed te zeggen of te doen. En zo moet men ernaar verlangen een eed te doen als naar iets, wat in zichzelf goed is. (IIa-IIae q. 89 a. 5 arg. 1)

Hieronymus zegt, dat “wie zweert hem, bij wie hij zweert, of bemint of eert.” Nu moet men ernaar verlangen God te eren en te beminnen als iets, wat in zichzelf goed is. Dus ook naar een eed. (IIa-IIae q. 89 a. 5 arg. 2)

Een eed heeft als doel te verzekeren en te bevestigen. Nu is het goed, dat een mens zijn gezegden bevestigt. Dus moet men naar het afleggen van een eed verlangen als naar iets goeds. (IIa-IIae q. 89 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek Ecclesiasticus (23, 12) wordt gezegd: “Een man, die veel zweert, zal vol zijn van ongerechtigheid.” En Augustinus zegt, dat het verbod van de eed “hierom gegeven is, dat gij voor zover het van U afhangt, er niet van zoudt houden, en niet als naar iets goeds met welbehagen naar een eed zoudt verlangen.” (IIa-IIae q. 89 a. 5 s. c.)

Wat men alleen verlangt om een gebrek te herstellen, valt niet onder wat in zichzelf begerenswaardig is, maar wat noodzakelijk is, zoals een medicijn, die men zoekt tegen de ziekte. Nu wordt een eed verlangd om een gebrek te verhelpen, dat nl. de ene mens de ander niet gelooft. Daarom moet men de eed niet rekenen onder de in zichzelf begerenswaardige, maar onder de voor dit leven noodzakelijke dingen; en wie hem gebruikt buiten de grenzen der noodzakelijkheid, maakt er een verkeerd gebruik van. Daarom ook zegt Augustinus: “Wie begrijpt, dat de eed niet als iets goeds, d. w. z. als op zichzelf begerenswaardig, maar als iets noodzakelijks moet worden beschouwd, beperkt zich daarin zoveel mogelijk, dat hij er geen gebruik van maakt tenzij de noodzakelijkheid dwingt.” (IIa-IIae q. 89 a. 5 co.)

Er is verschil tussen het wezen van de gelofte en van de eed. Want door de gelofte geven wij aan iets het doel God eer te bewijzen; en daardoor precies wordt het een daad van godsdienstigheid. Maar bij de eed wordt daarentegen de eerbied voor de goddelijke naam gebruikt om de belofte te bevestigen. En daarom wordt wat door de eed wordt bevestigd, daardoor geen daad van godsdienstigheid, omdat de zedelijke daden hun aard krijgen van het doel. (IIa-IIae q. 89 a. 5 ad 1)

Wie zweert, maakt wel gebruik van de eerbied en de liefde voor hem, bij wie hij zweert, maar aan de eed geeft hij niet als doel het eren of beminnen van hem, bij wie hij zweert, maar iets anders, wat voor het tegenwoordige leven noodzakelijk is. (IIa-IIae q. 89 a. 5 ad 2)

Zoals een medicijn nuttig is om te genezen en toe naargelang zij krachtiger is grotere schade teweegbrengt als zij niet op de goede manier wordt gebruikt, zo is ook de eed nuttig om te bevestigen, maar zoveel te meer hij in ere moet worden gehouden, zoveel te meer gevaar brengt hij mee bij slecht gebruik. Want zoals in het Boek Ecclesiasticus (23, 13) wordt gezegd: “Als hij zal hebben teleurgesteld, d. w. z. uw broeder bedrogen, zal zijn misdaad op hem neerkomen; en als hij ontveinsd heeft, door in veinzerij iets onwaars te bezweren, zal hij dubbel misdoen (want een schijnbare rechtvaardigheid is nl. een dubbele ongerechtigheid); en als hij ijdel gezworen heeft, d. w. z. zonder goede reden en noodzakelijkheid, zal hij niet gerechtvaardigd worden.” (IIa-IIae q. 89 a. 5 ad 3)

### Articulus 6 Mag men bij schepselen zweren?

Men beweert, dat men niet bij schepselen mag zweren. Want bij Mattheus (5, 34) wordt gezegd: “Ik echter zeg U in het geheel niet te zweren, noch bij de hemel, noch bij de aarde, noch bij Jeruzalem, noch bij Uw hoofd.” En Hieronymus zegt bij zijn uitleg hiervan: “Bedenkt,

dat de Verlosser hier niet verbiedt bij God te zweren, maar bij hemel en aarde”, enz. (IIa-IIae q. 89 a. 6 arg. 1)

Een straf wordt alleen bij een schuld gegeven. Maar als men bij een schepsel zweert, loopt men straf op, want er wordt gezegd: “Er is bepaald, dat een geestelijke, die bij de schepselen zweert, ernstig moet worden vermaand; blijft hij bij zijn gebrek, dan moet hij worden gebannen.” Dus is het ongeoorloofd bij de schepselen te zweren. (IIa-IIae q. 89 a. 6 arg. 2)

Zweren is, zoals gezegd is (4e Art.), een daad van godsverering. Nu mogen de eerbewijzen van de godsverering niet aan schepselen worden gegeven, zoals uit de Brief aan de Romeinen (1, 23) blijkt. Dus mag men niet bij een schepsel zweren. (IIa-IIae q. 89 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Joseph zwoer bij “het heil van Farao,” zoals wij in het Boek der Schepping (42, 13) lezen. Ook zweert men krachtens de bestaande gewoonten bij het Evangelie en de relieken en de heiligen. (IIa-IIae q. 89 a. 6 s. c.)

Zoals vroeger werd gezegd (1e Art. 3e Antw.), bestaan er twee soorten van eden. Een geschiedt alleen door iemand als getuige te nemen, in zover men nl. God als getuige aanhaalt. En deze eed steunt op de goddelijke waarheid, zoals ook het geloof. Nu slaat het geloof wel uit zichzelf en voornamelijk op God, die de waarheid zelf is, maar op de tweede plaats ook op de schepselen, in wie Gods waarheid schittert, zoals vroeger is gezegd (1e Kw. 1e Art.). En evenzo slaat de eed voornamelijk op God zelf, Wiens getuigenis wordt aangeroepen, maar op de tweede plaats worden bij de eed ook schepselen aangehaald, niet op zichzelf beschouwd, maar in zover de goddelijke waarheid in hen openbaar wordt, zoals wij bij het Evangelie zweren, d. w. z. bij God, Wiens waarheid in het Evangelie openbaar wordt; en bij de heiligen, die deze waarheid geloofden en onderhielden. Een andere manier van te zweren is die door zelfverwensing. En bij deze eed wordt een schepsel aangehaald als datgene, waarin Gods oordeel zich moet uiten. Zo zijn mensen gewend bij hun hoofd te zweren of bij hun zoon of bij iets anders wat zij beminnen. En zo ook zweert de Apostel in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (1, 23) als hij zegt: “Ik roep God tot getuige aan voor mijn ziel.” Dat Joseph echter bij het heil van Farao zwoer, kan op beide manieren worden opgevat: ofwel als een verwensing, alsof hij het heil van Farao aan God als onderpand aanbood; ofwel als een tot getuige nemen, alsof hij de waarheid van de goddelijke rechtvaardigheid, die de vorsten op aarde moeten uitvoeren, tot getuige nam. (IIa-IIae q. 89 a. 6 co.)

God verbood zo bij de schepselen te zweren, alsof men hun goddelijke eer bewees. Daarom voegt Hieronymus er op dezelfde plaats bij, dat “de Joden, als zij bij de Engelen (e. d.) zwoeren, schepselen met goddelijke eer eerden.” En om dezelfde reden wordt volgens het kerkelijk recht een geestelijke gestraft, die bij schepselen zweert, omdat dit onder de vloeken van de ongelovigheid valt. Daarom staat er in het volgende hoofdstuk: “Als iemand bij Gods hoofd of haar zou zweren, of

op een andere manier een vloek tegenover God zou uitspreken, en hij is in de geestelijke stand, dan moet hij afgezet worden.” (IIa-IIae q. 89 a. 6 ad 1)

Het antwoord hierop ziet men uit het voorafgaande. (IIa-IIae q. 89 a. 6 ad 2)

De eerbewijzen van de godsverering worden aan hem gegeven, wiens getuigenis bij de eed wordt ingeroepen, En daarom wordt in het Boek van de Uittocht (23, 13) voorgeschreven: “Bij de namen van vreemde goden zult gij niet zweren.” Maar aan de schepselen, die op bovengenoemde manier bij de eed worden gebruikt, worden geen eerbewijzen van godsverering gegeven. (IIa-IIae q. 89 a. 6 ad 3)

### **Articulus 7 Heeft de eed kracht om tot iets te verplichten?**

Men beweert, dat een eed geen kracht heeft om te verplichten. Want een eed wordt gebruikt om de waarheid te bevestigen van wat gezegd wordt. Als echter iemand over iets toekomstigs spreekt, zegt hij de waarheid, ook als wat hij zegt later niet uitkomt; zoals Paulus, al ging hij niet naar Korinthe, zoals hij gezegd had (1 Cor. 16, 5), toch niet gelogen heeft, zoals uit de Tweede Brief aan de Korinthiërs (1, 15) blijkt. Dus schijnt een eed geen verplichting op te leggen. (IIa-IIae q. 89 a. 7 arg. 1)

Een deugd staat niet tegenover een andere, zoals in de Categorieën wordt gezegd. Nu is een eed een daad van een deugd, zoals (in het 4e Art.) is gezegd. Soms zou het echter tegen een deugd zijn, of een beletsel ervoor, als iemand zich hield aan wat hij gezworen had; zoals wanneer iemand zweert, dat hij geen zonde zal doen of een werk van deugd nalaten. Dus geeft een eed niet altijd een verplichting. (IIa-IIae q. 89 a. 7 arg. 2)

Soms wordt iemand tegen zijn wil gedwongen om iets onder ede te beloven. “Maar dergelijke mensen zijn door de Pausen van de band van hun eden ontslagen,” zoals de Canones zeggen. Dus geeft een eed niet altijd een verplichting. (IIa-IIae q. 89 a. 7 arg. 3)

Niemand kan tot twee tegenovergestelde dingen verplicht zijn. Nu bedoelt hij, die zweert, soms het tegenovergestelde van wat hij bedoelt, voor wier de eed wordt afgelegd. Dus kan de eed niet altijd verplichten. (IIa-IIae q. 89 a. 7 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat bij Mattheus (5, 33) wordt gezegd: “Houdt de Heer Uwe eden.” (IIa-IIae q. 89 a. 7 s. c.)

De verplichting slaat op iets, wat gedaan of nagelaten moet worden. Daarom schijnt dit niets te maken te hebben met de bevestigings-eed, die over het tegenwoordige of verleden gaat; en ook niet met een eed over wat door andere moet gebeuren, zoals wanneer iemand met een eed zou verzekeren, dat er morgen regen moet komen; maar alleen op wat door hem, die zweert, moet gebeuren. Zoals nu de bevestigings-eed, die over het tegenwoordige of verleden gaat waarheid moet bevatten, zo ook een eed over wat door ons in de toekomst

moet gebeuren. En daarom brengen beide soorten van eed en een verplichting mee, maar op verschillende manier. Want bij een eed over het verleden of toekomstige, bestaat de verplichting niet ten opzichte van de zaak, die er al geweest is of nog is, maar ten opzichte van de daad van zweren zelf, dat hij nl. datgene bezweert wat al waar was of is. Maar bij de eed over dingen, die door ons moeten gebeuren, gaat de verplichting daarentegen over datgene, wat iemand met een eed bevestigt. Want men is verplicht waar te doen zijn, wat men bezworen heeft; anders ontbreekt de waarheid aan de eed. Gaat het echter over een zaak, die niet onder de macht van de mens, die zweert, valt, dan heeft er het oordeel van het overleg aan ontbroken; tenzij het hem misschien mogelijk was, toen hij zwoer en hem naderhand door een gebeurtenis onmogelijk is gemaakt, zoals wanneer iemand gezworen heeft geld te zullen geven, wat hem later door geweldpleging of diefstal wordt ontnomen. Dan schijnt hij vrijgesteld te zijn van te doen, wat hij bezworen had, al moet hij doen, wat hij kan, zoals wij ook over de verplichting van de gelofte hebben gezegd (88e Kw. 3e Art. 2e Antw.). Als het kan, maar niet mag gebeuren, omdat het ofwel in zichzelf verkeerd is of iets goeds belet, dan mist de eed de rechtvaardigheid. En dus moet men zijn eed niet houden in het geval, dat hij zondig is of het goede belet; want in beide gevallen “maakt hij het gevolg slechter.” Wij moeten dus zeggen, dat wie zweert iets te zullen doen, verplicht is dat te doen om de eed waar te doen zijn, maar alleen, als de twee andere vereisten, nl. het oordeel en de rechtvaardigheid, aanwezig zijn. (IIa-IIae q. 89 a. 7 co.)

Er is verschil tussen een eenvoudig woord en een eed, waarbij men het getuigenis van God aanroept. Want voor de waarheid van een woord is genoeg, dat iemand zegt, wat hij van plan is te doen; want dat is dan al waar in zijn oorzaak, nl. het plan van wie het doet. Maar een eed moet men alleen gebruiken bij iets, waarvan men absoluut zeker is. Wordt er dus een eed bij gebruikt, dan is de mens om de eerbied voor het goddelijke getuigenis, dat hij inroept, verplicht naar zijn vermogen waar te doen zijn, wat hij gezworen heeft; tenzij het een slechter gevolg heeft, zoals is gezegd (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 89 a. 7 ad 1)

Op twee manieren kan een eed een slechter gevolg hebben. Ten eerste, omdat hij door het beginsel zelf een slechter gevolg heeft, hetzij omdat dit iets slechts is, zoals wanneer iemand zweert overspel te zullen plegen; of omdat het iets goeds belet, b.v. als iemand zweert niet in het klooster te zullen treden of geen geestelijke te zullen worden, of geen kerkelijk ambt te zullen aannemen, in geval het aannemen wel goed zou zijn; e. d. gevallen. Een eed over dergelijke dingen is van het begin af aan ongeoorloofd, maar op verschillende manieren. Want als iemand zweert een zonde te zullen bedrijven, zondigt hij én als hij zweert, én als hij de eed houdt; maar als iemand zweert iets beters niet te zullen doen, wat hij niet verplicht is te doen, dan zondigt hij wel door te zweren, in zover hij aan de H. Geest, die de goede voornemens ingeeft, een beletsel stelt; maar

hij zondigt niet, als hij de eed houdt; wel doet hij veel beter, als hij hem niet houdt. Op een andere manier heeft hij een slechter gevolg om iets nieuws, wat erbij komt en niet voorzien was, zoals blijkt uit de eed van Herodes, die zwoer aan het dansende meisje te zullen geven wat zij zou vragen. Die eed kon van het begin af goed zijn, als men er de nodige voorwaarde bij denkt, dat zij nl. iets gepasts zou vragen; maar het houden van de eed was ongeoorloofd. Daarom zegt Ambrosius: “Soms is het tegen de plicht een heilige gelofte te houden, zoals Herodes, die de moord op Joannes pleegde om zijn belofte niet te breken.” (IIa-IIae q. 89 a. 7 ad 2)

Bij een eed, die iemand gedwongen heeft afgelegd, bestaat een dubbele verplichting. Ten eerste tegenover de mens, waaraan iets beloofd is. En deze verplichting verdwijnt bij dwang, want wie dwang heeft aangedaan verdient, dat men hem de belofte niet houdt. Maar er is een andere verplichting tegenover God te vervullen, wat men bij Zijn naam beloofd heeft. En deze verplichting wordt tegenover het geweten niet weggenomen omdat men eerder tijdelijk verlies moet lijden dan de eed breken. Maar men kan voor het gerecht terugkomen wat men betaald heeft of het aan de overste bekend maken, niettegenstaande dat men het tegenovergestelde heeft gezworen; want een dergelijke eed zou een slechter gevolg hebben en tegen de openbare rechtvaardigheid ingaan. — De Pausen echter hebben mensen van dergelijke eden vrijgesteld, niet in die zin, dat zij uitmaakten, dat dergelijke eden geen verplichting meebrachten, maar dat zij die verplichtingen om billijke reden ophieven. (IIa-IIae q. 89 a. 7 ad 3)

Wanneer er verschil van bedoeling is tussen wie zweert en tegenover wie gezworen wordt, en als dat voortkomt uit het listig gedrag van hem die zweert, dan moet hij zijn eed houden volgens de gezonde opvatting van hem, waaraan hij het gezworen heeft. Daarom zegt Isidorus: “Met welk woordenspel iemand ook zweert, toch vat God, die getuige van het geweten is, de eed zo op als hij, aan wie hij gezworen is.” En dat dit op een bedrieglijke eed slaat, blijkt uit wat er op volgt: “Dubbel schuldig maakt hij zich, die zowel Gods naam ijdel gebruikt als zijn naaste door list vangt.” Maar als wie zweert geen bedrog gebruikt, heeft hij verplichtingen volgens de bedoeling van wie zweert. Daarom zegt Gregorius: “Oren van mensen beoordelen zulke woorden van ons, zoals zij uitwendig klinken; maar het oordeel van God hoort die woorden uiterlijk, zoals zij uit het binnenste worden voortgebracht.” (IIa-IIae q. 89 a. 7 ad 4)

#### **Articulus 8 Ontstaat er door een eed een zwaardere verplichting dan door een gelofte?**

Men beweert, dat er door een eed een zwaardere verplichting ontstaat dan door een gelofte. Want een gelofte is een eenvoudige belofte. Maar een eed haalt Gods getuigenis bij een belofte aan. Dus geeft een eed een zwaardere verplichting dan een gelofte. (IIa-IIae q. 89 a. 8 arg. 1)

Wat zwakker is, moet door wat sterker is worden ver-

sterkt. Nu wordt een gelofte soms door een eed bevestigd. Dus is een eed sterker dan een gelofte. (IIa-IIae q. 89 a. 8 arg. 2)

De verplichting door de gelofte komt, zoals vroeger gezegd is (88e Kw. 1e Art.) van het zielsoverleg. Maar de verplichting krachtens een eed wordt door de goddelijke waarheid, wier getuigenis wordt aangeroepen, veroorzaakt. Daar dus Gods waarheid groter is dan menselijk overleg, schijnt de verplichting krachtens een eed groter te zijn dan die krachtens een gelofte. (IIa-IIae q. 89 a. 8 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat men door een gelofte verplichtingen heeft tegenover God, maar door een eed soms tegenover een mens. Nu heeft een mens tegenover God grotere verplichtingen dan tegenover een mens. Dus geeft een gelofte zwaardere verplichting dan de eed. (IIa-IIae q. 89 a. 8 s. c.)

Beide verplichtingen, nl. van de gelofte en van de eed, komen van iets goddelijks, maar op verschillende manieren. Want de verplichting van de gelofte ontstaat door de getrouwheid, die wij tegenover God moeten hebben, dat wij nl. onze beloften aan Hem houden. Maar de verplichting van de eed komt van de eerbied, die wij voor Hem moeten hebben, waardoor wij verplicht zijn waar te maken, wat wij bij Zijn naam beloofd hebben. Nu ligt wel in iedere ongetrouwheid gebrek aan eerbied opgesloten, maar niet omgekeerd; want het schijnt, dat de ongetrouwheid van een onderdaan aan zijn heer de grootste oneerbiedigheid is. En daarom geeft een gelofte uiteraard meer verplichting dan een eed. (IIa-IIae q. 89 a. 8 co.)

Niet iedere belofte is een gelofte, maar alleen die aan God wordt gedaan; en Hem ontrouw zijn, weegt bijzonder zwaar. (IIa-IIae q. 89 a. 8 ad 1)

Een eed wordt niet als iets sterkers bij een gelofte gebruikt; maar om meer sterkte te geven “door twee onwrikbare dingen.” (IIa-IIae q. 89 a. 8 ad 2)

Het geestesoverleg geeft kracht aan de gelofte, voor zover er kracht komt van de kant van wie de gelofte aflegt. Maar van Gods kant, aan Wie de gelofte wordt aangeboden, is er een grotere reden van zekerheid. (IIa-IIae q. 89 a. 8 ad 3)

#### **Articulus 9 Kan iemand van een eed ontslaan?**

Men beweert, dat niemand van een eed kan ontslaan. Want zoals er waarheid vereist wordt voor een bevestigings-eed, die over iets tegenwoordigs of verledens gaat, zo ook voor de belofte-eed, die over iets toekomstigs gaat. Nu kan niemand een mens vrij toestaan om over het verleden of tegenwoordige tegen de waarheid in te zweren. Dus kan evenmin iemand er van vrij stellen om datgene, wat men met een eed over de toekomst heeft beloofd, waar te doen zijn. (IIa-IIae q. 89 a. 9 arg. 1)

Een belofte-eed dient tot nut van hem, aan wie hij gedaan wordt. Deze echter kan hem naar het schijnt niet doen ophouden, omdat het met de eerbied tegenover

God strijdt. Dus kan een ander daar nog veel minder van vrijstellen. (IIa-IIae q. 89 a. 9 arg. 2)

Iedere bisschop kan van een gelofte ontslaan, een paar geloften slechts uitgezonderd, die aan de Paus alleen voorbehouden zijn, zoals boven gezegd is (88e Kw. 12e Art. 3e Antw.). Daarom zou om dezelfde reden, als erin gedispenseerd kan worden, iedere bisschop in de eed kunnen dispensereren. Maar dat is in strijd met het recht. Daarom schijnt het onmogelijk van een eed te ontslaan. (IIa-IIae q. 89 a. 9 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zoals boven (vorig Art.) gezegd is, een gelofte een grotere verplichting meebrengt dan een eed. Toch kan men van een gelofte ontslagen worden. Dus ook van een eed. (IIa-IIae q. 89 a. 9 s. c.)

Zoals vroeger (88e Kw. 10e Art.) gezegd is, komt de noodzakelijkheid van dispensatie, zowel in de wet als in de gelofte hiervandaan, dat wat in zichzelf en in het algemeen genomen nuttig en goed is, toch in bepaalde gevallen verkeerd en schadelijk kan worden, en zo geen voorwerp van wet of gelofte meer kan zijn. Dat echter iets slecht en schadelijk zou zijn, strijdt met de voor een eed gestelde eisen, want is het slecht, dan strijdt het met de rechtvaardigheid, is het schadelijk, dan met het oordeel. En daarom kan men om dezelfde reden ook van een eed worden ontslagen. (IIa-IIae q. 89 a. 9 co.)

De vrijstelling, die van een eed wordt verleend, gaat niet zo ver, dat er iets tegen de eed zou gebeuren; dat immers is onmogelijk, omdat het houden van de eed onder een goddelijk gebod valt, waarvan men niet vrijgesteld kan worden. Maar de vrijstelling van de eed gaat zo ver, dat wat eerst wel onder de eed viel, er nu niet meer onder valt, omdat het geen geschikt voorwerp voor een eed meer is, zo als wij vroeger (88e Kw. 10e Art. 2e Antw.) van de gelofte hebben gezegd. Het voorwerp van een bevestigings-eed daarentegen, die over het verleden en tegenwoordige gaat, heeft een zekere noodzakelijkheid en onveranderlijkheid gekregen; en zo zou de vrijstelling niet meer op het voorwerp slaan, maar op de daad zelf van zweren; en zo zou een dergelijke vrijstelling rechtstreeks tegen het goddelijke gebod ingaan. Maar het voorwerp van een belofte-eed is iets toekomstigs, dat veranderen kan, zodat het nl. in een bepaald geval slecht en schadelijk kan worden, en dus geen goed voorwerp voor een eed meer kan zijn. En daarom kan men van een belofte-eed worden ontslagen; omdat deze dispensatie op het voorwerp van de eed slaat en niet met het goddelijke gebod om de eed te houden in strijd komt. (IIa-IIae q. 89 a. 9 ad 1)

Op twee wijzen kan een mens een ander iets onder ede beloven. Ten eerste als iets, wat voor hem nuttig is, b. v. als hij onder ede belooft hem te zullen dienen of hem geld te zullen geven. En van die belofte kan hij, aan wie ze gedaan is, hem ontslaan; want men beschouwt de belofte als gehouden, als men ermee doet volgens de wil van hem, aan wie ze gedaan is. Op een andere manier belooft iemand aan een ander wat dient om God te eren of tot nut van een ander, b. v. als iemand onder ede belooft in het klooster te zullen treden of een

godvruchtig werk te verrichten. En dan kan hij, aan wie die belofte gedaan is, hem die belooft er niet van vrijstellen, omdat de belofte niet hem, maar voornamelijk aan God is gedaan, tenzij er misschien een voorwaarde bij opgenomen is, nl. als hij, aan wie hij het belooft, het goedkeurt, of iets dergelijks. (IIa-IIae q. 89 a. 9 ad 2)

Soms is het voorwerp van een belofte-eed duidelijk in strijd met de rechtvaardigheid, of omdat het zonde is, zoals wanneer iemand zweert een moord te zullen plegen, of omdat het iets beters belet, b. v. als iemand zweert niet in het klooster te zullen treden. En bij een dergelijke eed is geen vrijstelling nodig, omdat men in het eerste geval verplicht is de eed niet te houden en in het tweede geval de eed zowel niet als wel mag houden, zoals boven (7e Art. 2e Antw.) gezegd is. Soms is echter iets voorwerp van een belofte-eed, waarvan het twijfelachtig is, of het geoorloofd of ongeoorloofd, voordelig of nadelig is, hetzij op zichzelf hetzij in een bepaald geval. En hierin kan iedere bisschop dispensereren. Soms echter wordt iets onder ede beloofd, wat duidelijk geoorloofd en nuttig is. En bij een dergelijke eed schijnt er geen gelegenheid tot vrijstelling te zijn, maar alleen om hem te veranderen, als er iets beters gedaan kan worden tot het algemeen welzijn; en dat komt vooral aan de Paus toe, die de zorg heeft voor de gehele Kerk; ofwel voor algehele opheffing, wat ook aan de Paus toekomt in het algemeen bij alle gevallen, die onder het bestuur der kerkelijke aangelegenheden vallen, waarover hij de macht bezit; zoals iedereen een eed ongedaan kan maken van zijn ondergeschikten over dingen, waarover hij macht heeft, zoals een vader een eed van een meisje, en een man een eed van zijn vrouw ongedaan kan maken, gelijk in het Boek der Getallen (30, 6) en boven over de gelofte (88e Kw. 8e Art.) gezegd is. (IIa-IIae q. 89 a. 9 ad 3)

#### **Articulus 10 Is een omstandigheid van persoon of tijd een beletsel voor een eed?**

Men beweert, dat een omstandigheid van persoon of tijd geen beletsel voor een eed is. Want een eed dient om te bevestigen, zoals de Apostel in de Brief aan de Hebreeën (6, 16) laat zien. Nu kan iedereen zijn woorden bevestigen, en dat altijd. Dus schijnt een omstandigheid van plaats of tijd geen beletsel voor een eed te zijn. (IIa-IIae q. 89 a. 10 arg. 1)

Het is meer bij God te zweren dan bij de Evangelien; en daarom zegt Chrysostomus: "Als er een geding is, schijnt wie bij God zweert, weinig te doen, maar wie bij de Evangelien zweert, meer. Hun, die dit denken, moet men zeggen: Dwazen, de Schriften zijn om God gemaakt en niet God om de Schriften." Nu zijn mensen uit allerlei omstandigheden en in alle tijden gewend bij God te zweren in het gewone gesprek. Dus mogen zij nog veel meer bij de Evangelien zweren. (IIa-IIae q. 89 a. 10 arg. 2)

Tegenovergestelde oorzaken brengen niet hetzelfde te weeg, omdat tegengestelde dingen oorzaken zijn van tegengestelde gevolgen. Nu zijn sommigen om een ge-



brek in hun persoon ervan uitgesloten een eed af te leggen, zoals kinderen vóór hun veertiende jaar en zij, die eenmaal een meened hebben gedaan. Dus schijnt het niemand verboden te zijn de eed af te leggen om zijn waardigheid zoals geestelijken, of ook om de plechtigheid van het tijdstip. (IIa-IIae q. 89 a. 10 arg. 3)

Geen mens, die op aarde leeft, staat zo hoog in waardigheid als de engelen, want bij Mattheus (11, 11) wordt gezegd: “Wie geringer is in het rijk der hemelen, is groter dan hij,” nl. dan Joannes de Dooper, die nog op aarde leefde. Maar een engel kan zweren, want in het Boek der Openbaring (10, 6) staat dat “de Engel zwoer bij Hem, die in de eeuwen der eeuwen leeft.” Dus mag geen enkel mens om zijn waardigheid van de eed worden vrijgesteld. (IIa-IIae q. 89 a. 10 arg. 4)

Maar daartegenover staat in het canonieke recht: “Een priester moet men, in plaats van onder ede, bij zijn heilige wijding ondervragen,” en elders staat: “Niemand uit de geestelijke stand wage het iets aan een leek op de H. Evangelien te bezweren.” (IIa-IIae q. 89 a. 10 s. c.)

Bij de eed moet men twee dingen in aanmerking nemen. Ten eerste kan men hem bezien van Gods kant, Wiens getuigenis wordt aangehaald. En wat dit betreft, moet men de eed zeer veel eerbied bewijzen. Daarom zijn kinderen vóór de puberteitsjaren van het afleggen van de eed uitgesloten; en zij worden niet tot zweren verplicht, omdat zij het volmaakte gebruik van hun verstand nog niet hebben, zodat zij de eed met de vereiste eerbied zouden kunnen afleggen; en evenzo meenedigen, die niet tot het afleggen van de eed worden toegelaten, omdat men om hun vroeger gedrag aanneemt, dat zij de eed de verschuldigde eerbied niet bewijzen. En om dezelfde reden, om de eed de nodige eerbied te bewijzen, staat er in het recht bepaald: “Het is goed, dat wie in het heiligdom de eed durft af te leggen, dit nuchter doet in alle eerbaarheid en vrees voor God.” Van de kant van de mens, wiens woorden door de eed worden bevestigd, moet men iets anders in aanmerking nemen. Want het woord van een mens heeft alleen bevestiging nodig, omdat men eraan twijfelt. Men doet echter tekort aan de waardigheid van een persoon, als men twijfelt aan de waarheid van wat hij zegt. En daarom past het personen van hoge waardigheid niet te zweren; en zegt het kerkelijk recht in het hoofdstuk: Als een priester, dat “een priester om een geringe reden niet moet zweren.” Maar zij mogen zweren, als het nodig is of zeer nuttig en vooral met het oog op geestelijke zaken. — Het past ook om op plechtige feestdagen, als men zich met geestelijke dingen moet bezighouden, hiervoor de eed af te leggen; maar dan niet voor tijdelijke zaken, tenzij misschien om een dringende noodzakelijkheid. (IIa-IIae q. 89 a. 10 co.)

Er zijn er, die om een gebrek hun woorden niet kunnen bevestigen; en anderen, wier woorden zo vast moeten zijn, dat zij geen bevestiging nodig hebben. (IIa-IIae q. 89 a. 10 ad 1)

Op zichzelf beschouwd is een eed heiliger en meer verplichtend naargelang men bij iets groters zweert, zoals

Augustinus zegt. En wat dit betreft is het iets groters bij God te zweren, dan bij de Evangelien. Het tegengestelde kan echter waar zijn om de manier, waarop men zweert: als men de eed op de Evangelien met overleg en plechtig aflegt, maar een eed bij God gemakkelijk en zonder overleg wordt afgelegd. (IIa-IIae q. 89 a. 10 ad 2)

Er is niets tegen, dat iets van tegenstrijdige oorzaken komt als een teveel en te kort. En zo worden sommigen verhinderd te zweren, omdat hun waardigheid te groot is om hun het zweren toe te staan; maar anderen hebben te weinig gezag, dan dat men hun eed zou aannemen. (IIa-IIae q. 89 a. 10 ad 3)

De eed van de engel wordt niet aangehaald om een gebrek in hem, alsof men hem niet zonder meer op zijn woord moest geloven; maar om aan te tonen, dat wat hij zegt uit Gods onfeilbare beslissing voortkomt. Zo wordt ook wel van God in de Schriften gezegd, dat Hij zweert om de onveranderlijkheid van wat gezegd wordt te laten zien, zoals de Apostel in de Brief aan de Hebreeën (6, 17) zegt. (IIa-IIae q. 89 a. 10 ad 4)

## Quaestio 90 Over het gebruik van Gods naam bij een Bezwering

Vervolgens moet het gebruiken van Gods naam bij een bezwering worden besproken. En hierover stellen wij ons drie vragen: 1. Mag men mensen bezweren? 2. Mag men duivels bezweren? 3. Mag men redeloze schepsels bezweren? (IIa-IIae q. 90 pr.)

### Articulus 1 Mag men een mens bezweren?

Men beweert, dat men geen mens mag bezweren. Want Origenes zegt: “Naar mijn mening mag een mens, die volgens het Evangelie wil leven, een ander niet bezweren. Want als men naar het gebod van Christus in het Evangelie niet mag zweren, is het duidelijk, dat men ook geen ander mag bezweren. Daaruit blijkt, dat de Hoge priester Jezus op ongeoorloofde manier bij de levende God bezwoer.” (IIa-IIae q. 90 a. 1 arg. 1)

Wie een ander bezweert, oefent enigszins dwang op hem uit. Nu mag men een ander niet tegen zijn wil dwingen. Dus schijnt men een ander niet te mogen bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 1 arg. 2)

Iemand bezweren is iemand tot zweren brengen. Nu komt het aan oversten, die hun onderdanen het doen van een eed opleggen, toe om iemand tot zweren te brengen. Dus mogen onderdanen hun oversten niet bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat wij God ook wel om iets vragen, terwijl wij iets heiligs tegenover Hem als getuige aanroepen. Ook smeekt de Apostel de christenen “bij Gods barmhartigheid,” zoals wij in de Brief aan de Romeinen (12, 1) lezen. Dus is het geoorloofd anderen te bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 1 s. c.)

Wie onder ede iets belooft, verplicht zichzelf uit eerbied voor Gods naam, die hij aanhaalt om zijn belofte te

bevestigen, om te doen wat hij belooft; en dat betekent zichzelf er onwrikbaar op instellen om iets te doen. Zoals nu echter een mens zichzelf op het doen van iets kan instellen, kan hij zoals uit het vroeger gezegde (83e Kw. 1e Art.) blijkt, dat ook bij anderen doen, en wel bij zijn oversten door hen te vragen, bij zijn onderdanen door hen te gebieden. Als nu een van deze manieren van instellen door iets goddelijks wordt bevestigd, is het een bezwering. Daarbij is echter dit verschil, dat de mens zijn eigen handelingen beheerst, maar niet wat door anderen moet worden gedaan. En daarom kan hij voor zichzelf iets noodzakelijk maken door het aanroepen van Gods naam; maar deze noodzakelijkheid kan hij anderen niet opleggen tenzij aan zijn onderdanen, die hij kan dwingen krachtens de verplichting, die uit het afleggen van een eed volgt. Bedoelt iemand dus door het aanroepen van Gods naam of van welke andere heilige zaak ook, een niet aan hem onderworpen mens door die bezwering een noodzakelijkheid om iets te doen op te leggen, zoals hij dat zichzelf door een eed doet, dan is die bezwering ongeoorloofd, omdat hij zich over een ander een macht aanmatigt, die hij niet heeft. Oversten daarentegen kunnen om een noodzakelijke reden hun onderdanen door een dergelijke bezwering dwingen. Wil men echter door de eerbied voor Gods naam of een andere heilige zaak iets van een ander verkrijgen zonder noodzakelijkheid op te leggen, dan is zo'n bezwering tegenover iedereen geoorloofd. (IIa-IIae q. 90 a. 1 co.)

Origenes spreekt over het bezweren, waardoor men een ander een noodzakelijkheid bedoelt op te leggen, zoals men het zichzelf door een eed doet; want zo waagde de Hogepriester het de Heer Jezus Christus te bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 1 ad 1)

Dit bewijs gaat uit van het bezweren, waardoor men een ander een noodzakelijkheid oplegt. (IIa-IIae q. 90 a. 1 ad 2)

Bezweren is niet een ander tot een eed brengen, maar een ander door er iets, wat iets van een eed weg heeft, bij te halen, uitnodigen om iets te doen. Maar tegenover een mens maken wij op een andere manier van een bezwering gebruik dan tegenover God. Want bij het bezweren van een mens bedoelen wij zijn wil te veranderen door de eerbied voor een heilige zaak; en dat bedoelen wij tegenover God, Wiens wil onveranderlijk is, niet, maar dat wij van God krachtens Zijn eeuwigen wil iets verkrijgen, niet door onze verdiensten, maar door Zijn goedheid. (IIa-IIae q. 90 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Mag men de duivels bezweren?

Men beweert, dat men de duivels niet mag bezweren. Want Origenes zegt: "Het bezweren van duivels komt niet overeen met de door de Zaligmaker gegeven macht, het is iets Joods." Wij moeten echter de Joodse plechtigheden niet nabootsen, maar van de door Christus gegeven macht gebruik maken. Dus is het niet geoorloofd de duivels te bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 2 arg. 1)

Velen roepen door de toverijen van de zwarte kunst de duivels aan door middel van iets goddelijks; en dat is hen bezweren. Is het dus geoorloofd de duivels te bezweren, dan mag men ook gebruik maken van de toverijen van de zwarte kunst, dat is echter duidelijk onjuist. Dus het eerste ook. (IIa-IIae q. 90 a. 2 arg. 2)

Wie een ander bezweert, treedt daardoor met hem in gemeenschap. Nu mag men met de duivels niet in gemeenschap treden volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (10, 20): "Ik wil niet, dat gij met de duivels in verbond treedt." Dus mag men de duivels niet bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij Marcus (16, 17) wordt gezegd: "In Mijn naam zullen zij duivels uisdrijven." Nu is juist bezweren: iemand door Gods naam er toe brengen iets te doen. Dus mag men de duivels bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 2 s. c.)

Zoals werd gezegd (vorig Art.), zijn er twee manieren van bezweren: een als men vraagt of aanzet tot iets door de eerbied voor iets heiligs; en een andere, als men dwingt. Nu mag men op de eerste manier de duivels niet bezweren, omdat deze manier van bezweren uit een zekere welwillendheid of vriendschap schijnt te ontstaan, die men tegenover duivels niet mag hebben. De tweede manier van bezweren door te dwingen mag men voor sommige dingen wel en voor andere dingen niet gebruiken. Want in de loop van dit leven zijn de duivels onze vijanden; hun daden zijn echter niet aan onze beschikking onderworpen, maar aan die van God en van de heilige engelen, omdat, zoals Augustinus zegt, "de afvallige geest door de rechtvaardige wordt bestuurd." Wij kunnen dus bij de bezwering door de kracht van Gods naam de duivels als vijanden verdrijven met de door Christus gegeven macht, dat zij ons niet schaden naar ziel of lichaam volgens het woord van Lucas (10, 19): "Zie, Ik heb U de macht gegeven om te wandelen over slangen en scorpioenen, en tegen alle macht van de vijand; en niets zal U schaden." Maar men mag hen niet bezweren om iets van hen te weten te komen of om iets van hen te verkrijgen, want dat zou vallen onder het aangaan van een gemeenschap met hen; behalve in het geval, dat door een speciaal aanzetten of openbaren van God sommige heiligen van het werk van duivels gebruik maken om iets te doen, zoals wij van de H. Jacobus lezen, dat hij door duivels Hermogenes bij zich liet brengen. (IIa-IIae q. 90 a. 2 co.)

Origenes spreekt hier van een bezwering, die niet uit macht met dwang plaats vindt, maar meer als een welwillend verzoek. (IIa-IIae q. 90 a. 2 ad 1)

De beoefenaars van de zwarte kunst gebruiken het bezweren en aanroepen van duivels om iets van hen te leren en te weten te komen; en dat is zoals werd gezegd ongeoorloofd. Daarom zegt Chrysostomus in zijn uitleg van het woord van de Heer tot de onreine geest: "Zwijg en ga uit van de mens". "Ons wordt de heilzame leer gegeven om de duivelen niet te geloven, hoezeer zij ook de waarheid zeggen." (IIa-IIae q. 90 a. 2 ad 2)

Dit argument gaat uit van een bezwering, waarbij de

hulp van de duivels wordt afgesmeekt om iets te doen of te kennen; want dat schijnt een gemeenschap in te sluiten. Maar dat iemand door een bezwering de duivels verdrijft, betekent dat hij zich van hun gemeenschap afkeert. (IIa-IIae q. 90 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Mag men een redeloos schepsel bezweren?**

Men beweert, dat men een redeloos schepsel niet mag bezweren. Want men zweert door te spreken. Nu richt men zijn woorden tevergeefs tot wie ze niet begrijpt, zoals een redeloos schepsel. Dus is het nutteloos en verboden een redeloos schepsel te bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 3 arg. 1)

Het bezweren schijnt bij dezelfde te behoren als het zweren. Nu komt het zweren aan redeloze schepsels niet toe. Dus schijnt men daartegenover geen bezwering te mogen gebruiken. (IIa-IIae q. 90 a. 3 arg. 2)

Uit het vroeger gezegde (1e en 2e Art.) blijkt, dat er een dubbele manier van bezweren is. Een door te vragen; en die kunnen wij niet gebruiken tegenover een redeloos schepsel, omdat dit geen heer over zijn daden is. De andere manier geschiedt door dwang; en het schijnt dat wij die ook niet ertegenover kunnen gebruiken, omdat het ons niet toekomt aan redeloze schepsels bevelen te geven, maar alleen aan Hem, van Wie bij Mattheus (8, 27) wordt gezegd “dat de winden en de zee Hem gehoorzamen.” Dus schijnt men op geen manier tegenover redeloze schepsels een bezwering te mogen gebruiken. (IIa-IIae q. 90 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat wij van Simon en Judas lezen, dat zij draken bezwoeren en ze bevelen naar een verlaten plaats heen te gaan. (IIa-IIae q. 90 a. 3 s. c.)

Redeloze schepselen worden door anderen bewogen voor hun eigen handelingen. Maar de handeling van wat bewerkt en bewogen wordt en van wat werkt en beweegt is dezelfde, zoals de beweging van een pijl ook een beweging van de schutter is. En daarom wordt het werken van een redeloos schepsel niet alleen daaraan toegeschreven, maar ook aan God, door Wiens beschikking alles bewogen wordt. Ook komt dit aan de duivel toe, die met Gods toelating enige redeloze schepsels gebruikt om de mensen te schaden. Zo kan men de bezwering, die men tegenover een redeloos schepsel gebruikt, op twee manieren opvatten. Ten eerste door haar te laten slaan op het redeloos schepsel op zichzelf beschouwd. En zo zou het nutteloos zijn een redeloos schepsel te bezweren. - Op een andere manier door haar op hem te laten slaan, door Wie het redeloos schepsel bewerkt en bewogen wordt. En zo wordt het op dubbele manier bezworen. Vooreerst als een tot God gericht gebed, zoals gebeurt bij hen, die door het aanroepen van God wonderen doen. Op een andere manier door dwang en die slaat op de duivel, die zich tot onze ondergang van redeloze schepsels bedient; en die manier wordt gebruikt in het duivelbannen van de Kerk, waardoor de macht van de duivel uit redeloze schepsels verdreven wordt. Maar duivels bezweren door van hen hulp te

vragen, is ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 90 a. 3 co.)

Dit blijkt uit het gezegde (IIa-IIae q. 90 a. 3 ad arg.)

## **Quaestio 91 Over het gebruik van Gods Naam om Hem lovend aan te roepen**

Vervolgens moeten wij spreken over het gebruiken van Gods naam om Hem aan te roepen door gebed of lof. En nu is er reeds over het gebed gesproken (83e Kw.); daarom blijft er nu nog over het loven te behandelen. Daarover stellen wij ons twee vragen: 1. Moeten wij God met de mond loven? 2. Moet men gezang gebruiken bij het loven van God? (IIa-IIae q. 91 pr.)

### **Articulus 1 Moet men God met den mond loven?**

Men beweert, dat men God niet met de mond moet loven. Want de Wijsgeer zegt: “Aan de besten geeft men geen lof maar iets groters en beters.” Nu staat God oven al het beste. Dus moet men God geen lof, maar iets beters geven; en daarom staat in het Boek Ecclesiasticus (43, 33), dat God “groter is dan alle lof.” (IIa-IIae q. 91 a. 1 arg. 1)

Het loven van God valt onder het eren van Hem, want het is een daad van godsdienstigheid. Nu eert men God meer met de geest dan met de mond; en daarom haalt de Heer bij Mattheus (15, 7,8) tegen sommigen het woord van Isaias (29, 13) aan: “Dit volk eert mij met de lippen, maar hun hart is ver van Mij.” Dus geschiedt het eren van God meer met de geest dan met de mond. (IIa-IIae q. 91 a. 1 arg. 2)

Mensen worden hierom met de mond geëerd om hen tot nog iets beters aan te sporen. Want zoals de slechten hovaardig zijn op de hun gebrachte lof, worden de goeden erdoor tot iets beters aangezet; en daarom staat in het Boek der Spreuken (27, 21): “Zoals het zilver in de smeltkroes, wordt de mens beproefd in de mond van wie hem loven.” Nu wordt God niet door de woorden van mensen tot iets beters aangespoord, zowel omdat Hij onveranderlijk, als omdat Hij in de hoogste mate goed is en niet kan toenemen. Dus moet men God niet met de mond eren. (IIa-IIae q. 91 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het psalmwoord: “Met jubelende lippen zal mijn mond loven.” (Ps. 62, 6). (IIa-IIae q. 91 a. 1 s. c.)

Van woorden maken wij tegenover God om een andere reden gebruik dan tegenover de mensen. Want wij doen dit tegenover een mens om hem ons innerlijk begrip, dat hij niet kan kennen, bekend te maken. En daarom gebruiken wij woorden van lof tegenover een mens om ofwel hem of anderen bekend te maken, dat wij een goede mening van de geprezenen hebben, zodat wij daardoor hem, die geprezen wordt, tot betere dingen aanzetten en anderen, tegenover wie hij geloofd wordt, tot een goede mening over hem en eerbied en navolging brengen. Tegenover God echter gebruiken wij geen woorden om Hem, die onze harten doorziet, onze gedachten bekend te maken, maar om onszelf en anderen, die het horen, tot eerbied voor Hem te brengen.

En daarom is het prijzen met de mond noodzakelijk, wel niet om God, maar voor hem zelf, die looft, omdat zijn gevoelens door zijn prijzen tot God worden opgewekt naar het psalmwoord: “Hij zal mij eren met een offer van lof; en daar ligt de weg, waarlangs Ik hem het heil van God zal tonen.” (Ps. 49, 23) En in zover een mens door het loven van God met zijn gevoelens tot God opstijgt, wordt hij daardoor van wat met God strijdt teruggetrokken naar het woord van Isaias (48, 9): “Met het loven van Mij zal Ik U beteugelen, dat gij niet ondergaat.” Het loven met de mond is ook hiervoor goed, dat de gevoelens van anderen tot God worden opgewekt; en daarom zegt het psalmwoord: “Altijd is zijn lof in mijn mond,” en later wordt daarbij gevoegd: “De zachtmoedigen mogen het horen en zich verheugen. Prijst met mij de Heer.” (Ps. 33, 2-4) (IIa-IIae q. 91 a. 1 co.)

Over God kunnen wij op twee manieren spreken. Ten eerste naar Zijn wezen; en zo kan Hij niet omvat en uitgesproken worden en is dus boven allen lof verheven. Hiermee vergeleken heeft Hij recht op eerbied en de eerbewijzen van godsverering. Daarom staat er in het Psalterium van Hieronymus: “Tegenover U zwijge de lof, o God,” wat het eerste, en: “De geloften aan U worden volbracht,” wat het tweede betreft (Ps. 64, 2). — Dan naar wat Hij uitwerkt en ons nut tot doel heeft; en volgens dit heeft God recht op lof. Daarom zegt Isaias (63, 7): “Ik zal de ontfermingen van de Heer gedenken; het loven van de Heer om alles, wat Hij ons gegeven heeft.” En Dionysius zegt: “Gij zult bevinden, dat iedere heilige hymne van de godgeleerden in de namen van God onderscheid maakt om ze bekend te maken en te prijzen met het oog op het goede, dat de Godheid uitwerkt.” (IIa-IIae q. 91 a. 1 ad 1)

Lof met de mond is nutteloos voor wie prijst, als er geen lof aan gepaard gaat van het hart, dat God prijst, als het Gods grote werken met aandoening overdenkt. De uiterlijke lof van de mond kan echter het innerlijk gevoel van wie prijst opwekken en ook anderen aanzetten om God te loven, zoals werd gezegd (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 91 a. 1 ad 2)

Wij prijzen God niet tot nut voor Hem, maar van ons, zoals werd gezegd (zie Leerst.). (IIa-IIae q. 91 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Moet men gezang gebruiken bij het prijzen van God?**

Men beweert, dat men geen gezang bij het prijzen van God moet gebruiken. Want de Apostel zegt in de Brief aan de Colossensen (3, 16): “Elkander lerend en vermanend met psalmen en lofzangen en geestelijke liederen.” Nu moeten wij bij het eren van God niets gebruiken dan wat ons door het gezag van de Schrift wordt overgeleverd. Dus schijnen wij bij het loven van God geen gezangen van het lichaam, maar van de geest te moeten gebruiken. (IIa-IIae q. 91 a. 2 arg. 1)

Hieronymus zegt bij het woord uit de Brief aan de Ephesiërs (3, 19): “In Uwe harten de Heer zingend

en psalmodiërend”: “Laten de jongeren, aan wie in de Kerk de taak om te zingen is opgedragen, dit horen, dat men God niet met de mond, maar met het hart moet zingen; en dat men niet als treurspelers tong en keel met kunstmiddelen zacht moet maken, zodat men in de kerk theatrale melodieën en gezangen hoort.” Dus moet men bij het prijzen van God geen gezangen gebruiken. (IIa-IIae q. 91 a. 2 arg. 2)

God loven komt groten en kleinen toe naar het woord uit het Boek der Openbaring (19, 3): “Prijst onze God, gij al Zijn dienaren, en gij, die Hem vreest, groten en kleinen.” Nu past het niet, dat de overheden in de Kerk zingen, want Gregorius zegt, en het staat in de Decretaliën: “Met dit decreet bepaal ik, dat de bedienaars van het heilig altaar op deze zetel niet moeten zingen.” Dus passen gezangen niet bij het loven van God. (IIa-IIae q. 91 a. 2 arg. 3)

Onder de Oude Wet werd God geprezen met muziek-instrumenten en menselijke gezangen naar het psalmwoord: “Prijst de Heer op de citer; psalmodieert voor Hem op het tiensnarige psalter; zingt Hem een nieuw lied.” (Ps. 32, 2,3) Nu heeft de Kerk bij het loven van God geen muziekinstrumenten als citers en psalters in gebruik genomen om de schijn van joodsgezindheid te vermijden. Daarom moeten om dezelfde reden geen gezangen bij het prijzen van God worden gebruikt. (IIa-IIae q. 91 a. 2 arg. 4)

Het loven met de geest staat boven dat met de mond. Nu wordt het loven met de geest door het zingen belet, zowel omdat de aandacht van de zangers van het overdenken van wat zij zingen wordt afgeleid, terwijl zij hun best doen op het zingen, als omdat wat gezongen wordt minder door anderen wordt begrepen dan wanneer het zonder zang werd gezegd. Dus moet men bij het prijzen van God geen gezangen gebruiken. (IIa-IIae q. 91 a. 2 arg. 5)

Maar daartegenover staat, dat de H. Ambrosius het zingen in de kerk van Milaan invoerde, zoals Augustinus zegt. (IIa-IIae q. 91 a. 2 s. c.)

Zoals werd gezegd (vorig Art.) is het prijzen met de mond hiervoor nodig, dat de gevoelens van de mensen tot God worden opgewekt. Daarom kan men alles, wat hiervoor van nut kan zijn, passend bij het loven van God gebruiken. Nu is het duidelijk, dat naar de verschillende melodieën der gezangen de zielen van de mensen verschillend worden aangedaan, zoals de Wijsgeer en Boëtius bewijzen. En dus was het een heilzame instelling om bij het prijzen van God gezangen te gebruiken om de geesten van de zwakkeren meer tot toewijding op te wekken. Daarom zegt Augustinus: “Ik wordt tot instemming met de gewoonte in de Kerk om te zingen gebracht, opdat de geesten van de zwakken door het strelen van het oor tot het gevoel van godsvrucht worden gebracht.” En van zichzelf zegt hij: “Bij Uw hymnen en gezangen heb ik geweend, innig bewogen door de stemmen van Uw zoet zingende Kerk.” (IIa-IIae q. 91 a. 2 co.)

Men kan met alleen wat innerlijk in de geest gezon-

gen wordt een geestelijk gezang noemen, maar ook wat uitwendig met de mond gezongen wordt, in zover de geestelijke toewijding door deze gezangen wordt opgewekt. (IIa-IIae q. 91 a. 2 ad 1)

Hieronymus keurt niet zonder meer het zingen af, maar hij berispt hen, die in de kerk op theatrale manier zingen, niet om godsvrucht op te wekken, maar om op te vallen of genot te geven. Daarom ook zegt Augustinus: “Als het mij gebeurt, dat mij meer het gezang dan zijn inhoud beweegt, dan beken ik te zondigen en straf te verdienen en zou ik de zanger liever niet horen.” (IIa-IIae q. 91 a. 2 ad 2)

Het is iets hogers de mensen door leer en prediken godsvrucht te brengen dan door gezang. En daarom moeten diakens en prelaten, wie het toekomt door preken en onderricht de zielen van de mensen tot God op te wekken, zich niet op het zingen toeleggen om hierdoor niet van het hogere te worden afgehouden. Daarom zegt Gregorius op dezelfde plaats: “De gewoonte, dat zij die de diaconaatswijding hebben ontvangen, zich op de stemvorming toeleggen, is zeer te veroordelen, omdat het past, dat zij zich wijden aan de taak van preken en het uitdelen van aalmoezen.” (IIa-IIae q. 91 a. 2 ad 3)

Zoals de Wijsgeer zegt, “moet men geen fluiten bij het onderricht gebruiken en geen ander kunstinstrument, b. v. een citer en dergelijke dingen; maar wat een goede toehoorder maakt.” Want deze muziekinstrumenten bewegen de geesten van de toehoorders meer tot genieten dan dat daardoor innerlijk een goede gesteldheid wordt gevormd. Onder het Oude Verbond werden dergelijke instrumenten echter gebruikt, zowel omdat het volk verharder en meer vleselijk was en dus door dergelijke instrumenten moest worden opgewekt zoals door aardse toezeggingen, als omdat deze lichamelijke instrumenten iets betekenden. (IIa-IIae q. 91 a. 2 ad 4)

Door een gezang, dat uitdrukkelijk om te behagen wordt gebezigd, wordt de geest van de inhoud van het gezang afgeleid. Maar als iemand om godsvrucht te krijgen zingt, let hij nauwkeuriger op wat gezongen wordt, zowel omdat hij er langer mee bezig blijft, als omdat volgens Augustinus “alle gevoelens in onze geest naar hun verscheidenheid in stem en gezang eigen wijzen hebben en door een geheime verwantschap worden opgewekt.” Hetzelfde gaat voor de toehoorders op; want al begrijpen zij soms met wat gezongen wordt, zij begrijpen waarom het wordt gezongen nl. om God te eren; en dat is genoeg om godsvrucht op te wekken. (IIa-IIae q. 91 a. 2 ad 5)

## Quaestio 92 Over de Bijgelovigheid

Vervolgens moeten de tegenover de godsdienstigheid staande gebreken worden besproken. En dan ten eerste zij, die met de godsdienstigheid op dit punt een overeenkomst hebben, dat zij goddelijke eer bewijzen; ten tweede de gebreken, die duidelijk met de godsdienstigheid strijden om de verachting van wat met het eren van God in verband staat. De eersten vallen onder de bijgelovigheid, de tweeden onder de ongodsdienstigheid.

Daarom moeten wij eerst over de bijgelovigheid en haar onderdeden spreken (92e Kw.); en vervolgens over de ongodsdienstigheid en naar onderdeden (97e Kw.) Over het eerste punt stellen wij ons twee vragen: 1. Is bijgelovigheid een aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek? 2. Heeft zij meerdere onderdeden of soorten? (IIa-IIae q. 92 pr.)

### Articulus 1 Is de bijgelovigheid een aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek?

Men beweert, dat de bijgelovigheid geen aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek is. Want het ene van twee tegengestelde dingen wordt niet in de bepaling van het andere opgenomen. De godsdienstigheid echter staat in de bepaling van de bijgelovigheid, omdat deze een “boven de goede maat beoefende godsdienstigheid” wordt genoemd, zoals wij zien in de Glossa bij de tekst uit de Brief aan de Colossensen (2, 23): “Die wel de naam van wijsheid hebben in een bijgelovige eredienst.” Dus is de bijgelovigheid geen aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek. (IIa-IIae q. 92 a. 1 arg. 1)

Isidorus zegt: “Cicero zegt, dat zij bijgelovig worden genoemd, die gehele dagen baden en offerden, opdat hun kinderen hen zouden overleven.” Maar dat kan men ook met echte godsdienstige eredienst doen. Dus is de bijgelovigheid geen aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek. (IIa-IIae q. 92 a. 1 arg. 2)

Bijgelovigheid schijnt een teveel in te sluiten. Maar nu kan er in de godsdienstigheid geen teveel zijn, omdat men daarin, zoals vroeger is gezegd (81e Kw. 5e Art. 3e Antw.) niets aan God kan geven wat gelijk staan zou met wat wij moeten doen. Dus is de bijgelovigheid geen aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek. (IIa-IIae q. 92 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt: “Gij slaat de eerste snaar aan. Waarmee de ene God wordt geëerd, en het beest van het bijgeloof is gevallen.” Nu valt het eren van de ene God onder de godsdienstigheid en dus staat de bijgelovigheid daartegenover. (IIa-IIae q. 92 a. 1 s. c.)

Zoals vroeger werd gezegd (81e Kw. 5e Art. 3e Antw.) is de godsdienstigheid een zedelijke deugd. Nu moet iedere zedelijke deugd het juiste midden bewaren, zoals vroeger uiteengezet is. (I-II. 64e Kw. 1e Art.) Daarom staat er tegenover een zedelijke deugd een dubbel gebrek, en wel een krachtens een teveel en een krachtens een te weinig. Nu kan men het juiste midden van de deugd niet alleen naar de omstandigheid van het hoeveel te boven gaan, maar ook naar andere omstandigheden. Daarom komt bij sommige deugden, zoals de grootmoedigheid en de grootdadigheid, een gebrek niet boven de middenweg van de deugd uit, omdat het naar iets groters streeft dan de deugd, maar wellicht naar iets minders; het gaat echter boven de middenweg uit, in zover het iets doet voor wie het niet moet of wanneer het niet moet of volgens andere dergelijke omstandigheden, zoals de Wijsgeer bewijst. En zo is dus de bijgelovigheid een gebrek, dat door een teveel tegenover de godsdien-

stigheid staat, niet omdat zij meer doet voor het eren van God dan de ware godsdienstigheid, maar omdat het goddelijke eer bewijst ofwel aan wie dat niet moet of op een wijze, dat het niet moet. (IIa-IIae q. 92 a. 1 co.)

Zoals men bij iets verkeerd overdrachtelijk van goed spreekt (zo spreken we b.v. van een goeden rover), zo worden soms ook de namen van deugden in een andere betekenis bij iets verkeerd gebruikt, gelijk men bij sluwheid soms van voorzichtigheid spreekt naar et woord van Lucas (16, 8): “De kinderen van deze wereld zijn voorzichtiger dan de kinderen van het licht.” En op deze manier noemt men bijgelovigheid godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 92 a. 1 ad 1)

Er is verschil tussen de afleiding en de betekenis van een woord. Want de afleiding wordt genomen naar het ding, vanwaaruit de naam wordt gekozen om iets aan te duiden, maar de betekenis naar datgene, wat door de gegeven naam moet worden aangeduid. En daartussen is soms verschil. Zo is de naam steen (lapis) ontleend aan het stoten van de voet (laesio pedis) en betekent dat toch niet; want anders zou ijzer, als het de voet treft, een steen zijn. Evenzo is het niet nodig dat de naam superstitio (bijgelovigheid) datgene betekent, waaraan de naam is ontleend. (IIa-IIae q. 92 a. 1 ad 2)

Bij de godsdienstigheid kan er naar de hoeveelheid zonder meer genomen geen teveel zijn. Maar naar het hoeveel in betrekking tot iets kan er overdrijving zijn, als er nl. bij het eren van God iets geschiedt, zoals het niet moet. (IIa-IIae q. 92 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Zijn er verschillende soorten bijgelovigheid?

Men beweert, dat er geen verschillende soorten van bijgelovigheid zijn. Want volgens de Wijsgeer “wordt als een van twee tegengestelden in meerdere betekenissen genomen wordt, het andere dat ook.” Nu heeft de godsdienstigheid, waar de bijgelovigheid tegenover staat, niet verschillende soorten, maar alle daden ervan worden tot één soort herleid. Dus kent de bijgelovigheid ook niet verschillende soorten. (IIa-IIae q. 92 a. 2 arg. 1)

Tegenovergestelde dingen hebben betrekking op hetzelfde. Nu gaat de godsdienstigheid, waar de bijgelovigheid tegenover staat, over datgene, waardoor wij op God worden gericht, zoals vroeger is gezegd (81e Kw. 1e Art.). Dus kan men de soorten van de bijgelovigheid, die tegenover de godsdienstigheid staat, niet gaan onderscheiden naar bepaalde vormen van gebeurtenissen voorspellen of naar het strikt zich houden aan sommige menselijke praktijken. (IIa-IIae q. 92 a. 2 arg. 2)

Bij de tekst uit de Brief aan de Colossensen (2, 23): “Die wel de mam van wijsheid hebben in een bijgelovige eredienst,” zegt de Glossa: “Dit wil niet zeggen: in een nabootsing van godsdienstigheid.” Dus moet ook het nabootsen als een soort bijgeloof worden beschouwd. (IIa-IIae q. 92 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus verschillende soorten van bijgeloof opsomt. (IIa-IIae q. 92 a. 2 s. c.)

Zoals in het vorig artikel is gezegd, bestaat een gebrek aan godsdienstigheid hierin, dat men naar enige omstandigheden het juiste midden van de deugd te buiten gaat. Zoals nu vroeger is gezegd (I-II. 72e Kw. 9e Art.) geeft niet ieder verschil in een gebrek in een omstandigheid een nieuw soort zonde, maar alleen als zij op verschillende voorwerpen of verschillende doeleinden slaan; want daarvandaan krijgen zedelijke handelingen hun soort, zoals eerder is gezegd (t. a. p. 1e Kw. 3e Art.). Er is dus soortverschil in bijgelovigheid, ten eerste van de kant van het voorwerp. Want de godsverering kan ofwel worden gebracht aan Wie dit moet, nl. aan de ware God, maar op een verkeerde manier; en dat is de eerste soort bijgelovigheid. Ofwel aan wie dat niet moet, nl. aan welk schepsel ook. En dat is de andere klasse van bijgelovigheid, die in vele soorten wordt verdeeld naar de verschillende doeleinden van de goddelijke eredienst. Want het eren van God heeft als eerste soort van deze klasse de afgodendienst, die op ongeoorloofde manier goddelijke eerbewijzen aan schepselen brengt. — Ten tweede heeft het als doel, dat de mens door God, Die hij eert, wordt onderricht. En hiertoe behoort de bijgelovigheid van de waarzeggerij, die duivels raadpleegt om een stilzwijgend of uitdrukkelijk met hen aangaan verbond. — Ten derde heeft het eren van God als doel een leiding van de menselijke handelingen volgens instellingen van God, die geëerd wordt. En hierop slaan bijgelovige praktijken. Deze drie dingen ook bespreekt Augustinus als hij zegt, dat “het bijgelovig is, als de mensen iets instellen, wat met het vervaardigen of eren van afgoden te maken heeft,” en dat slaat op het eerste. En later voegt hij eraan toe: “of met raad vragen of regelingen over betekenissen, die men met de duivel bepaald of afgesproken heeft;” en dat slaat op het tweede. En wat later laat hij erop volgen: “Tot dit soort behoren alle verboden. enz.”, wat onder het derde valt. (IIa-IIae q. 92 a. 2 co.)

Zoals Dionysius zegt, “komt het goede voort uit een enkele en volledige oorzaak maar het verkeerde uit ieder gebrek.” En daarom staan, zoals vroeger werd gezegd (10e Kw. 5e Art.) tegenover een deugd meerdere gebreken. De tekst van de Wijsgeer gaat op bij tegenovergestelde dingen, die dezelfde redenen hebben, waarom zij vermenigvuldigd worden. (IIa-IIae q. 92 a. 2 ad 1)

Sommige waarzeggerijen en verboden praktijken vallen onder bijgeloof, in zover zij van handelingen van duivels afhankelijk zijn. En zo vallen zij onder een met hen aangaan verbond. (IIa-IIae q. 92 a. 2 ad 2)

Men spreekt daar van een schijn van godsdienstigheid, “als aan menselijke overleveringen de naam van godsdienstigheid wordt gegeven,” zoals daar in de Glossa verder volgt. Daarom is de nabootsing van godsdienstigheid niets anders dan een aan de ware God op verkeerde manier gebrachte eredienst; zoals wanneer iemand in het tijdperk van de genade God zou willen eren naar de voorschriften van de Oude Wet. En daarover spreekt

de Glossa bij die tekst. (IIa-IIae q. 92 a. 2 ad 3)

### **Quaestio 93 Over het bijgeloof in het op een verkeerde manier dienen van de ware God**

Vervolgens moeten wij de soorten van bijgelovigheid bespreken; en wel ten eerste het bijgeloof in het op een verkeerde manier eren van de ware God; ten tweede het bijgeloof van de afgoderij (94e Kw.); ten derde het bijgeloof van de waarzeggerij (95e Kw.); ten vierde het bijgeloof in handelingen (96e Kw.). Over het eerste punt stellen wij ons twee vragen: 1. Kan er iets verderfelijks zijn in het eren van de ware God? 2. Kan er daarbij iets overbodigs zijn? (IIa-IIae q. 93 pr.)

#### **Articulus 1 Kan er iets verderfelijks zijn in het eren van de ware God?**

Men beweert, dat er in het eren van de ware God niets verderfelijks kan zijn. Want in Joël (2, 32) staat: “Iedereen, die de naam van de Heer zal aanroepen, zal gered zijn.” Nu roept iedereen, die God hoe dan ook eert, Zijn naam aan. Dus geeft ieder eren van God redding en is er niets verderfelijks in. (IIa-IIae q. 93 a. 1 arg. 1)

Het is dezelfde God, die in alle tijdperken van de wereld door de rechtvaardigen wordt geëerd. Nu eerden de rechtvaardigen, voordat de Wet gegeven was, God zonder doodzonde te doen op de manier, die hun het meest beviel; daarom ook verplichtte Jacob zich door een gelofte tot een bijzondere eredienst, zoals in het Boek der Schepping (28, 20 en vlg.) geschreven staat. Dan is ook nu geen enkel eren van God verderfelijk. (IIa-IIae q. 93 a. 1 arg. 2)

In de Kerk wordt niets verderfelijks gehandhaafd. Maar de Kerk handhaaft verschillende riten bij het eren van God; daarom schrijft Gregorius aan Augustinus, de bisschop van de Angelsaksen, die het geval hem voorlegde, dat er bij het opdragen van de Mis verschillende gewoonten in de kerken bestonden: “Ik besluit, dat gij, als gij in de Romeinse of Gallische of welke andere kerk ook iets gevonden hebt, dat de almachtige God meer welgevallig zou kunnen zijn, dit zorgvuldig zult behouden.” (IIa-IIae q. 93 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus in een brief aan Hieronymus, die in de Glossa op de Brief aan de Galaten (2, 14) is opgenomen, zegt, dat het onderhouden van de voorschriften van de Oude Wet na de verspreiding van de waarheid van het Evangelie dodend is. En toch gaan die voorschriften over het eren van God. Dus kan er in het eren van God iets doodelijks zijn. (IIa-IIae q. 93 a. 1 s. c.)

Zoals Augustinus schrijft, is een leugen in wat tot de christelijke godsdienst behoort, het verderfelijkst. Nu is het een leugen, als iemand uiterlijk iets aanduidt, wat met de waarheid strijdt. Maar iets wordt even goed door iets te doen dan door een woord aangeduid; en zoals uit het boven gezegde blijkt (81e Kw. 7e Art.),

bestaat de uiterlijke eredienst van de godsdienstigheid in zo iets door handelingen aan te duiden. Daarom zou de eredienst, als door het uiterlijk eerbetoon iets onwaars werd aangeduid, verderfelijk zijn. Dat kan nu op twee manieren geschieden. Vooreerst kan van de kant van wat aangeduid wordt, de betekenis van de eredienst van de waarheid afwijken. En zo zou het onder de Nieuwe Wet, nu de mysteries van Christus reeds vervuld zijn, verderfelijk zijn van de ceremonies der Oude Wet gebruik te maken, omdat de geheimen van Christus daarin als iets toekomstigs worden aangeduid; zoals het ook tot ondergang brengt, als iemand met woorden belijdt, dat Christus Zijn lijden zal ondergaan. Ten tweede kan er in de uitwendige eredienst een onwaarheid liggen, die komt van de kant van wie eert; en dat vooral in de algemene eredienst, die door de dienaars der Kerk in naam van geheel de Kerk wordt gebracht. Want zoals iemand, die uit naam van een ander iets zou voorstellen wat hem niet opgedragen was, een bedrieger zou zijn, zo zou hij tot bedrog vervallen, die uit naam van de Kerk God een eredienst brengt tegen de gewone manier van doen in, die met goddelijk gezag door de Kerk is vastgesteld en in haar gebruikelijk is. Daarom zegt Ambrosius: “Het is een onwaardige, die de geheimen op een andere manier viert dan Christus heeft overgeleverd.” En daarom zegt de Glossa op de Brief aan de Colossensen (2, 23), dat het bijgeloof is, “als de naam godsdienstigheid aan menselijke overleveringen wordt gegeven.” (IIa-IIae q. 93 a. 1 co.)

Omdat God de waarheid is, roepen zij God aan, die Hem “in geest en waarheid” dienen, zoals bij Joannes (4, 24) wordt gezegd. Een dienst, die een onwaarheid bevat, valt eigenlijk dus niet onder het aanroepen van God, dat redding geeft. (IIa-IIae q. 93 a. 1 ad 1)

Vóór de tijd van de Wet werden de rechtvaardigen door een innerlijk aandrijven onderricht over de manier, waarop zij God moeten dienen, en de anderen volgden hen na. Maar daarna zijn de mensen door uiterlijke geboden daarover onderricht, en die voorbijgaan brengt de dood. (IIa-IIae q. 93 a. 1 ad 2)

De verschillende riten van de Kerk bij het eren van God zijn op geen enkel punt met de waarheid in strijd. En daarom moet men ze onderhouden; en is het verboden ervan af te wijken. (IIa-IIae q. 93 a. 1 ad 3)

#### **Articulus 2 Kan er in het eren van God iets overbodigs zijn?**

Men beweert, dat er in het eren van God niets overbodigs kan zijn. Want in het Boek Ecclesiasticus (43, 32) staat: “Roemt God, zoveel gij kunt; want Hij gaat het nog te boven.” Nu heeft de goddelijke eredienst als doel God te verheffen. Dus kan daar geen teveel in zijn. (IIa-IIae q. 93 a. 2 arg. 1)

De uiterlijke eredienst is een belijdenis van het inwendig eren, waarmee “God wordt geëerd door geloof, hoop en liefde,” zoals Augustinus zegt. Nu kan er bij geloof, hoop en liefde niets overbodigs zijn. Dus ook niet in het eren van God. (IIa-IIae q. 93 a. 2 arg. 2)

Het behoort tot het eren van God, dat wij aan God aanbieden, wat wij van Hem hebben ontvangen. Dus als wij alles doen wat wij kunnen om God eerbied te betonen, is er niets overbodigs in het eren van God. (IIa-IIae q. 93 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt, dat “een goed en waar christen ook in de heilige boeken bijgelovige verdichtselen verwerpt.” Nu blijkt uit de heilige boeken, dat God geëerd moet worden. Dus kan er ook bijgeloof zijn in het eren van God, omdat er iets overbodigs in gevonden wordt. (IIa-IIae q. 93 a. 2 s. c.)

Op twee manieren noemt men iets overbodig. Ten eerste naar zijn hoeveelheid absoluut genomen; en in deze zin kan er in het eren van God niets overbodig zijn, omdat de mens niets kan doen, dat niet minder is dan wat hij tegenover God verplicht is. In anderen zin kan iets overbodig zijn naar zijn betrekkelijke hoeveelheid, omdat deze niet aan het doel beantwoordt. Nu is het doel van de godsdienst, dat de mens God eer geeft en zich met lichaam en ziel aan Hem onderwerpt. En daarom is niets van wat de mens doet tot eer van God en om zijn geest aan Hem te onderwerpen en ook zijn lichaam door een gematigde versterving, volgens de bepalingen van God en de Kerk en de gewoonten van hen, waarmee hij samenleeft, overbodig in het eren van God. Is er echter iets, dat uiteraard niet dient om God te eren of om de geest van de mens op God te richten of om de begeerten van het vlees gematigd te bedwingen, of dat ook buiten de bepalingen van God en de Kerk valt of de algemeen gangbare gewoonte, die volgens Augustinus “als wet moet worden beschouwd,” dan moet men dit alles als overbodig en bijgelovig beschouwen omdat het alleen in iets uiterlijks bestaat en niet valt onder het innerlijk eren van God. Daarom haalt Augustinus het woord van Lucas (17, 21): “Het Rijk Gods is in U,” aan tegen de bijgelovigen die nl. de grootste zorg aan het uiterlijke besteden. (IIa-IIae q. 93 a. 2 co.)

In het eren van God zelf ligt opgesloten, dat wat gebeurt tot het eren van God dient. Daardoor worden de bijgelovige overbodigheden uitgesloten. (IIa-IIae q. 93 a. 2 ad 1)

Door geloof, hoop en liefde wordt de ziel aan God onderworpen. En daarom kan er daarin niets overbodigs zijn. Maar het staat anders met de uiterlijke handelingen, die daarmee soms niets te maken hebben. (IIa-IIae q. 93 a. 2 ad 2)

Deze redenering gaat uit van iets overbodigs naar de absolute hoeveelheid. (IIa-IIae q. 93 a. 2 ad 3)

## Quaestio 94 Over de Afgoderij

Vervolgens moeten wij over de afgoderij spreken; en hierover stellen wij ons vier vragen: 1. Is de afgoderij een soort bijgeloof? 2. Is ze een zonde? 3. Is ze de zwaarste zonde? 4. Over de oorzaak van deze zonde. Of men echter met de afgodendienaars gemeenschap moet houden, is vroeger behandeld (10e Kw. 9e Art.),

toen over de ongelovigheid werd gesproken. (IIa-IIae q. 94 pr.)

### Articulus 1 Is het juist de afgoderij als een soort bijgeloof voor te stellen?

Men beweert, dat het niet juist is de afgoderij als een soort bijgeloof voor te stellen. Want evenals de ketters zijn de afgodendienaars ongelovigen. Nu is zoals boven bewezen is (11e Kw. 1e Art.), ketterij een soort ongelooft en dus ook afgoderij; en niet een soort bijgeloof. (IIa-IIae q. 94 a. 1 arg. 1)

De godsdienst (latria) valt onder de deugd van godsdienstigheid. Maar nu heeft de afgodendienst (idololatria) dezelfde zin als de godsdienst (latria), die onder de ware godsdienstigheid valt. Want evenals het verlangen naar het valse geluk dezelfde zin heeft als het verlangen naar het ware geluk, zo is ook de verering van valse goden (die idololatria heet) en de verering van de ware God (de latria van de ware godsdienstigheid) éénzinnig. Dus is afgoderij geen soort bijgeloof. (IIa-IIae q. 94 a. 1 arg. 2)

Wat niets is, kan geen soort van een klasse zijn. Nu schijnt de afgoderij niets te zijn. Want de Apostel zegt in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (8, 4): “Wij weten, dat een afgod eigenlijk niets is op de wereld,” en later volgt (10, 19): “Wat wil ik dus zeggen? dat een afgodenoffer iets is? of dat een afgod iets is?” alsof hij zeide: “Neen.” Nu valt het offeren aan de afgoden het meest eigenlijk onder de afgoderij. Dus kan de afgoderij, omdat het niets is, geen soort bijgeloof zijn. (IIa-IIae q. 94 a. 1 arg. 3)

Het valt onder bijgeloof goddelijke eer te bewijzen aan wie daarop geen recht heeft. Zoals nu de afgoden geen recht hebben op goddelijke eer, zo ook geen andere schepsels; daarom worden in de Brief aan de Romeinen (1, 23) enigen hierom veroordeeld, dat zij “de schepselen meer eerden en dienden dan de Schepper.” Daarom is het verkeerd dit soort bijgeloof afgodendienst te noemen, maar moet het eerder schepselendienst heten. (IIa-IIae q. 94 a. 1 arg. 4)

Maar daartegenover staat het verhaal uit de Handelingen der Apostelen (17, 16), dat “Paulus, toen hij te Athene wachtte, inwendig van geest werd verbitterd bij het zien, dat de stad vol afgoden was,” en later volgt: “Mannen van Athene, ik zie, dat gij in alles bijgelovig zijt.” Dus valt afgoderij onder bijgeloof. (IIa-IIae q. 94 a. 1 s. c.)

Zoals vroeger werd gezegd (92e Kw. 1e Art.), valt het onder het bijgeloof, als men de juiste maat te boven gaat bij het brengen van goddelijke eer. En dat gebeurt vooral, als men goddelijke eerbewijzen brengt aan iemand, waaraan zij niet moeten worden gebracht. Nu moeten zij alleen worden gebracht aan de hoogste, ongeschapen God, zoals vroeger, toen over de godsdienstigheid werd gesproken, gezegd is (81e Kw. 1e Art.). Daarom valt het onder bijgeloof, als aan welk schepsel ook goddelijke eer wordt gebracht. Zoals nu dergelijke goddelijke eerbewijzen aan onder de zintuigen vallende



schepsels door zinnelijke tekens worden gebracht, b. v. door offers, feesten enz., zo werden ze ook gebracht aan een onder een zintuigelijk waarneembare vorm of figuur afgebeeld schepsel: en zo iets noemt men afgod. Maar aan de afgoden werd de goddelijke eer op verschillende manieren gebracht. Sommigen nl. maakten door duivelse kunsten beelden, die door duivelse krachten bepaalde dingen teweegbrachten, zodat men dacht, dat er iets goddelijks in het beeld zelf was en het diensgevolge recht had op goddelijke eerbewijzen. En dat was de mening van Hermes Trismegistos, zoals Augustinus zegt. Anderen echter brachten de eerbewijzen niet aan de beelden zelf, maar aan de schepsels, waarvan ze afbeeldingen waren. En beide gevallen worden door de Apostel in de Brief aan de Romeinen (1e H.) genoemd. Want wat het eerste betreft, zegt hij (v. 23): “Zij ruilden de glans van de onsterfelijken God tegen een beeld, dat een sterfelijke mens en vogels en viervoeters en kruipende dieren voorstelt.” En wat het tweede betreft (v. 25): “Zij eerden en dienden het schepsel liever dan de Schepper.” Maar over deze dingen bestonden drie meningen. Sommigen nl. dachten, dat de goden mensen waren geweest en eerden hen door hun beelden, zoals Jupiter, Mercurius e. d. — Anderen weer dachten, dat de gehele wereld een God was, niet om de stoffelijke zelfstandigheid, maar om de ziel, waarvan zij dachten, dat zij God was, zeggend dat God niets anders was dan “de ziel, die door beweging en verstand de wereld bestuurt,” zoals ook de mens wijs wordt genoemd niet om het lichaam, maar om de ziel. Zij meenden daarom, dat aan de gehele wereld en al haar delen goddelijke eer moest worden gebracht: aan de hemel, de lucht, het water en al dergelijke onderdelen. En daarop lieten zij de namen en beelden van hun goden slaan, zoals Varro zeide en Augustinus het verhaalt. Weer anderen, nl. de Platonisten, zeiden dat er één hoogste God was, de oorzaak van alles; en daaronder plaatsten zij geestelijke zelfstandigheden, die door de hoogste God waren geschapen en die zij goden noemden, nl. door een deelhebben aan de godheid. Wij noemen dat echter engelen. Daaronder plaatsten zij de zielen van de hemellichamen; daaronder weer de duivels, waarvan zij zeiden dat zij dieren van de lucht waren; en daaronder de zielen van de mensen, die volgens hun geloof door de verdiensten van hun deugden in de gemeenschap van goden of duivels werden opgenomen. En aan dezen allen brachten zij goddelijke eer, zoals Augustinus verhaalt. Zij zeiden, dat deze twee laatste stellingen onder de fysieke theologie vallen, die de filosofen in de wereld beschouwden en in de scholen leerden. — Maar de andere over het eren van mensen behoorden volgens hen tot de verhalende theologie, die naar de verdichtsels van de dichters in de schouwburgen werd opgevoerd. — Maar van de andere stelling, die over de beelden, zeiden zij, dat zij tot de burgerlijke theologie behoorde, die door de priesters in de tempels werd gevierd. Maar dit alles behoort tot het bijgeloof van de afgoderij. Daarom zegt Augustinus: “Bijgeloof is alles, wat door de mensen is ingesteld met betrekking tot het vervaardigen en eren van afgoden, of om een schepsel of deel ervan als God te eren.” (IIa-IIae q. 94 a. 1 co.)

Zoals godsdienstigheid geen geloof is, maar een belijden ervan door uiterlijke tekens, zo is bijgeloof een belijdenis van ongelooft door uiterlijke eerbewijzen. En dit belijden duidt de naam van afgoderij aan, niet echter de naam ketterij, maar alleen een verkeerde mening. En zo is ketterij een soort ongelooft, maar afgodendienst een soort bijgeloof. (IIa-IIae q. 94 a. 1 ad 1)

De naam godsverering kan in dubbele betekenis worden genomen. Ten eerste kan hij een menselijke handeling betekenen, die tot het eren van God behoort. En zo is er geen verschil in betekenis van dit woord godsverering, aan wie deze ook wordt gebracht; want zo valt datgene, waaraan zij wordt gebracht, niet binnen de grenzen van de definitie. En zo spreekt men éénnig van godsverering in zover deze tot de ware godsdienstigheid en tot de afgoderij behoort; zoals men éénnig van het opbrengen van belasting spreekt, of dit nu aan de ware vorst of aan een verkeerden wordt gedaan. — Godsverering wordt echter ook nog anders genomen en wel als godsdienstigheid. En omdat zij zo een deugd is, ligt het in de aard ervan, dat de goddelijke eer wordt gebracht aan wie dat moet gebeuren. En zo spreekt men in verschillende zin van de godsverering van de ware godsdienstigheid en van de afgoderij; zoals men van voorzichtigheid in verschillende betekenissen spreekt bij de deugd van voorzichtigheid en bij die van het vlees. (IIa-IIae q. 94 a. 1 ad 2)

De Apostel wil zeggen, dat “het niets in de wereld is,” omdat die beelden, die men afgoden noemt, niet bezielde waren of enige goddelijke kracht hadden, zoals Hermes Trismegistos aannam, alsof zij iets waren, dat samengesteld is uit ziel en lichaam. — En dat “het afgodenofer niets is,” moet men op dezelfde manier opvatten, omdat het offervlees door deze opoffering geen heiliging, zoals de heidenen, en geen onreinheid, zoals de Joden dachten, kreeg. (IIa-IIae q. 94 a. 1 ad 3)

Krachtens het algemeen gebruik van de heidenen om allerlei schepselen in beelden te vereren, is deze naam afgoderij in zwang gekomen om ieder vereren van een schepsel aan te geven, ook als het zonder beelden geschiedt. (IIa-IIae q. 94 a. 1 ad 4)

## Articulus 2 Is afgoderij zonde?

Men beweert, dat afgoderij geen zonde is. Want niets van wat het ware geloof gebruikt om God te eren, is zonde. Nu gebruikt het ware geloof beelden bij het eren van God, want in de tabernakel waren ook beelden van Cherubijnen, zoals wij in het Boek van de Uittocht (25, 18 en vlg.) lezen; en in de kerken worden beelden geplaatst, die de gelovigen vereren. Dus is de afgoderij, die in het vereren van beelden bestaat, geen zonde. (IIa-IIae q. 94 a. 2 arg. 1)

Al het hogere moet worden geëerbiedigd. Nu zijn de engelen en heilige zielen hoger dan wij. Als wij hun dus eer bewijzen door een eredienst van offers of dergelijke handelingen, is het geen zonde. (IIa-IIae q. 94 a. 2 arg. 2)

Den hoogsten God moeten wij eren door een innerlijke

geestelijken eredienst naar het woord van Joannes (4, 24): “Men moet God aanbidden in geest en waarheid.” En Augustinus zegt, dat “wij God eren door geloof, hoop en liefde.” Nu kan het gebeuren, dat iemand uiterlijk de afgoden vereert, maar innerlijk van het ware geloof niet afwijkt. Het schijnt dus, dat men zonder schade voor het eren van God uiterlijk de afgoden kan eren. (IIa-IIae q. 94 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord uit het Boek van de Uittocht (20, 5): “Gij zult ze niet aanbidden,” nl. uiterlijk, “en niet eren,” nl. innerlijk, zoals de Glossa uitlegt; en er wordt gesproken van snijwerk en beelden. Dus is het zonde de afgoden uiterlijk of innerlijk te vereren. (IIa-IIae q. 94 a. 2 s. c.)

Op twee manieren hebben enigen op dit punt gedwaald. Want sommigen hebben gemeend, dat men het opdragen van offers en andere tot de godsverering behorende dingen niet alleen tegenover God, maar ook tegenover de andere bovengenoemde wezens verplicht was en dat het in zich goed was, omdat zij dachten, dat men aan alle hogere naturen goddelijke eer moet bewijzen, omdat zij dichter bij God staan. Deze bewering is echter onredelijk. Want al moeten wij alle hogeren eren, toch moet niet aan allen dezelfde eer worden gebracht, maar de hoogste God heeft recht op iets bijzonders, omdat Hij op een bijzondere manier allen te boven gaat; en dat is de eredienst van godsverering. — Ook kan men niet met sommigen zeggen, dat “deze zichtbare offers bij de andere goden passen, maar aan de hoogste God, als aan de meer volmaakten, iets beters toekwam, nl. de dienst van een zuiveren geest;” want, zoals Augustinus zegt, “zijn de uiterlijke offers tekenen van de innerlijke als de uitgesproken woorden van de dingen. Wat dat betreft, weten wij, dat wij, zoals wij bij gebed en lofzang de woorden met hun betekenis tot Hem richten, aan Wie wij de door woorden aan geduide dingen in ons hart opofferen, wij ook aan geen andere een uiterlijk offer mogen opdragen dan aan Hem, Wiens onzichtbaar offer wijzelf in ons hart moeten zijn.” Anderen echter waren van mening, dat de uiterlijke eredienst van godsverering aan de afgoden niet als iets op zichzelf goeds en geschikt moest worden gebracht, maar omdat het met de volksgewoonten overeenkomt, zoals Augustinus Seneca laat zeggen: “Zo aanbidden wij, zegt hij, dat wij eraan denken dat deze eredienst meer een gewoonte dan iets met inhoud is.” En elders zegt Augustinus, dat “wij van de filosofen geen godsdienst moeten verwachten, omdat zij dezelfde heilige instellingen aanvaardden als het volk en in hun scholen over de natuur van hun goden en van het hoogste goed verschillende en tegenstrijdige meningen verkondigden.” En sommige ketters hebben deze dwaling overgenomen met hun bewering dat het niet verderfelijk was als iemand ten tijde van vervolging in het nauw gebracht, uiterlijk de goden zou vereren, wanneer hij maar in zijn hart het geloof bewaarde. — Dit is echter duidelijk onjuist. Want waar de uiterlijke verering een teken is van de innerlijke, zou het, evenals het een verderfelijke leugen is, wanneer iemand met woorden het tegendeel zou beweren van wat hij in zijn hart door het ware geloof houdt, zo ook

een verderfelijke onwaarheid zijn, als men aan iemand uiterlijke verering bewees in strijd met wat men innerlijk voelt. Daarom zegt Augustinus tegen Seneca, dat zijn eren van afgoden “zoveel te verderfelijker is, omdat hij, wat hij leugenachtig doet, zo verricht, dat men zou menen, dat hij volgens zijn ware overtuiging met het volk meedoet.” (IIa-IIae q. 94 a. 2 co.)

Noch in de tabernakel of de tempel van het Oude Verbond, noch nu in de kerk worden beelden geplaatst om daaraan godsverering te betonen; maar om iets aan te duiden, opdat door die beelden het geloof aan de verhevenheid van de engelen en heiligen in de harten van de mensen wordt gedrukt en bevestigd. Het is echter anders met de beelden van Christus, waaraan om Zijn godheid godsverering wordt gebracht, zoals in het derde deel zal worden gezegd. (IIa-IIae q. 94 a. 2 ad 1)

Het antwoord hierop is duidelijk uit het gezegde. (IIa-IIae q. 94 a. 2 ad 2)

### Articulus 3 Is afgoderij de zwaarste zonde?

Men beweert, dat afgoderij niet de zwaarste zonde is. Want “het slechtste staat tegenover het beste,” zoals in de Ethica staat. Nu is de inwendige verering, die in geloof, hoop en liefde bestaat, iets beters dan de uiterlijke eredienst. Dus zijn ongeloof, wanhoop en haat tegen God, die tegenover de innerlijke eredienst staan, zwaarder zonden dan de afgoderij, die tegenover de uiterlijke eredienst staat. (IIa-IIae q. 94 a. 3 arg. 1)

Een zonde is zwaarder naarmate zij meer tegen God is. Nu schijnt men meer onmiddellijk tegen God in te gaan door te vloeken of het geloof te bestrijden dan door iemand anders godsverering te bewijzen, waarin de afgoderij bestaat. Dus zijn vloeken en bestrijden van het geloof zwaarder zonden dan afgoderij. (IIa-IIae q. 94 a. 3 arg. 2)

Kleiner kwaad schijnt met groter te worden gestraft. Nu is de zonde van afgoderij gestraft door tegennatuurlijke zonden, zoals in de Brief aan de Romeinen (1, 23 en vlg.) staat. Dus is een zonde tegen de natuur zwaarder dan de afgoderij. (IIa-IIae q. 94 a. 3 arg. 3)

Augustinus zegt: “Wij noemen U (nl. de Manicheeërs) geen heidenen of geen groep van heidenen; maar wij zeggen, dat gij er enigszins op gelijkt, omdat gij vele goden eert. Maar ook, dat gij veel erger zijt; omdat zij vereren wat wel bestaat, maar wat niet als God moet worden vereerd; maar gij vereert, wat in het geheel niet bestaat.” Dus is de zonde van ketterse boosheid erger dan afgoderij. (IIa-IIae q. 94 a. 3 arg. 4)

Bij de tekst uit de Brief aan de Galaten (4, 9) “Hoe keert gij U opnieuw tot zwakke en schamele elementen?” zegt de Glossa van Hieronymus: “Het onderhouden van de Wet, wat zij toen deden. Was een zonde, die bijna gelijk was aan die van de slavernij van de afgoden, die zij vóór hun bekering bedreven.” Dus is de zonde van afgoderij niet de zwaarste. (IIa-IIae q. 94 a. 3 arg. 5)

Maar daartegenover staat, dat bij het woord van het

Boek Leviticus (15, 19) over de onreinheid van de vrouw, die aan bloedvloeïng lijdt, de Glossa zegt: “Iedere zonde is een onreinheid van de ziel, maar vooral de afgoderij.” (IIa-IIae q. 94 a. 3 s. c.)

De zwaarte van een zonde kan op twee manieren afgemeten worden. Ten eerste van de kant van de zonde zelf; en zo is de zonde van afgoderij de zwaarste. Want zoals het in de burgerlijke maatschappij de ergste misdaad schijnt te zijn om koninklijke eer aan een ander dan de ware vorst te bewijzen, omdat men daardoor voor zover men zelf kan de gehele orde van de staat verbreekt, zo schijnt van de zonden tegen God, die de ergsten zijn, de zwaarste te wezen, als iemand aan een schepsel goddelijke eer bewijst, omdat men zich voor zover men kan een anderen God in de wereld maakt en aan de goddelijke heerschappij te kort doet. Op een andere manier kan men de zwaarte van de zonde afmeten van de kant van hem, die zondigt, zoals men zegt dat de zonde van wie wetend zondigt zwaarder is dan van wie onwetend doet. En onder dit opzicht is er niets tegen, dat ketters, die wetens het ontvangen geloof bederven, zwaarder zondigen dan afgodendienaars, die onwetend zondigen. En evenzo kunnen ook andere zonden groter zijn om een grotere verachting bij hem, die zondigt. (IIa-IIae q. 94 a. 3 co.)

Afgoderij veronderstelt innerlijk ongeloof en voegt daar uiterlijk een verkeerde godsverering aan toe. Is er echter alleen uiterlijk afgoderij zonder innerlijk ongeloof, dan maakt men zich ook nog aan onoprechtheid schuldig, zoals vroeger (vorig Art.) gezegd is. (IIa-IIae q. 94 a. 3 ad 1)

Afgoderij sluit een grote godslastering in, omdat men aan God de alleenheerschappij ontnemt. En de afgodendienst bestrijdt het geloof daadwerkelijk. (IIa-IIae q. 94 a. 3 ad 2)

Omdat straf uiteraard tegen de wil ingaat, moet de zonde, waardoor iemand gestraft wordt, meer in het oog vallen, zodat de mens erdoor zichzelf en anderen verachtelijk voorkomt; maar het is niet nodig, dat ze zwaarder is. En wat dit betreft, is de zonde tegen de natuur niet zo erg als de zonde van afgoderij, maar omdat ze meer opvalt, wordt ze als een passende straf voor de zonde van afgoderij aangezien, opdat de mens nl., zoals hij door afgodendienst wanorde bracht in het eren van God, door de zonde tegen de natuur onder de beschamende verdorvenheid van zijn eigen natuur zou lijden. (IIa-IIae q. 94 a. 3 ad 3)

De ketterij van de Manicheeërs is ook wat de soort van zonde betreft, erger dan de zonde van andere afgodendienaars, omdat zij aan Gods eer meer te kort deden door twee met elkander strijdende goden aan te nemen en veel dwaze verdichtselen over God uit te denken. Maar met andere ketters, die één God belijden en Hem alleen eren, is het anders. (IIa-IIae q. 94 a. 3 ad 4)

Het onderhouden van de Wet in het tijdperk van de genade is wat het soort zonde betreft niet precies gelijk aan de afgoderij, maar “bijna gelijk”, omdat beide zonden een soort verderfelijke bijgelovigheid zijn. (IIa-IIae q. 94 a. 3 ad 5)

IIae q. 94 a. 3 ad 5)

#### **Articulus 4 Was er van de kant van de mens een oorzaak voor de afgoderij?**

Men beweert, dat er van de kant van de mens geen oorzaak voor de afgoderij was. Want in de mens wordt er niets gevonden dan ofwel zijn natuur ofwel de deugd ofwel de schuld. Nu kan er van de kant van de natuur van de mens geen oorzaak zijn van afgoderij; het natuurlijk verstand van de mens zegt veeleer, dat er één God is en dat men aan doden, en levenloze dingen geen goddelijke eer moet bewijzen. De afgoderij heeft in de mens evenmin haar oorzaak van de kant van de deugd, omdat “een goede boom geen slechte vruchten kan voortbrengen,” zoals bij Mattheus (7, 18) wordt gezegd. En ook niet van de kant van een schuld, omdat volgens het Boek der Wijsheid (14, 27) “het dienen van de schandelijke afgoden de oorzaak van alle kwaad is en het begin en het doel.” Dus heeft de afgodendienst geen oorzaak in de mens. (IIa-IIae q. 94 a. 4 arg. 1)

Wat in de mens zijn oorzaak heeft, wordt in alle tijden in de mens gevonden. Nu was er niet altijd afgodendienst, maar wij lezen, dat deze in het tweede tijdperk werd uitgevonden, ofwel door Nemrod, die naar men zegt de mensen dwong het vuur te aanbidden, ofwel door Ninus, die het beeld van zijn vader Bel liet aanbidden. Bij de Grieken echter “maakte Prometheus als eerste beelden van mensen van klei, terwijl de Joden zeggen, dat Ismaël het eerst afgoden van klei vormde,” zoals Isidorus meedeelt. Ook kwam er in het zesde tijdperk voor het grootste gedeelte een eind aan de afgoderij. Dus had deze geen oorzaak in de mens. (IIa-IIae q. 94 a. 4 arg. 2)

Augustinus zegt: “Ook kon men in het eerst niet, tenzij door hun onderricht (nl. van de duivels), te weten komen, wat ieder van hen begeerde, waar hij afschuw van had, door welke benaming hij werd gevraagd, door welke gedwongen; en daarvandaan ontstaan de toverkunsten en hun beoefenaars.” Maar hetzelfde schijnt voor de afgoderij op te gaan. Dus heeft deze geen oorzaak in de mensen. (IIa-IIae q. 94 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord uit het Boek der Wijsheid (14, 14): “De dwaasheid van de mensen vond nl. afgoden, op aarde uit.” (IIa-IIae q. 94 a. 4 s. c.)

Er zijn twee oorzaken van de afgoderij. En wel een, die er geschikt voor maakt; en die ligt in de mensen en wel op drie manieren. Ten eerste door de ongeregelde van begeerten, in zover de mensen door iemand teveel te beminnen of te eren hem goddelijke eer brachten. En deze oorzaak wordt in het Boek der Wijsheid (14, 15) aangegeven: “Gefolterd door hevige droefheid om zijn snel hem ontrukten zoon maakt de vader een beeld van hem, en begint hem als god te eren, die als mens dood was.” En op dezelfde plaats wordt er bijgevoegd (v. 21) dat “de mensen als slaven ofwel hun begeerten ofwel koningen dienend de naam, die aan geen ander gegeven kan worden, nl. van godheid, aan beelden van steen of hout schonken.” Ten tweede hierom, dat de

mensen van nature genoeg heeft in afbeeldingen, zoals de Wijsgeer zegt. En daarom hebben de onbeschaafde mensen uit de oertijd bij het zien van de door handige kunstenaars met veel uitdrukking gemaakte mensenbeelden daaraan goddelijke eer gebracht. Daarom zegt het Boek der Wijsheid (13, 11,13,17): “Als een timmerman in een bos een recht stuk hout uithakt, en daaraan door zijn kunstvaardigheid een vorm geeft en het aan een mensenbeeld gelijk maakt, doet hij geloften en ondervraagt het over zijn bezittingen, zijn kinderen en de te sluiten huwelijken.” Ten derde uit onbekendheid met de ware God; want toen de mensen aan Zijn verhevenheid niet dachten, hebben zij goddelijke eer bewezen aan schepsels om hun schoonheid en kracht. Daarom zegt het Boek der Wijsheid (13, 1,2): “Zij erkennen niet door op het geschapene te letten, wie de maker ervan was. Maar zij meenden, dat of het vuur of een geest of de bewogen lucht of de sterrenloop of het grote water of de zon of de maan bestuurders van de wereld en goden waren.” De andere oorzaak van de afgoderij bracht deze volledig teweeg, en deze kwam van de kant van de duivels, die zie aan de dwalende mensen ter verering toonden in de afgodsbeelden, door antwoorden te geven en andere schijnbare wonderen te doen. Daarvandaan komt het psalmwoord: “Alle goden van de heidenen zijn duivels.” (Ps. 93, 5) (IIa-IIae q. 94 a. 4 co.)

De oorzaak, die voor de afgoderij de mensen geschikt maakte, was van hun kant een gebrek van hun natuur, hetzij door een onwetendheid van hun verstand, hetzij zoals gezegd is door een ongeregelde in hun begeerten begeerten. En dat valt onder de schuldige dingen. — Men zegt echter, dat de “afgoderij oorzaak, begin en doel van alle zonden is,” omdat er geen soort van zonden is, die niet soms tot afgoderij leidt; hetzij door als een oorzaak daar uitdrukkelijk toe te brengen, hetzij door als een begin er aanleiding toe te geven, hetzij als een doel, omdat sommige zonden werden begaan bij de verering van afgoden als het doden van mensen en het verminken van ledematen e. d. En toch kunnen er ook zonden aan de afgoderij voorafgaan, die de mensen daarvoor geschikt maken. (IIa-IIae q. 94 a. 4 ad 1)

In het eerste tijdperk was er geen afgoderij, omdat de herinnering aan het scheppen van de wereld nog vers was en daardoor de kennis van de ééne God in de harten van de mensen nog levendig was. Maar in het zesde tijdperk is er aan de afgoderij een eind gemaakt door de leer en de kracht van Christus, die de duivel overwon. (IIa-IIae q. 94 a. 4 ad 2)

Dit argument gaat uit van de oorzaak, die de afgoderij volledig veroorzaakte. (IIa-IIae q. 94 a. 4 ad 3)

## Quaestio 96 Over de bijgelovige gebruiken

Vervolgens moeten wij over de bijgelovige gebruiken spreken; en hierover stellen wij ons vier vragen: 1. Over de praktijken, die dienen om wetenschap te krijgen en die in de z.g. ars notoria worden geleerd. 2. Over de gebruiken, die het veranderen van lichamen als doel

hebben. 3. Over de gebruiken, die dienen om gissingen te doen over geluk en ongeluk. 4. Over het om de hals hangen van heilige woorden. (IIa-IIae q. 96 pr.)

### Articulus 1 Is het toepassen van de praktijken van de z.g. ars notoria ongeoorloofd?

Men beweert, dat het toepassen van de praktijken van de z. g. ars notoria niet ongeoorloofd is. Want om twee redenen is iets ongeoorloofd; ten eerste, om de aard van wat men doet, zoals doodslag en diefstal; ten tweede, omdat men ergens een verkeerd doel aan geeft, zoals wanneer iemand een aalmoes geeft om ijdele roem te verkrijgen. Maar de gebruiken van de ars notoria zijn naar de aard van wat men doet niet ongeoorloofd; want het is vasten en gebed tot God. Ook hebben zij een goed doel, nl. het verkrijgen van kennis. Dus schijnt het toepassen van dergelijke praktijken niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 96 a. 1 arg. 1)

Bij Daniël (1, 17) lezen wij, dat God aan de jongelingen, die vastten, “wetenschap en onderricht in alle boeken en wijsheid gaf.” Nu bestaan de praktijken van de ars notoria in vasten en onthouding. Dus schijnt die kunst door God haar resultaten te bereiken. Dus is het niet ongeoorloofd haar in toepassing te brengen. (IIa-IIae q. 96 a. 1 arg. 2)

De duivels naar de toekomst te vragen schijnt hierom ongeoorloofd te zijn, omdat zij deze niet kennen, maar dat aan God eigen is, zoals vroeger is gezegd (95e Kw., 1e Art.). Nu kennen de duivels de wetenschappelijke waarheden wel, omdat de wetenschappen gaan over wat noodzakelijkerwijze en altijd gebeurt; en dat valt onder het bereik van de menselijke kennis en nog veel meer onder die van de duivels, die een scherper verstand hebben, zoals Augustinus zegt. Dus schijnt het toepassen van de ars notoria niet ongeoorloofd te zijn, ook al zou zij door duivels haar resultaat bereiken. (IIa-IIae q. 96 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord van het Boek Deuteronomium (18, 10,11): “Laat er niemand onder U zijn, die doden naar de waarheid vraagt;” want dit vragen steunt op hulp van de duivel. Nu zoekt men door de praktijken van de ars notoria de waarheid te kennen door “een met de duivel aangegaan verbond over de betekenis van sommige dingen.” Dus is het in toepassing brengen ervan ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 96 a. 1 s. c.)

De ars notoria is ongeoorloofd en krachteloos. En wel ongeoorloofd, omdat zij tot het verkrijgen van wetenschap middelen gebruikt, die uit zichzelf geen kracht bezitten om kennis te veroorzaken, zoals het bezien van figuren en het uitspreken van onbekende woorden en dergelijke dingen. En daarom gebruikt deze kunst ze niet als oorzaken, maar als tekens. Niet echter als door God ingestelde tekens zoals de sacramentele tekens. Er blijft dus over, dat het overbodige tekens zijn en zij dus vallen onder “een met de duivels aangegaan en gesloten verbond over de betekenis van iets.” En daarom “moet een Christen de ars notoria geheel en al verwer-

pen en zich er buiten houden”, zoals ook bij de andere “beuzelachtige en schadelijk bijgelovige gunsten,” zoals Augustinus zegt. Deze kunst heeft ook de kracht niet om wetenschap te verkrijgen. Omdat zij nl. de wetenschap niet wil krijgen op een bij de natuur van de mens passende manier, nl. door uit te denken of aan te leren, volgt dat men de resultaten ofwel van God of van de duivels verwacht. Nu is hel zeker, dat enige mensen van God wijsheid en wetenschap ingestort gekregen hebben, zoals wij van Salomon lezen (3 Kon. 3, 11 en 2. Par. 1, 11). Ook zeide de Heer tot zijn leerlingen bij Lucas (21, 13): “Ik zal U woorden en wetenschap geven, waaraan al Uw tegenstanders niet zullen kunnen weerstaan en tegenspreken.” Maar deze gave wordt niet aan iedereen gegeven of naar een vasten regel, maar naar het oordeel van de H. Geest volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (12, 8): “En aan sommigen wordt door de Geest een woord van wijsheid gegeven, aan anderen een woord van wetenschap volgens dezelfde Geest;” en later volgt: “Dat alles bewerkt één en dezelfde Geest, aan ieder uitdelend zoals Hij wil.” Den duivels komt het echter niet toe het verstand te verlichten, zoals in het Eerste Deel (109e Kw. 3e Art.) uiteengezet is. Nu krijgt men wetenschap en wijsheid door verlichting van het verstand. En dus krijgt nooit iemand door de duivels wetenschap. Volgens Augustinus “bekent daarom Porphyrius, dat niemand door “theurgische teleta,” d. w. z. door duivelswerk, “een zuivering verkrijgt van de verstandelijke ziel, die haar geschikt maakt om haar God te zien en wat waar is te doorzien,” en daaronder vallen alle stellingen van de wetenschappen. — Als de duivels echter met woorden tot de mensen spraken, zouden zij enige gegevens van de wetenschap kunnen meedelen, maar dat zoekt men niet in de ars notoria. (IIa-IIae q. 96 a. 1 co.)

Wetenschap verkrijgen is goed, maar niet haar op een verkeerde manier krijgen. En daarnaar streeft de ars notoria. (IIa-IIae q. 96 a. 1 ad 1)

Deze jongelingen vastten niet naar een ijdel gebruik van de ars notoria, maar op het gezag van Gods Wet, omdat zij door de spijsen van de heidenen niet verontreinigd wilden worden. En daarom verdienden zij van God wetenschap te krijgen door hun gehoorzaamheid naar het psalmwoord: “Ik had meer begrip dan de grijsaards, omdat ik Uw geboden zocht.” (Ps. 118, 100) (IIa-IIae q. 96 a. 1 ad 2)

Van de duivels kennis van de toekomst willen verkrijgen is niet alleen zonde, omdat zij de toekomst niet kennen, maar ook omdat men met hen in gemeenschap treedt, wat ook hier het geval is. (IIa-IIae q. 96 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Zijn de gebruiken, die dienen om lichamen te veranderen, b.v. om gezond te worden en dergelijke dingen, geoorloofd?**

Men beweert, dat de gebruiken, die lichaamsveranderingen, b.v. de gezondheid en dergelijke dingen als doel hebben, geoorloofd zijn. Want men mag de natuurlijke krachten van een lichaam gebruiken om het eigen effect daarvan teweeg te brengen. Nu hebben de natuur-

dingen geheime krachten, wier aard de mens niet kan aangeven, zoals het feit, dat de magneet ijzer aantrekt en vele andere, dingen, die Augustinus opsomt. Dus schijnt het gebruik maken van dergelijke dingen voor lichaamsveranderingen niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 96 a. 2 arg. 1)

Zoals de natuurdingen de invloed van de hemellichamen ondergaan, zo ook de door de kunst gemaakte dingen. Nu krijgen de natuurdingen door de werking van de hemellichamen geheime krachten, die bij hun soort passen. Dus krijgen ook kunstmatige dingen zoals beelden een geheime kracht van de hemellichamen om iets uit te werken. Dus is het niet ongeoorloofd van deze en dergelijke dingen gebruik te maken. (IIa-IIae q. 96 a. 2 arg. 2)

De duivels kunnen ook op veel manieren lichamen veranderen, zoals Augustinus zegt. Nu komt hun kracht van God. Dus mag men van hun kracht gebruik maken om dergelijke veranderingen teweeg te brengen. (IIa-IIae q. 96 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat wat Augustinus zegt, dat onder bijgeloof ook vallen “de voorschriften van toverkunsten en de gebruiken en geneesmiddelen, die de kunst van de geneesheren ook veroordeelt, en die hetzij in betoveringen hetzij in tekens, die zij letters noemen, hetzij in het omhangen of zich tekenen met welke dingen ook bestaan.” (IIa-IIae q. 96 a. 2 s. c.)

Bij wat men doet om in lichamen iets teweeg te brengen, moet men erop letten of deze dingen van nature dergelijke gevolgen schijnen te kunnen voortbrengen. Want zo zal het niet verboden zijn, omdat men natuurlijke oorzaken mag gebruiken om hun gevolgen voort te brengen. — Schijnen zij echter van nature niet in staat om dergelijke gevolgen voort te brengen, dan volgt, dat zij niet als oorzaken daarvoor worden gebruikt, maar alleen als tekens. En zo vallen zij onder “een met de duivel aangegaan verbond over de betekenis van iets.” Daarom zegt Augustinus: “De duivels worden door de schepsels, die niet zij, maar God geschapen heeft, aangelokt door iets aangenaams, wat voor ieder van hen verschilt, niet als dieren door voedsel, maar als geesten door tekens, die bij ieders voorkeur passen, door verschillende soorten stenen, kruiden, houtsoorten, dieren, gezangen en plechtigheden.” (IIa-IIae q. 96 a. 2 co.)

Als natuurdingen zonder meer worden gebruikt om gevolgen voort te brengen, waarvan men meent, dat zij een natuurlijke kracht ertoe hebben, is het noch bijgeloof noch verboden. Worden daar echter geschriften bijgevoegd of namen of verschillende andere gebruiken, die duidelijk geen natuurlijke kracht hebben, dan is het bijgeloof en ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 96 a. 2 ad 1)

De natuurlijke krachten van natuurdingen komen uit hun zelfstandigheidsvormen voort, die zij krijgen door de invloed van hemellichamen, en daarom krijgen zij door die invloed vermogens om iets te doen. De vormen van kunstmatige dingen komen uit de opvatting van de kunstenaar voort, en omdat zij niets anders zijn dan een schikking, orde en figuur, zoals in de Physica staat,

kunnen zij geen natuurlijke kracht hebben om iets te doen. En daarvandaan komt het, dat zij door de inwerking van de hemellichamen geen kracht krijgen, voor zover zij iets kunstmatigs zijn, maar alleen krachtens hun tot de natuur behorende stof. Het is dus onjuist, wat Porphyrius, zoals Augustinus zegt, meende, “dat de mensen op aarde door kruiden en stenen en bezielde dingen en sommige geluiden en tonen en door het vormen van figuren en ook door het waarnemen ervan in de bewegingen van de sterren bij het draaien van de hemel, geschikte krachten samenstellen om de verschillende gevolgen, die de sterren uitwerken, voort te brengen.” Alsof de resultaten van magische kunsten van de kracht van de hemellichamen komen. Maar zoals Augustinus zegt, “komt dat alles van de duivels, die de bedriegers van de hun onderworpen zielen zijn.” Daarom hebben ook de z.g. astronomische afbeeldingen hun resultaten door de werking van de duivels. En een teken daarvan is, dat men er bijzondere letters op moet schrijven, die van nature niets uitwerken; want een figuur is geen natuurlijk beginsel van een werking. Maar de astronomische afbeeldingen verschillen hierin van die van de zwarte kunst, dat er bij de laatsten uitdrukkelijke aanroepingen en betoveringen plaats hebben, zodat zij onder een uitdrukkelijk verbond met de duivel vallen; terwijl er bij de andere afbeeldingen een stilzwijgend verbond bestaat door de tekens van figuren en letters. (IIa-IIae q. 96 a. 2 ad 2)

Het behoort tot de heerschappij van de goddelijke majesteit, waaraan de duivels onderworpen zijn, dat God hen gebruikt waarvoor Hij maar wil. Maar aan mensen kan geen macht over de duivels gegeven zijn, zodat hij hen zou kunnen gebruiken voor alles wat hij wil, maar hem is de strijd tegen de duivels aangezegd. En daarom mag de mens op geen enkele manier de hulp van duivels gebruiken door een uitdrukkelijk of stilzwijgend verbond. (IIa-IIae q. 96 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Zijn praktijken, die voorkennis van geluk of ongeluk tot doel hebben, ongeoorloofd?**

Men beweert, dat gebruiken, die voorkennis van geluk of ongeluk als doel hebben, niet ongeoorloofd zijn. Want onder de verschillende dingen, die voor de mens ongelukkig zijn, vallen ook ziekten. Nu gaan er in de mens aan ziekten tekens vooraf, waar de geneeskundigen ook op letten. Dus schijnen praktijken met dergelijke betekenissen niet ongeoorloofd te zijn. (IIa-IIae q. 96 a. 3 arg. 1)

Het is onredelijk datgene, wat allen bijna ondervinden, te ontkennen. Nu ondervinden bijna allen, dat er tijden of plaatsen zijn, of woorden, die men hoort of mensen of dieren, die men tegenkomt, of verwarde en abnormale handelingen, die iets toekomstig goeds of kwaads als het ware voorspellen. Dus schijnt het niet ongeoorloofd met die dingen rekening te houden. (IIa-IIae q. 96 a. 3 arg. 2)

Daden en ondervindingen van mensen worden door de goddelijke voorzienigheid in een zekere orde vastgesteld, waartoe schijnt te behoren, dat wat voorafgaat een

teken is van wat volgt. Daarom is wat met de oude Vaders gebeurde een teken van wat in ons wordt vervuld, zoals de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs bewijst (10, 6,11). Nu is het niet ongeoorloofd rekening te houden met een uit de goddelijke voorzienigheid ontstane orde. Dus is het niet verboden met dergelijke voortekens rekening te houden. (IIa-IIae q. 96 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt, “dat onder een met de duivel gesloten verbond het letten op duizenden waardeloze dingen valt, b. v. als er een schok door een van de ledematen gaat, als een steen of hond of jongen tussen twee naast elkaar wandelende vrienden doorloopt, als men bij het voorbijgaan van zijn huis op de drempel stapt; weer naar bed gaan, als men bij het aantreden van zijn schoenen niest; naar huis teruggaan, als men bij het lopen struikelt; als een kleed door de spitsmuizen wordt opgevreten, meer bang zijn voor toekomstig kwaad dan spijt hebben over de ogenblikkelijke schade.” (IIa-IIae q. 96 a. 3 s. c.)

De mensen houden zich niet op met dergelijke praktijken omdat zij ze beschouwen als oorzaken, maar als teken van toekomstige goede of verkeerde gebeurtenissen. Men lette er echter niet op als op door God ingestelde tekens, omdat zij niet door goddelijk gezag zijn vastgesteld, maar meer door menselijke leeghoofdigheid met medewerking van de verdorvenheid van de duivels, die de zielen van de mensen in dergelijke ijdelheden trachten te verstrikken. En daarom is het duidelijk, dat het letten op al dergelijke dingen bijgeloof en verboden is. En het schijnen resten van afgoderij te zijn, waarbij men op voortekens en geluks- en ongeluksdagen lette (wat enigszins onder die vorm van waarzeggerij valt, die van de sterren uitgaat, omdat het verschil in dagen daarvandaan komt). Het heeft er dus wel de schijn van dat dergelijke praktijken iedere grond en systeem missen en dus nog meer redeloos en bijgelovig zijn. (IIa-IIae q. 96 a. 3 co.)

Aan ziekten gaan in ons oorzaken vooraf, en daar komen enige voortekens van toekomstige ziekten vandaan, waar de geneesheren gerust op mogen letten. Zou iemand daarom een voorteken van iets toekomstigs zoeken van de kant van de oorzaak ervan, dan zou dat niet verboden zijn, zoals wanneer de slaaf de roede zou vrezen op het zien van de toorn van zijn heer. En het zelfde zou kunnen zijn bij het vrezen van iets kwaads voor een kind uit het boze oog, waarover in het Eerste Deel is gesproken (117e Kw. 3e Art. 2e Antw.). Maar bij het letten op dergelijke dingen is dat niet het geval. (IIa-IIae q. 96 a. 3 ad 1)

Dat de mensen van het begin af aan bij het letten op dergelijke dingen iets waars ondervonden, kwam door het toeval. Maar toen de mensen later hun zielen in dergelijke praktijken hadden verstrikt, kwam er veel van die dingen uit door het bedrog van de duivels, “opdat de mensen in het letten op dergelijke dingen verstrikt steeds nieuwsgieriger zouden worden en zich meer zouden verwarren in de vele strikken van de gevaarlijke dwaling.” (IIa-IIae q. 96 a. 3 ad 2)

Bij het Joodse volk, waaruit Christus zou geboren worden, hadden niet alleen woorden, maar ook daden voorstellende betekenis, zoals Augustinus zegt. En daarom mag men tot ons onderricht deze feiten gebruiken als door God gegeven tekens. Maar door Gods voorzienigheid wordt niet alles wat gebeurt zo geschikt, dat het een teken van de toekomst is. Daarom gaat de redenering niet op. (IIa-IIae q. 96 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Is het verboden heilige woorden om de hals te hangen?**

Men beweert, dat het niet verboden is heilige woorden om de hals te hangen. Want heilige woorden hebben niet minder kracht als zij geschreven dan wanneer zij uitgesproken worden. Nu mag men heilige woorden uitspreken om sommige dingen te bereiken, b. v. om zieken te genezen, zoals het Onze Vader en het Wees gegroet of hoe men Gods naam ook aanroept naar het woord van Marcus (16, 17): “In mijn naam zullen zij duivelen uitdrijven, nieuwe talen spreken, slangen opnemen.” Dus schijnt het geoorloofd heilige woorden om de hals te hangen om ziekten of welk ongeluk ook te voorkomen. (IIa-IIae q. 96 a. 4 arg. 1)

Heilige woorden werken op menschenlichamen niet minder uit dan op het lichaam van slangen en andere dieren. Nu hebben bezweringen kracht om slangen weg te houden of dieren te genezen naar het psalmwoord: “Als een dove en de oren sluitende slang, die de woorden van de bezweerder niet hoort en van de ervaren slangenbezweerder.” (Ps. 57, 5) Dus mag men heilige woorden om de hals hangen om mensen te helpen. (IIa-IIae q. 96 a. 4 arg. 2)

Gods woord is niet minder heilig dan overblijfselen van heiligen, en daarom zegt Augustinus, dat “Gods woord niet minder is dan Christus’ lichaam.” Nu mag men overblijfselen van heiligen om de hals hangen of op andere manier bij zich dragen om zich te beschermen. Dus mag een mens om dezelfde reden mondeling of schriftelijk woorden uit de H. Schrift gebruiken om zich te beschermen. (IIa-IIae q. 96 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Chrysostomus zegt: “Sommigen dragen een deel van het Evangelie geschreven om hun hals. Maar wordt het Evangelie niet dagelijks in de Kerk gelezen en door allen gehoord? Als iemand door het met de oren opgenomen Evangelie niet geholpen wordt, wat zal het hem om de hals gehangen baten? En dan, waarin ligt de kracht van het Evangelie, in de lettertekens of in het begrijpen van de zin? Lig het in de letters, dan doet gij er goed aan ze om de hals te hangen; ligt het in het begrijpen, dan hebt gij er meer aan ze in uw hart dan aan de hals opgehangen te dragen.” (IIa-IIae q. 96 a. 4 s. c.)

Bij alle bezweringen en omhangen van geschriften schijnt men voor twee dingen te moeten oppassen. En wel ten eerste voor wat men zegt of schrijft. Is dat iets van een aanroeping van duivels, dan is het duidelijk bijgelovig en ongeoorloofd. — Ook schijnt men op te moeten passen, dat er geen onbekende woorden bij zijn,

dat er nl. niets verbodens onder verborgen is. Daarom zegt Chrysostomus, dat “op het voorbeeld van de Fari-zeëën, die de boorden van hun kleden groot maakten, nu velen Hebreeuwse namen van engelen verzinnen en opschrijven en ombinden; en mij dunkt, dat zij, die ze niet begrijpen, daar bang voor moeten zijn.” Ook moet men oppassen, dat er niets onwaars in staat. Want zo zal men er geen resultaat van kunnen verwachten bij God, die geen getuige van onwaarheid is. Dan moet men op de tweede plaats oppassen, dat er niet tegelijk met heilige woorden iets waardeloos in te lezen staat, b. v. enige lettertekens behalve het teken van het Kruis. Of dat met zijn hoop zou stellen op de manier van schrijven of ombinden of in welke dergelijke ijdelheid ook, die met eerbied voor God niets te maken heeft. Want dat zou men bijgelovig moeten noemen. Maar anders is het geoorloofd. Daarom lezen wij in de Decretaal: “Het is Christenen niet geoorloofd, enz.”: “Ook mag men bij het verzamelen van geneeskrachtige kruiden geen praktijken of bezweringen gebruiken, tenzij alleen, dat men het onder de goddelijke geloofsbelijdenis of het gebed des Heeren doet, zodat men alleen de Schepper en Heer van alles eert.” (IIa-IIae q. 96 a. 4 co.)

Ook het uitspreken van Gods woorden of het aanroepen van Gods naam, is geoorloofd als men alleen God, van Wie men iets verwacht, wil eren. (IIa-IIae q. 96 a. 4 ad 1)

Ook het bezweren van slangen of andere dieren is niet ongeoorloofd, als men alleen let op de heilige woorden en Gods kracht. Maar meestal komen er bijgelovige praktijken bij dergelijke bezweringen en hebben zij resultaat door middel van duivels, en dat vooral bij slangen, omdat de slang het eerste werktuig van de duivel was om de mens te bedriegen. Daarom zegt de Glossa op dezelfde plaats: “Men moet erop letten, dat in de Schrift niet alles, waaraan een vergelijking wordt ontleend, geprezen wordt, zoals duidelijk blijkt bij de onrechtvaardige rechter, die nauwelijks naar het vragen van de weduwe luisterde.” (IIa-IIae q. 96 a. 4 ad 2)

Dezelfde redenering gaat ook op bij het dragen van overblijfselen van heiligen. Worden die gedragen uit vertrouwen op God en de heiligen, waarvan het overblijfselen zijn, dan is het niet ongeoorloofd; maar als men daarbij op iets waardeloos zou letten, b. v. dat het driehoekig is of iets dergelijks, dat met eerbied voor God en de heiligen niets te maken heeft, dan is het bijgeloof en verboden. (IIa-IIae q. 96 a. 4 ad 3)

(Het tegenargument). Chrysostomus spreekt hier over het geval, dat men meer let op de geschreven tekens dan op het begrijpen van de woorden. (IIa-IIae q. 96 a. 4 ad 4)

#### **Quaestio 97 Over het op de proef stellen van God**

Vervolgens moeten wij over de ondeugden spreken, die om een gebrek aan godsdienstigheid tegenover die deugd staan en daarmee duidelijk in strijd zijn, zodat zij onder de godsdienstloosheid vallen. Daaronder valt

wat met verachting en oneerbiedigheid voor God en heilige dingen in verband staat. Dus moeten wij eerst de gebreken bespreken, die onmiddellijk tot de oneerbiedigheid tegenover God behoren; ten tweede over wat onder oneerbiedigheid tegenover heilige zaken valt. Wat het eerste punt betreft, moeten wij het op de proef stellen van God en de meened, waarbij men Gods naam oneerbiedig gebruikt, behandelen. Over het eerste van deze twee zaken stellen wij ons vier vragen: 1. Waarin bestaat het op de proef stellen van God? 2. Is het een zonde? 3. Tegenover welke deugd staat het? 4. Over het vergelijken ervan met andere zonden. (IIa-IIae q. 97 pr.)

**Articulus 1 Bestaat het op de proef stellen van God in het doen ontstaan van feitelijke toestanden, waarin men alleen van de goddelijke macht iets kan verwachten?**

Men beweert, dat het op de proef stellen van God niet in het teweegbrengen van dergelijke omstandigheden bestaat. Want zoals God door de mens op de proef wordt gesteld, zo ook de mens door God en door andere mensen en door de duivel. Nu verwacht niemand iedere keer, als de mens op de proef wordt gesteld, van hem een bewijs van zijn kracht. Dus stelt men God evenmin hiermee op de proef, dat men een bijzonder resultaat van zijn macht verwacht. (IIa-IIae q. 97 a. 1 arg. 1)

Allen, die door aanroeping van de goddelijke macht wonderen doen, verwachten een resultaat, dat die macht alleen kan bereiken. Zou het op de proef stellen van God dus in dergelijke feiten bestaan, dan zouden allen, die wonderen doen, God op de proef stellen. (IIa-IIae q. 97 a. 1 arg. 2)

Het schijnt tot de volmaaktheid van de mens te behoren, dat hij alle hulp van mensen ter zijde stelt en alleen op God hoopt. Daarom zegt Ambrosius op Lucas (9, 3): “Niets zult gij op weg meenemen”: “Door de geboden van het Evangelie wordt aangegeven, wat voor iemand een verkondiger van het Evangelie moet zijn, d. w. z., dat hij de steun van wereldse hulpmiddelen niet zoekt, en geheel in vertrouwen opgaande ervan overtuigd zij, dat die dingen, hoe minder hij ze zoekt, zoveel te meer ter beschikking zullen zijn.” En de Z. Agatha zei: “Aardse geneesmiddelen heb ik mijn lichaam nooit gegeven, maar ik bezit de Heer Jezus Christus, die door een woord alleen alles herstelt.” Nu bestaat het beproeven van God niet in de volmaaktheid, dus ook niet in feiten, waarin men hulp verwacht, die God alleen kan geven. (IIa-IIae q. 97 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt: “Toen Christus openlijk leerde en redetwistte en toch niet toeliet, dat de woede van zijn vijanden iets tegen Hem vermocht, gaf Hij een bewijs van Gods macht; maar toen Hij zich verborg en vluchtte, gaf Hij aan zwakke mensen te verstaan, dat men het niet moet neigen God op de proef stellen, als men zelf iets kan doen om datgene, waarvoor men op zijn hoede moet zijn, te ontkomen.” (IIa-IIae q. 97 a. 1 s. c.)

In eigenlijke zin is op de proef stellen: hem, die beproefd wordt aan een onderzoek onderwerpen. Nu stellen wij zowel door woorden als door daden een onderzoek naar iemand in. En wel door woorden, om te weten of hij begrijpt wat wij verlangen en daaraan kan en wil voldoen. Maar door daden, als wij door wat wij doen de voorzichtigheid of welwillendheid of macht van een ander peilen. — Beide dingen gebeuren op twee manieren. En wel vooreerst openlijk, als iemand zich als beproever bekend maakt, zoals Samson (Jud. 14, 12) aan de Filistijnen een raadsel voorlegde om hen op de proef te stellen. En op een andere manier in het verborgen en door hinderlagen, zoals de Farizeeën Christus op de proef stelden gelijk wij bij Mattheus (22, 15) lezen. En dan ook nog: soms uitdrukkelijk, als iemand met woorden of daden de bedoeling heeft een ander te onderzoeken; en soms moet men het zo uitleggen, als iemand wel niet de bedoeling heeft een proef te nemen, maar zo handelt of spreekt, dat het geen ander doel schijnt te kunnen hebben dan een onderzoek te doen. Zo stelt dan een mens God soms door woorden en soms door daden op de proef. Nu spreken wij met God, als wij bidden. Daarom stelt men in zijn gebeden God uitdrukkelijk op de proef, als men God iets vraagt om naar Gods wetenschap, macht of welwillendheid een onderzoek in te stellen. — Door daden stelt men God uitdrukkelijk op de proef, als men door wat men doet een onderzoek in wil stellen naar Gods macht of liefde of wijsheid. — Men moet het echter als een proef uitleggen, als iemand dat wel niet bedoelt, maar toch iets vraagt of doet, wat geen ander nut heeft dan om Gods macht of goedheid of kennis te onderzoeken. Als iemand een paard zo laat rennen om aan vijanden te ontkomen, is dat geen proef nemen met een paard; maar als men het laat rennen zonder enig nut, dan schijnt dat niets anders te zijn dan een onderzoek naar de snelheid van het paard. Als men dus, wanneer het noodzakelijk of nuttig is, zich aan Gods hulp toevertrouwt door woorden of daden, dan is dat niet God op de proef stellen, want in het Tweede Boek Paralipomenon (20, 12) staat: “Als wij niet weten wat te doen, blijft ons alleen over onze ogen naar U op te heffen.” Gebeurt dit echter zonder noodzaak of nut, dan moet men het als een op de proef stellen van God uitleggen. Daarom zegt de Glossa op het Boek Deuteronomium (6, 16): “Gij zult de Heer Uw God niet op de proef stellen”; “Hij stelt God op de proef, die als hij zelf iets kan doen, zich in gevaar stelt om te onderzoeken of hij door God gered kan worden.” (IIa-IIae q. 97 a. 1 co.)

Ook door daden onderzoekt men de mens, of hij bij dergelijke feiten kan, weet, of wil helpen of iets in de weg leggen. (IIa-IIae q. 97 a. 1 ad 1)

Als heiligen door hun gebeden wonderen doen, dan worden zij door noodzakelijkheid of nut bewogen om een werk van Gods macht te vragen. (IIa-IIae q. 97 a. 1 ad 2)

Voor de verkondigers van Gods Rijk is het zeer nuttig om wereldse hulpmiddelen te verwaarlozen om zich zo meer aan het prediken van Gods woord te kunnen wijden. En als zij daarom alleen op God steunen, stellen



zij Hem toch niet op de proef; zij zouden dat doen, als zij zonder noodzaak of nut de menselijke hulpmiddelen achterwege lieten. Daarom zegt Augustinus: “Paulus vluchtte niet uit gebrek aan geloof in God, maar om God niet op de proef te stellen door niet te willen vluchten, terwijl hij het zo kon.” De Z. Agatha had Gods welwillendheid, tegenover zich ondervonden, zodat zij ofwel geen ziekten had, waarvoor zij geneesmiddelen voor het lichaam nodig had, ofwel onmiddellijk het werk van Gods genezing gevoelde. (IIa-IIae q. 97 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Is het zonde God op de proef te stellen?**

Men beweert, dat het geen zonde is God op de proef te stellen. Want God gebiedt geen zonde. Maar Hij heeft geboden, dat de mensen een onderzoek naar Hem zouden instellen; want bij Malachias (3, 10) wordt gezegd: “Brengt alle tienden in Mijn schuren, zodat er spijs is in Mijn huis; en stelt Mij op dit punt op de proef, zegt de Heer, of Ik U de waterstromen van de hemel niet open.” Dus schijnt het op de proef stellen van God geen zonde. (IIa-IIae q. 97 a. 2 arg. 1)

Even goed als iemand beproefd wordt om zijn kennis of kracht te onderzoeken, zo doet men dat ook met zijn goedheid of wil. Nu mag men een onderzoek doen naar Gods goedheid en zelfs naar Zijn wil; want in het Boek der Psalmen (33, 9) staat: “Smaakt en ziet, hoe zoet de Heer is,” en in de Brief aan de Romeinen (12, 2): “Dat gij moogt ondervinden, wat Gods goede en welwillende en volmaakte wil is.” Dus is het geen zonde God op de proef te stellen. (IIa-IIae q. 97 a. 2 arg. 2)

Niemand krijgt in de Schrift een verwijt, omdat hij ophoudt te zondigen, maar omdat hij een zonde bedrijft. Maar nu wordt aan Achaz verweten, dat hij, toen de Heer sprak: “Vraag U een teken van de Heer Uw God,” antwoordde: “Ik zal niet vragen en de Heer niet op de proef stellen;” want tot hem werd gezegd: “Is het U niet genoeg de mensen lastig te vallen, dat gij ook tegenover mijn God lastig zijt?” zoals bij Isaias (7, 11) staat. - Van Abraham lezen wij in het Boek der Schepping (15, 8), dat hij tot de Heer zei: “Hoe kan ik weten, dat ik het”, nl. het beloofde land, “zal bezitten?” Ook vroeg Gideon van de Heer een teken van de beloofde overwinning (Jud. 6, 36) En dezen worden daarom niet berispt. Dus schijnt het op de proef stellen van God geen zonde te zijn. (IIa-IIae q. 97 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat het door Gods Wet verboden wordt. Want in het Boek Deuteronomium (6, 16) staat: “Gij zult de Heer Uw God niet op de proef stellen.” (IIa-IIae q. 97 a. 2 s. c.)

Zoals werd gezegd is op de proef stellen een onderzoek doen. Nu doet niemand een onderzoek naar datgene, waarvan hij zeker is. Dus komt ieder op de proef stellen uit onwetendheid of twijfel voort, ofwel van hem, die op de proef stelt, zoals wanneer iemand een onderzoek naar een ding doet om zijn eigenschappen te leren kennen; ofwel van anderen, zoals wanneer iemand ergens

een proef mee neemt om het anderen te tonen; en in deze zin zegt men, dat God ons beproeft. Nu is het zonde, onwetend of in twijfel te zijn over wat tot Gods volmaaktheid behoort. Dus is het duidelijk, dat het zonde is God op de proef te stellen met het doel, Gods macht te leren kennen. Stelt iemand datgene, wat tot Gods volmaaktheid behoort, op de proef, niet om zelf iets te weten, maar om het anderen te tonen, dan is dat geen op de proef stellen van God, als er een rechtmatige noodzakelijkheid of een godsdienstig nut en wat er verder voor vereist wordt aanwezig is. Want in die geest hebben de Apostelen de Heer gevraagd, dat er in de naam van Jezus wonderen zouden geschieden, zoals in de Handelingen der Apostelen (4, 29,30) staat, nl. met dit doel, dat Christus aan de ongelovigen bekend zou worden. (IIa-IIae q. 97 a. 2 co.)

Het opbrengen van tienden was in de Wet voorgeschreven, zoals vroeger gezegd is (87e Kw. 1e Art.). Daarom was dat noodzakelijk krachtens de door het gebod opgelegde verplichting; en ook was het nuttig, wat aldaar zo uitgedrukt staat: “Dat er spijs zij in Mijn huis.” Daarom stelden zij door het opbrengen van tienden God niet op de proef. En wat erop volgt: “En stelt Mij op de proef,” moet niet in oorzakelijk verband worden genomen, alsof zij tienden moesten opbrengen, om te onderzoeken, “of God hun niet de waterstromen van de hemel zou openen.” Maar het moet consecutief genomen worden: omdat zij nl., als zij tienden zouden opbrengen, door ondervinding de weldaden zouden leren kennen, die God hun zou geven. (IIa-IIae q. 97 a. 2 ad 1)

Er is een dubbele kennis van Gods goedheid of wil. En wel een speculatieve. En wat deze betreft, mag men niet twijfelen of een proef nemen, of Gods wil goed is en of God zoet is. — Daarnaast staat een affectieve en door ondervinding verkregen kennis van Gods goedheid en Gods wil, als iemand nl. in zichzelf de smaak van de goddelijke zoetheid en het welbehagen van Gods wil ondervindt, zoals Dionysius van Hierotheus zegt, dat “hij het goddelijke leerde jennen door het te ondergaan.” En wij worden vermaand om zo Gods wil te leren kennen en Zijn zoetheid te smaken. (IIa-IIae q. 97 a. 2 ad 2)

God wilde aan koning Achaz niet voor hem zelf alleen, maar ook tot onderricht van geheel het volk een teken geven. Daarom wordt er hem als een hinderpaal voor het heil van allen een verwijt van gemaakt, dat hij geen teken wilde vragen. Ook zou hij God niet op de proef hebben gesteld door het te vragen, zowel omdat hij op Gods bevel zou hebben gevraagd, als omdat het voor allen nuttig was geweest. — Abraham echter vroeg op goddelijke ingeving een teken en zondigde daarom niet. — Gideon schijnt om zwakheid van geloof een teken te hebben gevraagd en is daarom niet van zonde vrij te pleiten, zoals de Glossa zegt. — Evenzo zondigde Zacharias, toen hij de Engel vroeg: “Hoe zal ik dat weten?” (Luc. 1, 18), daarom is ook hij om zijn ongelooft gestraft. Men moet echter weten, dat iemand op twee manieren God om een teken vraagt. Ten eerste om een onderzoek te doen naar Gods macht en naar de waarheid van Zijn woorden, en dat valt eigenlijk onder

het op de proef stellen van God. — Maar anders om onderricht te worden, wat in een bepaald geval Gods welbehagen is; en dat valt helemaal niet onder het op de proef stellen van God. (IIa-IIae q. 97 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Is het op de proef stellen van God met de godsdienstigheid in strijd?**

Men beweert, dat het op de proef stellen van God niet tegenover de godsdienstigheid staat. Want dit is hierom zondig, dat de mens aan God twijfelt, zoals is gezegd (vorig Art.). Nu valt het twijfelen aan God onder de zonde van ongelooft, die tegenover het geloof staat. Dus staat het op de proef stellen van God eerder tegenover het geloof dan tegenover de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 97 a. 3 arg. 1)

In het Boek Ecclesiasticus (18, 23) staat: “Bereidt Uw hart voor het gebed en weest niet als een mens, die God op de proef stelt;” en daar zegt de Glossa: “Die”, nl. hij die God op de proef stelt, “doet wat God onderwees, maar onderhoudt niet, wat Hij gebod.” Nu valt dat onder de vermetelheid, die tegenover de hoop staat. Dus schijnt het op de proef stellen van God met het vertrouwen te strijden. (IIa-IIae q. 97 a. 3 arg. 2)

Bij het psalmwoord: “En zij stelden God in hun hart op de proef” (Ps. 77, 18), zegt de Glossa: “God op de proef stellen is Hem bedrieglijk iets vragen zodat er eenvoud in de woorden, maar kwaadwilligheid in het hart zit.” Nu staat bedrog tegenover de deugd van waarheidsliefde. Dus staat het op de proef stellen van God niet tegenover de godsdienstigheid, maar tegenover de waarheidsliefde. (IIa-IIae q. 97 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zoals uit de aangehaalde Glossa volgt, God op de proef stellen is: Hem op ongeregelde manier iets vragen. Nu is het op de goede manier iets vragen een daad van godsdienstigheid, zoals vroeger (83e Kw. 15e Art.) is gezegd. Dus is het op de proef stellen van God een zonde, die tegenover de godsdienstigheid staat. (IIa-IIae q. 97 a. 3 s. c.)

Zoals uit het vroeger gezegde blijkt (81e Kw. 5° Art.), is het doel van de godsdienstigheid God eerbied te betonen. Daarom is alles, wat rechtstreeks onder oneerbiedigheid tegenover God valt, met de godsdienstigheid in strijd. Nu is het duidelijk, dat het op de proef stellen van iemand niet gebrek aan eerbied voor hem in verband staat; want niemand waagt het hem op de proef te stellen, van wiens verhevenheid hij zeker is. Dus is het duidelijk, dat het op de proef stellen van God een zonde is in strijd met de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 97 a. 3 co.)

Zoals vroeger is gezegd (81e Kw. 7e Art.), valt het onder de godsdienstigheid het geloof te belijden door tekens, die eerbied voor God uitdrukken. En daarom valt het onder de ongodsdienstigheid, als iemand uit gebrek aan geloof iets doet, wat gebrek aan eerbied insluit; en zo iets is het God op de proef te stellen. En dus is het een soort ongodsdienstigheid. (IIa-IIae q. 97 a. 3 ad 1)

Wie voor het gebed zijn hart niet bereid maakt, door “te vergeven, als hij iets tegen iemand heeft,” of zich anders voor toegewijdsheid ongeschikt maakt, doet niet wat hij kan om door God verhoord te worden. En dus is het een soort stilzwijgende beproeving van God. En al schijnt deze stilzwijgende beproeving uit vermetelheid of gebrek aan bescheidenheid voort te komen, toch valt het onder de oneerbiedigheid tegenover God, als een mens zich vermetel en zonder nodige ijver gedraagt bij dingen, die met God in verband staan; want in de Eerste Brief van Petrus (5, 6) staat: “Vernedert U onder de machtige hand van God;” en in de Tweede Brief aan Timoteüs (2, 15): “Zorg er met ijver voor U tegenover God te tonen, zoals Hij het verlangt.” Daarom is ook dit soort op de proef stellen een soort ongodsdienstigheid. (IIa-IIae q. 97 a. 3 ad 2)

Als men van iemand zegt, dat hij in zijn vragen bedriegt, dan neemt men dat niet met betrekking tot God, die de verborgenheden des harten kent, maar in verhouding tot de mensen. En daarom is bedrog iets bijkomstigs bij het op de proef stellen van God. En daarom is het met nodig, dat deze zonde rechtstreeks tegenover de waarheidsliefde staat. (IIa-IIae q. 97 a. 3 ad 3)

### **Articulus 4 Is het op de proef stellen van God een zwaardere zonde dan bijgeloof?**

Men beweert, dat het op de proef stellen van God een zwaardere zonde is dan bijgeloof. Want voor een zwaardere zonde wordt een zwaardere straf opgelegd. Nu werd onder de joden de eerste zonde zwaarder gestraft dan de afgoderij, die toch onder het bijgeloof vooraan staat, omdat er om de zonde van afgoderij 3000 mensen van hen gedood zijn, zoals wij in het Boek van de Uittocht (32, 28) lezen; maar om de zonde van het op de proef stellen stierven allen gezamenlijk in de woestijn en gingen het beloofde land niet binnen, naar het psalmwoord: “Uw vaders hebben Mij op de proef gesteld;” (Ps. 94, 9) en later volgt: “Daarom heb Ik over hen in Mijn toorn gezworen: nooit zullen zij ingaan in Mijn rust.” Dus is het op de proef stellen van God een zwaardere zonde dan bijgeloof. (IIa-IIae q. 97 a. 4 arg. 1)

Een zonde schijnt zoveel te zwaarder, naarmate zij scherper tegenover een deugd staat. Nu staat de ongodsdienstigheid, waarvan deze zonde een soort vormt, scherper tegenover de deugd van godsdienstigheid dan het bijgeloof, dat er nog enigszins op lijkt. Dus is het op de proef stellen van God een zwaardere zonde dan bijgeloof. (IIa-IIae q. 97 a. 4 arg. 2)

Het schijnt een grotere zonde oneerbiedig tegenover zijn ouders te zijn dan de hun toekomstende eerbied aan anderen te bewijzen. Nu moet God door ons worden geëerd als de Vader van alles naar Malachias (1, 6). Dus schijnt het op de proef stellen van God, waardoor wij ons oneerbiedig tegenover Hem gedragen, een grotere zonde dan de afgoderij, waarmee wij de God toekomstende eerbied aan schepselen bewijzen. (IIa-IIae q. 97 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de Glossa bij het Boek Deuteronomium (17, 2): “Als men bij U vindt, enz.” zegt: “De wet verafschuwt vooral de dwaling van de afgoderij; want het is de grootste misdaad de eer, die de Schepper toekomt, aan een schepsel te geven.” (IIa-IIae q. 97 a. 4 s. c.)

De zonden tegen de godsdienstigheid zijn zwaarder, naarmate zij meer strijden met de eerbied tegenover God; en dat is minder bij twijfel aan Gods verhevenheid dan bij zeker zijn van het tegendeel. Want zoals iemand in dwaling bevestigd ongeloviger is dan wie aan de waarheid van het geloof twijfelt, zo handelt men meer tegen de eerbied voor God door met daden dwaling over Gods verhevenheid te uiten dan twijfel. Nu geeft een bijgelovige zoals is gezegd (94e Kw. 1e Art. 1e Antw.), uiting aan een dwaling, maar wie God door woorden of daden op de proef stelt, aan twijfel over Gods verhevenheid (2e Art.). En dus is de zonde van bijgeloof zwaarder dan die van het op de proef stellen van God. (IIa-IIae q. 97 a. 4 co.)

De zonde van afgoderij was met die straf niet voldoende bestraft, maar in de toekomst wachtte voor die zonde een nog grotere straf, want in het Boek van de Uittocht (32, 34) staat: “Op de dag van wraak, zal Ik deze zonde van hen bestraffen.” (IIa-IIae q. 97 a. 4 ad 1)

Bijgeloof gelijkt op godsdienstigheid, wat de materiële daad betreft, die het evenals de godsdienstigheid stelt; maar wat het doel betreft, staat het daar scherper tegenover dan het op de proef stellen van God, omdat het, zoals (in de Leerst.) gezegd is, meer oneerbiedigheid insluit. (IIa-IIae q. 97 a. 4 ad 2)

Aan Gods verhevenheid is het eigen, dat zij iets bijzonders is, dat niet meegedeeld kan worden; en daarom komt het op hetzelfde neer iets tegen de eerbied voor God te doen en de eerbewijzen voor God aan een ander te geven. Maar hetzelfde gaat niet op bij het eren van ouders, omdat men dat zonder verkeerd te doen aan anderen kan geven. (IIa-IIae q. 97 a. 4 ad 3)

## Quaestio 98 Over de Meineed

Vervolgens moeten wij de meineed bespreken, waarover wij ons vier vragen stellen: 1. Is er onwaarheid nodig om een meineed te hebben? 2. Is meineed altijd een zonde? 3. Is het altijd een doodzonde? 4. Zondigt hij, die een eed oplegt, als er een meineed wordt afgelegd? (IIa-IIae q. 98 pr.)

### Articulus 1 Is het voor een meineed nodig dat datgene, wat door een eed wordt bevestigd, onwaar is?

Men beweert, dat voor een meineed niet vereist is dat datgene, wat door de eed wordt bevestigd, onwaar is. Want zoals vroeger gezegd is (89e Kw. 3e Art.), is er naast waarheid ook nog een juist oordeel en rechtvaardigheid bij een eed vereist. Zoals men dus een meineed doet door een tekort in waarheid, is dat ook het geval bij een tekort in het oordeel, b. v. als iemand onvoorzichtig

zweert, of in de rechtvaardigheid, b. v. als iemand iets ongeoorloofds bezweert. (IIa-IIae q. 98 a. 1 arg. 1)

Dat waardoor iets wordt bevestigd schijnt voornamer te zijn dan wat wordt bevestigd, zoals de beginselen bij een redenering belangrijker zijn dan de gevolgtrekking. Nu wordt wat een mens zegt bij de eed bevestigd door het gebruiken van Gods naam. Dus schijnt het nog eerder een meened te zijn als iemand bij valse goden zweert, dan als er gebrek aan waarheid is in de woorden van een mens, die door een eed bevestigd worden. (IIa-IIae q. 98 a. 1 arg. 2)

Augustinus zegt: “De mensen doen een meened als zij bedriegen of bedrogen worden.” En hij geeft drie voorbeelden; ten eerste: “Laat hem zweren, die waaracht wat hij bezweert.” Ten tweede: “Neem een ander; hij weet, dat het onwaar is en zweert toch.” Ten derde: “Neem weer een ander geval: hij denkt dat het onwaar is, en bezweert als waar wat misschien ook waar is;” en van deze zegt hij later, dat hij meenedig is. Dus kan iemand de waarheid bezweren en toch een meened doen. Dus is voor meened geen onwaarheid vereist. (IIa-IIae q. 98 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat men meened omschrijft als een “door een eed bevestigde leugen.” (IIa-IIae q. 98 a. 1 s. c.)

Zoals vroeger gezegd is (I-II. 1e Kw. 3e Art.), krijgen zedelijke handelingen haar aard van het doel. Nu is het doel van de eed het bevestigen van wat een mens zegt. Tegenover dit bevestigen nu staat de onwaarheid; want een woord wordt bevestigd, als men laat zien, dat het zeker waar is; en dat kan met wat onwaar is niet gebeuren. En daarom belet onwaarheid de eed rechtstreeks zijn doel te bereiken. Daarom krijgt een zondige eed, die meened heet, vooral door onwaarheid zijn bijzondere aard; en zo behoort deze tot de aard van de meened. (IIa-IIae q. 98 a. 1 co.)

Zoals Hieronymus zegt, “is er meened, als een van die drie ontbreekt.” Maar niet in gelijke mate. Maar op de eerste en voornaamste plaats is er meened, als de waarheid ontbreekt om de reeds gegeven reden. Op de tweede plaats vervolgens, als de rechtvaardigheid er niet is; want wie iets ongeoorloofds bezweert, komt daardoor tot onwaarheid, omdat hij verplicht is het tegenovergestelde te doen. Op de derde plaats, als het juiste oordeel ontbreekt; want wie onvoorzichtig zweert, loopt daardoor gevaar tot onwaarheid te komen. (IIa-IIae q. 98 a. 1 ad 1)

De beginselen zijn in de redenering voornamer, omdat zij als werkende beginselen optreden, zoals in de *Physica* staat. Bij zedelijke handelingen echter is het doel voornamer dan het werkende beginsel. En al is het dus een zondige eed, als iemand de waarheid bij valse goden bezweert, toch draagt de meened zijn naam door die zonde in de eed, die belet het doel te bereiken door iets onwaars te bezweren. (IIa-IIae q. 98 a. 1 ad 2)

Zedelijke handelingen komen voort uit de wil, waarvan het gekende goed het voorwerp is. Als dus iets onwaars als waar wordt gekend, zal het in betrekking tot de wil

wel materieel onwaar, maar formeel waar zijn. Wordt echter het onware als onwaar gekend, dan is het zowel materieel als formeel onwaar. Maar wordt iets waars als onwaar gekend, dan is het wel materieel waar, maar formeel onwaar. En dus vinden wij in ieder van de drie gevallen iets van de aard van de meened om een soort onwaarheid. Maar omdat in ieder ding het formele van meer belang is dan het materiële, is hij, die iets onwaars, dat hij waar acht, bezweert, niet op dezelfde manier meinedig als wie iets waars bezweert, dat hij onwaar acht. Want Augustinus zegt op dezelfde plaats: “Het komt erop aan, hoe het woord uit het hart komt, want alleen een schuldig hart geeft zondige woorden.” (IIa-IIae q. 98 a. 1 ad 3)

### Articulus 2 Is iedere meened zonde?

Men beweert, dat niet iedere meened zonde is. Want ieder, die niet doet, wat hij met een eed heeft bevestigd, schijnt een meinedige te zijn. Als nu iemand zweert iets ongeoorloofds te zullen doen, b. v. echtbreuk of moord, dan zondigt hij, als hij het doet. Als hij nu ook bij het niet doen door meinedigheid zou zondigen, zou eruit volgen, dat hij in ieder geval zonde moest doen. (IIa-IIae q. 98 a. 2 arg. 1)

Niemand zondigt door iets beters te doen. Nu doet iemand soms iets beters door meinedig te zijn, b. v. als iemand heeft gezworen niet in het klooster te gaan of iets deugdzaams niet te doen. Dus is niet iedere meened zonde. (IIa-IIae q. 98 a. 2 arg. 2)

Wie zweert de wil van een ander te doen, schijnt meened te plegen, als hij het niet doet. Nu kan het gebeuren, dat hij niet zondigt, als hij de wil van de ander niet volbrengt, b. v. als die iets te moeilijks en ondraaglijks oplegt. Dus schijnt niet iedere meened zonde. (IIa-IIae q. 98 a. 2 arg. 3)

De belofte-eed gaat over de toekomst zoals de bevestigingseid over heden en verleden. Nu kan de verplichting van de eed soms worden opgeheven door iets wat in de toekomst gebeurt, b. v. als een staat zweert iets te zullen onderhouden en er later nieuwe burgers komen, die niet gezworen hebben; of als een kanunnik zweert de regels van een kerk te onderhouden en er later nieuwe worden gemaakt. Dus schijnt hij, die van zijn eed afwijkt, niet te zondigen. (IIa-IIae q. 98 a. 2 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus van de meened zegt: “Ziet, hoe men dit monster moet verfoeien en onder de mensen verdelgen.” (IIa-IIae q. 98 a. 2 s. c.)

Zoals vroeger is gezegd (89e K.w. 1e Art.) is zweren God tot getuige nemen. Nu is het oneerbiedig tegenover God hem als getuige van een onwaarheid te nemen, omdat men daardoor te verstaan geeft, dat God ofwel de waarheid niet kent of van een onwaarheid getuige wil zijn. En dus is meened duidelijk een zonde tegen de godsdienstigheid, die God eerbied moet betonen. (IIa-IIae q. 98 a. 2 co.)

Wie zweert iets ongeoorloofds te zullen doen, begaat

daarmee een meened door gebrek aan rechtvaardigheid. Maar als hij zijn eed niet nakomt, doet hij daarmee geen meened, want het kan geen voorwerp van een eed zijn. (IIa-IIae q. 98 a. 2 ad 1)

Wie zweert niet in het klooster te gaan of geen aalmoezen te geven of iets dergelijks, doet een meened door gebrek aan goed oordeel. En doet hij dus het betere, dan is het geen meened, maar staat daar tegenover; want het staat tegenover wat hij doet, wat geen voorwerp van eed zijn kan. (IIa-IIae q. 98 a. 2 ad 2)

Als iemand zweert of belooft de wil van een ander te doen, moet men er de noodzakelijke voorwaarde bij denken, dat wat bevolen wordt geoorloofd en goed en te volbrengen en gematigd is. (IIa-IIae q. 98 a. 2 ad 3)

Omdat een eed een persoonlijke daad is, is een nieuwe burger van een staat niet als door een eed verplicht te doen, wat de staat door een eed op zich nam; maar hij moet dat krachtens de getrouwheid, waardoor hij verplicht is om zoals hij in de voordelen deelt zo ook de lasten mee te dragen. Maar een kanunnik, die zweert de regels van een college te onderhouden, is daardoor niet verplicht de toekomstige te onderhouden, tenzij hij bedoelde zich te binden aan alle regels van verleden en toekomst. Maar hij moet ze onderhouden uit kracht van de regels zelf, die macht hebben om te verplichten, zoals uit het vroeger gezegde (I-II. 96e Kw. 4e Art.) blijkt. (IIa-IIae q. 98 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Is iedere meened doodzonde?

Men beweert, dat met iedere meened doodzonde is: want in de Extra Over de Eed staat: “Wat de vraag betreft, die gesteld is: of zij van de verplichting van het sacrament (nl. de eed) vrij zijn, die deze tegen hun wil om hun leven of bezit te behouden hebben afgelegd, hebben wij geen ander oordeel dan naar men weet onze voorgangers als Paus van Rome hadden, die hen van de verplichting krachtens de eed hebben vrijgesteld. Opdat men overigens omzichtiger te ga en er geen reden zij voor een verkeerden eed, moet hun niet uitdrukkelijk worden gezegd de eed niet te houden; maar hebben zij die niet gehouden, dan moeten zij daarvoor niet als voor een doodzonde worden gestraft.” Dus is niet iedere meened een doodzonde. (IIa-IIae q. 98 a. 3 arg. 1)

Zoals Chrysostomus zegt, “staat het zweren bij God boven dat bij het Evangelie.” Nu doet hij, die bij God iets onwaars bezweert, niet altijd doodzonde, b. v. als bij het uit scherts doet of het hem uit de mond valt in de loop van een gewoon gesprek. Dus doet ook hij, die een plechtig op het Evangelie afgelegde eed breekt, niet altijd doodzonde. (IIa-IIae q. 98 a. 3 arg. 2)

Volgens het recht wordt een meinedige eerloos. Nu schijnt niet iedereen door een meened eerloos te worden, zoals het geval is bij de bevestigingseid, die door een meened geschonden is. Dus schijnt niet iedere meened doodzonde te zijn. (IIa-IIae q. 98 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat iedere zonde tegen een gebod van God doodzonde is. Nu staat de meened te

genover een gebod van God; want in het Boek Leviticus (19, 12) staat: “Gij zult in Mijn naam geen meened doen.” Dus is het een doodzonde. (IIa-IIae q. 98 a. 3 s. c.)

Volgens de leer van de Wijsgeer, is “datgene waarom iets is, meer dan dit.” Nu zien wij, dat wat op zichzelf dagelijkse zonde of zelfs uiteraard goed is, doodzonde wordt, als het gebeurt uit verachting van God. Daarom is wat krachtens zijn eigen aard onder het verachten van God valt, nog veel meer doodzonde. Nu sluit meened uiteraard verachting van God in, want zoals in het vorig artikel gezegd is, is de reden van zijn zondigheid deze, dat hij een oneerbiedigheid tegen God insluit. Dus is het duidelijk, dat meened uiteraard doodzonde is. (IIa-IIae q. 98 a. 3 co.)

Zoals vroeger is gezegd (89e Kw. 7e Art. 3e Antw.), ontnemt dwang niet aan de belofte-eed de verplichting om te volbrengen wat op geoorloofde wijze kan gebeuren. Volbrengt iemand dus niet wat hij gedwongen bezworen heeft, dan pleegt hij toch meened en doet doodzonde. Hij kan echter door de macht van de Paus van de verplichting van zijn eed worden ontslagen, vooral als hij onder zo’n vrees gedwongen is, “als een standvastig man kan aangrijpen.” Als wordt gezegd, dat deze mensen niet gestraft moeten worden als voor een doodzonde, dan betekent dat niet, dat zij geen doodzonde hebben gedaan, maar dat hun een lichtere straf wordt opgelegd. (IIa-IIae q. 98 a. 3 ad 1)

Wie uit scherts een meened doet, ontkomt daardoor niet aan oneerbiedigheid tegenover God, maar maakt dat in zeker opzicht erger en is dus niet van doodzonde vrij te pleiten. — Wie echter een meened uit de mond valt, is, als hij bemerkt, dat hij zweert en wat hij bezweert niet waar is, niet van doodzonde en ook niet van verachting voor God vrij te pleiten. Maar let hij daar niet op, dan schijnt hij de bedoeling niet te hebben om te zweren en is dus van de misdaad van meened vrij te pleiten. Het is echter een grotere zonde, als iemand plechtig op het Evangelie zweert, dan wanneer hij in een gewoon gesprek bij God zweert, zowel om de ergernis, als omdat het met meer overleg gebeurt. Zijn deze dingen echter in beide gevallen gelijk, dan is het erger als iemand bij God een meened zweert dan bij het Evangelie. (IIa-IIae q. 98 a. 3 ad 2)

Door het recht zelf wordt men niet door iedere zonde eerloos. En daarom gaat het niet op, dat als iemand, die met een bevestigingseed een onwaarheid bezweert, nog niet door het recht zelf, maar alleen in geval van aanklacht door een beslissende uitspraak eerloos wordt, hij daarom geen doodzonde doet. Maar wie onder ede plechtig belooft iets te doen, wordt daarom door het recht zelf eerder als eerloos beschouwd, omdat het na de eed aan hemzelf lag zijn eed waar te maken; en dat is bij de bevestigingseed niet het geval. (IIa-IIae q. 98 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Doet hij, die aan iemand, die een meened zweert, de eed oplegt, zonde?**

Men beweert, dat wie de eed aan een meenedige oplegt zonde doet. Want hij weet, dat hij ofwel waarheid bezweert, ofwel onwaarheid. Weet hij, dat hij de waarheid bezweert, dan legt hij hem zonder reden de eed op. Gebeurt hij, dat hij een onwaarheid bezweert, dan brengt hij hem, voor zover hij dat kan, tot zonde. Dus men schijnt een andere in het geheel geen eed te moeten opleggen. (IIa-IIae q. 98 a. 4 arg. 1)

Het is van minder belang iemands eed aan te nemen dan hem de eed op te leggen. Nu schijnt het niet geoorloofd een eed van een ander aan te nemen en vooral, als hij een meened doet; want dan schijnt hij hierin met de zonde in te stemmen. Dus schijnt men veel minder de eed van een meenedige te mogen vorderen. (IIa-IIae q. 98 a. 4 arg. 2)

In het Boek Leviticus staat (5, 1): “Als iemand zondigt en een meened heeft gehoord; en getuige was, omdat hij het zelf of zag of wist, en het niet bekend heeft gemaakt, hij zal zijn schuld dragen,” waaruit men ziet, dat wie weet, dat een ander een meened doet, verplicht is hem te beschuldigen. Dus mag men geen eed van hem vorderen. (IIa-IIae q. 98 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zoals wie meened doet zondigt, zo ook wie bij valse goden zweert. Nu mag men gebruik maken van de eed, van wie bij de valse goden zweert, zoals Augustinus schrijft. Dus mag men de eed vorderen van wie een meened doet. (IIa-IIae q. 98 a. 4 s. c.)

Men schijnt onderscheid te moeten maken in de persoon, die een eed vordert van een ander. Want hij vraagt ofwel de eed uit eigen beweging voor zichzelf, ofwel voor een ander door de noodzakelijkheid, die zijn ambt hem oplegt. En als iemand als gewoon mens voor zichzelf een eed vordert, moet men onderscheid maken, zoals Augustinus zegt: “Want als hij niet weet, dat hij een meened zal doen en daarom zegt: Zweer mij, om vrouwen in hem te hebben, is het geen zonde, maar een menselijke beproeving,” omdat het van een zwakte komt, waardoor een mens twijfelt, dat een ander de waarheid zal spreken. “En dat is het verkeerde, waarvan de Heer bij Mattheus (5, 37) spreekt: En wat erbij komt, is uit de boze. Weet hij echter, dat hij het gedaan heeft, nl. het tegenovergestelde van wat hij bezweert, en dwingt hij hem te zweren, dan is hij een moordenaar. Want hij brengt zichzelf wel door zijn meened om, maar de ander gaf kracht aan de hand van de moordenaar.” Eist iemand echter als publiek persoon een eed, zoals de loop van het recht het eist op verzoek van een ander, dan schijnt het niet schuldig te zijn, als hij een eed vordert, hetzij hij weet, dat hij de waarheid bezweert of de onwaarheid; want hij zelf schijnt de eed niet te vorderen, maar hij, op wiens verlangen hij die eist. (IIa-IIae q. 98 a. 4 co.)

Deze moeilijkheid gaat uit van het geval, dat iemand voor zichzelf de eed vordert. En toch weet hij niet altijd, dat hij waarheid of onwaarheid bezweert, maar soms

twijfelt hij aan het feit en gelooft, dat men de waarheid zal bezweren en vraagt dan de eed voor grotere zekerheid. (IIa-IIae q. 98 a. 4 ad 1)

Zoals Augustinus schrijft, “kan ik mij, al staat er geschreven, dat wij niet moeten zweren, niet herinneren ooit in de H. Schrift gelezen te hebben, dat wij geen eed van een ander moeten aannemen.” Daarom zondigt wie een eed aanneemt niet, tenzij hij iemand uit eigen beweging tot een eed dwingt, waarvan hij weet, dat hij vals zal zweren. (IIa-IIae q. 98 a. 4 ad 2)

Zoals Augustinus zegt, geeft Moses in de aangehaalde tekst niet aan, wie men de meened van een ander moet aangeven. En dus moet men het zo opvatten, dat men het bij hen moet aangeven, “die de meenedige meer tot voordeel dan nadeel kunnen zijn.” Evenmin geeft hij de orde, waarin het bekend moet worden gemaakt, aan. En als het dus een verborgen zonde van meened is, schijnt men de volgorde van het Evangelie te moeten volgen; en vooral als het niemand nadeel doet, omdat in zo’n geval de door het Evangelie aangegeven volgorde niet van kracht is, zoals vroeger (33e Kw. 7e Art.) gezegd is. (IIa-IIae q. 98 a. 4 ad 3)

(Het tegenbewijs.) Om iets goeds mag men van het kwaad gebruik maken, zoals ook God het gebruikt, maar men mag een ander niet tot kwaad brengen. Daarom mag men de eed van wie al bereid is bij valse goden te zweren aannemen, maar men mag hem er niet toe brengen bij valse goden te zweren. — Het schijnt echter een ander geval te zijn, als iemand bij de ware God iets onwaars bezweert. Want bij zo’n eed missen wij het goede van de betrouwbaarheid, waar men gebruik van maakt bij de eed van hem, die bij valse goden de waarheid bezweert, zoals Augustinus schrijft. Daarom schijnt er in de eed van hem, die bij de ware God onwaarheid bezweert, geen goed te zijn, dat men gebruiken kan. (IIa-IIae q. 98 a. 4 ad 4)

## Quaestio 99 Over de Heiligschennis

Vervolgens moeten wij de tot de ongodsdienstigheid behorende gebreken behandelen, waardoor men een gemis aan eerbied voor heilige zaken toont; en wel ten eerste de heiligschennis, ten tweede de simonie. Over het eerste stellen wij ons vier vragen: 1. Wat is heiligschennis? 2. Is dit een bijzonder soort zonde? 3. Over de soorten van heiligschennis. 4. Over de straf voor heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 pr.)

### Articulus 1 Is heiligschennis het misbruiken van een heilige zaak?

Men beweert, dat heiligschennis niet het misbruiken van een heilige zaak is. Want in de Decretaliën staat: “Zij begaan heiligschennis, die over het oordeel van de vorst redetwisten, twijfelend of hij, die door de vorst uitgekozen is, die eer waardig is.” Dit nu schijnt met geen enkele heilige zaak te maken te hebben. Dus sluit heiligschennis geen misbruik van een heilige zaak in. (IIa-IIae q. 99 a. 1 arg. 1)

Op dezelfde plaats wordt gezegd, dat als iemand toelaat, dat de Joden openbare ambten bekleden, “de straf van uitbanning als tegenover een heiligschenner wordt uitgesproken.” Nu schijnen de openbare ambten niet tot de heilige zaken te behoren. Dus schijnt heiligschennis niet het misbruiken van iets heiligs in te sluiten. (IIa-IIae q. 99 a. 1 arg. 2)

Gods kracht is groter dan die van een mens. Nu krijgen heilige zaken hun heiligheid van God. Dus kunnen zij door mensen niet misbruikt worden. En zo schijnt heiligschennis niet het misbruiken van iets heiligs te zijn. (IIa-IIae q. 99 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Isidorus zegt, dat “men van heiligschenner spreekt als van wie het heilige zoekt, d. w. z. steelt.” (IIa-IIae q. 99 a. 1 s. c.)

Zoals uit het vroeger gezegde blijkt (I-II. 101e kw. 4e Art.), noemt men iets heilig, omdat het het eren van God als doel heeft. Zoals iets nu goed wordt door op een goed doel te worden gericht, zo wordt iets, omdat het het eren van God als doel krijgt, iets goddelijks en moet men er eerbied voor hebben, die dan weer tot God wordt herleid. En daarom valt alles, wat onder oneerbiedigheid voor heilige zaken valt, onder onrecht tegenover God en heeft zo de aard van heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 a. 1 co.)

Volgens de Wijsgeer is wat voor geheel het volk goed is, iets goddelijks. En daarom werden oudtijds de bestuurders van de staat divini genoemd, als dienaars van de goddelijke voorzienigheid naar het woord uit het Boek der Wijsheid (6, 5): “Al waart gij dienaars van zijn rijk, gij hebt niet goed recht gesproken.” En zo noemt men door de naam ruimer te nemen, dat wat onder eerbied voor de vorst valt, nl. redetwisten over zijn oordeel of men het moet volgen, krachtens een soort gelijkheid heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 a. 1 ad 1)

Het christenvolk is door het geloof en Christus’ Sacramenten geheiligd volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (6, 11): “Maar gij zijt gereinigd, gij zijt geheiligd.” En daarom zegt de Eerste Brief van Petrus (2, 9): “Gij zijt een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterschap, een heilig volk, een aangeworven volk.” En wat dus een belediging voor het christenvolk is, dat nl. ongelovigen aan het hoofd ervan worden gesteld, valt onder oneerbiedigheid voor een heilige zaak. En dus is het redelijk het heiligschennis te noemen. (IIa-IIae q. 99 a. 1 ad 2)

Geweld aandoen wordt hier breed genomen voor iedere oneerbiedigheid of eerroof. Zoals echter “de eer komt van wie eert, niet van wie geëerd wordt,” zoals in de Ethica staat, zo komt ook de oneerbiedigheid van wie zich zo gedraagt, ook als hij degene, tegenover wie hij oneerbiedig is, in niets schade toebrengt. Want hij doet voor zover hij kan het heilige ding geweld aan, ook al wordt dit niet beschadigd. (IIa-IIae q. 99 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Is heiligschennis een bijzonder soort zonde?**

Men beweert, dat heiligschennis geen bijzonder soort zonde is. Want in de Decretaliën staat: “Zij begaan heiligschennis, die ofwel door onwetendheid iets tegen de heiligheid van de goddelijke Wet doen of haar door onachtzaamheid breiden of overtreden.” Nu doet men dat door iedere zonde, want een zonde is “een daad of woord of begeerte tegen Gods Wet,” zoals Augustinus zegt. Dus is heiligschennis een algemeen soort van zonde. (IIa-IIae q. 99 a. 2 arg. 1)

Geen bijzondere soort zonde valt onder meerdere soorten. Nu valt heiligschennis onder meerdere soorten van zonde, b. v. onder moord, als iemand een priester doodt, of onkuisheid, als iemand een gewijde maagd verkracht of een andere vrouw op een heilige plaats, of onder diefstal, als iemand een heilige zaak steelt. En dus is het geen bijzonder soort zonde. (IIa-IIae q. 99 a. 2 arg. 2)

Ieder bijzonder soort zonde komt gescheiden van andere zonden voort, zoals de Wijsgeer van de bijzondere onrechtvaardigheid zegt. Nu schijnt heiligschennis niet zonder andere zonden voor te komen, maar soms gaat zij met diefstal, soms met moord samen, zoals boven is gezegd. Dus is zij geen bijzondere soort zonde. (IIa-IIae q. 99 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zij tegenover een bijzondere deugd staat, nl. tegenover de godsdienstigheid, die het eer betonen aan God en het goddelijke als taak heeft. Dus is zij een bijzonder soort van zonde. (IIa-IIae q. 99 a. 2 s. c.)

Waar men een bijzondere gebrekkigheid vindt, daar moet een bijzonder soort zonde zijn, omdat men de aard van ieder ding in zijn formele natuur zoekt, maar niet in de stof, waaruit het gemaakt of de drager, waarin het is. Nu is er een bijzonder soort tekort in de heiligschennis, omdat men nl. door oneerbiedigheid van een heilig ding misbruik maakt. En dus is het een bijzonder soort zonde. En zij staat tegenover de godsdienstigheid. Want zoals Damascenus zegt, “wordt het purper, als het een kleed van de koning geworden is, geëerd en verheerlijkt, en als iemand het doorsteekt, wordt hij met de dood gestraft,” alsof hij iets tegen de koning beging. Daarom handelt iemand, als hij een heilige zaak misbruikt, daardoor alleen al tegen de eerbied tegenover God en zondigt zo door ongodsdienstigheid. (IIa-IIae q. 99 a. 2 co.)

Men zegt, dat zij tegen de heiligheid van Gods Wet zondigen, die haar bestrijden, zoals ketters en zij die vloeken. Omdat zij niet in God geloven, begaan zij de zonde van ongelof; maar in zover zij de woorden van Gods Wet een verkeerde betekenis geven, bedrijven zij een heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 a. 2 ad 1)

Er is niets op tegen, dat men een bijzondere reden van zondigheid in meerdere soorten van zonden vindt, in zover meerdere soorten van zonde op het doel van een zonde worden gericht; zoals men het ook bij de deugden ziet gebeuren, die door een andere deugd worden beheerst. En zo bedrijft hij, die door welke soorten van

zonden ook iets tegen de aan heilige dingen verschuldigde eerbied doet, formeel heiligschennis, al zijn er ook materieel genomen meerdere soorten van zonden. (IIa-IIae q. 99 a. 2 ad 2)

Soms bedrijft men los van andere zonden heiligschennis, wanneer een daad als enig gebrek heeft, dat men een heilige zaak misbruikt, b. v. als een rechter iemand uit een heilige plaats laat weghalen, die hij rechte op andere plaatsen zou kunnen gevangen nemen. (IIa-IIae q. 99 a. 2 ad 3)

## **Articulus 3 Onderscheidt men naar de heilige dingen meerdere soorten heiligschennis?**

Men beweert, dat men de soorten van heiligschennis niet naar de heilige dingen onderscheidt. Want materieel verschil geeft geen soortverschil, als er dezelfde formele aard is. Nu schijnt er bij het misbruiken van alle heilige dingen formeel dezelfde reden van zondigheid te zijn, en het verschil is alleen maar materieel. Dus geeft dat geen verschillende soorten van heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 a. 3 arg. 1)

Het schijnt niet mogelijk, dat dingen van soort verschillen en toch van dezelfde soort zijn. Nu zijn moord en diefstal en ongeoorloofd geslachtelijk verkeer verschillende soorten van zonden. Dus kunnen zij niet in een soort heiligschennis gevonden worden. En zo schijnt men de soorten heiligschennis naar de verschillende soorten van andere zonden te moeten onderscheiden en niet naar het verschil in heilige zaken. (IIa-IIae q. 99 a. 3 arg. 2)

Onder heilige zaken worden ook de heilige personen gerekend. Als er nu een soort heiligschennis was, waarin een heilig persoon werd geschonden, dan zou daaruit volgen, dat alle zonden, die een heilig persoon bedrijft, heiligschennis zouden zijn; omdat de persoon van de zondaar door iedere zonde geschonden wordt. Dus rekent men de soorten van heiligschennis niet af naar de heilige zaken. (IIa-IIae q. 99 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat daden en hebbelikheden naar hun voorwerp worden onderscheiden. Nu is zoals werd gezegd (1e Art.) een heilige zaak het voorwerp van de heiligschennis. Dus worden de soorten heiligschennis naar het verschil in heilige zaken onderscheiden. (IIa-IIae q. 99 a. 3 s. c.)

Zoals werd gezegd, bestaat de zonde van heiligschennis hierin, dat iemand zich oneerbiedig gedraagt tegenover heilige zaken. Nu heeft een heilige zaak om haar heiligheid recht op eerbied. En dus moet men naar de verschillende soort van heiligheid der heilige zaken, waartegenover men oneerbiedig is, de soorten heiligschennis onderscheiden; en een heiligschennis is erger, naarmate de heilige zaak, waartegen men zondigt, heiliger is. Nu wordt heiligheid toegekend aan heilige personen die nl. aan het eren van God zijn toegewijd, en aan geheiligde plaatsen en aan enige andere heilige zaken. Ook heeft de heiligheid van een plaats de heiligheid van de personen als doel, die in de heilige plaats God eer betonen; want in het Tweede Boek van

de Machabeeën staat (5, 19): “God koos niet het volk om de plaats, maar de plaats om het volk.” En zo is de heiligschennis, waardoor men tegen een gewijden persoon zondigt, een zwaardere zonde dan die, waardoor men tegen een heilige plaats zondigt. In beide soorten heiligschennis zijn er nog verschillende graden naar het verschil in personen en heilige plaatsen. Ook heeft nog de derde soort heiligschennis, die men tegenover een heilige zaak begaat, verschillende trappen naar het verschil in heilige zaken. Bovenaan staan daaronder de Sacramenten zelf, waardoor de mens wordt geheiligd; en het voornaamste daaronder is het Sacrament van de Eucharistie, dat Christus zelf bevat. En daarom is de tegen dit Sacrament gepleegde heiligschennis de zwaarste van allen. Na de Sacramenten echter komen op de tweede plaats de geconsacreerde vaten voor het ontvangen van de Sacramenten, en de heilige beelden en relieken van heiligen, waarin in zekeren zin de personen zelf van de heiligen worden geëerd en onteerd. Dan wat tot de versiering van kerk en bedienaars behoort. Dan wat dient tot het onderhoud van de bedienaars, of het onroerend of roerend goed is. Wie nu tegen welk van de genoemde dingen ook zondigt, begaat een zonde van heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 a. 3 co.)

Bij alle genoemde dingen is er niet dezelfde soort van heiligheid. En daarom is het verschil tussen de heilige zaken niet alleen een materieel, maar ook een formeel verschil. (IIa-IIae q. 99 a. 3 ad 1)

Er is niets op tegen, dat twee dingen in een opzicht van hetzelfde, en onder een ander van verschillend soort zijn: zoals Socrates en Plato in het dier-zijn een van soort, en in het gekleurd zijn van verschillende soort zijn, in de veronderstelling dat de een blank en de ander zwart is. En zo is het mogelijk, dat twee zonden naar de materiële daad van soort verschillen, maar tot hetzelfde soort behoren om een formele soort van heiligschennis, b. v. als iemand een kloosterzuster mishandelt door geseling of geslachtelijke gemeenschap. (IIa-IIae q. 99 a. 3 ad 2)

Iedere door een heilig persoon bedreven zonde is wel materieel genomen en op bijkomstige manier heiligschennis, zodat Hieronymus zegt, dat “beuzelpraat in de mond van een priester heiligschennis of gevloek is.” Maar formeel en in eigenlijke zin is alleen die zonde van een heilig persoon heiligschennis, die rechtstreeks tegen haar heiligheid ingaat, b. v. overspel van een Godgewijde maagd; en hetzelfde gaat in andere gevallen op. (IIa-IIae q. 99 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Moet de straf voor heiligschennis in een geldboete bestaan?**

Men beweert, dat heiligschennis niet met een geldboete moet worden bestraft. Want een geldboete wordt gewoonlijk niet voor een misdaad opgelegd. Nu is heiligschennis een misdaad en wordt daarom volgens de burgerlijke wetten met de dood gestraft. Dus moet heiligschennis niet met een geldboete worden gestraft. (IIa-IIae q. 99 a. 4 arg. 1)

Dezelfde zonde moet niet dubbel worden bestraft volgens Nahum (1, 9): “Er zal geen dubbel ongeluk komen.” Nu staat de straf van excommunicatie op heiligschennis; en wel de grote, als men een heilig persoon geweld aan doet of een kerk verbrandt of vernielt; en de kleinere bij andere heiligschennissen. Dus moet heiligschennis niet met geldboete worden gestraft. (IIa-IIae q. 99 a. 4 arg. 2)

De Apostel zegt in de Eerste Brief aan de Thessalonicensen (2, 5): “Wij hebben geen aanleiding tot gierigheid gegeven.” Nu schijnt het een aanleiding tot gierigheid te zijn, als men een geldboete eist voor het misbruiken van een heilige zaak. Dus schijnt een dergelijke boete niet bij heiligschennis te passen. (IIa-IIae q. 99 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat de Decretaal: “Als iemand hardnekkig of trots zijn voortvluchtigen slaaf met geweld uit het voorportaal van de kerk wegsleurt, betale hij 900 goudstukken.” En later volgt daarop: “Bevindt men, dat iemand schuldig is aan heiligschennis, dan betale hij 30 ponden gekeurd fijn zilver.” (IIa-IIae q. 99 a. 4 s. c.)

Bij het opleggen van straf moet men op twee dingen letten. En wel ten eerste op de evenredigheid, opdat de straf rechtvaardig zal zijn, dat een mens nl. “getroffen zal worden in datgene, waarin hij zondigt,” zoals in het Boek der Wijsheid (11, 17) staat. En zo is voor een heiligschenner, die het heilige beledigt, de excommunicatie, waardoor hij van het heilige wordt geweerd, een geschikte straf. — Op de tweede plaats moet men echter op het nut letten; want straffen worden als een geneesmiddel opgelegd, opdat de mensen erdoor afgeschrikt ophouden te zondigen. Nu schijnt een heiligschenner, die geen eerbied voor het heilige heeft, niet voldoende van het zondigen te worden afgehouden door het feit, dat het heilige, waar hij niet om geeft, hem verboden wordt. En dus wordt volgens de menselijke wetten de doodstraf toegepast, maar volgens het oordeel van de Kerk, die de dood van het lichaam niet als vonnis uitspreekt, wordt een geldboete opgelegd, opdat de mensen ten minste door tijdelijke straffen van heiligschennis worden afgehouden. (IIa-IIae q. 99 a. 4 co.)

De Kerk straft niet met de dood van het lichaam, maar in plaats daarvan met de excommunicatie. (IIa-IIae q. 99 a. 4 ad 1)

Men moet een dubbele straf opleggen, als iemand door één onvoldoende van het zondigen wordt afgehouden. En zo moet men behalve de excommunicatie nog een andere tijdelijke straf opleggen om de mensen, die het geestelijke verachten, in toom te houden. (IIa-IIae q. 99 a. 4 ad 2)

Als men straf zou vorderen zonder redelijke grond, zou dat onder de aanleidingen tot hebzucht schijnen te vallen. Maar als het wordt gevorderd om de mensen te verbeteren, heeft het duidelijk nut. En zo geeft het geen aanleiding tot hebzucht. (IIa-IIae q. 99 a. 4 ad 3)



## Quaestio 100 Over de Simonie

Vervolgens moeten wij de simonie behandelen, waarover wij ons zes vragen stellen: 1. Wat is simonie? 2. Is het zonde geld aan te nemen voor de Sacramenten? 3. Mag men geld aannemen voor geestelijke handelingen? 4. Mag men wat met het geestelijke in verband staat verkopen? 3. Komt alleen bij een geldgeschenk simonie voor, of ook door iets, wat men door woorden of dienstwilligheid geeft? 6. Over de straf van hem, die simonie heeft gepleegd. (IIa-IIae q. 100 pr.)

### Articulus 1 Is simonie het in ernst willen kopen en verkopen van geestelijke dingen en wat daarmee in verband staat?

Men beweert, dat simonie niet is het ernstig willen koop en en verkopen van geestelijke zaken en wat daarmee verband houdt. Want de simonie is een ketterij, omdat het recht immers zegt: “Beter nog te verdragen is de ketterij van Macedonius en die met hem de H. Geest bestrijden, dan die van de bedrivers van simonie. Want de eersten zeggen in hun dwaasheid, dat de H. Geest een schepsel is en dienaar van de Vader en de Zoon; maar de anderen maken diezelfde H. Geest hun dienaar. Want iedere heer verkoopt als hij wil wat hij bezit; hetzij een dienaar, hetzij een ander stuk bezitting.” Nu ligt de ongelovigheid niet in de wil, maar veeleer evenals het geloof in het verstand, zoals uit het gezegde (10e Kw. 2e Art.) blijkt. Dus moet men de simonie niet omschrijven door de wil erin op te nemen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 1)

Met zekere bedoeling zondigen is uit slechtheid zondigen; en dat is een zonde tegen de H. Geest. Als dus simonie de ernstige wil om te zondigen is, volgt daaruit, dat het altijd een zonde tegen de H. Geest is. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 2)

Niets is meer geestelijk dan het hemelrijk. Nu mag men het hemelrijk kopen, want Gregorius zegt: “Het hemelrijk kost zoveel als gij bezit.” Dus is simonie niet: iets geestelijks willen kopen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 3)

De naam simonie is aangenomen om Simon de Tovenaar, van wie wij in de Handelingen der Apostelen (8, 18) lezen, dat “hij de Apostelen geld aanbood” om geestelijke macht te kopen, “opdat nl. allen waaraan hij de handen zou opleggen, de H. Geest zouden ontvangen.” Nu lezen wij echter niet, dat hij iets wilde verkopen. Dus is simonie niet iets geestelijks willen verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 4)

Behalve kopen en verkopen zijn er veel andere vrijwillige manieren om handel te drijven, zoals ruilen en verrekenen. Dus schijnt de omschrijving van de simonie onvolledig. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 5)

Alles, wat met het geestelijke in verband staat, is geestelijk. Het is dus overbodig erbij te voegen: of wat met het geestelijke in verband staat. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 6)

Volgens sommigen kan de Paus geen simonie bedrijven.

Toch kan hij wel iets geestelijks kopen of verkopen. Dus is simonie niet de wil om iets geestelijks of wat ermee in verband staat te kopen of te verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 7)

Maar daartegenover staat, wat Gregorius zegt: “Dat het kopen en verkopen van een altaar of tienden of de gaven van de H. Geest de ketterij der simonie is, is geen gelovige onbekend.” (IIa-IIae q. 100 a. 1 s. c.)

Uit het boven gezegde (I-II. 18e Kw. 2e Art.) blijkt, dat een daad uiteraard slecht is. omdat haar voorwerp iets verbodens is. Nu is een geestelijke zaak iets, wat geen voorwerp van koop of verkoop mag zijn; en dat om drie redenen. Ten eerste, omdat geen aardse prijs tegen een geestelijke zaak kan opwegen, zoals in het Boek der Spreuken (3, 13) van de wijsheid wordt gezegd: “Zij is kostbaarder dan alle rijkdom; en niets van alles, wat men verlangt, kan ermee vergeleken worden.” En daarom veroordeelde Petrus de grond van Simons slechtheid, toen hij zei: “Uw geld zij met U ten verderve; omdat gij dacht Gods gaven door geld te kunnen bezitten.” (Handel. 8, 20) Ten tweede, omdat datgene rechtens verkocht kan worden, waarvan de verkoper de bezitter is, zoals uit de boven aangehaalde tekst blijkt. Nu is een prelaat der Kerk geen bezitter, maar de uitdeler van de geestelijke goederen naar het woord uit de Eerste Brief aan de Korinthiërs (4, 1): “Laat men ons dus zo beschouwen, als dienaars van Christus en uitdelers van Gods geheimen.” Ten derde, omdat het verkopen strijdt met de oorsprong van de geestelijke dingen, die nl. komen van Gods wil zonder verdiensten. En daarom zegt de Heer bij Mattheus (10, 8): “Om niet hebt gij ontvangen; geeft om niet.” En zo toont een mens door iets geestelijks te kopen of te verkopen, oneerbiedigheid tegenover God en goddelijke dingen. En daarom bedrijft hij een zonde van ongodsdienstigheid. (IIa-IIae q. 100 a. 1 co.)

Zoals godsdienstigheid in een belijden van het geloof bestaat, dat een mens soms toch in zijn hart niet heeft, zo sluiten de gebreken, die tegenover de godsdienstigheid staan, een belijdenis van ongelooft in, ook al is er soms geen ongelooft in de geest. Hierom noemt men simonie naar wat uiterlijk wordt getoond een ketterij, omdat een mens in het feit, dat hij een gave van de H. Geest verkoopt, in zekeren zin uit, dat hij de bezitter is van geestelijk goed; en dat is een ketterij. Men moet echter weten, dat Simon de Tovenaar, behalve, dat hij “van de Apostelen de genade van de H. Geest voor geld wilde kopen,” zei, dat de wereld niet door God is geschapen, maar “door een verheven kracht,” zoals Isidorus zegt. En hierom worden de bedrivers van simonie onder de kettters gerekend, zoals men in het werk van Augustinus De Haeresibus vindt. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 1)

Zoals vroeger is gezegd (58e Kw. 4e Art.) ligt de rechtvaardigheid en alle onderdelen ervan en bijgevolg ook alle daaraan tegenovergestelde ondeugden, in de wil. En dus is het goed de wil in de omschrijving van de simonie op te nemen. — Maar er wordt “ernstige” bijgevoegd om de vrije keuze aan te geven, die vooral bij deugden en gebreken behoort. Maar niet iedereen, die

door een vrije keus zondigt, zondigt tegen de H. Geest, maar alleen wie de zonde kiest uit verachting voor wat de mens gewoonlijk van de zonde afhoudt, zoals boven (14e Kw. 1e Art.) gezegd is. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 2)

Men zegt, dat het hemelrijk wordt gekocht, als iemand wat hij heeft om wille van God weggeeft; en men neemt dan koop in ruimen zin in de betekenis van verdienste. Maar de volledige aard van een koop vindt men daarin niet. Zowel “omdat het lijden van deze tijd” (evenmin als onze andere gaven en goede werken) “niet opweegt tegen de toekomstige heerlijkheid, die in ons zal geopenbaard worden,” zoals in de Brief aan de Romeinen (8, 18) staat; als omdat de verdienste niet voornamelijk in de uiterlijke gave of daad of lijden gelegen is, maar in het inwendige gevoelen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 3)

De reden waarom Simon de Tovenaar de geestelijke macht wilde kopen, was om haar later te verkopen, want het recht zegt, dat “Simon de Tovenaar de gave van de H. Geest wilde kopen om later door het verkopen van de wondertekens, die hij zou doen, zijn geld veelvoudig terug te verdienen.” En zo komen zij, die geestelijke zaken verkopen, in hun bedoeling met hem overeen; en zij die willen kopen in hun daad. Zij echter die verkopen, komen in hun daad met Giëzi, de leerling van Eliseus overeen, waarvan wij in het Vierde Boek der Koningen (5, 20) lezen, dat hij van de genezen melaatse geld aannam. Daarom worden de verkopers van geestelijke dingen niet alleen Simonieten, maar ook Giëzieten genoemd. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 4)

Onder koop en verkoop verstaat men iedere verbintenis, die niet om niets wordt gemaakt. Dus kan men prebenden en geestelijke ambten ook niet ruilen op gezag van de partijen zelf zonder gevaar voor simonie, en volgens de bepaling van het recht mag er ook geen verrekening mee plaats hebben. Maar een prelaat kan krachtens zijn ambt dergelijke veranderingen maken, als een reden het nuttig of nodig maakt. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 5)

Zoals de ziel uit zichzelf leeft, leeft het lichaam krachtens de vereniging met de ziel; en zo ook zijn sommige dingen uit zichzelf geestelijk, zoals de Sacramenten en dergelijke zaken, en andere dingen worden geestelijk genoemd, omdat zij daarmee samenhangen. Daarom zegt het recht, dat “geestelijke dingen zonder stoffelijke geen nut hebben, zoals ook de ziel zonder het lichaam niet lichamelijk leeft.” (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 6)

De Paus kan als ieder mens de ondeugd van simonie hebben; want een zonde is zwaarder, naarmate de persoon die haar bedrijft, hoger staat. Want hoewel de zaken der Kerk onder hem als onder de hoogste uitdeler vallen, is hij er toch niet heer en eigenaar van. En zou hij dus voor geestelijke zaken geld uit de inkomsten van een kerk ontvangen, dan zou hij niet vrij zijn van simonie. En op dezelfde manier zou hij simonie kunnen bedrijven door geld van een leek, dat niet uit kerkelijke goederen voortkomt, te ontvangen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 7)

## Articulus 2 Is het altijd ongeoorloofd geld voor de Sacramenten te geven?

Men beweert, dat het niet altijd ongeoorloofd is geld voor de Sacramenten te geven. Want het doopsel is “de deur tot de Sacramenten,” zoals wij in het Derde Deel (73e Kw. 3e Art.) zullen zeggen. Nu schijnt men in sommige gevallen geld voor het doopsel te mogen geven; b.v. in het geval, dat een priester een stervend kind niet zonder betaling zou willen dopen. Dus is het niet altijd ongeoorloofd de Sacramenten te kopen of te verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 1)

Het grootste Sacrament is de Eucharistie, die in de Mis wordt geconsacreerd. Nu krijgen sommige priesters geld of een prebende voor het zingen van Missen. Dus mag men nog veel eerder de andere Sacramenten kopen en verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 2)

Het Sacrament van de biecht is een noodzakelijk Sacrament; en de absolutie is er het voornaamste deel van. Nu vragen sommigen geld, als zij van de excommunicatie absolveren. Dus is het niet altijd ongeoorloofd de Sacramenten te kopen of te verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 3)

De gewoonte doet iets, wat anders zonde zou zijn, geen zonde zijn zoals Augustinus zegt, dat “het hebben van meerdere vrouwen, toen dat het gebruik was, geen zonde was.” Nu bestaat bij sommigen de gewoonte om bij bisschopswijdingen, inzegeningen van abten en wijdingen van geestelijken iets te geven voor het chrisma of de heilige olie en dergelijken. Dus schijnt dat niet ongeoorloofd te zijn. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 4)

Het gebeurt soms, dat iemand kwaadwillig iemand belet het bisschopsambt of een andere waardigheid te verkrijgen. Nu mag iedereen zijn moeilijkheden afkopen. In dergelijke gevallen schijnt het dus geoorloofd geld te geven voor het bisschopsambt of een andere kerkelijke waardigheid. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 5)

Het huwelijk is een Sacrament. Nu geeft men soms geld om te trouwen. Dus mag men Sacramenten voor geld verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 6)

Maar daartegenover staat, dat het recht zegt: “Wie voor geld iemand heeft geconsacreerd, zij van het priesterschap uitgesloten.” (IIa-IIae q. 100 a. 2 s. c.)

De Sacramenten van de Nieuwe Wet zijn vooral geestelijk, omdat zij oorzaak zijn van de geestelijke genade, die niet op een prijs kan worden geschat en met wier aard het strijdt, dat zij niet om niet zou worden gegeven. Nu worden de Sacramenten uitgedeeld door de bedienaars der Kerk, die door het volk moeten worden onderhouden naar het woord van de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 13): “Weet gij dan niet, dat wie het heiligdom bedienen, van het heiligdom eten, en wie het altaar bedienen, met het altaar delen?” Men moet het dus zo zeggen, dat het aannemen van geld voor de geestelijke genade van de Sacramenten de zonde van simonie is, die geen enkele gewoonte verontschuldigt; omdat “de gewoonte geen natuur- of goddelijk recht te niet doet.” Onder geld verstaat men

“alles, welks prijs in geld kan worden geschat” zoals de Wijsgeer zegt. — Maar iets aannemen voor het onderhoud van hen, die de Sacramenten toedienen, volgens de kerkelijke bepalingen en goedgekeurde gewoonten, is noch simonie noch zonde; want men neemt dat niet aan als prijs voor koopwaar, maar als gift, die men nodig heeft. Daarom zegt de Glossa bij de tekst van de Eerste Brief aan Timoteüs (5, 17): “Goede priesters, enz.”: “Laten zij in wat zij nodig hebben door het volk onderhouden worden, als loon voor wat God uitdeelt.” (IIa-IIae q. 100 a. 2 co.)

In geval van nood kan iedereen dopen. En omdat men op geen manier mag zondigen, moet het geval, dat een priester zonder betaling niet wil dopen, als hetzelfde worden beschouwd als dat er geen priester is om te dopen. Daarom mag hij, die voor het kind moet zorgen, het in dat geval zelf dopen of het door ieder ander laten dopen. — Maar hij mag water van de priester kopen, omdat dit zuiver een stoffelijk element is. Zou echter een volwassene naar het doopsel verlangen en doodsgevaar dreigen en een priester hem zonder betaling niet willen dopen, dan zou hij zo mogelijk door een ander moeten worden gedoopt. Kan hij zich echter niet tot een ander wenden, dan moet hij toch geen prijs betalen voor het doopsel, maar liever zonder doopsel sterven, omdat het doopsel van begeerte bij hem aanvult, wat van het Sacrament ontbreekt. (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 1)

Een priester neemt geen geld aan voor het consacreran van de Eucharistie of het zingen van de Mis, want dat zou simonitisch zijn; maar zoals gezegd is, als een gift voor zijn onderhoud. (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 2)

Wie absolveert vraagt geen geld als prijs voor de absolutie, wat simonitisch zou zijn, maar als straf voor de schuld van vroeger, waarvoor hij geëxcommuniceerd was. (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 3)

Zoals is gezegd, “doet geen gewoonte een natuur- of goddelijk recht te niet,” en daardoor is de simonie verboden. En wordt dus krachtens een gewoonte iets gevraagd als prijs voor geestelijk goed met de bedoeling te kopen of te verkopen, dan is dat duidelijk simonie; en vooral als het van iemand tegen zijn wil wordt gevraagd. Wordt echter krachtens een goedgekeurde gewoonte iets als bijdrage gevraagd, dan is het dat niet, als ten minste de bedoeling er niet bij is om te kopen of te verkopen, en die zich alleen richt op het onderhouden van de gewoonte, en vooral als iemand vrijwillig betaalt. In al deze gevallen moet men echter nauwkeurig alles vermijden, wat op simonie of hebzucht lijkt naar het woord van de Apostel (1 Thess. 6, 22): “Wacht U voor iedere schijn van kwaad.” (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 4)

Voor iemand door keuze of aanstelling of benoeming recht op een bisdom of welke waardigheid of prebende ook verkrijgt, zou het simonie zijn door geld de hinderpalen van tegenstanders uit de weg te ruimen; want dan zou men zich door geld de weg naar iets geestelijks banen. Maar als iemand al recht heeft gekregen, mag men door geld onrechtvaardige hinderpalen wegnemen. (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 5)

Volgens sommigen mag men geld geven om te trouwen, omdat er geen genade bij wordt gegeven; maar dat is niet geheel en al waar, zoals in het Derde Deel zal worden gezegd (Suppl. 42e Kw. 3e Art.). En daarom moet men zeggen, dat het huwelijk niet alleen een Sacrament van de Kerk, maar ook een natuurlijke instelling is. En zo mag men geld geven om te trouwen, in zover dat een natuurlijke instelling is; maar het is ongeoorloofd, in zover het een Sacrament van de Kerk is. En zo is het door het recht verboden iets te vragen voor de inzegening van het huwelijk. (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 6)

### **Articulus 3 Mag men geld geven en ontvangen voor geestelijke daden?**

Men beweert, dat men voor geestelijke handelingen geld mag geven en ontvangen. Want het gebruik maken van de gave van profetie is een geestelijke daad. Nu werd daar vroeger iets voor gegeven, zoals wij in het Eerste (9, 7, 8) en het Derde Boek der Koningen (14, 3) lezen. Dus schijnt men voor geestelijke handelingen geld te mogen geven en ontvangen. (IIa-IIae q. 100 a. 3 arg. 1)

Bidden, preken, God loven zijn in zeer hoge mate geestelijke daden. Nu geeft men geld aan heilige mensen om de hulp van hun gebed te krijgen, volgens Lucas (16, 9): “Maakt U vrienden van de onrechtvaardige Mammon.” Ook hebben de predikers, die het geestelijke zaaien, volgens de Apostel (1 Cor. 9, 11) recht op het tijdelijke. Ook geeft men iets aan hen, die in de kerkelijke diensten Gods lof zingen of processies houden; en soms worden hiervoor jaarlijkse inkomsten bestemd. Dus mag men iets voor geestelijke handelingen aannemen. (IIa-IIae q. 100 a. 3 arg. 2)

De wetenschap is niet minder geestelijk dan de macht. Nu mag men geld aannemen voor het gebruiken van de wetenschap, zoals een advocaat zijn rechtskundigen bijstand mag verkopen en een geneesheer zijn raad voor de gezondheid en een magister zijn onderricht. Dus schijnt een prelaat om dezelfde reden iets te mogen aannemen voor het gebruik van zijn geestelijke macht, b. v. voor een vermaning of een dispensatie e. d. (IIa-IIae q. 100 a. 3 arg. 3)

Het kloosterleven is een staat van geestelijke volmaaktheid. Nu wordt in sommige kloosters iets van hen, die worden aangenomen, gevraagd. Dus mag men voor het geestelijke iets vragen. (IIa-IIae q. 100 a. 3 arg. 4)

Maar daartegenover staat de bepaling van het recht: “Wat ooit aan onzichtbare troost van genade wordt gegeven, mag nooit en onder geen voorwaarde voor gewin of andere prijs worden verkocht.” Nu worden al die geestelijke gaven door de onzichtbare genade gegeven. Dus mag men hen niet voor geld of gewin verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 3 s. c.)

Zoals men de Sacramenten geestelijk noemt, omdat zij de geestelijke genade geven, heten ook andere dingen geestelijk, omdat zij van de geestelijke genade komen of daarop voorbereiden. Maar dat wordt door de bediening van mensen gegeven, die door het volk moeten worden

onderhouden, waaraan zij het geestelijke toedienen; volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 7): “Wie strijdt er ooit op eigen kosten? en als iemand een kudde weidt, leeft hij dan niet van de melk van de kudde?” Daarom is het verkopen en kopen van wat daarin geestelijk is, simonie; maar iets geven of ontvangen voor het onderhoud van wie het geestelijke bedienen, volgens de verordeningen van de Kerk en goedgekeurde gewoonten is geoorloofd; als men maar niet de bedoeling heeft om te kopen en te verkopen en men het van onwilligen niet afvordert door hun het geestelijke, wat gegeven moet worden, te onthouden; want dat zou gelijken op verkopen. — Maar als de geestelijke gaven eerst zijn geschonken, mag men later de vastgestelde en gewone gaven en andere inkomsten van wie niet willen en wel kunnen betalen opeisen door tussenkomst van de macht van de overheid. (IIa-IIae q. 100 a. 3 co.)

Zoals Hieronymus zegt, gaf men soms uit eigen beweging aan de goede profeten geschenken voor hun onderhoud, niet om het gebruik van hun gave te kopen; maar de valse profeten eisten dat om het gewin. (IIa-IIae q. 100 a. 3 ad 1)

Zij, die aan armen aalmoezen geven, om van hen de hulp van hun gebeden te krijgen, doen dat niet met de bedoeling gebeden te kopen, maar door vrije goedgeefsheid brengen zij de armen ertoe, om voor hen zonder beloning en uit liefde te bidden. — Predikanten daarentegen hebben recht op het tijdelijke voor hun onderhoud, niet dat hun preek gekocht wordt. Daarom zegt de Glossa bij de Eerste Brief aan Timoteüs (3, 17): “Goede priesters, enz.”: “Het is nodig te ontvangen waarvan men leeft, en liefdeplicht dat te geven; maar het Evangelie is niet te koop, dat men het hun zo zou preken. Want als zij het zo verkopen, verkopen zij iets groots voor een schamele prijs.” Zo geeft men ook tijdelijk goed aan hen, die God loven bij het vieren der kerkelijke plechtigheden, hetzij voor levenden of voor doden, niet echter als prijs, maar als bijdrage voor het onderhoud. En met dezelfde bedoeling worden ook aalmoezen ontvangen voor het houden van processies bij een begrafenis. Zou het echter krachtens zo’n overeenkomst gebeuren of ook met de bedoeling om te kopen en te verkopen, dan is het simonie. Daarom zou het een ongeoorloofde bepaling zijn, waarbij in een kerk werd vastgesteld, dat er bij iemands begrafenis geen processie werd gehouden, als niet een bepaalde som geld werd betaald, omdat daardoor de mogelijkheid werd afgesneden om sommigen de liefdedienst om niet te bewijzen. Meer geoorloofd zou de bepaling zijn, als werd vastgesteld, dat aan allen, die een bepaalde aalmoes gaven, deze eer werd bewezen, omdat zo de weg om het aan anderen te bewijzen niet werd afgesloten. Daarom heeft de eerste bepaling de schijn van afpersing, maar de tweede lijkt een kosteloze wederdienst. (IIa-IIae q. 100 a. 3 ad 2)

Hij, aan wie geestelijke macht wordt toevertrouwd, is krachtens zijn ambt verplicht om de hem toevertrouwde macht voor het uitdelen van het geestelijke te gebruiken; en hij heeft ook voor zijn onderhoud een vastgestelde bijdrage uit de inkomsten van de kerk. En zou hij dus

iets aannemen voor het uitoefenen van zijn geestelijke macht, dan kan men dat niet opvatten als een verhuren van zijn arbeid, die hij krachtens de op hem genomen verplichting van zijn ambt beschikbaar moet stellen, maar moet men het opvatten als een verkopen van het gebruik van de geestelijke macht zelf. En daarom mag men niet voor iedere dispensatie iets aannemen, en ook niet hiervoor, dat men zijn beurt waarneemt en ook niet, dat men zijn ondergeschikten vermaant of ermee ophoudt. Men mag echter bij het bezoek van zijn onderdanen iets aannemen, niet als loon voor zijn vermaningen, maar als bijdrage, waarop men recht heeft. Hij echter, die wetenschap bezit, neemt daarom niet het ambt op zich, waardoor hij verplicht is zijn wetenschap voor anderen te gebruiken. En daarom mag hij een prijs voor zijn onderricht of raad aannemen, niet als een verkoop van de waarheid of de wetenschap, maar als een huur voor zijn arbeid. — Was hij daartoe krachtens een ambt verplicht, dan zou men het als een verkoop van de waarheid moeten beschouwen; en daarmee zou hij zwaar zondigen. En dat blijkt het geval bij hen, die in sommige kerken worden aangesteld om de geestelijken van de kerk en de armen te onderrichten, waarvoor zij van de kerk een beneficie krijgen; en zij mogen van de genoemde personen niets aannemen, noch omdat zij onderwijzen, noch voor het vieren of overslaan van feesten. (IIa-IIae q. 100 a. 3 ad 3)

Men mag voor het intreden in een klooster niets vragen of aannemen als een prijs. Maar als het klooster klein is en niet in staat om zoveel personen te onderhouden, moet men het intreden wel om niet laten plaats hebben, maar men mag iets aannemen voor het levensonderhoud van wie in het klooster wordt opgenomen, als de bezittingen van het klooster daarvoor onvoldoende zijn. — Zo is het ook geoorloofd, dat als iemand veel liefde voor het klooster heeft getoond door ruime aalmoezen te geven, hij daardoor gemakkelijker wordt opgenomen; zoals men in het tegenovergestelde geval iemand tot liefde voor het klooster door tijdelijke weldaden mag opwekken, opdat hij zo geneigd zal worden in het klooster te treden; maar het is niet geoorloofd om krachtens een overeenkomst iets te geven of te ontvangen voor het intreden in het klooster, zoals het recht zegt. (IIa-IIae q. 100 a. 3 ad 4)

#### **Articulus 4 Mag men geld aannemen voor wat met het geestelijke in verband staat?**

Men beweert, dat men geld mag aannemen voor wat met het geestelijke in verband staat. Want al het tijdelijke schijnt met het geestelijke in verband te staan, daar men het tijdelijke om het geestelijke moet zoeken. Als men dus niets mag verkopen, wat met het geestelijke verband houdt, dan mag men geen enkele tijdelijke zaak verkopen. En dat is duidelijk onjuist. (IIa-IIae q. 100 a. 4 arg. 1)

Niets schijnt meer met het geestelijke in verband te staan dan de heilige vaten. Nu mag men deze verkopen om gevangenen vrij te kopen, zoals Ambrosius zegt. Dus mag men verkopen, wat met het geestelijke in

verband staat. (IIa-IIae q. 100 a. 4 arg. 2)

Met het geestelijke schijnen in verband te staan het recht om te begraven, het patronaatsrecht en bij de ouden het eerstgeboorterecht (omdat voor de wet de eerstgeborenen het priesterschap bekleedden), en ook het recht om tienden te ontvangen. Nu kocht Abraham van Ephron de dubbele spelonk als begraafplaats (Gen. 23, 8). Jacob kocht van Esau het eerstgeboorterecht (Gen. 25, 31). Ook gaat het patronaatsrecht tegelijk met het gekochte ding over en wordt als leen gegeven. Ook kunnen de tienden aan soldaten geschonken en afgekocht worden. Soms behouden prelaten zich voor een tijd de inkomsten van prebenden, die zij vergeven, voor; en toch houden deze prebenden verband met geestelijke zaken. Dus mag men datgene, wat met het geestelijke in verband staat, kopen en verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat de bepaling van Paus Paschalis II: "Wie iets verkoopt, wat zonder iets anders nut heeft, verkoopt beiden. Dus mag niemand een kerk of prebende of iets van de kerk kopen." (IIa-IIae q. 100 a. 4 s. c.)

Een ding kan op twee manieren met iets geestelijks in verband staan. Ten eerste als afhankelijk van het geestelijke, zoals men het bezit van een kerkelijk beneficie met het geestelijke in verband staande noemt, omdat het alleen aan iemand toekomt, die een kerkelijk ambt heeft. Daarom kunnen dergelijke dingen zonder iets geestelijks helemaal niet bestaan. En daarom mag men deze dingen op geen enkele manier verkopen, omdat men als zij verkocht worden gaat denken, dat ook het geestelijke verkocht kan worden. Andere dingen echter houden met het geestelijke verband, in zover zij het geestelijke als doel hebben, zoals het patronaatsrecht, dat het voorstellen van een geestelijke voor kerkelijke beneficies als doel heeft, en heilige vaten, die voor Sacramenten worden gebruikt. En daarom veronderstellen deze dingen niet iets geestelijks, maar gaan daaraan veeleer in tijdsorde vooraf. En daarom kunnen zij op enige manier worden verkocht, maar niet in zover er iets geestelijks aan verbonden is. (IIa-IIae q. 100 a. 4 co.)

Alle tijdelijke dingen staan met het geestelijke in verband als hun doel. En daarom mag men ze zelf wel verkopen, maar hun verhouding tot het geestelijke kan niet onder een verkoop vallen. (IIa-IIae q. 100 a. 4 ad 1)

Ook heilige vaten staan met het geestelijke in verband als met hun doel. En zo kan hun wijding niet worden verkocht, maar wel hun materiaal voor de behoeften van kerk en armen, als zij maar eerst na voorafgaand gebed gebroken worden, want daarna beschouwt men ze niet meer als heilige vaten, maar zuiver als metaal. Als men daarom uit hetzelfde metaal opnieuw dergelijke vaten zou maken, zouden zij weer moeten worden geconsacreerd. (IIa-IIae q. 100 a. 4 ad 2)

Men houdt niet, dat de dubbele spelonk, die Abraham als begraafplaats kocht, gewijde aarde was om in te

begraven. En daarom mocht hij dat land kopen voor begraafplaats om daar zijn graf te maken; zoals men nu ook nog een gewone akker mag kopen om daar een kerkhof of zelfs een kerk te maken. Omdat echter ook bij de heidenen de voor begraafplaats bestemde ruimten als heilig werden beschouwd, heeft Ephron, als hij bedoelde voor het recht om te begraven geld aan te nemen, door de verkoop gezondigd, ofschoon Abraham met te kopen niet gezondigd heeft, omdat hij alleen een gewoon stuk land bedoelde te kopen. Ook nu nog mag men een land, waarop een kerk heeft gestaan, in geval van nood verkopen of kopen, zoals het ook van het materiaal van de heilige vaten is gezegd. — Ook kan men Abraham hiermee verontschuldigen, dat hij zijn moeilijkheden afkocht. Want al bood Ehren de begraafplaats voor niets aan, toch bedacht Abraham, dat hij dit zonder hem te beledigen niet voor niets kon aannemen. Jacob echter had recht op het eerstgeboorterecht door Gods keus naar het woord van Malachias (1, 2,3): "Jacob heb ik bemind, Esau gehaat." En daarom zondigde Esau door zijn eerstgeboorterecht te verkopen, maar Jacob zondigde door te kopen niet, omdat men het kan opvatten als een afkopen van moeilijkheden. Het patronaatsrecht echter kan op zichzelf niet verkocht of als leen gegeven worden, maar het gaat over met het domein, dat gekocht of vergeven wordt. Het geestelijke recht op het ontvangen van tienden kan niet aan leken worden gegeven, maar alleen de tijdelijke, zaken, die onder de naam van tienden worden gegeven, zoals vroeger (87e Kw. 3e Art.) gezegd is. Wat het vergeven van beneficies echter betreft, moet men weten, dat als een bisschop, voordat hij iemand een beneficie aanbiedt, om de een of andere reden voorschrijft, dat er iets van de inkomsten van het te vergeven beneficie afgenomen en voor een godvruchtig doel uitgegeven moet worden, dit niet ongeoorloofd is. Maar als hij vordert, dat hij, aan wie hij het beneficie aanbiedt, hemzelf iets geeft van de inkomsten ervan, dan is het hetzelfde als wanneer hij een ander soort gift van hem vroeg, en is hij niet vrij van de zonde van simonie. (IIa-IIae q. 100 a. 4 ad 3)

## Tertia Pars

### Quaestio 60 Over de Sacramenten

Na de geheimen beschouwd te hebben van het Mensgeworden Woord, moeten we over de Sacramenten van de Heilige Kerk, die hun werkdadigheid van het Mensgeworden Woord ontvangen, handelen. Daartoe zullen we eerst de Sacramenten beschouwen In het algemeen, daarna ieder Sacrament in het bijzonder. In onze verhandeling over de Sacramenten in het algemeen, moeten we vijf vraagstukken behandelen: 1. Wat is een Sacrament? 2. De noodzakelijkheid van de Sacramenten. 3. De uitwerking van de Sacramenten. 4. De oorzaak van de Sacramenten. 5. Het getal van de Sacramenten. Met betrekking tot het eerste vraagstuk stellen we acht vragen: 1. Is het Sacrament een teken? 2. Zijn alle heilige tekenen Sacramenten? 3. Betekent een Sacrament verschillende zaken, ofwel één zaak alleen? 4. Is het teken van een Sacrament iets stoffelijks? 5. Is het vereist, dat

dit stoffelijk teken bepaald wordt? 6. Is het voor een Sacrament nodig woorden te gebruiken die het teken verklaren? 7. Worden daartoe geijkte uitdrukkingen vereist? 8. Mag men aan die woorden iets toevoegen of er iets van weg laten? (IIIa q. 60 pr.)

### **Articulus 1 Zijn alle heilige tekens Sacramenten?**

Men beweert, dat het sacrament geen teken is. Het woord sacrament immers moet afgeleid worden van het woord sacreren, zoals geneesmiddel van genezen. Welnu, dat komt eerder toe aan een oorzaak dan aan een teken, en bijgevolg is een sacrament eerder een oorzaak dan een teken. (IIIa q. 60 a. 1 arg. 1)

Het woord sacrament betekent iets geheimzinnigs, volgens de woorden uit het Boek Tobias (12, 7): “Het Sacrament van een koning verborgen houden is goed”, en uit de Brief aan de Efeziërs (3, 9): “En het bestel te doen zien van het heilsgeheim, dat van eeuwigheid verborgen was in God.” Welnu wat verborgen is, is strijdig met het wezen van het teken, want een teken is iets, wat buiten het beeld, dat het in onze zinnen voortbrengt, ook tot de kennis doet komen van iets anders, zoals blijkt uit hetgeen Augustinus schrijft in zijn Boek “Over de christelijke leer” (2e B., 1e H.). Een sacrament is dus geen teken. (IIIa q. 60 a. 1 arg. 2)

Soms noemt men een eed ook sacrament. In de Decretalen toch (22, Kw. 3, 14e H.) lezen we: “De kinderen, die de jaren van verstand nog niet bereikt hebben, mogen niet gedwongen worden tot eedafliegging, en hij die eenmaal meinedig was, mag geen getuige meer zijn noch opgeroepen worden tot het sacrament d. i. tot de eedafliegging. Welnu een eed is geen teken. Dus is een sacrament geen teken. (IIIa q. 60 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in zijn Boek De Stad Gods (10e B., 5e H.): “Het zichtbaar offer is het Sacrament, dit is het heilig teken van het onzichtbaar offer.” (IIIa q. 60 a. 1 s. c.)

Alles wat met iets anders in betrekking staat, hetzij dan ook op verschillende wijze, kan naar dat andere genoemd worden. Zo noemt men niet alleen een dier gezond met het oog op de gezondheid van het dier, het subject van de gezondheid, maar ook het geneesmiddel, in zover het de gezondheid voortbrengt; het dieet, in zover het de gezondheid bewaart, de urine, in zover zij er een teken van is. Zo ook wordt iets sacrament genoemd omdat het in zich een verborgen heiligheid bevat (en volgens die betekenis is een sacrament hetzelfde als een heilig geheim) ofwel omdat het zich tot die heiligheid verhoudt als een oorzaak of een teken, of hoe dan ook. We spreken hier echter voornamelijk over de sacramenten in zover ze zich tot iets anders verhouden als tekenen, en op die wijze heeft het sacrament het karakter van een teken. (IIIa q. 60 a. 1 co.)

De geneesmiddelen zijn de bewerkende oorzaak van de gezondheid, en daarom wordt alles wat naar de geneesmiddelen genoemd wordt, gezegd met betrekking tot een eerste werkende oorzaak; waarom dan ook een geneesmiddel een zeker oorzakelijkheidsverband insluit.

De heiligheid echter, naar welke een sacrament benoemd wordt, wordt niet opgevat als een werkende oorzaak, doch eerder als een vormoorzaak of een eindoorzaak en daarom is het niet vereist, dat een sacrament altijd een oorzakelijkheidsverband aanduidt. (IIIa q. 60 a. 1 ad 1)

Die bedenking gaat op, voor zover een sacrament hetzelfde is als een heilig geheim, want er wordt niet alleen gezegd, dat het geheim van God, maar ook van een koning iets heiligs en een sacrament is. Alles immers wat niet mocht geschonden worden, werd door de Ouden heilig en hoog heilig genoemd, zoals de versterkingen van een stad en de hoogwaardigheidsbekleders. En daarom worden goddelijke en menselijke geheimen, die niet mogen geschonden worden door ze aan eenieder te openbaren, heilige zaken of sacramenten genoemd. (IIIa q. 60 a. 1 ad 2)

Ook de eed staat in betrekking met heilige zaken omdat hij iets heiligs tot getuige neemt. Overeenkomstig daarmee, zegt men, dat de eed een sacrament is, niet echter in dezelfde zin als hier over de sacramenten gesproken wordt. Ook niet in een dubbelzinnige betekenis, maar in een deels gelijke betekenis, dit is naar de verschillende verhoudingen naar één en hetzelfde, nl. tot een heilige zaak. (IIIa q. 60 a. 1 ad 3)

### **Articulus 2 Betekent een Sacrament maar één enkele zaak?**

Men beweert, dat niet alle heilige tekens sacramenten zijn. Alle stoffelijke schepselen immers zijn tekenen van iets heiligs, want er staat geschreven in de Brief aan de Romeinen (1, 20): “Want zijn (Gods) onzichtbaar Wezen is bij enig nadenken uit het geschapene duidelijk te kennen.” Welnu men kan niet beweren, dat alle stoffelijke dingen sacramenten zijn. Dus zijn niet alle heilige tekens sacramenten. (IIIa q. 60 a. 2 arg. 1)

Alles wat in de oude wet geschiedde, was een voorafbeelding van Christus, die de Heilige van de Heiligen is. In de Ie Brief aan de Korintiërs lezen we immers (10, 11): “Dit alles nu overkwam hun als een voorafbeelding”, en in de Brief aan de Colossenzen (2, 17): “Deze dingen zijn slechts een schaduwbeeld van het toekomstige, maar de werkelijkheid is van Christus.” en toch waren niet al de daden van de Oudvaders uit het oude verbond, noch alle ceremoniën van de Wet sacramenten, maar enkel enige in het bijzonder, zoals bewezen werd in het IIe Deel (Kw. 101, Art. 4). Dus zijn niet alle heilige tekenen sacramenten. (IIIa q. 60 a. 2 arg. 2)

Ook in het nieuw Verbond worden veel zaken aangegeven als tekenen van iets heiligs, en toch zijn het geen sacramenten, zoals het besproeien met wijwater, de wijding van een altaar, en van de gelijke. Dus zijn niet alle tekenen van iets heiligs sacramenten. (IIIa q. 60 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat een bepaling omkeerbaar is met het bepaalde. Welnu sommigen bepalen het sacrament als een teken van een heilige zaak, en

dit wordt bevestigd door de woorden van Augustinus, die vroeger werden aangehaald (vorig Artikel) Dus is ieder teken van iets heiligs een sacrament. (IIIa q. 60 a. 2 s. c.)

Tekenen worden eigenlijk door de mensen gebruikt, die immers door gekende zaken tot de kennis komen van onbekende. Het woord sacrament wordt dus in eigenlijke zin gebruikt om een teken aan te duiden van een heilige zaak, die de mens aanbelangt. Zoals we hier spreken over sacramenten, is een sacrament in eigenlijke zin een teken van een heilige zaak, in zover deze de mensen heiligt. (IIIa q. 60 a. 2 co.)

De stoffelijke schepselen duiden iets heiligs aan, nl. de wijsheid en de goedheid van God, in zover ze in zichzelf heilig zijn, en niet in zover ze ons heiligen. Daarom kunnen ze geen sacramenten genoemd worden zoals we hier over sacramenten spreken. (IIIa q. 60 a. 2 ad 1)

Sommige dingen uit het Oude Verbond duiden de heiligheid van Christus aan, in zover Hij in zichzelf heilig is. Andere echter duiden Zijn heiligheid aan in zover wij erdoor geheiligd worden, zoals het slachten van het Paaslam de dood van Christus aanduidde, waardoor wij geheiligd worden. En zulke dingen worden eigenlijk sacramenten van de Oude Wet genoemd. (IIIa q. 60 a. 2 ad 2)

De dingen worden genoemd naar hun einddoel en volinding. Een geschiktheid is echter geen einddoel, maar een vervolmaking. En daarom zijn de dingen, die een geschiktheid tot de heiligheid aanduiden, geen sacramenten, waarover in de bedenking gesproken wordt, maar alleen die dingen, welke de volinding aanduiden van de heiligheid van de mens. (IIIa q. 60 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Is een Sacrament altijd iets stoffelijks?**

Men beweert dat een sacrament maar één enkele zaak betekent. Een teken immers, dat verschillende zaken betekent, is een dubbelzinnig teken, dat aanleiding geeft tot dwaling, zoals duidelijk is voor de dubbelzinnige woorden. Welnu deze dwaling moet uit de Christelijken godsdienst geweerd worden, volgens het gezegde uit de Brief aan de Colossenzen (2,8): “Past op dat niemand U meesleept door de wijsbegeerte of ijdele drogredenen.” Een sacrament betekent dus niet verschillende zaken. (IIIa q. 60 a. 3 arg. 1)

Zoals in het vorig artikel gezegd werd, betekent een sacrament iets heiligs, als een oorzaak van de heiligmaking van de mensen, nl. het bloed van Christus, volgens de Brief aan de Hebreëen (13, 12): “Daarom heeft ook Jezus buiten de poort geleden, om het volk te heiligen door Zijn bloed.” Bijgevolg is een sacrament geen teken van verschillende zaken. (IIIa q. 60 a. 3 arg. 2)

Hierboven (vorig Artikel, Antwoord op de 3e Bedenking) werd gezegd, dat een sacrament eigenlijk het doel zelf van de heilig making betekent. Welnu het doel van onze heiligmaking is het eeuwig leven, volgens de Brief aan de Romeinen (6, 22): “Gij plukt thans als vrucht

de heiliging, het einde ervan is het eeuwig leven.” Een sacrament betekent dus maar één enkele zaak, nl. het eeuwig leven. (IIIa q. 60 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat het sacrament des Altaars twee zaken betekent, nl. het werkelijk Lichaam van Christus, en Zijn mystiek Lichaam. Dit is ook de mening van Augustinus in zijn Boek over de Sententiën van Prosper. (IIIa q. 60 a. 3 s. c.)

Zoals (in het vorig Artikel) gezegd is, is een sacrament eigenlijk iets wat onze heiligmaking betekent. Welnu in onze heiligmaking kunnen we drie verschillende zaken onderscheiden, nl. de oorzaak zelf van onze heiligmaking, het lijden van Christus; de vorm van onze heiligmaking, de genade en de deugden; en het einddoel van onze heiligmaking, het eeuwig leven. Dit alles nu wordt door de sacramenten betekend. Bijgevolg is een sacrament zowel een herinneringsteken aan iets wat voorbij is, nl. het lijden van Christus, als een teken dat aantoonst wat in ons door dit lijden volbracht wordt, nl. de genade, en een voorteken van de toekomstende heerlijkheid. (IIIa q. 60 a. 3 co.)

Een teken is dubbelzinnig en geeft aanleiding tot dwaling, wanneer het verschillende dingen betekent, die met tot elkander geordend zijn. Wanneer echter een teken verschillende dingen betekent, die door hun onderlinge orde tot een eenheid herleid kunnen worden, dan is het geen dubbelzinnig teken, maar een duidelijk teken, zoals het woord mens de ziel en het lichaam betekent in zover ze beide de menselijke natuur samenstellen. Op dezelfde manier betekent een sacrament de drie genoemde dingen, voor zover ze door hun onderlinge orde iets ééns zijn. (IIIa q. 60 a. 3 ad 1)

Voor zover een sacrament iets betekent, dat heilig maakt, moet het het uitwerksel aanduiden dat besloten ligt in de heiligmaking als zodanig. (IIIa q. 60 a. 3 ad 2)

Tot het wezen van een sacrament volstaat het, dat het de volmaaktheid van de vorm betekent; het is niet vereist dat het enkel de volmaaktheid van het doel zou aanduiden. (IIIa q. 60 a. 3 ad 3)

### **Articulus 4 Worden er bepaalde stoffelijke dingen vereist tot de Sacramenten?**

Men beweert dat een sacrament niet altijd iets stoffelijks is. De Wijsgeer immers zegt in het eerste Boek van zijn Eerste werk over de Redenering (29e H., nr 1), dat ieder uitwerksel een teken is van zijn oorzaak. Welnu zoals er stoffelijke uitwerkselen zijn, zo ook zijn er zuiver verstandelijke uitwerkselen, zoals de wetenschap een uitwerksel is van de bewijsvoering. Bijgevolg is niet ieder teken stoffelijk. Het volstaat echter om het begrip sacrament te verwezenlijken, dat het een teken is van iets heiligs, voor zover de mens daardoor geheiligd wordt, zoals vroeger werd aangetoond (2e Artikel). Het is dus niet vereist dat een sacrament een stoffelijk teken zijn zou. (IIIa q. 60 a. 4 arg. 1)

De sacramenten behoren tot de eredienst of tot het rijk

van God. Welnu stoffelijke zaken behoren niet tot de eredienst. Er wordt immers gezegd bij Johannes (4, 24): “God is een geest en wie Hem aanbidden, moeten in geest en Waarheid aanbidden”, en in de Brief aan de Romeinen (14, 17): “Het koninkrijk Gods bestaat niet in spijs en drank” Bijgevolg worden er geen stoffelijke zaken vereist voor de sacramenten. (IIIa q. 60 a. 4 arg. 2)

Augustinus verklaart in zijn Boek over de vrijen Wil (19e H.), dat de stoffelijke zaken de minste waarde hebben en dat de mens kan leven zoals het behoort zonder ze te bezitten. Welnu de sacramenten zijn vereist tot de zaligheid van de mensen, zoals verder wordt bewezen (Kw. 61) en zonder hen kan de mens niet leven zoals het behoort. De stoffelijke zaken zijn dus niet vereist tot de sacramenten. (IIIa q. 60 a. 4 arg. 3)

Daartegen echter staat wat Augustinus schrijft in zijn Verklaring van Johannes (80e Verhandeling): “Het Woord wordt bij het element gevoegd, en het Sacrament ontstaat.” En hij spreekt van een stoffelijk element, nl. van water. Bijgevolg zijn er stoffelijke zaken vereist tot de sacramenten. (IIIa q. 60 a. 4 s. c.)

De goddelijke Wijsheid voorziet in alle zaken volgens hun eigen manier van zijn. Daarom zegt het Boek van de Wijsheid (8,1), dat Hij alles bestuurt met zachtheid. En Mattheus zegt ook (25, 15), dat Hij aan eenieder gaf volgens zijn bekwaamheid. Welnu, het ligt in de natuur van de mens door het stoffelijke te komen tot de kennis van het verstandelijke, en een teken is juist iets, waardoor men komt tot de kennis van iets anders; daar nu de heilige zaken, die door de sacramenten worden aangeduid, geestelijke en verstandelijke goederen zijn, waardoor de mens geheiligd wordt, daarom moet datgene wat het sacrament betekent, door stoffelijke zaken worden uitgewerkt. Zo ook worden in de Heilige Schrift de geestelijke dingen beschreven door gelijkenissen uit de zintuiglijk waarneembare wereld. Bijgevolg worden de stoffelijke zaken vereist tot de sacramenten, zoals Dyonisius bewijst in het eerste Hoofdstuk van zijn Boek over de Hemelse Hiërarchie. (IIIa q. 60 a. 4 co.)

Ieder wezen wordt voornamelijk genoemd en bepaald volgens wat er onmiddellijk en uiteraard aan toekomt en niet volgens wat eraan toekomt door zijn betrekking met iets anders. Welnu, het komt aan een zintuiglijk waarneembaar uitwerksel uiteraard toe, op te voeren tot de kennis van iets anders, voor zover het uiteraard en onmiddellijk kenbaar is, want al onze kennis heeft haar oorsprong in de zinnen. Het komt echter aan de verstandelijke uitwerkselen niet toe, ons op te voeren tot de kennis van iets anders, dan in zover ze door iets anders worden geopenbaard, dit is door zintuiglijk waarneembare dingen. Daarom worden op de eerste en voornaamste plaats die dingen tekenen genoemd, die onder de zinnen vallen, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Over de Christelijke Leer (2e B., 1e H.), dat nl. een teken, buiten datgene, waardoor het onze zinnen aandoet, nog iets anders doet kennen. De verstandelijke uitwerkselen echter zijn geen tekenen, dan in zover ze door sommige tekenen geopenbaard worden. En op

die manier worden sommige zaken, die niet zintuiglijk waarneembaar zijn, sacramenten genoemd, voor zover ze door sommige zintuiglijk waarneembare dingen worden aangeduid. Daarover zullen we later spreken (Kw. 63, Art. 1). (IIIa q. 60 a. 4 ad 1)

De stoffelijke dingen behoren naar hun natuur noch tot de eredienst, noch tot het rijk van God; ze behoren er enkel toe in zover ze tekenen zijn van de geestelijke zaken, waarin het Godsrijk bestaat. (IIIa q. 60 a. 4 ad 2)

Augustinus spreekt daar van de stoffelijke dingen naar hun eigen wezen, en niet in zover ze gebruikt worden om geestelijke dingen aan te duiden, die de grootste waarde hebben. (IIIa q. 60 a. 4 ad 3)

### **Articulus 5 Worden er woorden vereist om het teken der Sacramenten te verklaren?**

Men beweert, dat er geen bepaalde zaken vereist worden tot de sacramenten. Die stoffelijke dingen immers zijn in de sacramenten vereist om iets aan te duiden, zoals hierboven is aangetoond (3e Artikel). Welnu er is niets op tegen, dat éénzelfde ding wordt aangeduid door verschillende stoffelijke tekenen, zoals in de Heilige Schrift God soms figuurlijk wordt aangeduid door steen of door leeuw, door zon of iets van de gelijks. Het kan dus gebeuren, dat verschillende zaken geschikt zijn voor één en hetzelfde sacrament, en bijgevolg zijn er geen bepaalde zaken vereist tot de sacramenten. (IIIa q. 60 a. 5 arg. 1)

De zaligheid van de ziel is meer nodig dan de gezondheid van het lichaam. Welnu om het lichaam te genezen, mag men het ene geneesmiddel gebruiken in plaats van het ander, als het ene ontbreekt. Dus mag men voor de sacramenten, die de geestelijke geneesmiddelen zijn en voorgeschreven werden voor de zaligheid van de ziel, zoveel te meer de ene zaak gebruiken in plaats van een ander, wanneer de eerste ontbreekt. (IIIa q. 60 a. 5 arg. 2)

Het past niet, dat het heil van de mens zou beperkt worden door de goddelijke wet, en vooral niet door de wet van Christus, die allen kwam zalig maken. Welnu in de staat van de natuurwet waren er geen bepaalde zaken vereist in de sacramenten, maar bepaalde eenieder ze zelf door een belofte, zoals blijkt uit de Genesis (28, 20 vv.), waar Jacob belooft tiende en zoenoffers aan God op te dragen. De vrijheid van de mens moet dus in de sacramenten niet beperkt worden tot het gebruik van één bepaalde zaak, vooral met in de Nieuwe Wet. (IIIa q. 60 a. 5 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat de Heer zegt bij Johannes (3, 3): “zo iemand niet geboren wordt uit water en Geest, kan hij niet ingaan in het Koninkrijk Gods.” (IIIa q. 60 a. 5 s. c.)

In het gebruik van de sacramenten kunnen we twee zaken beschouwen, nl., de eredienst van God en de heiligmaking van de mens. Het eerste komt toe aan de mens met betrekking tot God, het tweede komt aan God



toe met betrekking tot de mens. Welnu het komt niet aan iemand toe, datgene te bepalen wat in de macht ligt van een ander, maar alleen wat in zijn eigen macht ligt. En daar nu de heiligmaking van de mens in de macht ligt van de heiligmakende God, komt het aan de mens niet toe naar eigen oordeel te bepalen, welke zaken moeten gebruikt worden tot zijn heiligmaking, maar moet dit door goddelijke instelling bepaald worden. Daarom moet men voor de sacramenten van de Nieuwe Wet, waardoor de mens geheiligd wordt, volgens de woorden uit de In Brief aan de Korintiërs (6, 11): “Ge zijt rein gewassen, ge zijt geheiligd”, die zaken gebruiken die door goddelijke instelling bepaald zijn. (IIIa q. 60 a. 5 co.)

Hoewel eenzelfde zaak door verschillende tekenen kan worden aangeduid, toch komt het aan degene toe, die iets wil aanduiden, te bepalen welk teken hij daartoe zal gebruiken. Welnu, God is het die de geestelijke zaken wil aanduiden, te bepalen welk teken Hij daartoe zal gebruiken. Welnu, God is het die de geestelijke zaken wil aanduiden door stoffelijke dingen in de sacramenten, en door figuurlijke uitdrukkingen in de Heilige Schrift. En daarom zoals door het oordeel van de Heilige Geest bepaald is, door welke figuren de geestelijke dingen op zekere plaatsen van de Heilige Schrift worden aangeduid, zo ook moet het door goddelijke instelling worden bepaald, welke stoffelijke dingen als tekenen moeten worden aangewend in een bepaald sacrament. (IIIa q. 60 a. 5 ad 1)

De stoffelijke dingen hebben van nature de kracht om de gezondheid van het lichaam te bewerken, en daarom is het van geen belang, wat men juist uitkiest, wanneer twee dingen dezelfde kracht hebben. Maar de stoffelijke zaken zijn niet geordend tot de zaligmaking, door een kracht die zij van nature zouden hebben, maar alleen door goddelijke instelling. En bijgevolg moest het door God bepaald worden, welke stoffelijke zaken men moest gebruiken in de sacramenten. (IIIa q. 60 a. 5 ad 2)

Zoals Augustinus zegt in zijn Boek Tegen Faustus (19e B., 16e en 17e H.), komen de verschillende sacramenten overeen met de verschillende tijdvakken; zo ook worden door verschillende woorden verschillende tijde aangeduid, nl. het heden, het verleden en de toekomst. Zoals in de staat van de natuurwet de mensen alleen door innerlijke neiging er toe bewogen werden om God te dienen, en niet door een van buiten uit opgelegde wet, zo ook werd toen door een innerlijke beweging bepaald, welke stoffelijke zaken ze moesten gebruiken voor de eredienst van God. Later echter werd het nodig, ook een uiterlijke wet uit te vaardigen, zowel omdat de natuurwet verduisterd was door de zonde van de mensen, als om duidelijker te doen blijken de genade van Christus, waardoor het menselijk geslacht geheiligd wordt. En daarom moest ook bepaald worden, welke zaken moeten gebruikt worden voor de sacramenten; daardoor wordt echter de weg van de zaligheid niet nauwer gemaakt, omdat men de zaken, die moeten gebruikt worden voor de sacramenten, gewoonlijk bij de hand heeft, of met weinig moeite kan vinden. (IIIa q. 60 a. 5 ad 3)

## Articulus 6 Worden in de Sacramenten bepaalde woorden vereist?

Men beweert, dat er geen woorden vereist worden om het teken van de sacramenten te verklaren. Augustinus immers zegt in zijn werk Tegen Faustus (19e B., 16e H.): “Wat zijn alle stoffelijke Sacramenten anders dan zichtbare Woorden?” Daaruit blijkt, dat men, door in de sacramenten woorden toe te voegen aan de stoffelijke dingen, woorden zou toevoegen aan woorden. Welnu, dit is nutteloos, en bijgevolg worden er in de sacramenten naast de stoffelijke dingen geen woorden vereist. (IIIa q. 60 a. 6 arg. 1)

Een sacrament is iets ééns. Welnu het is onmogelijk om met dingen, die tot verschillende soorten behoren, iets ééns te maken. Daar nu stoffelijke zaken en woorden tot verschillende soorten behoren, — stoffelijke zaken worden immers voortgebracht door de natuur, woorden daarentegen door de rede, daarom zijn er voor de sacramenten geen woorden vereist naast de stoffelijke tekenen. (IIIa q. 60 a. 6 arg. 2)

De sacramenten van de Nieuwe Wet hebben de plaats ingenomen van die van de Oude Wet, want ze zijn ingesteld, nadat de andere waren afgeschaft, zoals Augustinus zegt in zijn Boek Tegen Faustus (19e B., 13e H.). Welnu voor de sacramenten van de Oude Wet werden er geen bepaalde woorden, vereist. Bijgevolg is het ook niet vereist voor de sacramenten van de Nieuwe Wet. (IIIa q. 60 a. 6 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat de Apostel zegt in de Brief aan de Efeziërs (5, 25, 26): “Christus heeft de Kerk bemind. Hij heeft Zich voor haar overgeleverd, om haar te heiligen en te reinigen door het Waterbad, vergezeld van het woord.” En Augustinus zegt in zijn Verhandeling op Johannes (80e Verhand.): “Het woord wordt toegevoegd aan het element, en het sacrament ontstaat.” (IIIa q. 60 a. 6 s. c.)

Zoals gezegd werd (in het 3e Artikel), worden de sacramenten gebruikt als tekenen tot heiligmaking van de mensen. Ze kunnen dus op drie wijzen beschouwd worden, en in elk van die drie opzichten is het passend, dat er woorden worden toegevoegd aan de stoffelijke tekenen. Men kan de sacramenten ten eerste beschouwen van de kant van de oorzaak van onze heiligmaking, het mensgeworden Woord, waarmee de sacramenten enigszins gelijkvormig zijn, omdat de woorden worden toegevoegd aan een stoffelijke zaak, zoals in het mysterie van de menswording, het Woord Gods verenigd werd met het stoffelijk vlees. De sacramenten kunnen ten tweede beschouwd worden van de kant van de mens, die geheiligd wordt, en bestaat uit ziel en lichaam. De sacramentele medicijn staat daartoe in verhouding, want door de zichtbare zaak raakt zij het lichaam aan, en door de woorden ontstaat het geloof in de ziel. Daarom zegt Augustinus in de verklaring van de woorden van Johannes (13, 13): “Reeds zijt ge rein door het woord, dat ik tot u gesproken heb”, het volgende “Waarvandaan komt die grote kracht van het water, Waardoor het het lichaam aanraakt en het hart reinigt, dan van de woorden, niet omdat ze uitgespro-

ken worden, maar omdat ze geloofd worden?”. Ten van de de kan men ook de sacramenten beschouwen van de kant van de sacramentele betekenis. Welnu Augustinus zegt in zijn Boek Over de Christelijke Leer (2e B., 3e H.), dat de woorden de voornaamste tekenen zijn, die door de mensen gebruikt worden, want de woorden kunnen op verschillende wijze gebruikt worden om verschillende begrippen aan te duiden. Daarom kunnen wij met woorden het best uitdrukken wat we in de geest hebben opgenomen. Het was tot de volmaaktheid van de sacramentele betekenis vereist, dat de betekenis van de stoffelijke dingen door woorden zou bepaald worden. Het water immers kan zowel de reiniging aanduiden doordat het nat is, als de verfrissing doordat het koud is. Doch wanneer men zegt: “Ik doop u”, dan wordt het duidelijk dat het water in het Doopsel gebruikt wordt om een geestelijke reiniging aan te duiden. (IIIa q. 60 a. 6 co.)

De zichtbare dingen, die in de sacramenten gebruikt worden, noemt men Woorden in figuurlijke zin, in zover ze nl. deelhebben aan de betekende kracht die op de voornaamste plaats toekomt aan de woorden, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd. En daarom is het geen nutteloze herhaling van dezelfde woorden, wanneer in de sacramenten woorden toegevoegd worden aan de zichtbare zaken, want het ene wordt bepaald door het andere, zoals (in de Leerstelling) werd aangetoond. (IIIa q. 60 a. 6 ad 1)

Hoewel woorden en de andere stoffelijke dingen niet tot dezelfde soort behoren, wat hun natuur betreft, toch komen ze met elkander overeen in zover zij tekenen zijn, wat eerder toekomt aan de woorden dan aan de andere dingen. Op die manier worden de woorden en de dingen in de sacramenten in zekere zin iets ééns, omdat de betekenis van de dingen vervuld wordt door de woorden, zo (in de Leerstelling) gezegd werd. (IIIa q. 60 a. 6 ad 2)

Zoals Augustinus zegt in zijn Boek Tegen Faustus, moeten de sacramenten die iets aanduiden wat tegenwoordig is, verschillen van die, welke iets toekomstig aanduiden. Welnu de sacramenten van de oude wet waren een voorafbeelding van Christus, die komen zou, en daarom duidde ze niet zo duidelijk Christus aan als de sacramenten van de nieuwe wet, die uit Christus voortvloeien, en een zekere gelijkenis vertonen met Hem, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd. En toch werden er in de eredienst van de oude wet woorden gebruikt, zowel door de priesters, die de bedienaars waren van de sacramenten, volgens het Boek van de Getallen (6, 23-24): “Zó zult gij de zonen van Israël zegenen, en gij zult tot hen zeggen: De Heer zegene u, enz.” als door degenen die gebruik maken van de sacramenten volgens Deuteronomium (26, 3): “Ik betuig heden vóór de Heer, uw God,” enz. (IIIa q. 60 a. 6 ad 3)

#### **Articulus 7 Mag men aan die woorden, die de vorm zijn der Sacramenten, iets toevoegen?**

Men beweert dat er in de sacramenten geen bepaalde woorden vereist worden. Zoals immers de Wijsgeer zegt

in het 1e Boek van zijn werk Over het Oordeel (1e H., nr. 3), zijn de woorden niet dezelfde in alle talen. Welnu de zaligheid die men in de sacramenten zoekt, is dezelfde voor alle mensen. Bijgevolg worden er in de sacramenten geen bepaalde woorden vereist. (IIIa q. 60 a. 7 arg. 1)

De woorden worden in de sacramenten vereist omdat het op de eerste plaats aan de woorden toekomt, iets anders te betekenen zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd. Welnu de verschillende woorden kunnen dezelfde betekenis hebben. Bijgevolg worden er in de sacramenten geen bepaalde woorden vereist. (IIIa q. 60 a. 7 arg. 2)

Wanneer iets veranderd wordt, dan komt het terecht in een andere soort. Welnu sommigen veranderen de woorden, zonder dat de uitwerking van de sacramenten daardoor verhinderd wordt; anders zouden de ongeletterde en de stotteraars, welke de sacramenten toedienen, dikwijls de uitwerking van de sacramenten verhinderen. Bijgevolg worden er in de sacramenten geen bepaalde woorden vereist. (IIIa q. 60 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de Heer bepaalde woorden gebruikt heeft in de consecratie van het Eucharistisch sacrament, zeggende: “Dit is mijn lichaam” (Mattheus, 26, 26). Ook heeft Hij aan zijn leerlingen bevolen, te dopen door bepaalde woorden te gebruiken, zeggende: “Gaaf heen dan, onderwijst alle volken, en doopt ze in de naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest.” (Mattheus, 28, 19) (IIIa q. 60 a. 7 s. c.)

Zoals hierboven gezegd is (vorig Artikel, Antw.), worden de woorden in de sacramenten gelijkgesteld met de vorm, de stoffelijke zaken daarentegen met de stof. Welnu in alle dingen, die samengesteld zijn uit stof en vorm, is het bepalende beginsel de vorm. De vorm immers is als het doel en de voleinding van de stof. Daarom is voor het zijn van een wezen méér een bepaalde vorm vereist dan een bepaalde stof. Een bepaalde stof toch wordt maar vereist opdat ze zou aangepast zijn bij een bepaalde vorm. Daar er nu in de Sacramenten bepaalde stoffelijke dingen vereist worden, die als de stof zijn in de sacramenten, is het nog veel méér vereist, bepaalde woorden te gebruiken. (IIIa q. 60 a. 7 co.)

Zoals Augustinus zegt in zijn Verklaring van Johannes (80e Verh., Trakt. 80, Tom. 9), werken de woorden iets uit in de sacramenten, niet omdat ze worden uitgesproken, d. i. omdat de uiterlijke klank van de woorden weerklinkt, maar omdat men ze gelooft, d. i. omdat men door het geloof de betekenis van de woorden aanneemt. Die is dezelfde in alle talen, hoewel de woorden niet dezelfde klank hebben. In welke taal dan ook die betekenis wordt uitgedrukt, komen de sacramenten tot stand. (IIIa q. 60 a. 7 ad 1)

Hoewel in ieder taal verschillende woorden dezelfde betekenis hebben, toch is er altijd een van die woorden, dat in een of andere taal op de voornaamste plaats en het meest gebruikt wordt om iets uit te drukken. Dit woord moet gebruikt worden om de betekenis van

de sacramenten aan te duiden, zoals men onder de stoffelijke dingen datgene daartoe uitkiest, wat het meest gebruikt wordt voor de handeling, waardoor de uitwerking van het sacrament wordt aangeduid. Het water b. v. wordt het meest door de mensen gebruikt om het lichaam te reinigen, waardoor de geestelijke reiniging wordt aangeduid, en daarom wordt het water als stof gebruikt in het doopsel. (IIIa q. 60 a. 7 ad 2)

Wanneer iemand de sacramentele woorden moedwillig verminkt, dan heeft hij het inzicht niet om te doen wat de H. Kerk doet, en daarom zijn in dat geval de sacramenten ongeldig. Indien dat gebeurt bij vergissing of omdat men zich misspreekt, en de verminking Zó groot is, dat de betekenis van de woorden geheel verloren gaat, dan ook is er geen sacrament. Dit is meestal het geval wanneer men de wortel zelf van de woorden verandert, b. v. als men in de doopformule het woord *mater* (moeder) gebruikt in plaats van het woord *pater* (vader). Gaat door de verminking van de woorden de betekenis niet geheel verloren, dan is er een waar sacrament. En dit gebeurt meestal wanneer men het einde van de woorden verminkt, b. v. door te zeggen: “In nomine patrias et filias” (in plaats van: *patri* en: *fili*). Want ofschoon die verminkte woorden uit zichzelf geen betekenis hebben, toch hebben ze een betekenis verworven door het gebruik. En die betekenis blijft dezelfde, hoewel de klank van de woorden verandert. Het verschil tussen de verminking van de wortel of van het einde van de woorden komt hieruit voort, dat in het Latijn de verandering van de wortel de betekenis verandert; doch een verandering op het einde van de woorden verandert meestal het mede-betekende. In het Grieks echter verandert het mede-betekende ook wanneer men de wortel van de woorden verandert, nl. in de verbuigingen. Men moet er echter vooral op letten, in hoever de woorden verminkt worden want in beide gevallen kan die verminking zó gering zijn, dat ze de betekenis van de woorden niet wegneemt, of zó groot, dat ze het wel doet. Het ene geschiedt het meest door een verminking van de wortel van de woorden, het andere door een verminking op het einde van de woorden. (IIIa q. 60 a. 7 ad 3)

### Articulus 8 Is het Sacrament een teken?

Men beweert, dat men niets mag toevoegen aan de woorden, die de vorm zijn van de sacramenten. De sacramentele woorden immers zijn niet minder nodig dan de woorden van de Heilige Schrift. Welnu het is verboden aan de woorden van de Heilige Schrift iets toe te voegen of er iets van weg te laten. We lezen immers in Deuteronomium (4, 2): “Gij zult niets toevoegen aan wat ik tot u gesproken heb, en gij zult er ook niets van weg laten”. En het Boek van de Openbaring zegt (22, 18-19): “Ik betuig aan ieder, die de woorden hoort van de profetie van dit boek: zo iemand er iets aan toevoegt, dan zal God hém toevoegen de plagen, die in dit boek beschreven Werden. En zo iemand iets afneemt van de woorden van dit boek van de profetie, dan zal God hém afnemen van zijn deel van de hoornen van de Levens.” Het is dus duidelijk, dat men ook aan de vorm van de

sacramenten niets mag toevoegen of er niets van weg mag laten. (IIIa q. 60 a. 8 arg. 1)

De woorden zijn voor de sacramenten als de vorm er van, zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd. Welnu wanneer men aan een vorm iets toevoegt of er iets van weg laat, dan verandert de soort, zoals het ook gebeurt voor de getallen, zoals gezegd wordt in het 8e Boek van de Metafysica (7e B., 3e H., ne 8). Wanneer men dus iets toevoegt aan de vorm van de sacramenten of er iets van weg laat, dan is het niet meer hetzelfde sacrament. (IIIa q. 60 a. 8 arg. 2)

Zoals tot de vorm van de sacramenten een zeker getal uitspraken nodig is, zo ook is er een bepaalde volgorde vereist, alsook dat de woorden worden uitgesproken zonder onderbreking. Indien dus toevoeging of weglating de geldigheid van de sacramenten niet wegneemt, dan zal om dezelfde reden ook de verplaatsing van de woorden of het inschakelen van andere woorden die geldigheid niet wegnemen. (IIIa q. 60 a. 8 arg. 3)

Daartegenover echter staat, dat in de vorm van de sacramenten sommige woorden hier voorkomen, elders niet voorkomen. Zo doopt men in de Latijnse ritus door de woorden: “Ik doop u in de naam van de Vader, van de Zoon, en van de Heilige Geest.” In de Griekse ritus echter doopt men door de woorden: “De dienaar van Christus N. . . weze gedoopt in de naam van de Vader, enz.” en toch wordt het doopsel in beide gevallen op geldige wijze toegediend. Het is dus wel toegelaten iets aan de vorm van de sacramenten toe te voegen of er iets van weg te laten. (IIIa q. 60 a. 8 s. c.)

In al de veranderingen, die aan de vorm van de sacramenten kunnen worden aangebracht, moeten we twee dingen beschouwen. Het eerste heeft betrekking op hem, die de woorden uitspreekt, en wiens inzicht vereist wordt voor de geldigheid van de sacramenten, zoals later zal worden aangetoond (64e Kw., Art. 8). Is het zijn bedoeling om, door iets toe te voegen of weg te laten, een andere ritus in te voeren die niet door de H. Kerk erkend wordt, dan is het sacrament ongeldig, want in dat geval heeft de bedienaar de bedoeling niet, om te doen wat de Kerk doet. Het tweede wat men moet beschouwen, heeft betrekking op de betekenis van de woorden. In de sacramenten immers bewerken de woorden datgene wat ze betekenen, zoals vroeger gezegd werd (vorig Artikel: 1e Antw.). Men moet dus nagaan of de vereiste betekenis van de woorden door de aangebrachte verandering wordt weggenomen, want in dat geval is het duidelijk, dat het sacrament ongeldig is. Daarom zegt Didymus in zijn Boek Over de Heilige Geest (2e B.; onder de werken, die aan Hieronymus worden toegeschreven): “Als iemand bij het dopen een van die namen moest weglaten (nl. van de Vader, de Zoon of de Heilige Geest) dan is het doopsel ongeldig”. Doch als men iets weglaat wat niet toebehoort tot de zelfstandigheid van de vorm, dan neemt die weglating de vereiste betekenis van de woorden niet weg, en verhindert dit niet de geldigheid van het sacrament. De Eucharistische vorm b. v. is: “Want dit is mijn lichaam”, moest men het woordje “want” overslaan, dan neemt

men de vereiste betekenis van de woorden niet weg en wordt bijgevolg de geldigheid van het sacrament niet verhinderd, alhoewel hij die de woorden overslaat, kan zondigen door zorgeloosheid of misprijzen. Gaat het over een toevoeging, dan kan het ook gebeuren, dat men de betekenis wegneemt, zoals wanneer iemand moest zeggen: “ik doop u in de naam van de grotere Vader, en van de kleinere Zoon” zoals de Arianen deden. Zulke toevoeging maakt het sacrament dan ook ongeldig. Wanneer echter de toevoeging de vereiste betekenis niet wegneemt, dan blijft het sacrament geldig. Het komt er ook niet op aan, of er iets toegevoegd wordt in het begin, in het midden, of op het einde van de woorden. Moest b. v. iemand zeggen: “Ik doop u in de naam van God de Vader almachtig, van de eniggeboren Zoon, en van de Heilige Geest de trooster”, dan zou het sacrament geldig zijn. En insgelijks wanneer iemand zegt: “Ik doop u in de naam van de Vader, en van de Zoon en van de Heilige Geest, en de gelukzalige Maagd helpe u dan is het een waarachtig doopsel. Moest echter iemand zeggen: “Ik doop u in de naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest, en van de gelukzalige Maagd Maria”, dan zou het doopsel waarschijnlijk ongeldig zijn, want er staat geschreven in de 1e Brief aan de Korintiërs (1, 13): “Is Paulus soms voor u gekruisigd, of zijt ge in zijn naam gedoopt? Die woorden zouden hier toepasselijk zijn, als men het zo begreep, dat het doopsel wordt toegediend in de naam van de Heilige Maagd, op dezelfde wijze als in de naam van de Heilige Drievuldigheid, waardoor het doopsel kracht verkrijgt, want die betekenis zou strijdig zijn met het ware geloof en zou bijgevolg de geldigheid van het sacrament verhinderen. Wanneer men die toevoeging echter zo verstaat, dat de naam van de Heilige Maagd niets uitwerkt in het doopsel, maar opdat hare voorspraak de gedoopte helpen zou om de genade van het doopsel te bewaren, dan zou het doopsel geldig voltrokken worden. (IIIa q. 60 a. 8 co.)

Men mag aan de woorden van de Heilige Schrift niets toevoegen, wat de betekenis zou veranderen; doch om de Heilige Schrift te verklaren werd er door de leraren veel aan toegevoegd. Ook mag men niet beweren, dat wat men aan de Heilige Schrift toevoegt, tot de Schrift zelf behoort, want, dan zou men ze vervalsen. Zo ook zou het een vervalsing zijn, wanneer men beweerde dat sommige woorden, die tot de vorm van de sacramenten niet behoren, er een noodzakelijk bestanddeel van zijn. (IIIa q. 60 a. 8 ad 1)

De woorden behoren tot de vorm van de sacramenten in zover ze de betekenis verduidelijken. Wanneer men dus woorden weglaat of toevoegt, die de betekenis volstrekt niet veranderen, dan blijft de natuur van het sacrament ongeschonden. (IIIa q. 60 a. 8 ad 2)

Wanneer de onderbreking het inzicht van de bedienaar doet verloren gaan, dan vervalt ook de geldigheid van het sacrament. niet echter wanneer de onderbreking noch het inzicht van de bedienaar, noch de betekenis van de woorden wegneemt. Hetzelfde mag gezegd worden van de plaatsing van de woorden; wordt de betekenis van de woorden er door weggenomen dan is het

sacrament ongeldig zoals blijkt als men de sacramentele formule doet voorafgaan of doet volgen door een ontkenning. wordt door de verplaatsing de betekenis niet veranderd, dan blijft het sacrament geldig, omdat, zoals de wijsgeer zegt in het Ite Boek van zijn werk “Over het Oordeel” (10e H., nr 13), namen en woorden, die verplaatst worden, dezelfde betekenis behouden. (IIIa q. 60 a. 8 ad 3)

## Quaestio 61 Over de noodzakelijkheid der Sacramenten

Vervolgens moeten we handelen over de onontbeerlijkheid van de Sacramenten, en met betrekking daartoe stellen we vier vragen: 1. Zijn de Sacramenten nodig voor de zaligheid van de mensen? 2. Waren de Sacramenten nodig vóór de zonde? 3. Waren ze nodig na de zonde en vóór de komst van Christus? 4. Waren ze nodig na de komst van Christus? (IIIa q. 61 pr.)

### Articulus 1 Zijn de Sacramenten nodig tot de zaligheid der mensen?

Men beweert dat de sacramenten niet nodig zijn tot de zaligheid van de mensen. De Apostel zegt immers in zijn Ie Brief aan Timotheus (4, 8): “De lichaamsoefening is van weinig nut”. Welnu het gebruik van de sacramenten behoort tot de lichamelijke werken, want de sacramenten worden voltrokken door de betekenis van de stoffelijke zaken en van de woorden, zoals gezegd werd (in de vorige Kwestie, Artikel 6). De mensen hebben dus de sacramenten niet nodig om zalig te worden. (IIIa q. 61 a. 1 arg. 1)

De Apostel zegt in zijn Ite Brief aan de Korintiërs (12, 9), dat God tot hem sprak: “Mijn genade is u genoeg”. Welnu die genade zou niet genoeg zijn, wanneer de sacramenten nodig zijn tot de zaligheid, bijgevolg zijn de sacramenten niet nodig tot de zaligheid van de mensen. (IIIa q. 61 a. 1 arg. 2)

Wanneer een voldoende oorzaak gesteld is, wordt er niets anders tot het uitwerksel vereist. Welnu het lijden van Christus is een voldoende oorzaak voor onze zaligheid. De Apostel immers zegt in zijn Brief aan de Romeinen (5, 10): “zo We met God zijn verzoend, door de dood van zijn Zoon, toen We nog vijanden Waren, hoeveel te meer zullen We gered worden door zijn Leven, nu We mei Hem zijn verzoend”. Bijgevolg zijn de sacramenten niet nodig tot de zaligheid van de mensen. (IIIa q. 61 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Augustinus zegt in zijn Boek (Tegen Fausius) (19e B., 11e Art.): “Het is ónmogelijk de mensen te verenigen in eenzelfde godsdienst, noch in de Waren godsdienst, noch in een valse godsdienst, wanneer ze niet verenigd worden door een teken of door zichtbare Sacramenten”. Welnu voor de zaligheid van de mensen is het nodig ze te verenigen in dezelfde ware godsdienst. Bijgevolg zijn de sacramenten nodig tot de zaligheid van de mensen. (IIIa q. 61 a. 1 s. c.)

De sacramenten zijn nodig tot de zaligheid van de mensen om drie redenen. De eerste reden ligt in de natuur van de mens. Het is immers eigen aan de natuur van de mens, om door het stoffelijke en het zinnelijke geleid te worden tot het geestelijke en het verstandelijke. Welnu het komt aan de goddelijke Voorzienigheid toe, voor iedere zaak te zorgen, overeenkomstig haar eigen manier van zijn. Daarom paste het, dat de goddelijke Wijsheid aan de mens de modellen van zaligheid schonk onder stoffelijke en zinnelijk-waarneembare tekenen, die sacramenten genoemd worden. De tweede reden ligt in de staat van de mens, die zich door te zondigen, naar de gehechtheid onderwerpt aan de stoffelijke zaken. Welnu de geneesmiddelen moeten aangewend worden, daar waar de ziekte woedt. En daarom past het, dat God door stoffelijke tekenen aan de mens geestelijke geneesmiddelen schonk. Moest God immers geestelijke zaken zonder meer aan de mens hebben aangeboden, dan zou de geest van de mens — overgegeven aan het stoffelijke — ze niet hebben kunnen vatten. De van de rede ligt in de aard van de menselijke handeling, die meer stoffelijke dingen tot voorwerp heeft. Het zou de mens te hard vallen zich volkomen af te trekken van alle stoffelijke handelingen, en daarom werden hem in de sacramenten stoffelijke handelingen voorgesteld, waardoor hij tot de zaligheid zou geoefend worden, opdat hij zó alle bijgelovige handelingen zou ontvluchten, die bestaan in de eredienst van de duivelen, en in het algemeen zou vermijden al wat schadelijk is voor zijn ziel, en wat het voorwerp is van de zondige daden. De mens wordt dus op die wijze door de instelling van de sacramenten overeenkomstig zijn natuur door het zintuigelijk waarneembare opgeleid, hij wordt erdoor vernederd en leert dat hij onderworpen is aan het stoffelijke, in zover hij door stoffelijke dingen geholpen wordt; hij wordt gevrijwaard tegen schadelijke handelingen, door de zaligende oefening van de sacramenten. (IIIa q. 61 a. 1 co.)

Lichaamsoefeningen zijn op zichzelf beschouwd niet zeer nuttig. De oefeningen echter, die geschiedt in het gebruik van de sacramenten zijn niet lichamelijk, maar zijn enigszins geestelijk, nl. door hun betekenis en hun oorzakelijkheid. (IIIa q. 61 a. 1 ad 1)

De genade van God is een voldoende oorzaak voor de zaligheid van de mensen. God geeft echter hen de genade, overeenkomstig hun natuur, en daarom zijn de sacramenten voor de mensen nodig om de genade te verwerven. (IIIa q. 61 a. 1 ad 2)

Het lijden van Christus is een voldoende oorzaak van de zaligheid van de mensen, daaruit volgt echter niet, dat de sacramenten niet nodig zijn tot de zaligheid van de mensen, want ze werken hun invloed uit door de kracht van Christus lijden, en het lijden van Christus wordt op de mensen toegepast door de sacramenten, naar hetgeen geschreven staat in de Brief aan de Romeinen: (6, 3): “Wij allen, die gedoopt zijn tot de gemeenschap met Christus Jezus, zijn gedoopt tot de gemeenschap met Zijn dood.” (IIIa q. 61 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Waren vóór de zonde de Sacramenten nodig voor de mens?

Men beweert, dat de sacramenten voor de mens niet nodig waren vóór de zonde. Zoals immers werd aangetoond (vorig Artikel, 2e Antw.), zijn de sacramenten nodig voor de mens om de genade te verwerven. Welnu, ook in de staat van de onschuld had de mens de genade nodig, zoals bewezen werd in het Eerste Deel (Kw. 85, art.4, 1e Ant.). Bijgevolg waren de sacramenten ook nodig vóór de zonde. (IIIa q. 61 a. 2 arg. 1)

De sacramenten zijn er nodig voor de mens, overeenkomstig met zijn natuur, zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd. Welnu de natuur van de mens is dezelfde vóór en na de zonde. Bijgevolg had de mens ook vóór de zonde de sacramenten nodig. (IIIa q. 61 a. 2 arg. 2)

Het huwelijk is een sacrament, volgens de woorden uit de Brief aan de Efeziërs (5, 32): “Dit geheim is groot; ik bedoel: zijn verhouding tot Christus en de Kerk”. Welnu het huwelijk werd ingesteld vóór de zonde, zoals we lezen in het Boek van de Schepping (2, 2 vv.). Bijgevolg waren de sacramenten nodig voor de mensen vóór de zonde. (IIIa q. 61 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat geneesmiddelen niet nodig zijn dan voor de zieken, volgens de woorden van Malthus (9, 12): “De gezonden hebben geen geneesheer nodig”. Welnu, de sacramenten zijn geestelijke geneesmiddelen die gebruikt worden tegen de wonde van de zonde. Dus waren ze niet nodig vóór de zonde. (IIIa q. 61 a. 2 s. c.)

De sacramenten waren niet nodig vóór de zonde in de staat van de onschuld. De reden daarvan is de rechtchapenheid van diens staat, waarin het hogere heerse over het lagere en er in het geheel niet aan onderworpen was. Zoals immers de geest onderworpen was aan God, zo waren de lagere krachten van de ziel onderworpen aan de geest, en het lichaam aan de ziel. Welnu het zou tegen die orde zijn, wanneer de ziel vervolmaakt werd ofwel op het gebied van de wetenschap, ofwel op dat van de genade, door middel van iets stoffelijks, zoals het gebeurt in de sacramenten. En daarom had de mens de sacramenten niet nodig in de staat van de onschuld; niet alleen in zover de sacramenten op genezing van de zonde berekend zijn, maar ook in zover ze op de volmaaktheid van de ziel berekend zijn. (IIIa q. 61 a. 2 co.)

In de staat van de onschuld had de mens inderdaad de genade nodig: hij moest ze echter niet verkrijgen door stoffelijke tekenen, maar op geestelijke en onzichtbare wijze. (IIIa q. 61 a. 2 ad 1)

De natuur is dezelfde vóór en na de zonde, maar de staat van die natuur is niet dezelfde gebleven, want na de zonde heeft de ziel, ook voor de vervolmaking van haar hogere vermogens stoffelijke dingen nodig, wat in de staat van de onschuld niet nodig was. (IIIa q. 61 a. 2 ad 2)

Het huwelijk werd ingesteld in de staat van de onschuld, niet als sacrament, maar als natuurfunctie. Het was

echter een voorafbeelding van iets toekomstigs omtrent Christus en de Kerk, zoals alles wat voorafging een voorafbeelding was van Christus. (IIIa q. 61 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Waren de Sacramenten nodig na de zonde en vóór Christus?**

Men beweert, dat er geen sacramenten nodig waren na de zonde en vóór Christus. Zoals immers gezegd werd (1e Artikel, 3e Antw.) wordt het lijden van Christus op de mensen toegepast door de sacramenten, en Zó verhoudt zich het lijden van Christus tot de sacramenten, zoals de oorzaak tot het uitwerksel. Welnu, de uitwerkselen gaan niet vooraf aan de oorzaak, en bijgevolg waren er geen sacramenten nodig vóór de komst van Christus. (IIIa q. 61 a. 3 arg. 1)

De sacramenten moeten overeenkomen met de staat van het menselijk geslacht, zoals Augustinus zegt in zijn Boek “Tegen Faustus” (19e B., 16e en 17e H.). Welnu vanaf de zonde tot aan het herstel van Christus bleef de staat van het menselijk geslacht onveranderd. Het was dus niet nodig met betrekking tot de sacramenten iets te veranderen, en de Wet van Mozes hoefde er geen nieuwe in te stellen buiten die welke in de natuurwet bestonden. (IIIa q. 61 a. 3 arg. 2)

Hoe meer iets het volmaakte nabijkomt, van de temeer moet het ermee overeenkomen. Welnu, de volmaaktheid van de menselijke zaligheid werd door Christus voltrokken, en de sacramenten der Oude Wet kwamen Christus meer nabij dan die welke vóór de wet bestonden. Ze moesten dus meer overeenkomen met de sacramenten van Christus. Welnu juist het tegendeel was het geval, zoals blijkt uit de voorspelling, dat het priesterschap van Christus zou zijn volgens de orde van Melchisedech, en niet volgens de orde van Aaron, zoals we lezen in de Brief aan de Hebreërs (7, 11). Het past dus niet dat er sacramenten waren vóór Christus. (IIIa q. 61 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus zegt in zijn Boek “Tegen Faustus”: “De eerste Sacramenten, die gevierd en onderhouden werden onder de Wet, waren voorafbeeldingen van Christus die komen zou”. Welnu voor de zaligheid van de mensen was het nodig dat de komst van Christus voorspeld werd, en bijgevolg was het nodig, dat er vóór Christus sacramenten werde ingesteld. (IIIa q. 61 a. 3 s. c.)

De sacramenten zijn nodig tot de zaligheid van de mensen, in zover ze stoffelijke tekenen zijn van onstoffelijke dingen, waardoor de mens geheiligd wordt. Welnu na de zonde kan niemand geheiligd worden dan door Christus “die God heeft aangewezen als zoenoffer door het geloof in zijn Bloed, om Zijn rechtvaardigheid te tonen, en zelf rechtvaardig te zijn, als Hij hem rechtvaardigt, die in Jezus gelooft.” Brief aan de Romeinen 3, 23-26). Daarom moesten er vóór de komst van Christus enkele zichtbare tekenen zijn, waardoor de mens zijn geloof zou belijde in de komst van de Verlosser, en die tekenen zijn de sacramenten. Daaruit blijkt dat er voor de komst van Christus enkele sacramenten moesten

worden in gesteld. (IIIa q. 61 a. 3 co.)

Het lijden van Christus is de doelloorzaak van de oude sacramenten, die juist werden ingesteld om er een voorafbeelding van te zijn. Welnu de doelloorzaak gaat het uitwerksel niet vooraf in de tijd maar alleen in het inzicht van degene die handelt. Het is dus niet ongepast, dat er enkele sacramenten waren vóór het lijden van Christus. (IIIa q. 61 a. 3 ad 1)

De staat van het menselijk geslacht na de zonde en voor Christus kan op twee manieren beschouwd worden. Ten eerste in het licht van het geloof en zo beschouwd bleef hij onveranderd, want steeds werden de mensen rechtvaardig gemaakt door het geloof in de komst van Christus. Ten tweede kan die staat beschouwd worden volgens de grotere of mindere macht van de zonde, en volgens de uitdrukkelijke kennis, die men had van Christus. Want in de loop van de tijd begon de zonde meer en meer te heersen over de mensen, zozeer dat het menselijk verstand door de zonde beneveld werd en de mens, door de natuurwet alleen, niet meer kon leven zoals het behoort, maar er hem geboden moesten worden opgelegd in de geschreven Wet, en hem met die geboden enkele sacramenten van het geloof moesten geschonken worden. Ook moest in de loop van de tijden de geloofskennis op meer uitdrukkelijke wijze verklaard worden, want zoals Gregorius zegt (in zijn 16e Homilie op Ezechiël) “groeide de goddelijke kennis in de loop van de tijde aan”. En daarom moesten in de Oude Wet sommige sacramenten zijn van het geloof in de komst van Christus. Ze verhouden zich tot de sacramenten, die vóór de Wet bestonden, zoals het bepaalde zich verhoudt tot het onbepaalde. Vóór de Wet immers was het niet strikt bepaald welke sacramenten de mens moest gebruiken, zoals later onder de Wet, wanneer het nodig geworden was, zowel omdat de natuurwet verduisterd was, als omdat de betekenis van het geloof moest worden verduidelijkt, dat vóór de Wet bestond. (IIIa q. 61 a. 3 ad 2)

Het sacrament van Melchisedech, dat voor de Wet bestond, komt meer overeen met een sacrament van de Nieuwe Wet, wat de stof betreft, omdat nl. Melchisedech brood en wijn offerde, zoals we lezen in het Boek van de Schepping (14, 18), zoals ook het offer van de Nieuwe Wet voltrokken wordt door de offergave van brood en wijn. De sacramenten echter van de Mozaïsche Wet komen meer overeen met datgene wat door de sacramenten wordt aangeduid, nl. met het lijden van Christus, zoals duidelijk is voor het Paaslam, en van van de gelijke. De reden daarvan is de volgende: De sacramenten van de Nieuwe Wet komen in tijdsorde onmiddellijk na die van Mozes. Wanneer ze dan uiterlijk dezelfde bleven, zou het de schijn hebben, alsof zij niets anders waren dan de voortzetting ervan. (IIIa q. 61 a. 3 ad 3)

### **Articulus 4 Moesten er na de komst van Christus nog Sacramenten zijn?**

Men beweert dat er na de komst van Christus geen sacramenten meer nodig waren. Wanneer immers de

werkelijkheid daar is, mogen de tekenen verdwijnen. Welnu “de genade en de waarheid zijn door Christus gekomen” zoals we lezen bij Johannes (1, 17). Daar de sacramenten tekenen of beelden zijn van de waarheid, is het duidelijk, dat er na het lijden van Christus geen sacramenten meer nodig zijn. (IIIa q. 61 a. 4 arg. 1)

Vroeger werd bewezen (vorige Kwestie, 4e Artikel), dat de sacramenten uit verschillende elementen bestaan. Welnu de Apostel zegt in zijn Brief aan de Galaten (4, 3): “zo ook Waren wij toen We nog onmondig Waren, als slaven onderworpen aan de elementen van de wereld.” Welnu de volheid van de tijden is gekomen en wij zijn geen kinderen meer. Bijgevolg moeten we God niet dienen naar de beginselen van de wereld, door het gebruik van stoffelijke sacramenten. (IIIa q. 61 a. 4 arg. 2)

“Bij God is geen verandering noch schaduw van wisselvalligheid”, zoals we lezen in de Brief van Jacobus (1.17). Welnu het zou een blijk zijn van verandering van de goddelijke wil, wanneer God ten tijde van de genade aan de mensen andere sacramenten schonk dan vóór Christus. Bijgevolg moeten er na de komst van Christus geen andere sacramenten worden ingesteld. (IIIa q. 61 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in zijn Boek “Tegen Faustus” (19e B., 13e H.): “De sacramenten van de Oude Wet werden opgeschort omdat ze voleindigd waren, en andere werden in de plaats gesteld, met meer kracht, van groter nut, gemakkelijker om te volbrengen en minder in getal.” (IIIa q. 61 a. 4 s. c.)

Zoals de oude Vaders zalig werden door het geloof in Christus, die komen moest, zo worden wij zalig door het geloof in Christus, die reeds geboren is en geleden heeft. Welnu de sacramenten zijn tekenen, waardoor wij getuigenis afleggen van het geloof, waardoor de mens rechtvaardig gemaakt wordt. De toekomstige dingen moeten echter op een andere manier door tekenen worden aangeduid dan de voorbije of de tegenwoordige dingen. Augustinus immers zegt in zijn Boek “tegen Faustus” (19e B., 16e H.): “Dezelfde zaak wordt anders aangeduid wanneer ze nog moet gebeuren en wanneer ze reeds gebeurd is, zoals de woorden: Hij zal lijden en: Hij heeft geleden, anders luide.” En daarom moesten er in de Nieuwe Wet andere sacramenten zijn, die zouden aanduiden wat voorafgegaan was met betrekking tot Christus, naast de sacramenten van de Oude Wet die de toekomst voorspelde. (IIIa q. 61 a. 4 co.)

Dionysius zegt in zijn Boek Over de Kerkelijke Hiërarchie (5e H.): “De staat van de Nieuwe Wet houdt het midden tussen de Oude Wet, waarvan de beelden verwezenlijkt werden in de Nieuwe Wet, en de staat van de glorie, waar geheel de waarheid duidelijk en volkomen zal worden,geopenbaard.” Daarom zullen er in die staat geen sacramenten zijn. Nu echter, zolang we kennen in een wazige spiegel, zoals gezegd wordt in de 7e Brief aan de Korinthiërs (13, 12), moeten we door stoffelijke tekenen naar het geestelijke geleid worden, wat behoort tot het wezen van de sacramenten. (IIIa q. 61 a. 4 ad 1)

In zijn Brief aan de Galaten (4, 9) noemt de Apostel de sacramenten van de Oude Wet zwakke en onbeduidende elementen, omdat ze noch de genade bezaten, noch haar voortbrachten. Daarom zegt de Apostel, dat zij die deze sacramenten gebruikten, God dienden door de elementen dezer wereld, omdat ze niets anders waren dan elementen dezer wereld. Onze sacramenten echter bevatten de genade en brengen ze voort, en daarom gaat die reden hier niet op. (IIIa q. 61 a. 4 ad 2)

Een familievader heeft geen veranderlijk karakter, omdat hij voor verschillende tijden verschillende bevelen geeft aan zijn dienstvolk, en hetzelfde niet beveelt in de Winter en in de Zomer. Zo is het geen bewijs van Gods veranderlijkheid, wanneer Hij deze andere sacramenten instelt na de komst van Christus en andere onder de Wet; deze laatste immers waren een geschikte voorafbeelding van de genade, terwijl de eerste de tegenwoordige genade op geschikte wijze aanduiden. (IIIa q. 61 a. 4 ad 3)

### **Quaestio 63 Over het merkteken der Sacramenten dat ook een van hun uitwerkselen is**

Verder dient een ander uitwerksel van de Sacramenten, het merkteken nl. beschouwd te worden; dienaangaande stellen we de zes volgende vragen. 1. wordt door de Sacramenten een merkteken in de ziel geprent? 2. Wat is dit merkteken? 3. Van wie komt dit merkteken? 4. Wien of wat doet het merkteken als subject aan? 5. Is het merkteken onuitwisbaar? 6. Prenten alle Sacramenten een merkteken in? (IIIa q. 63 pr.)

#### **Articulus 1 Wordt door de Sacramenten een merkteken in de ziel geprent?**

Er wordt beweerd dat de sacramenten geen merkteken in de ziel prenten. Een merkteken is een onderscheidingsteken, welnu de voorbestemming, die, zij alleen degenen die lidmaat zijn van Christus en degenen die het niet zijn onderscheidt, brengt zoals in het eerste Deel (23e Kw., 2e Art.) bewezen werd, niets nieuws in degenen die voorbestemd worden maar wel en alleen in God die voorbestemt. Zegt de Apostel immers niet in de IIe Brief aan Timotheus (2, 19): “De hechte grondvest van God blijft staan met dit opschrift: “de Heer heeft de zijnen erkend.” zo prenten dus de sacramenten geen merkteken in de ziel. (IIIa q. 63 a. 1 arg. 1)

Het merkteken is een onderscheidingsteken. Sint Augustinus nu zegt in zijn Boek? Over de Christelijke Leer (2) dat “een teken iets is dat behalve tot het beeld dat het in onze zintuigen voortbrengt, ook tot de kennis doet komen van iets anders.” Daar is echter niets in de ziel dat een beeld kan vóórtbrengen in de zintuigen, en zo prenten de sacramenten dus geen merkteken in de ziel. (IIIa q. 63 a. 1 arg. 2)

Zoals de sacramenten van de Oude Wet, zo ook onderscheiden de sacramenten van de Nieuwe Wet de gelovigen. De sacramenten van de Oude Wet prenten geen merkteken in de ziel, de Apostel noemt ze immers

in de Brief aan de Hebreërs (9, 10): “geboden van vlees”. Zo prenten dan ook de sacramenten van de Nieuwe Wet geen merkteken in de ziel. (IIIa q. 63 a. 1 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat de Apostel zegt in de tweede Brief aan de Korintiërs (1,21-22): “God is het die ons gezalfd heeft, die zijn zegel op ons geslagen heeft en het onderpand van de geest in onze harten gelegd heeft.” — Het merkteken nu bedraagt niets anders dan een zegeling. Zo prent God dus door de sacramenten een merkteken in de ziel. (IIIa q. 63 a. 1 s. c.)

Zoals hierboven werd aangetoond (62e Kw., 5e Art.) zijn de sacramenten van de Nieuwe Wet op twee zaken gericht, van de zonde te genezen nl. en verder naar de regels van het christelijke leven de ziel in alles wat de eredienst van God betreft te vervolmaken. Welnu, het is de gewoonte wanneer iemand een ambt wordt opgedragen hem met de kentekenen van bewust ambt uit te rusten. Zo b. v. was het in de oudheid de gewoonte soldaten omdat hun een lichamelijke taak werd opgedragen, wanneer ze werden ingelijfd, een of ander lichamen kenteken toe te wijzen. Zo is het dan ook logisch dat de mensen aangezien hun door de sacramenten met het oog op de eredienst een geestelijk ambt wordt opgedragen, door bewuste sacramenten met een geestelijk merkteken zouden gekenmerkt worden. Daarbij schrijft Sint Augustinus in zijn Boek Tegen Parmenianus (Ile H., 13): “Wanneer een soldaat die uit vrees de strijd ontvlucht was, om het krijgsteken in zijn lichaam verlegen bij de keizer om genade smeekt, op zijn verzoek vergiffenis bekomt, en terug naar de strijd trekt, wordt dan ooit het krijgsteken bij hem terug ingemerkt of wordt het niet veeleer na onderzoek andermaal goedgekeurd? En zouden christelijke sacramenten soms minder vast aan ons kleven dan dit lichamen teken?” (IIIa q. 63 a. 1 co.)

Met het oog op de beloning van de toekomstige glorie worden de gelovige christenen met het teken van de goddelijke voorbestemming getekend, maar voor handelingen die met de huidige staat van de Kerk overeenkomen worden ze met een geestelijk teken dat hen wordt ingeprent toegerust, en dit is het merkteken. (IIIa q. 63 a. 1 ad 1)

Het merkteken dat de ziel wordt ingeprent is een teken omdat het door een zintuigelijk-waarneembaar sacrament wordt ingeprent. Zo b. v. kan iemand uit het feit dat hij met stoffelijk water gewassen werd weten dat hij met het merkteken van het doopsel gekenmerkt is. Dit echter mag men wel zeggen dat overdrachtelijk gesproken alles wat ons op iemand doet gelijken of van iemand onderscheidt, ook als het niet zintuigelijk-waarneembaar is, een merkteken of een zegel is. Zo wordt b. v. naar wat Sint Paulus in de Brief aan de Hebreërs (1,3) schrijft, gezegd dat Christus: “De beeltenis of het merkteken is van de zelfstandigheid van de Vaders.” (IIIa q. 63 a. 1 ad 2)

Hierboven werd bewezen (62e Kw., 6e Artikel) dat de sacramenten dér Oude Wet in zichzelf geen kracht bezaten om een geestelijk uitwensel te verwekken daarom ook moesten die sacramenten geen geestelijk merkteken

inprenten; de lichamelijke besnijdenis welke de Apostel in de Brief aan de Romeinen een zegel noemt (4, 11) kon toen immers volstaan. (IIIa q. 63 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is het merkteken een geestelijk vermogen?

Er wordt beweerd dat het merkteken geen geestelijk vermogen is. Een merkteken is hetzelfde als een beeld; waar wij in de Brief aan de Hebreërs (1,3) lezen van: “Het beeld van Gods zelfstandigheid”, biedt immers de Griekse tekst in plaats van “beeld”, “merkteken”. Een beeld nu behoort tot de vierde soort van hoedanigheden en verschilt dan ook van een vermogen dat in de tweede soort van hoedanigheden thuishoort. Zo is een merkteken geen geestelijk vermogen. (IIIa q. 63 a. 2 arg. 1)

Dyonisius beweert in zijn Boek Over de Kerkelijke Hiërarchie (2e Kap.) dat “de goddelijke gelukzaligheid degene die het doopsel ontvangt wordt meegedeeld en hem haar eigen licht tot teken van zijn meegenieten geschonken wordt.” zo zou het merkteken dus een licht zijn. Het licht nu behoort tot de van de de soort van hoedanigheden en zo kan het merkteken, daar dit tot de tweede soort van hoedanigheden behoort, geen vermogen zijn. (IIIa q. 63 a. 2 arg. 2)

Door sommigen wordt het merkteken op de volgende manier bepaald: “Een merkteken is een heilig teken van gemeenschap in het geloof en van de heilige wijding die door de priester wordt toegediend.” Welnu, een teken behoort tot het geslacht van de betrekkingen, niet tot het geslacht van de vermogens, en zo is een merkteken dus geen geestelijk vermogen. (IIIa q. 63 a. 2 arg. 3)

“Het vermogen is oorzaak en beginsel” zegt Aristoteles in zijn Metaph. (3, 17). Daar nu de hoedanigheid een teken te zijn, die in de bepaling aan “merkteken” wordt toegekend, meer aan een uitwensel toekomt, zo kan een merkteken geen geestelijk vermogen zijn. (IIIa q. 63 a. 2 arg. 4)

Daartegenover echter staat wat Aristoteles in zijn Ethica zegt (2, 4): “Er zijn in de ziel drie dingen: bedrijvig vermogen, hebbelijkheid en lijdend vermogen”. Het merkteken echter is geen lijdend vermogen, dit laatste immers gaat vlug voorbij terwijl daarentegen het merkteken zoals later (5e Artikel) zal worden aangetoond onuitwisbaar is. Een hebbelijkheid is het evenmin, een hebbelijkheid toch kan niet, én voor het goede én voor het kwade doen, het merkteken integendeel kan voor de twee dienen, de ene gebruiken het goed de anderen slecht. Met hebbelijkheden gaat dit niet aan, niemand kan een deugd ten kwade gebruiken, niemand kan een ondeugd ten goede gebruiken. Zo moeten we dan besluiten dat het merkteken een bedrijvig vermogen is. (IIIa q. 63 a. 2 s. c.)

In het vorig Artikel hebben we beweerd dat, daar toch door de sacramenten de mensen worden aangesteld om zich naar de eisen van de christelijke godsdienst van de plichten van de eredienst te kwijten, de sacramenten van de Nieuwe Wet een merkteken inprenten. Daarom



is het dat Dyonisius wanneer hij in zijn Boek Over de Kerkelijke Hiërarchie gezegd had (2 Kap.) dat: “God met een zeker teelde degene die het doopsel ontvangt aan Hem deelachtig maakt,” eraan toevoegde “God vergoddelijkt hem en deelt hem het goddelijke mee.” De eredienst nu komt hierop neer, het goddelijke te ontvangen of te verlenen. Tot beide is een vermogen van doen; om iets aan anderen te geven is nl. een bedrijvig vermogen, om iets te ontvangen een lijdend vermogen nodig. Zo bestaat dan het merkteken in een geestelijk vermogen dat op de goddelijke eredienst is afgericht. Alleen dient erop gewezen dat het geestelijk vermogen zoals hierboven, (vorige Kwestie, 4e Artikel) wanneer het om de kracht die in de sacramenten schuilt te doen was. Betoogd werd, van werkelijke aard is. Het merkteken van de sacramenten komt immers toe aan Gods bedienaars, een dienaar nu is zoals de Wijsgeer zegt in zijn Boek Over de Politiek (1,3) als een werktuig. Zo komt het dan dat evenals strikt gesproken de kracht van de sacramenten niet in een geslacht thuishoort maar er alleen toe herleid wordt, ze heeft toch een voorbijgaande en onvolkomen wezenheid, evenzo het merkteken, noch in een geslacht, noch in een soort kan ondergebracht maar alleen tot de tweede soort van hoedanigheden herleid wordt. (IIIa q. 63 a. 2 co.)

Een beeld is de omgrenzing van de hoegrootheid en komt bijgevolg enkel onder belichaamde dingen voor; waar het integendeel om iets geestelijks gaat spreekt men er in overdrachtelijke zin van. Welnu niets wordt behalve op grond van wat er mits strikt te spreken van gezegd wordt naar een bepaald geslacht of soort verwezen. Zo kan dan het merkteken, hoewel sommigen zulks doen, niet in de vierde soort van hoedanigheden worden ondergebracht. (IIIa q. 63 a. 2 ad 1)

In de van derde soort van hoedanigheden horen enkel de zintuigelijke lijdende vermogens of zintuigelijke hoedanigheden thuis. Het merkteken nu is geen zintuigelijk-waarneembaar licht en daarom kan het niet zoals sommigen deden in de van de de soort van hoedanigheden worden ondergebracht. (IIIa q. 63 a. 2 ad 2)

De betrekking welke het begrip “teken” ons voor de geest roept moet op iets berusten. De betrekking nu van het teken dat we merkteken noemen kan niet aan de wezenheid van de ziel haar onmiddellijk rustpunt hebben, dan zou ze immers van nature uit bij iedere ziel voorkomen. Er moet dus aan de ziel iets worden toegekend, waarop bewuste betrekking zal berusten: en dit is de wezenheid van het merkteken. Zo zal het dan niet nodig zijn, zoals door sommigen gedaan werd, het merkteken in het geslacht van de betrekking onder te brengen. (IIIa q. 63 a. 2 ad 3)

In verhouding tot het zintuigelijk-waarneembaar sacrament waardoor het wordt ingeprent beschouwd is het merkteken een teken; aan zich beschouwd is het echter zoals hierboven gezegd werd, (in de Leerstelling en in het vorig Artikel) een beginsel. (IIIa q. 63 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Komt het sacramentele merkteken van Christus?

Men beweert dat het sacramentele merkteken niet van Christus komt. In de Brief aan de Efeziërs (4, 30): “Bedroeft de Heilige Geest van God niet met Welke gij als met een zegel bezegeld zijt.” Het merkteken nu bedraagt onder meer een bezegeling. Zo moet dus het sacramentele merkteken meer aan de Heilige Geest dan wel aan Christus worden toegeschreven. (IIIa q. 63 a. 3 arg. 1)

Het merkteken heeft de natuur van het teken. Het teken van de genade echter wordt door de sacramenten gegeven, terwijl de genade zelf de ziel wordt ingestort, door de Heilige Drievuldigheid. Zo zegt men in de 83e psalm (12): “de Heer zal genade en glorie geven.” Het sacramentele merkteken moet dus niet vooral aan Christus worden toegeschreven. (IIIa q. 63 a. 3 arg. 2)

Daartoe wordt aan iemand het merkteken gegeven om hem van anderen te onderscheiden. De Heiligen nu worden van andere mensen onderscheiden door de liefde, die naar hetgeen Sint Augustinus schreef in zijn Boek Over de Heilige Drievuldigheid (15, 18) zij alleen weet onderscheid te maken tussen de zonen van het rijk en de zonen van het verderf. Daarom wordt nog in het Boek van de Openbaring (13, 16) gezegd: “De zonen van het verderf dragen het merkteken van het beest.” De liefde echter gaat niet op Christus maar veeleer op de Heilige Geest terug, de Apostel zegt immers in de Brief aan de Romeinen (5, 5): “De liefde van God werd in onze harten uitgestort door de Heilige Geest die ons gegeven werd.” Verder kan volgens dit woord uit de Brief aan de Korintiërs (13, 13): “De genade van onze Heer Jezus Christus en de liefde van God,” de liefde nog aan God de Vader toegeschreven. In elk geval moet het sacramentele merkteken dus niet aan Christus worden toegeschreven. (IIIa q. 63 a. 3 arg. 3)

Daar is echter op tegen dat sommigen het merkteken als volgt bepalen: “Een onderscheidingsteken door het eeuwige merkteken de redelijke ziel ingeprent die de geschapen Drievuldigheid op de scheppende en herscheppende Drievuldigheid doet gelijken en haar van degenen die door het geloof niet gelijk geworden zijn aan die Heilige Drievuldigheid onderscheidt.” — Het eeuwige merkteken nu is Christus, de Apostel zegt immers in de Brief aan de Hebreërs (1,3): “Daar hij de lichtglans is van zijn heerlijkheid en het afdruksel of merkteken van zijn Wezen.” Zo moet het merkteken strikt gesproken dus wel worden toegeschreven aan Christus. (IIIa q. 63 a. 3 s. c.)

Hierboven (1e Artikel) hebben we aangetoond dat het merkteken eigenlijk een zegel is waardoor iemand gekenmerkt wordt als tot een of ander werk bestemd. Zo wordt een muntstuk om voor de ruilhandel te kunnen dienen van een teken voorzien, zo worden soldaten omdat ze voor het krijgsleven bestemd werden met een bijzonder teken gekenmerkt. Tot twee dingen nu wordt de gelovige bestemd: eerst en vooral om van de hemelse glorie te genieten en daarom wordt het zegel van de genade hem ingedrukt; zo zegt Ezechiël (9, 4): “Zet het

thauteken op het voorhoofd van degenen die treuren en klagen.” en het Boek van de Openbaring (7, 3): “Beschadigt de aarde niet, noch de zee, noch de bomen, voordat wij de dienaren van onzen God met het zegel op hun voorhoofd zullen gemerkt hebben.” Verder wordt de gelovige aangesteld om wat tot de eredienst behoort te ontvangen of om het aan anderen uit te reiken; en daartoe wordt eigenlijk het sacramentele merkteken gebruikt, welnu, heel de christelijke eredienst valt van het Priesterschap van Christus af te leiden. Zo is het dan duidelijk dat het sacramenteel merkteken vooral het merkteken is van Christus aan wiens priesterschap, de gelovigen volgens de sacramentele merktekens gelijkvormig worden; deze toch zijn niets anders dan een deelgenootschap aan het priesterschap van Christus en die van Christus voortkomt. (IIIa q. 63 a. 3 co.)

De Apostel spreekt hier van de bezegeling waardoor iemand voor de toekomstige hemelse glorie bestemd wordt; dit nu hebben we aan de genade te danken en deze wordt, omdat het uit liefde is dat God ons iets om niets schenkt — dit behoort tot de wezenheid zelf van de genade — aan de Heilige Geest toegeschreven. De Heilige Geest immers is liefde; en daarom wordt er in de 7e Brief aan de Korinthiërs (12, 4) gezegd: “Verscheidene gaven zijn er, doch er is maar één en dezelfde Geest.” (IIIa q. 63 a. 3 ad 1)

Wanneer men enkel met het uiterlijke sacrament rekening houdt is het sacramentele merkteken als een zaak; heeft men integendeel de laatste uitwerkselen op het oog, dan is het een teken. Zo kan men op tweeërlei wijze iets aan het merkteken toekennen; vooreerst in zover het een teken is, en dan is het merkteken het onzichtbare teken van de genade die in het sacrament gegeven wordt. Verder in zover het merkteken merkteken is, dan is het nl. een teken dat de gelijkenis inprent met een hogerstaande overheid, bij wie het gezag dat iemand wordt opgedragen berust. Zo worden soldaten die ingelijfd worden voor de oorlog, met een teken van hun aanvoerder getekend, waardoor ze enigermate op hem gelijken. Op die wijze nu ontvangen degenen die voor de christelijken eredienst waarvan Christus de stichter is bestemd worden, een merkteken waardoor ze aan Christus gelijkvormig worden, en daarom is het eigenlijk het merkteken van Christus. (IIIa q. 63 a. 3 ad 2)

Door een merkteken wordt met het oog op het doel waarom het merkteken ontvangen wordt, de een van de anderen onderscheiden, zo zeiden we van het krijgsmerk (1e Art. dezer Kwestie) dat het met het oog op de oorlog een soldaat van de koning van een vijandelijke soldaat onderscheidt. Dit is ook het geval met het merkteken van de gelovigen waardoor de christen gelovige met het oog op het eeuwige leven of op de eredienst van de strijdende Kerk van de dienaren van de duivel onderscheiden worden. Het eerste nu geschiedt zoals de bedenking tegenwerpt door de liefde en de genade, het tweede echter door het sacramentele merkteken. Zo kan dan andersom het merkteken van het dier ofwel van de halsstarrige kwaadwilligheid waardoor sommigen op de eeuwige straf aangewezen zijn, ofwel van de belijdenis

van een verboden eredienst verstaan worden. (IIIa q. 63 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Doet het merkteken de vermogens der ziel als subject aan?**

Men beweert dat het merkteken de vermogens van de ziel niet als subject aandoet. Het merkteken is een geschiktheid tot de genade. De genade echter doet, zoals in het IIe Deel (110e Kwestie, 4e Artikel) gezegd werd, de wezenheid van de ziel als subject aan. Zo is het merkteken in de wezenheid van de ziel, niet in de vermogens aanwezig. (IIIa q. 63 a. 4 arg. 1)

Een vermogen van de ziel is subject ofwel van een hebbelijkheid ofwel van een geschiktheid. Doch zoals gezegd werd (2e Artikel dezer Kwestie) is het merkteken noch een hebbelijkheid noch een geschiktheid, maar veeleer een vermogen dat niets anders dan de wezenheid van de ziel kan als subject aandoen. Zo berust dus het merkteken niet in de vermogens van de ziel zoals in zijn subject, veeleer echter in de wezenheid van de ziel. (IIIa q. 63 a. 4 arg. 2)

De vermogens van de ziel worden in kennende en begeerende vermogens ingedeeld. Het gaat echter niet aan te zeggen dat het merkteken enkel in een kennend of enkel in een begeerd vermogen zou aanwezig zijn, — het merkteken is immers evenmin louter op kennis als louter op begeerte gewezen. — Het gaat evenmin aan te zeggen dat het in beide aanwezig is, een bijkomstigheid kan immers niet verschillende subjecten aandoen. Zodat dus het merkteken niet de vermogens van de ziel, doch veeleer de wezenheid zelf van de ziel als subject aandoet. (IIIa q. 63 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, zoals in de hierboven gegeven bepaling van het merkteken werd aangeduid, dat het merkteken de redelijke ziel als een beeldenaar wordt ingeprent. Het beeld nu van de Heilige Drievuldigheid in de ziel wordt door de vermogens ontvangen en zo is het merkteken wel degelijk in de vermogens van de ziel aanwezig. (IIIa q. 63 a. 4 s. c.)

Hierboven (vorig Artikel) hebben we aangetoond dat het merkteken een teken is waardoor de ziel gerechtigd wordt om iets wat tot de eredienst behoort te ontvangen of ook aan anderen te verlenen. De eredienst echter bestaat uit verschillende handelingen. Welnu, net zoals het de wezenheid is die op het zijn gewezen is, zo ook zijn het strikt gesproken de vermogens van de ziel die op het handelen gewezen zijn en daarom is het merkteken niet zoals in zijn subject in de wezenheid van de ziel, maar wel in haar vermogens aanwezig. (IIIa q. 63 a. 4 co.)

Een subject wordt overeenkomstig hetgeen waartoe deze onmiddellijk, niet overeenkomstig hetgeen waartoe ze enkel middenlijk en onrechtstreeks geschikt maakt aan een bijkomstigheid toegekend. Het merkteken nu maakt geschikt tot alles wat de eredienst vergt; daar dit echter zonder de hulp van de genade niet kan op geschikte manier geschieden, — er wordt immers in het Evangelie van Sint Jan (4, 24) gezegd: “Degenen die

God aanbidden moeten Hem aanbidden in geest van waarheid” — daarom geeft de goddelijke vrijgevigheid aan hen die het merkteken ontvangen genade, opdat ze wat hun werd opgedragen zouden op waardige wijze volvoeren. Daaruit volgt dan dat aan het merkteken eerder overeenkomstig de handelingen die bij de eredienst thuis hooien, dan wel overeenkomstig de genade een subject moet worden toegekend. (IIIa q. 63 a. 4 ad 1)

De wezenheid van de ziel is het subject van het natuurlijk vermogen dat uit de beginselen van bewuste wezenheid ontspruit. Zulk vermogen echter is het merkteken niet maar veeleer is het een geestelijk vermogen dat van buiten komt, en daarom is het, dat, evenals de wezenheid van de ziel, waar voor een mens het natuurlijke leven vandaan komt, door de genade, waardoor de ziel op geestelijke wijze leeft, vervolmaakt wordt, evenzo het natuurlijk vermogen van de ziel door een geestelijk vermogen, door het merkteken nl. wordt vervolmaakt. Hebbelijkheid toch en geschiktheid gaan, daar ze op de handelingen waarvan de vermogens de beginselen zijn gewezen zijn, op de vermogens van de ziel terug. Om dezelfde reden dan moet alles wat tot de handeling bijdraagt aan een vermogen worden toegeschreven. (IIIa q. 63 a. 4 ad 2)

Er werd getoond (in de Leerstelling) dat het merkteken op de eredienst gewezen is. Welnu, de eredienst is een belijdenis van het geloof door uiterlijke tekenen. Zo past het dan dat het merkteken het kenvermogen waarin het geloof is zou aandoen. Is het merkteken onuitwisbaar in de ziel aanwezig? (IIIa q. 63 a. 4 ad 3)

### **Articulus 5 Is het merkteken onuitwisbaar in de ziel aanwezig?**

Men beweert dat het merkteken niet onuitwisbaar in de ziel geprent is. Hoe volmakter een bijkomstigheid is zo vaster kleeft ze de zelfstandigheid aan. De genade echter is, daar toch het merkteken op de genade als op een verder doel gericht is, volmakter dan het merkteken. Daar nu door de zonde de genade verloren gaat, zal zulks nog veel meer met het merkteken het geval zijn. (IIIa q. 63 a. 5 arg. 1)

Door het merkteken wordt iemand zoals gezegd wordt (1e en 2e Artikel dezer Kwestie) voor de goddelijke eredienst bestemd. Sommigen echter lopen, door van het geloof af te vallen. Van de goddelijke naar een tegenovergestelde eredienst over; voor zulke gaat dus het sacramentele merkteken verloren. (IIIa q. 63 a. 5 arg. 2)

Wanneer eens het doel waarom dit bestaat weggevalen is moet ook wat om dit doel bestond, wegvallen, anders toch zou het tevergeefs blijven voortbestaan. Zo b. v. zal omdat de voortplanting waarop het huwelijk gericht is, niet langer meer zal plaats hebben, na de verrijzenis het huwelijk wegvallen. In de hemel nu zal de uiterlijke eredienst waarop het merkteken is aangewezen moeten verdwijnen, in de hemel toch zullen geen zinnebeeldige daden gesteld worden, maar alles zal er naar volle waar-

heid geschiede. Zo blijft het sacramentele merkteken dus niet in eeuwigheid in de ziel, en is dan ook niet onuitwisbaar in de ziel geprent. (IIIa q. 63 a. 5 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat Sint Augustinus schrijft in zijn Boek Tegen Parmenianus (2, 3): “De christelijke sacramenten hechten niet minder vast dan een stoffelijk krijgsteken. Dit krijgsteken echter wordt nimmer vernieuwd maar als het eens erkend werd, wordt het in degene die na een misstap van de keizer genade krijgt andermaal goedgekeurd.” zo is het sacramentele merkteken dus onuitwisbaar. (IIIa q. 63 a. 5 s. c.)

We hebben aangetoond (3e Artikel dezer Kwestie) dat het sacramentele merkteken in de gelovigen een deelgenootschap is aan Christus priesterschap, nl. dat waar Christus de macht van het geestelijk priesterschap naar volkomenheid bezit, de gelovigen Hem in zover gelijk worden dat ze wat de sacramenten en de goddelijke eredienst betreft enigermate aan bewuste geestelijke macht deelachtig worden. Daarom ook ware het ongepast als Christus het merkteken droeg; zijn priesterlijke macht staat immers tegenover het merkteken, zoals volkomenheid en volmaaktheid tegenover deelgenootschap. Het priesterschap echter van Christus is eeuwig, naar hetgeen in de 109e psalm staat: “Gij zijt priester in eeuwigheid volgens de orde van Melchisedech.” zo komt het dan dat ieder heiligmaking die door zijn priesterschap bewerkt wordt, zolang hetgeen geheiligd werd blijft voortbestaan, altijdddurend is. Dit is overigens ook met de levenloze wezens het geval, de wijding b. v. van een kelk of van een altaar, blijft, zolang dit altaar of die kelk niet vernietigd wordt. Daar nu de ziel naar haar verstandelijk bestanddeel, waar het geloof schuilt, (vorig Artikel, Antw. op de 3e Bedenking) het subject is van het merkteken, volgt onomstootbaar dat, evenals het verstand altijdddurend is en onbederfelijk, evenzo ook het merkteken de ziel onuitwisbaar blijft ingeprent. (IIIa q. 63 a. 5 co.)

De genade en het merkteken zijn op een verschillende manier in de ziel aanwezig. De genade is immers in de ziel aanwezig zoals een vorm die in Antwoorde de ziel een volkomen wezenheid heeft, het merkteken daarentegen overeenkomstig wat we hierboven hebben aangetoond (2e Art. dezer Kwestie) zoals een werktuigelijke kracht. Een volkomen zijnsvorm nu deelt in het subject dat hij aandoet de natuur van dit subject en, daar de ziel zolang ze op de wereld vertoeft, wat haar vrije wil betreft veranderlijk is, zo is de genade in de ziel eveneens veranderlijk. Een werktuigelijke kracht daarentegen deelt de natuur van de bewerkende hoofdoorzaak en daarom is het merkteken, niet dat het zo volmaakt is, maar wel om rede van de volmaaktheid van Christus’ priesterschap, waaruit het merkteken als werktuigelijke kracht voortvloeit, onuitwisbaar in de ziel aanwezig is. (IIIa q. 63 a. 5 ad 1)

De Heilige Augustinus zegt daarop in zijn Boek “Tegen de Donatisten” I: “Het doopsel blijft zelfs voor de geloofsverzakkers niet in gebreke, Wanneer ze immers door de boetvaardigheid terugkomen wordt het doopsel niet vernieuwd. Zo is men dus van oordeel dat het niet kan

verloren gaan.” De rede daarvan: omdat het merkteken zoals gezegd werd (Antw. op de 1e Bedenking) een werktuigelijke kracht is. Het wezen nu van een werktuig bestaat hierin dat het door een ander bewogen wordt, niet dat het zichzelf beweegt, dit toch komt enkel en alleen aan de wil toe. Daarom is het dan ook dat welke pogingen de wil ook in tegenovergestelde zin aanwendt, het merkteken door in de hoofdbeweging onbeweeglijk blijft, nimmer wegvalt. (IIIa q. 63 a. 5 ad 2)

Alhoewel na dit leven de uiterlijke eredienst niet blijft voortbestaan, toch blijft het doel van bewuste eredienst, en aar om blijft na dit leven het merkteken, de goede tot hun verheerlijking, de kwade tot hun schande bij. Zo ook blijft na de overwinning een krijgsteken degenen die overwonnen ten goede, degenen die integendeel overwonnen werden tot hun straf bij. (IIIa q. 63 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Prenten alle Sacramenten der Nieuwe Wet een merkteken in de ziel?**

Men beweert dat alle sacramenten van de Nieuwe Wet een merkteken in de ziel prenten. Door alle sacramenten van de Nieuwe Wet hebben we deel aan het priesterschap van Christus. Welnu zoals gezegd werd (3de Art.) is het sacramentele merkteken niets anders dan een deelgenootschap aan het priesterschap van Christus. Zo wordt dus door alle sacramenten van de Nieuwe Wet een merkteken ingeprent. (IIIa q. 63 a. 6 arg. 1)

Het merkteken staat tot de ziel waarin het aanwezig is, in dezelfde verhouding als tot de gewijde voorwerpen. Daar nu zoals we hierboven (62e Kw., 1e Art.) hebben aangetoond, door alle sacramenten van de Nieuwe Wet, de mens heiligmakende genade ontvangt, zo wordt door alle sacramenten van de Nieuwe Wet een merkteken ingeprent. (IIIa q. 63 a. 6 arg. 2)

Het merkteken is én een zaak én een teken. Welnu in ieder sacrament van de Nieuwe Wet is er iets louter zaak, iets louter teken en eindelijk nog iets én zaak én teken. Zo wordt door ieder sacrament van de Nieuwe Wet een merkteken ingeprent. (IIIa q. 63 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de sacramenten waarvoor een merkteken wordt ingeprent, omdat, overeenkomstig wat we in het vorig Artikel schreven, het merkteken onuitwisbaar is, niet vernieuwd worden. Daar nu sommige sacramenten zoals met de biecht en het huwelijk het geval is wel vernieuwd worden, prenten niet alle sacramenten een merkteken in. (IIIa q. 63 a. 6 s. c.)

In de 62e Kwestie (1e en 5e Artikel) hebben we bewezen dat de sacramenten van de Nieuwe Wet tot twee dingen moeten dienen, tot genezing van de zonde nl. en tot de goddelijke eredienst. Welnu alle sacramenten hebben dit gemeen, dat ze ons door het feit dat ze genade verstrekken, tegen de zonde uitrusten. Daarentegen zijn niet alle sacramenten rechtstreeks op de goddelijke eredienst aangewezen, dit toch blijkt duidelijk in het sacrament van de biecht waar de mens wel van zijn zonde verlost maar hem niets nieuws dat de eredienst

betreft, verstrekt wordt, nl. alleen in zijn vorige staat hersteld. Een sacrament nu kan op drie manieren tot de eredienst bijdragen. Vooreerst, door zijn werking aan zich, ten tweede als bewerkende oorzaak, ten van de de als ontvangend subject. Zo maakt de Eucharistie door haar werking aan zich deel uit van de goddelijke eredienst, deze bestaat immers voor een aanzienlijk deel in het offer van de Heilige Kerk. Ook wordt door ditzelfde sacrament geen merkteken in de ziel geprent; in dit sacrament toch wordt de mens niet gemachtigd om naderhand in andere sacramenten iets te bewerken, maar veeleer is dit sacrament, zoals Dyonisius in zijn Boek Over de Kerkelijke Hiërarchie (3e Kap.) zegt, doel en voltooiing van alle andere sacramenten. Het bevat nl. Christus, in wie geen merkteken is, maar wel integendeel de volheid van het priesterschap. Het sacrament van het priesterschap daarentegen, gaat op hen die zich wat de sacramenten betreft als bewerkende oorzaak laten gelden terug; door dit sacrament worden mensen gemachtigd om aan anderen de sacramenten uit te reiken. Het sacrament van de Doopsels integendeel is op ontvangende subjecten aangewezen, door het doopsel erlangt immers een mens het vermogen om andere sacramenten te ontvangen. Zo wordt het doopsel de ingang tot alle sacramenten genoemd. Het vormsel eindelijk wordt zoals verder ten gepaste tijde zal blijken (72e Kwestie, 5e Artikel) in een zekere zin bij laatstgenoemde soort sacramenten ondergebracht. Zo wordt door deze drie sacramenten, door het doopsel nl. het vormsel en het priesterschap een merkteken ingeprent. (IIIa q. 63 a. 6 co.)

Door alle sacramenten wordt de mens, daar hij toch een zekere invloed die door Christus wordt teweeg gebracht ondergaat, aan het priesterschap van Christus deelachtig. Niet alle sacramenten echter machtigen om iets dat de eredienst van Christus' priesterschap betreft te bewerken of ook te ontvangen. Dit nu wordt vereist opdat een sacrament zou een merkteken inprenten. (IIIa q. 63 a. 6 ad 1)

Door alle sacramenten wordt een mens, in zover heiligheid reinheid van zonde meebrengt, geheiligd en dit hebben we aan de genade te danken. In sommige sacramenten echter die een merkteken inprenten, wordt de mens door een wijding waai door hij voor de goddelijke eredienst bestemd wordt geheiligd, en op die wijze worden zelfs levenloze wezens omdat ze tot de goddelijke eredienst worden aangewend geheiligd. (IIIa q. 63 a. 6 ad 2)

Alhoewel een merkteken én zaak is én teken, toch is daarom nog niet alles wat én zaak is én teken ook merkteken. Wat echter én zaak is én teken zal verder bij de studie van de andere sacramenten verklaard worden (voor ieder sacrament in het bijzonder). (IIIa q. 63 a. 6 ad 3)

### **Quaestio 83 Over de Ritus van dit Sacrament**

Vervolgens moet gesproken worden over de ritus van dit Sacrament. Daaromtrent stellen wij zes vragen. 1.

Wordt bij de viering van dit Geheim Christus geslachtet-offerd? 2. Over de tijd van de viering. 3. Over de plaats van de viering en al het overige voor de viering vereiste. 4. Over datgene, wat gesproken wordt bij de viering van dit Geheim. 5. Over datgene, wat gedaan wordt bij de viering van dit Geheim. 6. Over de tekortkomingen, welke bij de viering van dit Sacrament kunnen voorvallen. (IIIa q. 83 pr.)

### **Articulus 1 Wordt bij de viering van dit Sacrament Christus geslachtet-offerd?**

Men beweert, dat bij de viering van dit Sacrament Christus niet wordt geslachtet-offerd. Er staat immers in de Brief aan de Hebreëen (10, 14) dat Christus “door één enkele offerande de geheiligden eens en vooral, tot volmaaktheid heeft gebracht”. Maar die offerande was zijn slachtoffering. Dus wordt Christus niet geslachtet-offerd bij de viering van dit Sacrament. (IIIa q. 83 a. 1 arg. 1)

De slachtoffering van Christus had plaats op het kruis, waarop Hij “Zich voor ons heeft gegeven als offerande en offerlam tot een liefderijke geur voor God”, zoals gezegd wordt in de Brief aan de Ephesiërs (5, 2). Maar bij de viering van dit Geheim wordt Christus niet gekruisigd en dus ook niet geslachtet-offerd. (IIIa q. 83 a. 1 arg. 2)

Zoals Augustinus zegt, vallen bij de slachtoffering van Christus de priester en het offerlam samen. Maar bij de viering van dit Sacrament vallen de priester en het offerlam niet samen. Dus is ook de viering van dit Sacrament niet Christus’ slachtoffering. (IIIa q. 83 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus zegt: “Eenmaal is Christus geslachtet-offerd in eigen persoon, en toch wordt Hij nog dagelijks geslachtet-offerd in het Sacrament”. (IIIa q. 83 a. 1 s. c.)

Om twee redenen kan men de viering van dit Sacrament Christus’ slachtoffering noemen. Vooreerst omdat, naar Augustinus zegt: “men gewoon is beelden te benoemen naar hetgeen ze voorstellen. Zo zeggen wij bij het zien van een portret of muurschildering: dat is Cicero, dat Sallustius”. Nu is de viering van dit Sacrament, zoals boven (76e Kw. 2e Art. 1e Antw.; 79e Kw. 1e Art.) uiteengezet is, een soort afbeelding en voorstelling van Christus’ lijden, dat een waarachtige slachtoffering was. Daarom zegt Ambrosius: “In Christus is eenmaal een offerlam opgedragen, in staat om eeuwig heil te bewerken. Wat doen wij dan nog? Offeren wij niet iedere dag ter herinnering aan Zijn dood?” De tweede reden, verband houdend met het uitwissel van Christus’ lijden, is dat wij door dit Sacrament deel krijgen aan de vrucht van ’s Heren lijden. Daarom wordt er ook in een bepaalde zondagse Secreta gezegd: “Zo dikwijls als wij de herdenking, van dit Offerlam vieren, wordt het werk van de verlossing verricht”. Op grond van de eerste reden kan men ook zeggen dat Christus geslachtet-offerd werd in de voorafbeeldingen van het Oude Verbond. Vandaar staat er in het Boek der Openbaring (13, 8): “En hun naam staat niet geschreven in het boek des levens van het

Lam, dat geslacht is sinds de grondvesting der wereld”. Maar wat de tweede reden betreft komt het alleen aan dit Sacrament toe, dat bij zijn viering Christus wordt geslachtet-offerd. (IIIa q. 83 a. 1 co.)

Terzelfder plaatse zegt Ambrosius: “Er is slechts één offerlam”, dat Christus opdroeg en dat wij opdragen “en niet verschillende, omdat Christus slechts eenmaal geofferd is. Maar dit Offer is een afbeelding van het andere. Want evenals overal slechts één Lichaam wordt opgedragen en niet meerdere, zo ook één Offer”. (IIIa q. 83 a. 1 ad 1)

Evenals de viering van dit Sacrament een afbeelding is van Christus’ lijden, zo is het altaar een voorstelling van het kruis, waarop Christus in eigen gedaante geslachtet-offerd werd. (IIIa q. 83 a. 1 ad 2)

Om dezelfde reden (als in voorafgaand Antw.) is de priester een afbeelding van Christus, in wiens persoon en door wiens kracht hij de woorden van de consecratie uitspreekt, zoals vroeger (82e Kw. 1e en 3e Art.) is uiteengezet. En daarom vallen priester en offerlam in zekere zin samen. (IIIa q. 83 a. 1 ad 3)

### **Articulus 2 Is de tijd voor de viering van dit Geheim op geschikte wijze vastgesteld?**

Men beweert, dat de tijd voor de viering van dit Geheim niet op geschikte wijze is vastgesteld. Dit Sacrament is immers, zoals gezegd is (vorig Art.), een voorstelling van ’s Heren lijden. Maar de herdenking van dit lijden heeft in de Kerk eenmaal per jaar plaats. Want Augustinus zegt: “Wordt soms telkens als het Paasfeest gevierd wordt, Christus gedood? Neen, maar de jaarlijkse herdenking stelt aan ons voor wat eens gebeurd is en grijpt ons zo aan alsof wij Christus op het Kruis zagen hangen”. Daarom moet dit Sacrament slechts eenmaal per jaar gevierd worden. (IIIa q. 83 a. 2 arg. 1)

De Kerk herdenkt het lijden van Christus op Vrijdag voor Pasen en niet op het feest van Kerstmis. Als nu dit Sacrament de herdenking van ’s Heren lijden is, is het minder gepast om het op Kerstmis driemaal te vieren en het op Goede Vrijdag helemaal over te slaan. (IIIa q. 83 a. 2 arg. 2)

De Kerk moet bij de viering van dit Sacrament zich aanpassen aan de instelling van Christus. Maar Christus heeft dit Sacrament geconsecreerd tegen de avond. Daarom schijnt het dat dit Sacrament op die tijd gevierd moet worden. (IIIa q. 83 a. 2 arg. 3)

Zoals men in een Decretaal kan lezen, schreef Paus Leo aan Bisschop Dioscorus Alexandrinus, dat men de Mis mag opdragen “gedurende de eerste helft van de dag”. Maar de dag begint bij middernacht, zoals boven (80e Kw. 8e Art. 5e Antw.) gezegd is. Het schijnt dus, dat men ook vanaf middernacht de Mis mag opdragen. (IIIa q. 83 a. 2 arg. 4)

In een bepaalde zondagse Secreta wordt gezegd: “Sta ons toe, Heer, smeken wij, deze Geheimen dikwijls te vieren”. Maar de priester zou het meerdere malen doen,

als hij ook op meerdere uren van de dag de Mis zou opdragen. Daarom schijnt het, dat men de priester niet moet verbieden meermalen daags de Mis op te dragen. (IIIa q. 83 a. 2 arg. 5)

Daartegenover staat echter het gebruik, door de Kerk overeenkomstig de voorschriften van het kerkelijk recht in acht genomen. (IIIa q. 83 a. 2 s. c.)

Zoals boven gezegd is (vorig Art.), vindt men bij de viering van dit Geheim de voorstelling van het lijden des Heren en het deelachtig worden aan de vrucht ervan. Naar deze beide opzichten moest men dus de tijd vaststellen, welke voor de viering van dit Sacrament geschikt is. Omdat wij dan de vrucht van 's Heren lijden dagelijks nodig hebben vanwege onze dagelijkse fouten, wordt gewoonlijk elke dag dit Sacrament in de Kerk opgedragen. Daarom leerde de Heer ons ook bidden: "Geef ons heden ons dagelijks brood" (Luc. 11. 3), waarbij Augustinus opmerkt: "Als het dagelijks brood is, waarom eet gij het dan eenmaal in het jaar, zoals de Grieken in het Oosten gewoon zijn? Neem het dagelijks, opdat het u dagelijks tot heil zij". — Omdat echter het lijden des Heren van het derde tot het negende uur heeft plaats gehad, wordt dit Sacrament in de Kerk gewoonlijk op dat gedeelte van de dag gevierd. (IIIa q. 83 a. 2 co.)

In dit Sacrament wordt het lijden van Christus herdacht als zijn uitwerking hebbend in de gelovigen. Maar in de lijdenstijd herdenken men het lijden van Christus alleen voor zover het in ons Hoofd voltrokken werd. En dat is slechts eenmaal geschied, maar dagelijks krijgen de gelovigen deel aan de vrucht van het lijden. Daarom wordt die andere herdenking slechts eenmaal in het jaar gevierd, deze echter elke dag zowel om de vrucht als om een voortdurende herinnering. (IIIa q. 83 a. 2 ad 1)

Bij de komst van de werkelijkheid, moet het beeld verdwijnen. Dit Sacrament nu is een beeld en een voorstelling van het lijden des Heren, zoals gezegd is (in de Leerst.). Daarom is er op de dag, waarop het lijden des Heren herdacht wordt voor zover het werkelijk heeft plaats gehad, geen consecratie van dit Sacrament. Opdat echter de Kerk op die dag niet zonder de vrucht van het lijden zou zijn, welke in dit Sacrament, ons meegedeeld wordt, wordt het daags te voren geconsecreerde Lichaam van Christus bewaard om op die dag genuttigd te worden. Niet echter het Bloed, omdat dat gevaarlijk is en bovendien omdat het Bloed op een bijzondere wijze het beeld is van het lijden des Heren, zoals boven (78e Kw. 3e Art. 2e Antw.) is. uiteengezet. Overigens is niet waar wat sommigen beweren, dat door de vermenging van een gedeelte van het Lichaam met de wijn, deze wijn in het Bloed veranderd wordt. Want dit kan alleen geschieden door de consecratie, welke met de vereiste woorden voltrokken wordt. Op Kerstmis worden verschillende Missen opgedragen, om de drievoudige geboorte van Christus. Vooreerst de eeuwige, welke voor ons verborgen is. En daarom wordt er 's nachts een Mis gezongen, waarbij in de Introïtus gezegd wordt: "De Heer sprak tot Mij: Mijn Zoon zijt Gij. Ik heb U heden voortgebracht". De tweede geboorte

is in de tijd maar geestelijk: waarbij nl. Christus "als de Morgenster oprijst in onze harten" (2 Petr. 1, 19). En om die reden wordt een Mis gezongen in de morgenschemering; in de Introïtus daarvan heet het: "Een licht zal heden over ons stralen". De derde geboorte van Christus is die, welke in de tijd en naar het lichaam heeft plaats gehad, toen Hij voor ons zichtbaar en met Vlees omkleed uit de maagdelijke schoot te voorschijn kwam. Daarom wordt een derde Mis op klaarlichte dag gezongen, waarbij in de Introïtus gezegd wordt: "'n Kind is ons geboren". Men zou ook omgekeerd kunnen zeggen, dat de eeuwige geboorte op zich in het volle licht heeft plaats gehad en daarom wordt er in het Evangelie van de derde Mis melding gemaakt van de eeuwige geboorte. Volgens de geboorte naar het Vlees is Christus in werkelijkheid 's nachts geboren ten teken dat Hij tot onze duistere zwakheid kwam en daarom wordt in de nachtmis het Evangelie over de lichamelijke geboorte gelezen. Op dezelfde wijzen worden ook op andere dagen, waarop wij verschillende weldaden van Christus moeten herdenken of afbidden, verschillende Missen op dezelfde dag opdragen, zo b. v. een voor het feest, een ander voor de vasten of voor de overledenen. (IIIa q. 83 a. 2 ad 2)

Zoals boven (73e Kw. 5e Art.) gezegd is, heeft Christus dit Sacrament op het laatste ogenblik aan zijn leerlingen willen achterlaten, opdat het een sterke indruk in hun harten zou maken. Daarom heeft Hij na het Avondmaal en op het einde van de dag dit Sacrament geconsecreerd en aan Zijn leerlingen uitgereikt. Door ons wordt het echter op het uur van 's Heren lijden gevierd en wel op de feestdagen omstreeks het derde uur, waarop Christus door het geroep van de Joden gekruisigd werd, zoals men leest bij Marcus (13, 25), en waarop de H. Geest nederdaalde over de Apostelen; of op de gewone dagen omstreeks het zesde uur, waarop Christus door de handen der soldaten gekruisigd werd, zoals er staat bij Joannes (19, 14); of op de vastendagen omstreeks het negende uur, waarop Christus, na met luider stem geroepen te hebben, de geest gaf, gelijk gezegd wordt in Mattheus (27, 46). Het kan echter wat later gebeuren, vooral als er wijdingen zijn en ook op Paaszaterdag, wegens de langen duur van de plechtigheid en omdat de wijdingen bij de Zondag horen, zoals een Decretaal zegt. Maar ook kan er Mis gelezen worden tijdens het eerste gedeelte van de dag, als het nodig is, gelijk een Decretaal verklaart. (IIIa q. 83 a. 2 ad 3)

In de regel moet de Mis opgedragen worden overdag en niet 's nachts, omdat Christus in dit Sacrament tegenwoordig is, die gezegd heeft: "Zolang het dag is, moet ik de werken verrichten van Hem, die Mij gezonden heeft; er komt een nacht waarin niemand werken kan. Zolang Ik in de wereld ben, ben Ik het licht der wereld". (Joan. 9, 4, 5). Dit moet echter niet zo verstaan worden, dat het begin van de dag gerekend moet worden vanaf middernacht; ook niet vanaf de opkomst der zon, wanneer zij nl. boven de aarde te voorschijn komt, maar wanneer de dageraad begint te gloren. Want dan reeds spreekt men van de opkomst der zon, omdat de glans van haar stralen verschijnt. Daarom ook staat er bij

Marcus (16, 2) dat de vrouwen bij het graf kwamen “bij het opgaan der zon”, terwijl zij volgens Joannes (20, 1) bij het graf kwamen “terwijl het nog donker was”. Zo lost nl. Augustinus deze tegenstrijdigheid op. Om een bijzondere reden echter wordt op Kerstmis de Mis ’s nachts opgedragen, omdat Christus in de nacht is geboren, zoals gezegd wordt in een Decretaal. Eveneens op Paaszaterdag tegen middernacht, omdat de Heer verreezen is in de nacht, d. w. z. “terwijl het nog donker was”, vóór de zon helemaal op was. (IIIa q. 83 a. 2 ad 4)

Zoals een Decretaal ontleent aan het decreet van Paus Alexander II “is het voor de priester voldoende éénmaal daags de Mis op te dragen, omdat Christus eenmaal geleden heeft en daardoor de hele wereld verlost heeft; en zeer bevoorrecht is hij, die deze ene Mis waardig kan opdragen. Sommigen echter lezen een Mis voor de overledenen en een andere voor de dag, als het nodig is. Wie echter voor geld of voor de gunst van leken meerdere Missen menen te mogen lezen op één dag zullen, naar mijn mening, de veroordeling niet ontlopen.” En Innocentius III verklaart: “Behalve op Kerstmis en in geval van nood, is het voldoende voor de priester eens per dag de Mis op te dragen”. (IIIa q. 83 a. 2 ad 5)

### **Articulus 3 Moet men dit Sacrament vieren in een gewijd huis en met gewijd vaatwerk?**

Men beweert, dat het niet nodig is dit Sacrament te vieren in een gewijd huis en met gewijd vaatwerk. Dit Sacrament is een afbeelding van het lijden des Heren. Maar Christus heeft niet binnenshuis geleden, maar buiten de poort van de stad, zoals geschreven staat in de Brief aan de Hebreeënen (13, 12): “Jezus heeft buiten de poort geleden, om het volk te heiligen door zijn Bloed”. Zo schijnt het dat men dit Sacrament niet moet vieren binnenshuis maar in de open lucht. (IIIa q. 83 a. 3 arg. 1)

Bij de viering van dit Sacrament moet de Kerk de handelwijze van Christus en de Apostelen navolgen. Maar het huis, waarin Christus voor het eerst dit Sacrament voltrok was niet geconsecreerd, maar was een gewone opperzaal door een huisvader daarvoor in gereedheid gebracht, zoals staat in Lucas (22, 11, 12). Ook de Apostelen waren, zoals men lezen kan in de Handelingen (2, 46) “eendrachtig in de tempel en thuis braken ze het brood. Ze genoten hun voedsel in opgeruimdheid”. Daarom behoeven ook nu de huizen, waarin dit Sacrament gevierd wordt, niet geconsecreerd te zijn. (IIIa q. 83 a. 3 arg. 2)

In de Kerk, die door de H. Geest bestuurd wordt, moet niets gebeuren zonder grond. Maar het schijnt nutteloos te zijn een kerk of altaar te consecreren en al zulke onbezielde voorwerpen, omdat zij geen genade of geestelijke kracht in zich kunnen opnemen. Het is dus onredelijk, dat in de Kerk zulke consecraties voorkomen. (IIIa q. 83 a. 3 arg. 3)

Alleen goddelijke werken moeten met luister herdacht

worden, volgens het woord uit het Boek der Psalmen (91, 3): “Over de werken Uwer handen zal ik juichen”. Maar kerk en altaar wordt door menselijk toedoen geconsecreerd, zoals de kelken, de bedienaars, enz. Deze laatste consecraties nu worden in de Kerk niet feestelijk herdacht. Daarom moet evenmin de Kerkwijding of de altaarconsecratie plechtig herdacht worden. (IIIa q. 83 a. 3 arg. 4)

De waarheid moet aan de voorafbeelding beantwoorden. Maar in het Oude Verbond, dat een voorafbeelding van het Nieuwe is, werd het altaar niet uit gehouwen stenen gemaakt. Zo toch lezen wij in het Boek van de Uittocht (20, 24, 25): “Gij moet een altaar van aarde voor Mij oprichten... Bouwt ge Mij echter een stenen altaar, dan moogt gij het niet optrekken van gehouwen stenen”. In hetzelfde Boek wordt ook nog voorgeschreven (27, 1, 2) dat men moest maken: “een altaar van acaciahout” beslagen “met brons” of “met goud”, zoals staat in het Boek van de Uittocht (25). Derhalve schijnt het een verkeerd gebruik in de Kerk te zijn, dat het altaar alleen uit steen vervaardigd wordt. (IIIa q. 83 a. 3 arg. 5)

De kelk met de pateen stelt het graf van Christus voor. Dat was echter “in de rots uitgehouwen”, zoals de Evangelieën verhalen (Matth. 27, 60; Marc. 15, 46; Luc. 23, 53). Daarom moet de kelk van steen zijn en niet van zilver of goud of zelfs van tin. (IIIa q. 83 a. 3 arg. 6)

Evenals goud de kostbaarste stof is voor het vaatwerk, zo is zijde het kostbaarste weefsel. Evenals dus de kelk van goud moet zijn, zo moeten dus de altaardwalen van zijde en niet slechts van linnen zijn. (IIIa q. 83 a. 3 arg. 7)

Het beheer van en de verordeningen over de sacramenten komen toe aan de bedienaars van de Kerk evenals het beheer van de tijdelijke goederen afhangt van de verordening der wereldse vorsten. Zo zegt dan ook de Apostel: “Men moet ons zonder meer als dienaars van Christus beschouwen, en beheerders van Gods geheimenissen” (I Cor. 4, 1). Maar wanneer bij het beheer van tijdelijke goederen iets gebeurt tegen de voorschriften van de vorsten, is dat ongeldig. Wanneer dus, wat opgenoemd is, goed was vastgesteld door de Kerkvorsten, schijnt het, dat zonder dit de sacramenten niet tot stand kunnen komen. En dan schijnt daaruit te volgen, dat Christus’ woorden ontoereikend zijn voor de totstandkoming van dit Sacrament, hetgeen ongerijmd is. Dus was het wel onredelijk dat deze dingen voor de viering van dit Sacrament werden voorgeschreven. (IIIa q. 83 a. 3 arg. 8)

Daartegenover staat echter, dat wat de Kerk voorschrijft, door Christus Zelf verordend wordt, die zegt: “Waar twee of drie vergaderd zijn in Mijn naam, daar ben Ik in hun midden” (Matth. 18, 20). (IIIa q. 83 a. 3 s. c.)

Bij datgene wat rondom dit Sacrament gebeurt moet men twee dingen in ogenschouw nemen. Het eerste betreft de uitbeelding van wat er bij het lijden des Heren

heeft plaats gehad; het tweede de eerbied aan dit Sacrament verschuldigd, in zover Christus daarin waarachtig en niet alleen in beeld tegenwoordig is. Daarom worden de zaken, die voor dit Sacrament nodig zijn, geconsecreerd, zowel uit eerbied voor het Sacrament, als ook om het uitwerksel uit te beelden nl. de heiliging, die ons ten gevolge van Christus' lijden toekomt, naar het woord uit de Brief aan de Hebreëën (13, 1 2): "Om het volk te heiligen door zijn Bloed, heeft Jezus" enz. (IIIa q. 83 a. 3 co.)

Als regel moet dit Sacrament in huis gevierd worden, omdat zo de Kerk aangeduid wordt volgens het woord uit de Eersten Brief aan Timotheus (3, 15): "Gij moet weten, hoe gij u gedragen moet in het huis van God, de Kerk van de levende God". Want zoals Augustinus zegt: "Buiten de Kerk is er geen plaats voor het waarachtig Offer". En omdat de Kerk niet binnen de grenzen van het Joodse volk besloten moest blijven, maar over de hele wereld verspreid moest worden, daarom had het lijden van Christus niet plaats binnen de stad der Joden, maar in de open lucht, opdat zo voor het lijden van Christus de hele wereld als een huis zou zijn. (IIIa q. 83 a. 3 ad 1)

Omdat het huis, waarin dit Sacrament gevierd wordt, de Kerk aanduidt en daarom ook de kerk genoemd wordt, wordt het terecht geconsecreerd, zowel om de heiligmaking uit te drukken, welke aan de Kerk door het lijden van Christus ten deel is gevallen, alsook ter beduiding van de heiligheid, welke vereist wordt bij hen, die dit Sacrament moeten ontvangen. — Het altaar beduidt Christus zelf van wie de Apostel zegt: "Door Hem moeten wij een altijddurend dankoffer brengen aan God" (Hebr. 13, 13). Daarom stelt de consecratie van het altaar ook de heiligheid van Christus voor, welke Lucas aangeeft (1, 33): "Het heilige, dat uit u wordt geboren, zal Zoon van God genoemd worden". En in een Decretaal staat: "Het is goed bevonden de altaren te heiligen niet alleen door de zalving met chrisma, maar ook door een priesterlijke zegening". En daarom is het als regel niet geoorloofd dit Sacrament te vieren buiten geconsecreerde huizen. Zo staat dan ook in een Decretaal: "Geen priester mag de Mis opdragen buiten de plaatsen, die door de bisschop hiervoor gewijd zijn". En omdat de heidenen niet tot de Kerk behoren evenmin als andere ongelovigen, wordt verderop gezegd: "Het is niet geoorloofd een kerk, waarin de lichamen van gestorven ongelovigen begraven zijn, te wijden, maar als ze geschikt bevonden is om geconsecreerd te worden dan moet ze hersteld worden, nadat de lijken eruit verwijderd zijn en de muren of wanden van die plaats afgeschraapt zijn. Was ze vroeger reeds geconsecreerd, dan mogen erin Missen opgedragen worden, wanneer zij, die erin begraven zijn, gelovig waren". In geval van nood kan men dit Sacrament voltrekken in niet geconsecreerde en zelfs ontheiligde huizen, maar alleen met goedvinden van de Bisschop. Daarom wordt t. z. p. gezegd: "Wij oordelen, dat men de Misplichtigheden niet overal moet vieren maar alleen op de plaatsen, die door de bisschop geconsecreerd zijn, of waar hij het toestaat". Maar alleen op een draagbaar altaar, dat gewijd is. Zo

leest men t. z. p.: "Wij staan toe, dat, indien de kerken door brand aangetast of verwoest zijn, de Mis gelezen wordt in kapellen op een geconsecreerde steen". Want omdat de heiligheid van Christus de bron is van iedere kerkelijke heiligheid, daarom is het, in geval van nood, voldoende dit Sacrament te voltrekken op een gewijd altaar. Om dezelfde reden wordt nooit een kerk zonder altaar geconsecreerd, maar soms wel zonder kerk een altaar met de overblijfselen van de heiligen, wier "leven verborgen was met Christus in God" (Coloss. 3, 3). Zo lezen wij dan ook op de genoemde plaats: "Het is onze wens, dat de altaren, waarin geen lichamen of overblijfselen van een martelaar gevonden worden, door de bisschoppen, die aldaar aan het bestuur zijn, zo mogelijk afgebroken worden". (IIIa q. 83 a. 3 ad 2)

Kerk, altaar en dergelijke onbezielde dingen worden geconsecreerd, niet omdat zij de genade kunnen ontvangen, maar omdat zij ten gevolge van hun consecratie een bepaalde geestelijke kracht krijgen, waardoor zij geschikt worden voor de goddelijke eredienst, opdat nl. de mensen daardoor tot godsvrucht opgewekt worden, om gereeder klaar te staan voor het goddelijke, tenzij dit weer teniet gedaan wordt door oneerbiedigheid. Daarom wordt in het Tweede Boek van de Machabeëën gezegd (3, 38, 39): "Waarachtig, daar woont een goddelijke kracht. Want Hij, die in de hemel woont bewaakt en beschermt die plaats". Daarom worden deze zaken voor de consecratie gezuiverd en bezworen, opdat de kracht van de vijand eruit verdreven worde. En om dezelfde reden worden de kerken "die door het vloeien van bloed of het uitstorten van zaad bezoedeld zijn" in ere hersteld, omdat er door de zonde, die daar bedreven werd, een bepaalde werking van de vijand blijkt te zijn. Zo wordt er dan ook in hetzelfde boek gezegd: "Waar gij kerken van Arianen aantreft, moet gij ze onverwijld door goddelijke gebeden en werken consecreren tot katholieke kerken". Vandaar wordt door sommigen de niet onwaarschijnlijke mening verkondigd dat de mens door het betreden van een geconsecreerde kerk vergiffenis van zijn dagelijkse zonden verkrijgt evenals door de besprenkeling met wijwater. Zij beroepen zich op wat er gezegd wordt in het Boek der Psalmen (84, 2, 3): "Gezegend hebt gij, Heer, Uw land, en van Uw volk de ongerechtigheid weggenomen". Om de kracht, welke de kerk door de consecratie verkregen heeft, mag deze consecratie met herhaald worden. Zo wordt in hetzelfde boek uit de Kerkvergadering van Nicea aangehaald: "De kerken die eenmaal aan God zijn toegewijd, mogen niet opnieuw geconsecreerd worden behalve wanneer zij door vuur verwoest zijn of bezoedeld door het vloeien van bloed en het uitstorten van zaad; omdat evenals een kind, dat eenmaal gedoopt is, door welke priester dan ook, in de naam van de Vader, de Zoon en de H. Geest, niet opnieuw gedoopt mag worden, evenmin een Kerk, die aan God is toegewijd, opnieuw geconsecreerd moet worden, behalve in bovengenoemde gevallen, indien tenminste zij, die consecreren, geloofden aan de Drievuldigheid". Immers, die buiten de Kerk staan, kunnen niet consecreren. Maar, zoals verder in hetzelfde boek geschreven is: "Kerken of altaren, waarvan de consecratie twijfelachtig is, moeten geconsecreerd worden".



Omdat zij door de consecratie een zekere geestelijke kracht krijgen, wordt aldaar bepaald: “Het hout van een geconsecreerde Kerk mag niet voor andere doeleinden gebruikt worden, behalve voor een andere Kerk of om te verbranden of ten behoeve van kloosterbroeders: voor het werk van leken mag het echter niet dienen”. En t. z. p. leest men: “Als altaardwalen, zetels, kandelaars en voorhang door ouderdom versleten zijn, moeten ze verbrand worden, en de as moet in de doopkapel bracht worden, of in de wand of in laagten onder de vloer, opdat ze niet vertreden zou worden door de voeten van hen, die binnenkomen (IIIa q. 83 a. 3 ad 3)

Omdat de consecratie van het altaar de heiligheid van Christus uitbeeldt, en de consecratie van het gebouw de heiligheid van heel de Kerk, heeft het méér zin de consecratie van Kerk of altaar plechtig te herdenken, dan van de andere dingen. Daarom wordt ook de plechtigheid van kerkwijding acht dagen gevierd om de zalige verrijzenis van Christus en van de leden der Kerk aan te geven. De kerk- of altaarconsecratie is overigens niet alleen mensenwerk, daar ze geestelijke kracht meedeelt. Vandaar wordt er in een Decretaal gezegd: “De plechtigheid van kerkwijding moet elk jaar feestelijk gevierd worden. Dat dit gedurende acht dagen moet geschieden kan men vinden in het Derde Boek der Koningen (8, 66), na afloop van de tempelwijding”. (IIIa q. 83 a. 3 ad 4)

In een Decretaal staat: “Wanneer de altaren niet van steen zijn, mogen zij niet door de zalving met chrisma geconsecreerd worden”. Dit komt ook overeen met datgene, wat dit Sacrament uitbeeldt: vooreerst, omdat het altaar Christus verbeeldt, van wie gezegd wordt in de Eersten Brief aan de Corinthiërs (10, 4): “En die rots was Christus”; vervolgens omdat het Lichaam van Christus in een stenen graf neergelegd was. Ook met het gebruik van dit Sacrament is het in overeenstemming, want steen is duurzaam en kan gemakkelijk overal gevonden worden. Dit was in de Oude Wet niet van belang, omdat, er slechts op één plaats een altaar gebouwd werd. Dat men toen voorschreef, dat het van aarde of ongehouwen steen gemaakt moest worden, geschiedde om de afgoderij tegen te gaan. (IIIa q. 83 a. 3 ad 5)

Aldaar wordt in een Decretaal gezegd: “Vroeger gebruikten de priesters geen gouden maar houten kelken; Paus Zepherinus schreef daarna voor, dat de Mis opgedragen moest worden met glazen patenen; en tenslotte liet Urbanus alles van zilver maken”. Later werd vastgesteld: “dat de kelk des Heren met de pateen van goud of zilver moest zijn, of minstens van tin, maar niet van koper of brons, omdat dit door de invloed van de wijn begint te roesten en braken veroorzaakt. Niemand mag echter de Mis opdragen in een houten of glazen kelk” omdat nl. hout poreus is en het geconsecreerde Bloed daarin achterblijft; en glas breekbaar is en er gevaar voor stukgaan dreigt. Hetzelfde geldt voor een stenen kelk. En daarom is uit eerbied voor het Sacrament vastgesteld, dat de kelk uit voornoemde stof vervaardigd moet worden. (IIIa q. 83 a. 3 ad 6)

Waar het zonder gevaar kon geschieden, heeft de Kerk met betrekking tot dit Sacrament vastgesteld, wat het meest uitdrukkelijk het lijden van Christus uitbeeldt. Nu was er minder gevaar bij het Lichaam, dat op het corporaal gelegd wordt, dan bij het Bloed, dat in de kelk bewaard wordt. En daarom mag het corporaal van linnen zijn, ook al is het niet toegestaan, dat de kelk van steen is, omdat het Lichaam van Christus in linnen gewikkeld was. Zo leest men dan ook in de Brief van Paus Sylvester t. z. p.: “Op aller aanraden stellen wij vast, dat het Misoffer opgedragen wordt, niet op zijde of op geverfde stof, maar op zuiver linnen, dat door de bisschop geconsecreerd is, evenals het Lichaam van Christus in een zuiver linnen lijkwade gewikkeld was”. Een linnen kleed kan bovendien om zijn zuiverheid, passend de zuiverheid van het geweten uitbeelden, en om zijn moeizame vervaardiging het lijden van Christus. (IIIa q. 83 a. 3 ad 7)

Het beheer van de sacramenten behoort aan de bedienaars van de Kerk, maar hun consecratie is van God. Daarom hebben de bedienaars van de Kerk niet iets vast te stellen over de vorm van de consecratie, maar wel over het gebruik van de sacramenten en de wijze van vieren. Indien dus een priester de woorden van de consecratie uitspreekt over de vereiste stof met de bedoeling om ze te consecreren, zonder al de voornoemde voorwerpen als geconsecreerd gebouw, altaar, kelk en corporaal, consecreert hij werkelijk het Lichaam van Christus maar zondigt hij zwaar door het gebruik van de Kerk niet te volgen. (IIIa q. 83 a. 3 ad 8)

#### **Articulus 4 Is hetgeen bij de viering van dit Sacrament gezegd wordt op geschikte wijze vastgesteld?**

Men beweert, dat hetgeen bij de viering van dit Sacrament gezegd wordt niet op geschikte wijze is vastgesteld. Dit Sacrament wordt immers door de woorden van Christus geconsecreerd, zoals Ambrosius zegt. Daarom moeten bij dit Sacrament alleen maar de woorden van Christus gebruikt worden. (IIIa q. 83 a. 4 arg. 1)

De woorden en daden van Christus zijn ons uit de Evangeliën bekend. Maar bij de consecratie van dit Sacrament komen woorden voor, die niet in de Evangeliën staan. Zo staat er niet in het Evangelie, dat Christus bij de instelling van dit Sacrament Zijn ogen naar de hemel opsloeg; verder staat er in de Evangeliën: “Neemt en eet” zonder de toevoeging: “gij allen”, terwijl bij de viering van dit Sacrament gezegd wordt: “Na Zijn ogen ten hemel opgeslagen te hebben”, en: “Neemt en eet hiervan gij allen”. Het is dus niet passend, dat deze woorden bij de viering van dit Sacrament gebruikt worden. (IIIa q. 83 a. 4 arg. 2)

Alle sacramenten zijn gericht op het heil van alle gelovigen. Maar bij de viering van de andere sacramenten is er geen algemeen gebed voor het heil van alle gelovigen, noch ook voor de overledenen. Dus is het niet passend, dat het wel gezegd wordt bij dit Sacrament. (IIIa q. 83 a. 4 arg. 3)

Het doopsel wordt heel bijzonder “het Sacrament van het geloof” genoemd. Wat dus hoort bij het onderricht in het geloof, moet eerder bij het doopsel meegedeeld worden dan bij dit Sacrament: zoals de leer van de Apostelen en het Evangelie. (IIIa q. 83 a. 4 arg. 4)

Bij elk sacrament is de godsvrucht van de gelovigen een vereiste. Daarom moet bij dit Sacrament niet méér dan bij de andere de godsvrucht der gelovigen opgewekt worden door lofprijzingen voor God en aansporingen zoals: “Omhoog de harten”. (IIIa q. 83 a. 4 arg. 5)

Zoals gezegd is, is de bedienaar van dit Sacrament de priester. Alles dus, wat bij dit Sacrament gezegd moet worden, moet door de priester gezegd worden en niet een gedeelte door de mindere bedienaars en een ander gedeelte door het koor. (IIIa q. 83 a. 4 arg. 6)

De goddelijke kracht bewerkt met zekerheid dit Sacrament. Overbodig is het daarom, dat de priester bidt voor de voltrekking van dit Sacrament met de woorden: “God, gewaardig U deze offerande in alles” enz. (IIIa q. 83 a. 4 arg. 7)

Het Offer van de Nieuwe Wet is veel verhevener dan het Offer van de Aartsvaders. Het is dus niet passend, dat de priester vraagt, dat dit Offer aangenomen moge worden als het offer van Abel, Abraham en Melchisedech. (IIIa q. 83 a. 4 arg. 8)

Het Lichaam van Christus is niet door plaatsverandering in dit Sacrament aanwezig, zoals boven (75e Kw. 2e Art.) gezegd is. Evenmin houdt het door plaatsverandering op er te zijn. Het is dus niet passend, dat de priester vraagt: “Mogen deze gaven door de handen van uw heilige engel neergelegd worden op Uw verheven altaar”. (IIIa q. 83 a. 4 arg. 9)

Daartegenover staat echter, dat in een Decretaal gezegd wordt: “Jacobus, de broeder des Heer en naar het vlees, en Basilius, bisschop van Caesarea, hebben de viering van de Mis opgesteld”. Het gezag van beiden waarborgt, dat alles, wat gezegd moet worden, passend is. (IIIa q. 83 a. 4 s. c.)

Omdat in dit Sacrament het gehele geheim van ons heil vervat is, wordt het met grotere luister gevierd dan de andere sacramenten. En omdat er geschreven staat bij de Prediker (4, 17): “Geef acht op uw voet, wanneer gij het huis des Heren betreedt”, en in het Boek Ecclesiasticus (18, 23): “Bereidt uw ziel eer gij bidden gaat”, daarom wordt vóór het vieren van dit Geheim eerst een voorbereiding gehouden om waardig te kunnen verrichten wat volgen gaat. Het eerste gedeelte van deze voorbereiding is een verheerlijking van God, welke bij de Introitus plaats heeft, volgens het woord uit het Boek der Psalmen (49, 23): “Een offer van lof brengt Mij eer, en dat is de weg, waarop Ik hem Gods heil zal tonen”. Deze wordt meestal uit de Psalmen genomen of in verband met een Psalm gezongen, omdat, volgens Dionysius, de Psalmen in lofzang alles omvatten wat in de H. Schrift verhaald wordt. — Het tweede gedeelte geeft uiting aan onze tegenwoordige ellende, door barmhartigheid af te smeken met het driemaal “Kyrie eleison” tot de Persoon van de Vader, het

driemaal “Christe eleison” tot de Persoon van de Zoon en het weer eens driemaal “Kyrie eleison” tot de Persoon van de H. Geest: tegen onze drievoudige nood van onwetendheid, schulden en straf, of om uit te drukken, dat alle Personen met elkaar een zijn. — Het derde deel herdenkt de hemelse heerlijkheid, waarnaar wij streven na onze tegenwoordige ellende, in het “Eer zij God in de hoge”. Dit wordt gezongen op de feestdagen, waarop onze gedachten uitgaan naar de hemelse heerlijkheid, maar nagelaten bij de treurdiensten, welke behoren tot de herdenking van onze nood. — Het vierde deel is het “Gebed”, dat de priester voor het volk bidt, opdat het deze grote Geheimen moge waardig zijn. Vervolgens gaat ook vooraf het onderricht voor het gelovige volk, omdat dit Sacrament “het geheim van ons geloof” is, zoals boven is gezegd (78e Kw. 3e Art. 3e Antw.). Dit onderricht wordt begonnen met de leer van de Profeten en de Apostelen, welke gegeven wordt door de lectors en de subdiakens. Na de les, zingt het koor het graduaal, wat de vooruitgang van het geestelijk leven uitdrukt, en het alleluia, dat de geestelijke jubel beduidt; ofwel de tractus bij de treurdiensten, om de geestelijke weelacht weer te geven. Want dit alles moet voor het volk uit de genoemde leer voortvloeien. Op volmaakte wijze wordt het volk onderricht door de leer van Christus, zoals ze vervat ligt in het Evangelie, wat dan ook door de hoogste dienaars wordt voorgedragen, nl. door de diakens. En omdat wij aan Christus geloven als aan de goddelijke waarheid, naar het woord van Joannes (8, 46): “Zo Ik de Waarheid zeg, waarom dan gelooft ge Mij niet?”, wordt na het Evangelie de geloofsbelijdenis gezongen, waardoor het volk belijdt door het geloof de leer van Christus aan te nemen. Deze geloofsbelijdenis wordt echter alleen gezongen op de feesten, waarover deze belijdenis iets zegt, zoals op de feesten van Christus, de H. Maagd, de Apostelen, die dit geloof gegrondvest hebben, en bij andere dergelijke gelegenheden. Nadat dan het volk voorbereid en onderricht is, kan men overgaan tot de viering van het Geheim. Dit nu wordt opgedragen als Offer en geconsecreerd en genuttigd als Sacrament. Daarom heeft men eerst de opdracht, daarna de verandering van de aangeboden gaven, en ten slotte het nuttigen ervan. Bij de opdracht gebeuren er twee zaken: vooreerst de lofzang van het volk in het Offertorium, waardoor aangegeven wordt de blijdschap van de offeraars, en vervolgens het gebed van de priester, die smeekt dat het Offer van het volk God aangenaam moge zijn. Daarom zei David in het Eerste Boek Paralipomenon (29, 17): “In eenvoud des harten heb ik dit alles geofferd en het volk, dat hier aanwezig is, heb ik met grote vreugde U hun gaven zien brengen”. Verderop (18) bidt hij met deze woorden: “Bewaar, Heer God, deze goede gesteltenis”. Vervolgens wordt voor de consecratie, welke door goddelijke kracht wordt voltrokken, het volk tot godsvrucht opgewekt in de Prefatie, waar dan ook gemaand wordt “de harten omhoog te hebben bij de Heer”. Derhalve looft het volk, bij het einde der Prefatie, met godsvrucht de Godheid van Christus door met de engelen te zeggen: “Heilig, heilig, heilig”, en met de kinderen aldus Zijn Mensheid: “Gezegend Hij, die komt”. Vervolgens gedenkt

de priester in stilte, vooreerst hen, voor wie dit Offer opgedragen wordt nl. voor heel de Kerk en voor hen “die in overheid gesteld zijn” (I Tim. 2, 2) en in het bijzonder gedenkt de priester hen “die offeren of voor wie geofferd wordt”. Daarna gedenkt hij de heiligen wier voorspraak hij voor genoemde personen afsmeekt, wanneer hij zegt: “In gemeenschap verkerend met en in herinnering roepend” enz. Dan sluit hij het gebed met de woorden: “Wil derhalve dit Offer” enz., opdat het Offer heilzaam zij voor hen voor wie het gebracht wordt. Vervolgens gaat hij over tot de consecratie. Hierbij bidt hij eerst voor de uitwerking van de consecratie, zeggend: “Gewaardig U, God, dit Offer”. Hij voltrekt dan de consecratie met de woorden van de Heiland, als hij zegt: “Die op de vooravond” enz. Ten derde verontschuldigt hij zijn overmoed met de gehoorzaamheid aan Christus’ bevel, als hij zegt: “Derhalve indachtig”. Ten vierde vraagt hij dat het Offer, dat voltrokken is, Gode aangenaam zij: “Over welke Gij met goedgunstig oog” enz. Ten vijfde bidt hij om het uitwissel van dit Offer en Sacrament, en wel vooreerst voor hen, die het gaan nuttigen, als hij zegt: “Smekend vragen wij U” en dan voor de doden, die het niet meer nuttigen kunnen, als hij zegt: “Gedenkt ook, Heer,” enz. en tenslotte op bijzondere wijze voor de priesters, die het opdragen, met de woorden: “Gewaardig U Heer ook aan ons, zondaars” enz. Dan wordt er overgegaan tot het ontvangen van het Sacrament. En hierbij wordt eerst het volk voorbereid om het te ontvangen. Vooreerst door het gemeenschappelijk gebed van heel het volk wat is het Gebed des Heren, waarin wij Hem vragen “ons het dagelijks brood te geven” en ook door het afzonderlijke gebed, wat de priester afzonderlijk voor het volk ver richt, waarin hij zegt: “Bevrijd, smeken wij U, Heer”. — Op de tweede plaats wordt het volk voorbereid door de vredeskus, welke geschonken wordt onder de woorden: “Lam Gods”, want dit is het Sacrament van vrede en eenheid, zoals vroeger gezegd is (67e Kw. 2e Art.; 73e Kw. 3e Art. 3e Antw.; 4e Art.; 79e Kw. 1e Art.). In de Missen voor de overledenen, waarbij het Offer wordt opgedragen niet voor de vrede van deze aarde, maar voor de rust van de overledenen, wordt de vredeskus echter niet gegeven. Daarna volgt het ontvangen van dit Sacrament, dat eerst door de priester genuttigd wordt, die het daarna aan de anderen uitreikt, omdat, gelijk Dionysius opmerkt “hij die anderen goddelijke gaven uitreikt, eerst zelf eraan deel moet hebben”. Tenslotte eindigt de gehele viering van de Mis met de dankzegging, waarbij het volk juicht over het ontvangen van het Geheim, hetgeen betekend wordt door de zang na de communie; en de priester door het gebed dankt, gelijk ook Christus na het Avondmaal met Zijn leerlingen een loflied zong, zoals staat bij Mattheus (26, 30). (IIIa q. 83 a. 4 co.)

De consecratie komt alleen door de woorden van Christus tot stand. Al het andere is echter nodig om het volk op de nuttiging voor te bereiden, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIIa q. 83 a. 4 ad 1)

Zoals in Joannes (21. 25) gezegd wordt, is er veel door de Heer gedaan en gesproken, dat de evangelisten niet

hebben opgeschreven. Daaronder was ook dit, dat de Heer Zijn ogen naar de hemel opsloeg bij het Avondmaal. Dit weet de Kerk uit de overlevering van de Apostelen. Want het lijkt redelijk, dat Hij, die bij de opwekking van Lazarus (Joan. 11, 41) en bij het gebed voor de leerlingen (Joan, 17. 1) Zijn ogen opsloeg naar de Vader, dit nog veel eerder heeft gedaan bij de instelling van dit Sacrament, omdat dit gewichtiger was. — Dat gezegd wordt: “nuttigt” en niet “eet”, verschilt niet naar de zin. En het is van weinig belang, wat van beide gezegd wordt, vooral omdat deze woorden niet tot de vorm behoren, zoals boven (78e Kw. 1e Art. 2e en 4e Antw.) uiteengezet is. Dat eraan toegevoegd wordt “allen”, kan men verklaren uit de woorden van het Evangelie (al staat het daar niet letterlijk) omdat Christus Zelf gezegd heeft (Joan. 6, 54): “Zo ge het Vlees van de Mensenzoon niet eet, dan hebt ge het leven niet in u”. (IIIa q. 83 a. 4 ad 2)

De Eucharistie is het Sacrament van de gehele kerkelijke eenheid. En daarom moet juist bij dit Sacrament méér dan bij de andere melding gemaakt worden van alles, wat tot het welzijn van de gehele Kerk behoort. (IIIa q. 83 a. 4 ad 3)

Er is een dubbele onderrichting. Een voor pasbeginners, nl. voor de doopleerlingen en deze wordt bij het doopsel gegeven. Een andere onderrichting is er, waarbij het gelovige volk, dat aan dit Geheim deelneemt, onderwezen wordt. En zo is de onderrichting bij dit Sacrament. Toch worden de doopleerlingen en ongelovigen ook toegelaten bij dit onderricht. Vandaar staat er in een Decretaal: “De bisschop mag niemand beletten in de kerk te komen en er het woord Gods te horen, noch heiden, noch ketter, noch Jood, zolang de Mis der doopleerlingen duurt”, waarin nl. het geloofsonderricht gegeven wordt. (IIIa q. 83 a. 4 ad 4)

Dit Sacrament vraagt een grotere godsvrucht dan de andere, omdat dit Sacrament de hele Christus bevat, en ook een meer algemene, omdat in dit Sacrament vereist wordt de godsvrucht van het hele volk, waarvoor het Offer wordt opgedragen en met alleen van degenen, die het Sacrament ontvangen, zoals bij de andere sacramenten. En daarom merkt Cyprianus op: “Door de Prefatie te laten voorafgaan, bereidt de priester de gemoederen van de broeders voor, zeggend: “Omhoog de harten”, opdat, wanneer het volk antwoordt “Wij verheffen ze tot de Heer”, het eraan herinnerd wordt aan niets anders dan aan God te denken”. (IIIa q. 83 a. 4 ad 5)

Zoals gezegd is (3e Antw.), wordt bij dit Sacrament aangeroerd wat tot de hele Kerk behoort. Daarom worden door het koor sommige gebeden gezegd die behoren tot het volk. Sommige ervan zingt het koor helemaal, nl. diegene welke het hele volk aan het woord laten; andere neemt het over, nadat de priester, die de plaats van God inneemt, ze ingezet heeft, ten teken dat deze door goddelijke openbaring tot het volk gekomen zijn, zoals het geloof en de hemelse heerlijkheid. Daarom zet de priester de Geloofsbelijdenis en het “Eer zij God in de hoge” in. Andere dingen worden door de dienaars

gezegd, zoals de leer van het Nieuwe en Oude Verbond, ten teken dat deze leer aan het volk verkondigd is door dienaars, die door God gezonden zijn. Weer andere dingen zegt de priester alleen, nl. datgene wat tot de eigen taak van de priester behoort, welke hierin bestaat “dat hij de gaven en gebeden opdraagt voor het volk” (Hebr. 5, 1). Daarvan zegt hij soms iets luidop, nl. wat zowel op de priester als op het volk betrekking heeft, zoals de gemeenschappelijke gebeden. Andere dingen echter zijn voorbehouden aan de priester zoals de offerande en de consecratie. Daarom wordt, wat daarmee verband houdt, door de priester in stilte gezegd. Voor beide gelegenheden wekt hij de aandacht van het volk op door te zeggen: “De Heer zij met u”, en verwacht hij de instemming van hen, die zeggen moeten “Amen”. Daarom laat hij, ook aan wat hij in stilte zegt voorafgaan: “De Heer zij met u” en laat hij er op volgen: “Door alle eeuwen der eeuwen”. Ofwel zegt de priester iets in stilte, ten teken dat tijdens Christus’ lijden de leerlingen alleen maar in stilte Christus beleden. (IIIa q. 83 a. 4 ad 6)

De kracht van de sacramentele woorden kan door de bedoeling van de priester verijdeld worden. Bovendien is het niet onredelijk, dat wij God ook datgene vragen, waarvan wij zeker weten, dat Hij het zal doen, zoals Christus om Zijn verheerlijking bad (Joan. 17, 1, 5). Toch vraagt de priester wel niet, dat de consecratie moge plaats hebben, maar dat ze ons voordelig moge zijn; daarom zegt hij juist “opdat voor ons deze offerande wordt het Lichaam en Bloed van Christus”. En volgens Augustinus wijzen hierop de woorden die eraan voorafgaan: “Gewaardig U deze offerande te doen zijn gezegend”, d. i. “waardoor wij gezegend worden”; “opgeschreven” d. i. “waardoor wij in de hemel opgeschreven worden”; “wettig” d. i. “waardoor wij als tot Christus behorend erkend worden”; “redelijk”. d. i. “waardoor wij ontruikt worden aan onze dierlijke neigingen”; “welgevallig”, d. i. “opdat wij, die aan ons zelf mishagen, hierdoor aan Zijn enige Zoon welgevallig mogen zijn”. (IIIa q. 83 a. 4 ad 7)

Ofschoon dit Offer zelf boven al de oude offers staat, toch waren deze aan God zeer welgevallig om betoonde godsvrucht. De priester vraagt dus, dat dit Offer aan God aangenaam moge zijn om de godsvrucht van de offeraars, zoals die andere het waren. (IIIa q. 83 a. 4 ad 8)

De priester vraagt niet dat de sacramentele gedaanten ten hemel mogen gevoerd worden, evenmin het waarachtige Lichaam van Christus, dat niet opgehouden had daar te zijn. Maar hij vraagt dit voor het mystieke Lichaam, dat door dit Sacrament aangeduid wordt, opdat nl. de engel, die deze goddelijke Geheimen bijwoont, aan God moge brengen de gebeden van het volk en de priester, volgens het woord uit de Openbaring (8, 4): “En de walm van de wierook steeg van het Offer der heiligen op uit de hand van de engel”. “Hoogverheven altaar Gods” wordt genoemd ofwel de zegepralende Kerk, waarheen wij bidden overgebracht te worden ofwel God Zelf, aan wie wij vragen te mogen deelnemen; over dit altaar wordt gezegd in het Boek van de Uit-

tocht (20, 26): “Bestijg mijn altaar niet langs treden”. d. w. z. volgens de Glossa “maak in de Drievuldigheid geen trappen”. Ook wordt onder de engel verstaan Christus Zelf, die is de Engel van de grote raad, die Zijn mystiek Lichaam met God de Vader verbindt en met de zegepralende Kerk. En hiernaar wordt ook de Mis (d. i. zending) genoemd, omdat de priester door de engel de gebeden tot God opzendt, zoals het volk door de priester. Of ook omdat Christus het Offer is, dat voor ons opgezonden wordt. Zo laat de diaken op het einde van de Mis op feestdagen het volk gaan, met de woorden: “Gaaf, het is opgezonden”, nl. het Offer is tot God opgezonden door de engel, opdat het God welgevallig zij. (IIIa q. 83 a. 4 ad 9)

### **Articulus 5 Is alles, wat bij de viering van dit Sacrament gedaan wordt, passend?**

Men beweert, dat niet alles wat bij de viering van dit Sacrament gedaan wordt, passend is. Dit sacrament behoort tot het Nieuwe Verbond, zoals uit de vorm blijkt. In het Nieuwe Verbond nu moeten de ceremonies van het Oude Verbond niet in acht genomen worden. Hier toe behoorde echter, dat de priesters en dienaars zich wasten voordat zij opgingen om te offeren. Immers er staat in het Boek van de Uittocht (30, 19, 20): “Aaron en zijn zonen zullen hun handen en voeten wassen, wanneer zij naar het altaar gaan”. Het is dus niet passend, dat de priester tijdens de Mis zijn handen wast. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 1)

De Heer had aldaar voorgeschreven (Uitt. 30, 7), dat de priester “fijne, welriekende wierook zou branden” op het altaar, dat voor het verzoendeksel stond. Dit hoorde ook tot de ceremonies van het Oude Verbond. Onpassend is het dus, dat de priester in de Mis wierookt. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 2)

Wat bij de sacramenten van de Kerk gebeurt, mag niet herhaald worden. Dus is het niet passend, dat de priester meermalen een kruis maakt over dit Sacrament. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 3)

De Apostel zegt: “Het lijdt geen tegenspraak, dat het mindere wordt gezegend door het meerdere” (Hebr. 7, 7). Maar Christus, die na de consecratie in dit Sacrament is, is veel méér dan de priester. Het past de priester dus niet na de consecratie dit Sacrament met kruistekens te zegenen. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 4)

Bij een sacrament van de Kerk moet vermeden worden, wat belachelijk schijnt. Het schijnt echter belachelijk gebaren te maken, waartoe behoort, dat de priester nu eens zijn armen uitstrekt, dan weer de handen vouwt, of de vingers verenigt, of zelf buigt. Derhalve moest zo iets niet gebeuren bij dit Sacrament. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 5)

Ook schijnt het lachwekkend, dat de priester zich herhaaldelijk naar het volk keert en dit begroet. Dat moest dus niet gebeuren tijdens de viering van dit Sacrament. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 6)

De Apostel noemt het niet passend dat “Christus ver-

deeld is” (I Cor. 1, 13). Maar na de consecratie is Christus in dit Sacrament. Het past dus niet, dat de priester de hostie breekt. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 7)

Wat bij dit Sacrament gebeurt, beeldt het lijden van Christus uit. Maar tijdens het lijden werd het lichaam van Christus op de vijf plaatsen van de wonden verdeeld. Derhalve moet het Lichaam van Christus eerder in vijf delen verdeeld worden dan in drie. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 8)

Het hele Lichaam van Christus wordt in dit Sacrament afgescheiden van het Bloed geconsecreerd. Het is dus niet passend, dat een deel ervan met het Bloed vermengd wordt. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 9)

Evenals het Lichaam van Christus in dit Sacrament als spijs voorgezet wordt, zo ook het Bloed van Christus als drank. Maar aan het nuttigen van Christus’ Lichaam wordt bij de Mis geen andere lichamelijke spijs toegevoegd. Het is dus niet passend, dat de priester, na het nuttigen van het Bloed van Christus, ongeconsecreerde wijn drinkt. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 10)

De werkelijkheid moet aan de voorafbeelding beantwoorden. Maar omtrent het paaslam, dat een voorafbeelding was van dit Sacrament, was voorgeschreven (Uitt. 12, 10) dat men “niets mocht bewaren tot de morgen”. Het is dus niet passend, dat er geconsecreerde hosties bewaard worden en niet terstond genuttigd. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 11)

De priester spreekt in het meervoud tot de aanwezigen bijv. wanneer hij zegt: “De Heer is met u” en “Laten wij dankzeggen”. Maar het geeft geen pas tot één alleen in het meervoud te spreken en zeker niet als het een mindere is. Dus lijkt het ongepast, dat de priester de Mis opdraagt in tegenwoordigheid van slechts een dienaar. Zo schijnen er dus bepaalde dingen rondom de viering van dit Sacrament, op minder passende wijze te gebeuren. (IIIa q. 83 a. 5 arg. 12)

Daartegenover staat echter het gebruik in de Kerk, die niet kan dwalen, omdat zij onderricht wordt door de H. Geest. (IIIa q. 83 a. 5 s. c.)

Zoals boven (60e Kw. 6e Art.) is gezegd, wordt iets bij de Sacramenten op tweevoudige wijze aangeduid nl. door woorden en door handelingen, opdat de uitbeelding volmaakt zou zijn. Nu worden bij de viering van dit Sacrament door woorden verschillende dingen uitgedrukt, die behoren tot het lijden van Christus, dat in dit Sacrament wordt uitgebeeld, of tot het mystiek Lichaam, dat door dit Sacrament wordt betekend; en andere dingen, die betrekking hebben op het nuttigen van dit Sacrament, hetgeen geschieden moet met godsvrucht en eerbied. Daarom zullen er bij de viering van dit Sacrament sommige handelingen gebeuren om uit te beelden het lijden van Christus of ook de toestand van het mystieke Lichaam, en andere, die slaan op het godvruchtige en eerbiedige gebruik van dit Sacrament. (IIIa q. 83 a. 5 co.)

De handwassing tijdens de Mis geschiedt uit eerbied voor het Sacrament. En wel om twee redenen. Voor-

eerst zijn wij gewoon om kostbare zaken alleen maar met gewassen handen aan te raken. Daarom is het ook onpassend, dat iemand tot zulk een Sacrament nadert met, zij het dan ook lichamelijk, vuile handen. Vervolgens om de betekenis. Zoals Dionysius zegt, betekent het wassen van de vingertoppen, de reiniging van zelfs de kleinste zonden, volgens het woord uit Joannes (13, 10): “Wie een bad heeft genomen, behoeft alleen nog maar zijn voeten te wassen”. Zulk een reiniging wordt vereist van hem, die dit Sacrament nadert. Dit wordt eveneens aangegeven door de schuldbekentenis, welke aan de Introitus van de Mis voorafgaat. En hetzelfde betekende ook de wassing van de priesters in het Oude Verbond, zoals Dionysius zegt. Toch neemt de Kerk dit niet in acht als een ceremonieel voorschrift van de Oude Wet, maar als een instelling van de Kerk, omdat het op zich zelf passend is. Daarom geschiedt het nu anders dan toen. Immers de voetwassing wordt achterwege gelaten en men wast alleen de handen, wat gemakkelijker kan gebeuren en wat voldoende de volmaakte zuiverheid betekent. Want omdat de hand het werktuig aller werktuigen is, zoals Aristoteles zegt, worden alle werken aan de handen toegeschreven. Daarom staat er ook in het Boek der Psalmen (23, 6): “Ik zal mijn handen wassen onder onschuldigen”. (IIIa q. 83 a. 5 ad 1)

De bewierookingen geschieden ook niet om een ceremonieel voorschrift van de Wet, maar omdat de Kerk ze ingesteld heeft. Daarom doen wij ze niet op dezelfde wijze, waarop ze in de Oude Wet waren voorgeschreven. Ze geschieden echter om twee redenen. Vooreerst uit eerbied voor dit Sacrament, opdat nl. door goeden geur verdreven zou worden, wat er aan lichamelijk slechte reuk in de kerk moest zijn, waardoor afkeer opgewekt zou worden. Verder ter uitbeelding van de uitwerking der genade, waarvan Christus vervuld was, als van een goede geur, naar het woord uit het boek der Schepping (27, 27): “Zie, de geur van mijn zoon is als de geur van een volle akker”, en die van Christus door de bediening van Zijn dienaars, op de gelovigen overgaat zoals gezegd wordt in de Tweede Brief aan de Corinthiers (2, 14): “Allerwege verspreidt Hij door ons de geur van diens kennis”. Daarom worden, nadat het altaar, waardoor Christus aangeduid wordt, bewierookt is, alle anderen volgens rangorde bewierookt. (IIIa q. 83 a. 5 ad 2)

Bij de Mis maakt de priester kruistekens om het lijden van Christus uit te drukken, dat op het Kruis werd voleindigd. Maar het lijden van Christus heeft trapsgewijze plaats gehad. Vooreerst werd Christus overgeleverd door God, door Judas en door de Joden. Dit wordt weergegeven door het driemaal bekruisen bij de woorden: “Deze gave, deze geschenken, deze heilige en onbevleete Offers”. Vervolgens werd Christus verkocht, en wel door de priesters, schriftgeleerden en farizeeën. Om dat aan te duiden worden er een andere maal drie kruistekens gemaakt bij de woorden “gezegd, opgeschreven, wettig”. — Dit kan ook aanduiden de prijs van de verkoop, nl. dertig zilverlingen. — Er worden nog twee kruistekens aan toegevoegd bij de woorden: “Opdat het voor ons het Lichaam en Bloed”

enz., om aan te geven de persoon van Judas, die verkocht en van Christus, die verkocht werd. Ten derde was er een voorafbeelding van het lijden van Christus in het Laatste Avondmaal. Om dit aan te geven worden er voor de derde maal twee kruistekens gemaakt, een bij de consecratie van het Lichaam en een ander bij de consecratie van het Bloed, wanneer bij elk gezegd wordt: “Hij zegende het”. Op de vierde plaats was er het lijden van Christus zelf. Daarom heeft er voor de vierde maal een bekrusing en wel een vijfvoudige plaats, om de vijf wonden aan te duiden, bij de woorden: “Een zuiver Offer, een heilig Offer, een vlekkeloos Offer, het heilig Brood van het eeuwig leven en de kelk van het altijddurend heil”. Ten vijfde wordt uitgebeeld, dat het Lichaam werd uitgerekt en het Bloed vloeide, en het lijden vruchtbaar was, door drie kruistekens bij de woorden: “Wij die het Lichaam en Bloed nuttigen van allen zegen” enz. Ten zesde wordt in herinnering gebracht het drievoudige gebed, dat Christus op het Kruis bad, nl. een gebed voor de vervolgers, toen Hij sprak: “Vader, vergeef het hun”; een ander voor bevrijding van de dood, toen Hij uitriep: “God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?”; het derde behoort bij het verwerven van de glorie, toen Hij zei: “Vader, in Uw handen beveel Ik Mijn geest”. Daarvoor de drie kruistekens bij de woorden: “Gij heiligt, maakt levend en zegent”. Ten zevende worden de drie uren uitgebeeld, gedurende welke Hij op het Kruis hing, nl. van het zesde tot het negende uur. Daarvoor weer drie kruistekens bij de woorden: “Door Hem, en met Hem en in Hem”. Ten achtste wordt de scheiding van Ziel en Lichaam uitgebeeld door de twee kruistekens die onmiddellijk daarna buiten de kelk gemaakt worden. Ten negende wordt de verrijzenis op de derde dag uitgebeeld door de drie kruistekens, die gemaakt worden bij de woorden: “De vrede des Heren zij altijd met u”. Men kan het ook korter zeggen. De consecratie van dit Sacrament en het aannemen van dit Offer en zijn vruchten hangen af van de kracht van Christus’ Kruis. Daarom maakt de priester overal, waar melding gemaakt wordt van een van deze drie zaken, een kruisteken. (IIIa q. 83 a. 5 ad 3)

Na de consecratie gebruikt de priester het kruisteken niet om te zegenen en te consecreren, maar alleen om te herdenken de kracht van het Kruis en de wijze van het lijden, zoals boven (vorig Antw.) gezegd is. (IIIa q. 83 a. 5 ad 4)

Wat de priester tijdens de Mis doet, zijn geen lachwekkende gebaren, want alles gebeurt er om iets uit te beelden. Dat nl. de priester zijn armen uitstrekt na de consecratie, betekent het uitstrekken van Christus’ armen op het Kruis. Ook heft hij bij het bidden zijn handen op, om aan te geven dat zijn gebed voor het volk tot God opgestuurd wordt, volgens het woord uit de Klaagliederen (3, 41): “Heffen wij ons hart en de handen omhoog tot God in de hemel”, en uit het Boek van de Uittocht (17, 11): “Zolang Mozes zijn handen omhoog hield, had Israël de overhand”. Dat hij soms zijn handen vouwt, en zich buigt, als iemand, die smekend en nederig bidt, wijst terug op de nederigheid

en gehoorzaamheid, waarmee Christus geleden heeft. Na de consecratie houdt hij zijn vingers tegen elkaar, nl. de duim en de wijsvinger, waarmee hij het geconsecreerde Lichaam van Christus aangeraakt heeft, opdat, als er soms een deeltje aan de vingers is blijven zitten, dit niet eraf valt. Dit behoort tot de eerbied voor het Sacrament. (IIIa q. 83 a. 5 ad 5)

Vijfmaal keert de priester zich tot het volk om aan te geven, dat de Heer op de dag van Zijn verrijzenis vijfmaal verschenen is, zoals boven in het tractaat over de Verrijzenis van Christus (55e Kw. 3e Art. 3e Bed.) gezegd is. Maar hij groet zevenmaal het volk nl. vijfmaal wanneer hij zich keert tot het volk en tweemaal zonder zich te keren, nl. wanneer hij vóór de prefatie zegt “De Heer zij met u” en wanneer hij zegt: “De vrede des Heren zij altijd met u”; dit om aan te duiden de zevenvoudige genade van de H. Geest. De bisschop zegt, wanneer hij op feestdagen de Mis opdraagt, de eerste keer: “Vrede zij u”, wat ook de Heer na Zijn verrijzenis gezegd heeft, omdat de bisschop op bijzondere wijze de persoon van Christus vertegenwoordigt. (IIIa q. 83 a. 5 ad 6)

Het breken van de hostie betekent drie dingen. Voor eerst de verdeling van het Lichaam van Christus tijdens het lijden, vervolgens de verdeling van het mystiek Lichaam in zijn verschillende toestanden; ten derde, de uitdeling van de genaden, die uit het lijden van Christus voortvloeien, zoals Dionysus zegt. Daarom brengt het breken geen verdeling van Christus mee. (IIIa q. 83 a. 5 ad 7)

Terecht zegt Paus Sergius en ook een Decretaal: “Het Lichaam van Christus heeft drie vormen. Het deel, dat na het opdragen in de kerk gedaan wordt, wijst op het Lichaam van Christus, dat reeds verzezen is”, nl. Christus, de H. Maagd en ook andere heiligen, die met hun lichaam in de hemel mochten zijn. “Het deel dat genuttigd wordt, wijst op het Lichaam van Christus, dat nog op aarde rondgaat”, omdat nl. degenen, die nog op aarde leven, door dit Sacrament verenigd worden en door lijden vermorzeld worden, evenals het brood bij het eten door de tanden stuk gemalen wordt. “Het deel, dat op het altaar blijft tot aan het einde der Mis, stelt voor het Lichaam van Christus, dat in het graf bleef, omdat tot het einde der tijden de lichamen der heiligen in het graf blijven”, wier zielen echter of in het vagevuur of in de hemel zijn. Deze ritus is echter nu niet meer in gebruik, nl. dat een deel bewaard wordt tot het einde der Mis, maar de betekenis van de delen is gebleven. Men heeft dit in versvorm zo uitgedrukt: “Verdeeld wordt de hostie in stukken; Het gemengde de zaligen aanduidt. Het droge de levenden, De begravenen het bewaarde”. Sommigen zeggen echter dat het deel, dat men in de kelk laat vallen, diegenen betekent, die nog in deze wereld leven, het deel, dat buiten de kelk bewaard blijft op de naar ziel en lichaam gelukzaligen heenwijst, en het deel, dat genuttigd wordt al de overigen aanduidt. (IIIa q. 83 a. 5 ad 8)

Door de kelk kunnen twee zaken betekend worden. Vooreerst het lijden, dat in dit Sacrament uitgebeeld

wordt. En dan betekent het deel, dat men in de kelk laat vallen, hen, die nog deel hebben aan het lijden van Christus. Vervolgens kan de kelk betekenen het zalig geluk, dat eveneens uitgebeeld wordt door dit Sacrament. En dan worden zij, wier lichamen reeds genieten van de gelukzaligheid, aangeduid met het deel, dat men in de kelk laat vallen. Opgemerkt moet worden, dat het deel, dat in de kelk gelaten wordt, niet aan het volk gegeven moet worden, als toevoeging bij de Communie, omdat Christus ook geen ingedoopt brood uitgereikt heeft behalve aan Judas, de verrader. (IIIa q. 83 a. 5 ad 9)

Omdat wijn vochtig is, kan men ermee spoelen. Daarom wordt na de nuttiging van dit Sacrament wijn gedronken om de mond te reinigen, opdat er niets van het Sacrament achterblijft. Dit geschiedt dus uit eerbied voor het Sacrament. Vandaar staat er in een Decretaal: “De priester moet steeds met wijn de mond spoelen, nadat hij het hele Sacrament genuttigd heeft, behalve wanneer hij op dezelfde dag nog een andere Mis moet lezen, opdat hij niet door inslikken van die voor spoelen bestemde wijn verhinderd wordt de andere Mis te lezen”. — Om dezelfde reden wast hij ook met wijn de vingers, waarmee hij het Lichaam van Christus aangeraakt heeft. (IIIa q. 83 a. 5 ad 10)

De waarheid moet onder een bepaald opzicht aan de voorafbeelding beantwoorden, in zover men nl. geen enkel deel van de geconsecreerde hostie, waarvan de priester en de dienaars of ook het volk genuttigd hebben, tot de volgende dag moet bewaren. Daarom heeft Paus Clemens vastgesteld, zoals men in een Decretaal vindt: “Zoveel hosties moeten op het altaar geofferd worden, als voor het volk voldoende is. Blijven er over, dan mag men die niet tot de volgende dag bewaren, maar moeten de geestelijken ze met schrik en beven eerbiedig nuttigen”. Daar dit Sacrament evenwel dagelijks genuttigd moet worden, terwijl het paaslam niet dagelijks genuttigd werd. moet men andere geconsecreerde hosties bewaren voor de zieken. Daarom leest men op die plaats: “De priester moet de Eucharistie altijd gereed hebben, opdat, wanneer iemand ziek is. hij aanstonds kan communiceren en niet zonder Communie sterft”. (IIIa q. 83 a. 5 ad 11)

Bij de plechtige Mis moeten altijd meerdere personen aanwezig zijn. Daarom zegt Paus Soter, zoals in een Decretaal staat: “Het is ook vastgesteld, dat geen priester een plechtige Mis mag opdragen, als er niet minstens twee aanwezigen zijn om hem te antwoorden, buiten hemzelf. Want daar hij in het meervoud zegt: “De Heer zij met u” en bij de Secreta: “voor mij”, is het zeer passend, dat zij zijn groet beantwoorden”. Daarom ook is aldaar tot grotere luister voorgeschreven, dat de bisschop met meerdere personen de Misplichtigheden moet verrichten. In de stille Missen echter is het voldoende een misdienaar te hebben, die het hele katholieke volk vertegenwoordigt en daarom ook de priester in het meervoud antwoordt. (IIIa q. 83 a. 5 ad 12)

## **Articulus 6 Kan men in de tekortkomingen, welke bij de viering van dit Sacrament voorkomen, voldoende voorzien door de voorschriften van de Kerk in acht te nemen?**

Men beweert, dat men in de tekortkomingen, welke bij de viering van dit Sacrament voorkomen, niet voldoende kan voorzien door de voorschriften van de Kerk in acht te nemen. Want het gebeurt soms, dat de priester vóór of na de consecratie, sterft of in zwijm valt, of door een of andere ongesteldheid overvallen wordt, zodat hij het Sacrament niet kan nuttigen noch de Mis beëindigen. Zo schijnt het dus, dat het voorschrift van de Kerk niet nagekomen kan worden, waarin geboden wordt, dat de priester, die consecreert, aan zijn Offer ook deel moet nemen. (IIIa q. 83 a. 6 arg. 1)

Het gebeurt soms, dat de priester vóór of na de consecratie zich herinnert, dat hij iets gegeten heeft of gedronken, of in staat van doodzonde is, of geëxcommuniceerd is, waaraan hij te voren niet gedacht heeft. Het is dan noodzakelijk, dat hij, die zich in zulk een geval bevindt, een doodzonde doet door te handelen tegen een voorschrift van de Kerk, of hij dan communiceert of niet. (IIIa q. 83 a. 6 arg. 2)

Soms gebeurt het, dat er na de consecratie een vlieg of spin of een vergiftig beestje in de kelk valt; of dat de priester bemerkt, dat er vergif in de kelk gedaan is door een kwaadwillige, die hem wil doden. In zulk een geval schijnt het, dat hij zwaar zondigt, als hij nuttigt, nl. door zelfmoord of door God op de proef te stellen. Nuttigt hij niet, dan zondigt hij door legen het voorschrift van de Kerk te handelen. Hij schijnt dan geen uitweg te hebben en onderworpen te zijn aan de noodzakelijkheid van te zondigen. Dat is echter onaannemelijk. (IIIa q. 83 a. 6 arg. 3)

Het kan voorkomen, dat er door nalatigheid van een dienaar ofwel geen water in de kelk is of zelfs geen wijn en dat de priester dat merkt. Ook in dat geval heeft hij, naar het schijnt, geen uitweg: hetzij hij het Lichaam nuttigt zonder het Bloed, waardoor hij een onvolkomen Offer brengt, hetzij hij noch het Lichaam noch het Bloed nuttigt. (IIIa q. 83 a. 6 arg. 4)

Het kan gebeuren, dat de priester zich niet herinnert de woorden van de consecratie gezegd te hebben, of andere woorden, welke bij de consecratie van dit Sacrament gezegd worden. In dat geval schijnt hij te zondigen zowel als hij de woorden herhaalt over de stof, die hij misschien al gezegd heeft, als wanneer hij het brood en de wijn nuttigt als geconsecreerd, terwijl ze niet geconsecreerd zijn. (IIIa q. 83 a. 6 arg. 5)

Door de koude kan het soms gebeuren dat de priester de hostie in de kelk laat vallen vóór het breken of ook erna. In zulk een geval kan de priester niet de ritus van de Kerk in acht nemen in zake het breken of hierin, dat alleen maar een derde gedeelte in de kelk mag gelaten worden. (IIIa q. 83 a. 6 arg. 6)

Het gebeurt soms, dat door de nalatigheid van de priester het Bloed van Christus wordt uitgestort; of ook, dat de priester na het Sacrament genuttigd te hebben,

braakt; of ook, dat de geconsecreerde hosties zolang bewaard worden, dat ze bederven; of dat de muizen eraan knagen, of dat de hosties hoe dan ook verloren gaan. In al die gevallen schijnt het onmogelijk te zijn, aan dit Sacrament de verschuldigde eerbied volgens de voorschriften der Kerk te bewijzen. Derhalve schijnt het, dat men aan deze tekortkomingen en gevaren niet te gemoet kan komen, door de voorschriften van de Kerk op te volgen. (IIIa q. 83 a. 6 arg. 7)

Men beweert, dat men in de tekortkomingen, welke bij de viering van dit Sacrament voorkomen, niet voldoende kan voorzien door de voorschriften van de Kerk in acht te nemen. Want het gebeurt soms, dat de priester vóór of na de consecratie, sterft of in zwijm valt, of door een of andere ongesteldheid overvallen wordt, zodat hij het Sacrament niet kan nuttigen noch de Mis beëindigen. Zo schijnt het dus, dat het voorschrift van de Kerk niet nagekomen kan worden, waarin geboden wordt, dat de priester, die consecreert, aan zijn Offer ook deel moet nemen. (IIIa q. 83 a. 6 s. c.)

Men beweert, dat men in de tekortkomingen, welke bij de viering van dit Sacrament voorkomen, niet voldoende kan voorzien door de voorschriften van de Kerk in acht te nemen. Want het gebeurt soms, dat de priester vóór of na de consecratie, sterft of in zwijm valt, of door een of andere ongesteldheid overvallen wordt, zodat hij het Sacrament niet kan nuttigen noch de Mis beëindigen. Zo schijnt het dus, dat het voorschrift van de Kerk niet nagekomen kan worden, waarin geboden wordt, dat de priester, die consecreert, aan zijn Offer ook deel moet nemen. (IIIa q. 83 a. 6 co.)

Men beweert, dat men in de tekortkomingen, welke bij de viering van dit Sacrament voorkomen, niet voldoende kan voorzien door de voorschriften van de Kerk in acht te nemen. Want het gebeurt soms, dat de priester vóór of na de consecratie, sterft of in zwijm valt, of door een of andere ongesteldheid overvallen wordt, zodat hij het Sacrament niet kan nuttigen noch de Mis beëindigen. Zo schijnt het dus, dat het voorschrift van de Kerk niet nagekomen kan worden, waarin geboden wordt, dat de priester, die consecreert, aan zijn Offer ook deel moet nemen. (IIIa q. 83 a. 6 ad 1)

Het gebeurt soms, dat de priester vóór of na de consecratie zich herinnert, dat hij iets gegeten heeft of gedronken, of in staat van doodzonde is, of geëxcommuniceerd is, waaraan hij te voren niet gedacht heeft. Het is dan noodzakelijk, dat hij, die zich in zulk een geval bevindt, een doodzonde doet door te handelen tegen een voorschrift van de Kerk, of hij dan communiceert of niet. (IIIa q. 83 a. 6 ad 2)

Soms gebeurt het, dat er na de consecratie een vlieg of spin of een vergiftig beestje in de kelk valt; of dat de priester bemerkt, dat er vergif in de kelk gedaan is door een kwaadwillige, die hem wil doden. In zulk een geval schijnt het, dat hij zwaar zondigt, als hij nuttigt, nl. door zelfmoord of door God op de proef te stellen. Nuttigt hij niet, dan zondigt hij door legen het voorschrift van de Kerk te handelen. Hij schijnt dan geen uitweg te hebben en onderworpen te zijn

aan de noodzakelijkheid van te zondigen. Dat is echter onaannemelijk. (IIIa q. 83 a. 6 ad 3)

Het kan voorkomen, dat er door nalatigheid van een dienaar ofwel geen water in de kelk is of zelfs geen wijn en dat de priester dat merkt. Ook in dat geval heeft hij, naar het schijnt, geen uitweg: hetzij hij het Lichaam nuttigt zonder het Bloed, waardoor hij een onvolkomen Offer brengt, hetzij hij noch het Lichaam noch het Bloed nuttigt. (IIIa q. 83 a. 6 ad 4)

Het kan gebeuren, dat de priester zich niet herinnert de woorden van de consecratie gezegd te hebben, of andere woorden, welke bij de consecratie van dit Sacrament gezegd worden. In dat geval schijnt hij te zondigen zowel als hij de woorden herhaalt over de stof, die hij misschien al gezegd heeft, als wanneer hij het brood en de wijn nuttigt als geconsecreerd, terwijl ze niet geconsecreerd zijn. (IIIa q. 83 a. 6 ad 5)

Door de koude kan het soms gebeuren dat de priester de hostie in de kelk laat vallen vóór het breken of ook erna. In zulk een geval kan de priester niet de ritus van de Kerk in acht nemen in zake het breken of hierin, dat alleen maar een derde gedeelte in de kelk mag gelaten worden. (IIIa q. 83 a. 6 ad 6)

Het gebeurt soms, dat door de nalatigheid van de priester het Bloed van Christus wordt uitgestort; of ook, dat de priester na het Sacrament genuttigd te hebben, braakt; of ook, dat de geconsecreerde hosties zolang bewaard worden, dat ze bederven; of dat de muizen eraan knagen, of dat de hosties hoe dan ook verloren gaan. In al die gevallen schijnt het onmogelijk te zijn, aan dit Sacrament de verschuldigde eerbied volgens de voorschriften der Kerk te bewijzen. Derhalve schijnt het, dat men aan deze tekortkomingen en gevaren niet te gemoet kan komen, door de voorschriften van de Kerk op te volgen. (IIIa q. 83 a. 6 ad 7)



# Inhoudsopgave

## Prima Secundae

Quaestio 93 Over de eeuwige Wet . . . . .	1	Articulus 1 Was de Oude Wet goed? . . .	19
Articulus 1 Is de eeuwige wet gelijk aan het hoogste begrip bestaande in God? . . . . .	1	Articulus 2 Kwam de Oude Wet van God? .	20
Articulus 2 Is de eeuwige wet door een- ieder gekend? . . . . .	2	Articulus 3 Kwam de Oude Wet van God door middel van de engelen? . . .	21
Articulus 3 Worden alle wetten afgeleid van de eeuwige wet? . . . . .	3	Articulus 4 Moest de Oude Wet alleen voor het joodse Volk gegeven worden? . . . . .	22
Articulus 4 Zijn de noodzakelijke en eeu- wige dingen onderworpen aan de eeuwige wet? . . . . .	4	Articulus 5 Waren alle mensen verplicht de Oude Wet te onderhouden? .	23
Articulus 5 Zijn de wisselvallige natuur- dingen onderworpen aan de eeu- wige wet? . . . . .	4	Articulus 6 Was de tijd van Mozes een geschikte tijd om de Oude Wet te geven? . . . . .	24
Articulus 6 Zijn alle menselijke aange- legenheden aan de eeuwige wet onderworpen? . . . . .	5	Quaestio 101 Over de ceremonieel-bepalingen op zich zelf . . . . .	25
Quaestio 94 Over de natuurwet . . . . .	6	Articulus 1 Bestaat het wezen der ceremonieel-bepalingen hierin, dat ze op de eredienst van God gericht zijn? . . . . .	25
Articulus 1 Is de natuurwet een hebbe- lijkheid? . . . . .	6	Articulus 2 Zijn de ceremonieel- bepalingen figuurlijk? . . . . .	26
Articulus 2 Bevat de natuurwet meer- dere, of slechts één voorschrift? .	7	Articulus 3 Moesten er veel ceremonieel- voorschriften zijn? . . . . .	27
Articulus 3 Vallen alle deugddaden on- der de natuurwet? . . . . .	8	Articulus 4 Worden de ceremoniën der Oude Wet goed verdeeld in of- fers, Sacramenten, heilige zaken en onderhoudingen? . . . . .	27
Articulus 4 Is de natuurwet voor allen gelijk? . . . . .	9	Quaestio 103 Over den duur der ceremonieel- voorschriften . . . . .	28
Articulus 5 Kan de natuurwet veranderd worden? . . . . .	10	Articulus 1 Bestonden de ceremoniën der Wet vóór de Wet? . . . . .	29
Articulus 6 Kan de natuurwet uit de har- ten der mensen uitgewist worden? .	11	Articulus 2 Hadden de ceremoniën der Oude Wet gedurende de Oude Wet kracht van rechtvaardigma- king? . . . . .	29
Quaestio 96 Over de bevoegdheid van de men- selijke wet . . . . .	11	Articulus 3 Hielden de ceremoniën der Oude Wet bij de komst van Christus op? . . . . .	31
Articulus 1 Moet de menselijke wet in het algemeen gesteld worden, of- wel in het bijzonder? . . . . .	11	Articulus 4 Kunnen de wettelijke voor- schriften na het lijden van Chris- tus zonder doodzonde onderhou- den worden? . . . . .	32
Articulus 2 Moet de menselijke wet alle ondeugden tegengaan? . . . . .	12	Quaestio 105 Over het wezen der rechtsregels .	33
Articulus 3 Gebiedt de menselijke wet alle deugddaden? . . . . .	13	Articulus 1 Was de regeling in de Oude Wet met betrekking tot de vor- sten goed? . . . . .	34
Articulus 4 Bindt de menselijke wet in geweten? . . . . .	13	Articulus 2 Waren de rechtsregels met betrekking tot de onderlinge sa- menleving doeltreffend? . . . . .	35
Articulus 5 Zijn alle mensen aan de wet onderworpen? . . . . .	14	Articulus 3 Voorzien de rechtsregels op gepaste wijze voor de vreemde- lingen? . . . . .	41
Articulus 6 Mogen zij, die aan de wet on- derworpen zijn, buiten de letter van de wet om handelen? . . . . .	15	Articulus 4 Heeft de Wet geschikte voor- schriften gegeven omtrent de hui- selijke samenleving? . . . . .	43
Quaestio 97 Over de verandering van de wetten .	16	Quaestio 106 Over de evangelische wet, die Nieuwe Wet genoemd wordt, op zichzelf beschouwd . . . . .	45
Articulus 1 Moet de menselijke wet op een of andere manier veranderd worden? . . . . .	16	Articulus 1 Is de Nieuwe Wet een ge- schreven wet? . . . . .	45
Articulus 2 Moet de menselijke wet ver- anderd worden telkens als er zich iets beters voordoet? . . . . .	17	Articulus 2 Maakt de Nieuwe Wet recht- vaardig? . . . . .	46
Articulus 3 Kan de gewoonte kracht van wet krijgen? . . . . .	17		
Articulus 4 Kunnen de volksleiders van de menselijke wet ontslaan? . . .	18		
Quaestio 98 Over de Oude Wet . . . . .	19		

Articulus 3 Had de Nieuwe Wet bij het begin der wereld moeten gegeven worden? . . . . .	47	Articulus 1 Werkt de Genade iets in de ziel uit? . . . . .	69
Articulus 4 Zal de Nieuwe Wet voortduren tot het einde der wereld? . .	48	Articulus 2 Is de Genade een hoedanigheid der ziel? . . . . .	70
Quaestio 107 Over de verhouding van de Nieuwe Wet tot de Oude Wet . . . . .	49	Articulus 3 Is de Genade hetzelfde als de deugd? . . . . .	71
Articulus 1 Is de Nieuwe Wet onderscheiden van de Oude? . . . . .	49	Articulus 4 Is de Genade in het wezen der ziel als in haar drager, of in een van de vermogens? . . . . .	72
Articulus 2 Vult de Nieuwe Wet de Oude Wet aan? . . . . .	50	Quaestio 111 Over de verdeling der Genade .	72
Articulus 3 Is de Nieuwe Wet in de Oude vervat? . . . . .	52	Articulus 1 Is de verdeling in heiligmakende Genade en om niet gegeven Genade een goede verdeling? .	72
Articulus 4 Is de Nieuwe Wet lastiger dan de Oude? . . . . .	53	Articulus 2 Wordt de Genade met recht verdeeld in werkende Genade en medewerkende Genade? . . . . .	73
Quaestio 108 Over den inhoud van de Nieuwe Wet . . . . .	54	Articulus 3 Wordt de Genade gevoegelijk verdeeld in voorafgaande en volgende Genade? . . . . .	74
Articulus 1 Moet de Nieuwe Wet enkele uiterlijke daden gebieden? . . . .	54	Articulus 4 Geeft de Apostel een juiste verdeling der Genade om niet? .	75
Articulus 2 Regelt de Nieuwe Wet voldoende de uiterlijke daden? . . .	55	Articulus 5 Staat de om niet gegeven Genade hoger dan de heiligmakende Genade? . . . . .	76
Articulus 3 Heeft de Nieuwe Wet de mensen voldoende geregeld met betrekking tot de innerlijke daden? .	56	Quaestio 113 Over de gevolgen der Genade .	77
Articulus 4 Is het nuttig, dat er in de Nieuwe Wet sommige wel omschreven raden staan voorgesteld? .	58	Articulus 1 Is de rechtvaardigmaking van den zondaar hetzelfde als de vergiffenis der zonden? . . . . .	77
Quaestio 109 Over het uiterlijke beginsel der menselijke daden, nl. de Genade van God .	59	Articulus 2 Wordt voor de vergeving der zondeschuld — waarin de rechtvaardiging van de zondaar bestaat — de instorting der Genade vereist? . . . . .	78
Articulus 1 Kan de mens zonder de Genade iets waars kennen? . . . . .	60	Articulus 3 Wordt voor de rechtvaardigmaking van den zondaar een daad van den vrije wil vereist? .	79
Articulus 2 Kan de mens zonder de Genade het goede willen en doen? .	61	Articulus 4 Wordt er voor de rechtvaardigmaking van van de zondaar een geloofsdaad vereist? . . . . .	80
Articulus 3 Kan de mens God boven alles beminnen, alleen met zijn natuurlijke krachten, zonder de Genade? . . . . .	62	Articulus 5 Wordt tot de rechtvaardigmaking van de zondaar een daad van de vrije wil vereist met betrekking tot de zonde? . . . . .	81
Articulus 4 Kan de mens de voorschriften der Wet vervullen, zonder de Genade, en uit zijn natuurlijke krachten? - . . . . .	63	Articulus 6 Moet de vergiffenis der zonden gerekend worden onder die dingen, die tot de rechtvaardigmaking van de zondaar worden vereist? . . . . .	81
Articulus 5 Kan de mens zonder de Genade het eeuwige leven verdienen? .	63	Articulus 7 Gebeurt de rechtvaardigmaking van den in één ogenblik, of geleidelijk? . . . . .	82
Articulus 6 Kan de mens zichzelf door eigen kracht tot de Genade voorbereiden zonder de hulp der Genade? . . . . .	64	Articulus 8 Is de instorting der Genade van nature het eerste onder die dingen, die tot de rechtvaardigmaking vereist worden? . . . . .	84
Articulus 7 Kan de mens van de zonde opstaan zonder de hulp der Genade? . . . . .	65	Articulus 9 Is de rechtvaardigmaking van de zondaar het grootste werk van God? . . . . .	85
Articulus 8 Kan de mens, zonder de Genade, niet-zondigen? . . . . .	66	Articulus 10 Is de rechtvaardigmaking van de zondaar een wonderwerk? .	86
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? . . . . .	67		
Articulus 10 Heeft de mens, die in de Genade is, de hulp der Genade nodig om te volharden? . . . . .	68		
Quaestio 110 Over het wezen der Genade Gods	69		

Quaestio 114 Over de verdienste, het gevolg van de Genade van bijstand . . . . .	86	Articulus 3 Moet men, om zalig te worden, iets geloven, wat boven de natuurlijke rede uitgaat? . . . . .	105
Articulus 1 Kan de mens iets van God verdienen? . . . . .	87	Articulus 4 Moet men geloven wat de natuurlijke rede kan bewijzen? . . . . .	106
Articulus 2 Kan iemand zonder de Genade het eeuwige leven verdienen? . . . . .	87	Articulus 5 Moet men iets uitdrukkelijk geloven? . . . . .	107
Articulus 3 Kan iemand, die de Genade heeft, rechtens het eeuwige leven verdienen? . . . . .	88	Articulus 6 Moeten alle mensen hetzelfde uitdrukkelijk geloven? . . . . .	108
Articulus 4 Is de Genade beginsel van het verdienen, voornamelijk door de liefde, meer dan door de andere deugden? . . . . .	89	Articulus 7 Moeten allen om zalig te worden, het geheim van Christus' menswording uitdrukkelijk geloven? . . . . .	108
Articulus 5 Kan de mens voor zichzelf de eerste Genade verdienen? . . . . .	90	Articulus 8 Moet men, om zalig te worden, uitdrukkelijk geloven in de Drie-eenheid? . . . . .	110
Articulus 6 Kan de mens voor een ander de eerste Genade verdienen? . . . . .	90	Articulus 9 Is het geloof verdienstelijk? . . . . .	110
Articulus 7 Kan iemand voor zichzelf het herstel na de val verdienen? . . . . .	91	Articulus 10 Vermindert een verstandreden, die men aanvoert om de geloofswaarheden te bewijzen, de verdienste van het geloof? . . . . .	111
Articulus 8 Kan iemand de vermeerdering der Genade of der liefde verdienen? . . . . .	92	Quaestio 3 Over de uitwendige Geloofsdaad . . . . .	112
Articulus 9 Kan de mens de eindvolharding verdienen? . . . . .	92	Articulus 1 Is de belijdenis een geloofsdaad? . . . . .	112
Articulus 10 Vallen de tijdelijke goederen onder de verdienste? . . . . .	93	Articulus 2 Moet men zijn geloof belijden om zalig te worden? . . . . .	113
<b>Secunda Secundae</b> . . . . .	<b>94</b>	Quaestio 4 Over de deugd van Geloof . . . . .	114
Quaestio 1 Over het Geloof . . . . .	94	Articulus 1 Is dit een geschikte begripbepaling van het geloof : « Het geloof is de zelfstandigheid van de dingen, die wij hopen, het bewijs van zaken, die wij niet zien »? . . . . .	114
Articulus 1 Is het voorwerp van het geloof de eerste Waarheid? . . . . .	94	Articulus 2 Is het verstand de zetel van het geloof? . . . . .	115
Articulus 2 Is het voorwerp van het Geloof samengesteld, zoals de uitdrukking van een oordeel? . . . . .	95	Articulus 3 Is de liefde de vorm van het geloof? . . . . .	116
Articulus 3 Is het mogelijk iets te geloven, wat vals is? . . . . .	95	Articulus 4 Kan het dood geloof levend worden, en andersom? . . . . .	117
Articulus 4 Kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men ziet? . . . . .	96	Articulus 5 Is het geloof een deugd? . . . . .	118
Articulus 5 Kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men weet? . . . . .	97	Articulus 6 Is de deugd van geloof één? . . . . .	119
Articulus 6 Moet het voorwerp van het geloof naar bepaalde artikelen onderscheiden worden? . . . . .	98	Articulus 7 Is het geloof de eerste onder de deugden? . . . . .	119
Articulus 7 Is het aantal der geloofsartikelen aangegroeid in de loop van de tijd? . . . . .	99	Articulus 8 Heeft men groter zekerheid door het geloof dan door de wetenschap en de andere verstandelijke deugden? . . . . .	120
Articulus 8 Worden de artikelen des geloofs op geschikte wijze opgesomd? . . . . .	100	Quaestio 5 Over degenen, die het Geloof bezitten . . . . .	121
Articulus 9 Worden de artikelen des geloofs op geschikte wijze samengevat in een of ander Symbolum? . . . . .	102	Articulus 1 Hadden de engelen of de mensen in hun eerste staat het geloof? . . . . .	121
Articulus 10 Komt het aan den Paus toe, een Symbolum des geloofs uit te vaardigen? . . . . .	103	Articulus 2 Hebben de duivelen het geloof? . . . . .	122
Quaestio 2 Over de inwendige Geloofsdaad . . . . .	104	Articulus 3 Kan een ketter, die weigert een enkel artikel des geloofs te aanvaarden, een dood geloof hebben omtrent de andere artikelen? . . . . .	123
Articulus 1 Is geloven een instemmend onderzoek? . . . . .	104	Articulus 4 Kan het geloof groter zijn bij de een dan bij de ander? . . . . .	124
Articulus 2 Moet men spreken van : Geloven aan God, God geloven, geloven in God, als over verschillende geloofsdaden? . . . . .	105	Quaestio 6 Over de oorzaak van het Geloof . . . . .	125
		Articulus 1 Wordt het geloof door God in den mens ingestort? . . . . .	125

Articulus 2 Is het dood geloof een gave Gods? . . . . .	125	Quaestio 13 Over de zonde van Godslastering in het algemeen . . . . .	146
Quaestio 7 Over de uitwerkselen van het Geloof	126	Articulus 1 Is de godslastering tegenge-	146
Articulus 1 Is de vrees een uitwerk-	126	steld aan de geloofsbelijdenis? . .	146
Articulus 2 Is de zuiverheid des harten	127	Articulus 2 Is godslastering altijd dood-	147
een uitwerkstel van het geloof? . .	127	zonde? . . . . .	147
Quaestio 9 Over de gave van Wetenschap . .	127	Articulus 3 Is godslastering de grootste	147
Articulus 1 Is de wetenschap een gave? .	127	zonde? . . . . .	147
Articulus 2 Heeft de gave van weten-	128	Articulus 4 Lasteren de verdoemden God?	148
schap betrekking op het godde-	128	Quaestio 14 Over de Godslastering tegen de	148
lijke? . . . . .	128	Heilige Geest . . . . .	148
Articulus 3 Is de gave van wetenschap	129	Articulus 1 Is de zonde tegen de Heilige	149
een praktische kennis? . . . . .	129	Geest hetzelfde als de zonde uit	149
Articulus 4 Beantwoordt aan de gave van	130	bepaalde boosheid? . . . . .	149
wetenschap de derde zaligheid, nl	130	Articulus 2 Worden de zes soorten van	150
: « Zalig zij die wenen, want zij	130	zonden tegen de Heilige Geest op	150
zullen vertroost worden »? . . . .	130	geschiede wijze aangegeven? . . .	150
Quaestio 10 Over het ongeloof in het algemeen	130	Articulus 3 Kan men van de zonde tegen	151
Articulus 1 Is ongeloof zonde? . . . . .	131	de Heilige Geest geen vergiffenis	151
Articulus 2 Is het verstand de zetel van	131	bekomen? . . . . .	151
het ongeloof? . . . . .	131	Articulus 4 Kan de eerste zonde, die	152
Articulus 3 Is het ongeloof de grootste	132	iemand bedrijft, een zonde zijn	152
zonde? . . . . .	132	tegen de Heilige Geest? . . . . .	152
Articulus 4 Is elke daad van een ongelov-	133	Quaestio 15 Over de ondeugden, die tegenge-	153
vige zonde? . . . . .	133	steld zijn aan de Gaven van Wetenschap	153
Articulus 5 Zijn er verschillende soorten	133	en Verstand . . . . .	153
van ongeloof? . . . . .	133	Articulus 1 Is de verblindheid van de	153
Articulus 6 Is het ongeloof der heidenen	134	geest zonde? . . . . .	153
een zwaarder zonde dan dat van	134	Articulus 2 Is de verstomping van de	154
de anderen? . . . . .	134	zinnen een andere zonde dan de	154
Articulus 7 Mag men in het openbaar	135	verblindheid van de geest? . . . .	154
redetwisten met de ongelovigen?	135	Articulus 3 Komen de verblindheid van	154
Articulus 8 Mag men de ongelovigen	136	de geest en de verstomptheid der	154
dwingen om te geloven? . . . . .	136	zinnen voort uit de zonden van	154
Articulus 9 Mag men met de ongelovigen	137	het vlees? . . . . .	154
omgaan? . . . . .	137	Quaestio 16 Over de Geboden, die betrekking	155
Articulus 10 Mogen de ongelovigen aan-	137	hebben op het Geloof, de Wetenschap	155
gesteld worden als oversten of ge-	137	en het Verstand . . . . .	155
zagvoerders over de gelovigen? .	137	Articulus 1 Moesten er in de Oude Wet	155
Articulus 11 Mag men den erediens- der	139	geboden uitgevaardigd worden	155
ongelovigen dulden? . . . . .	139	met betrekking tot het geloof? .	155
Articulus 12 Mag men de kinderen van	139	Articulus 2 Was het goed, dat er in de	156
de Joden en andere ongelovigen	139	Oude Wet geboden waren met	156
dopen tegen de wil der ouders in?	139	betrekking tot de wetenschap en	156
Quaestio 11 Over de Ketterij . . . . .	140	het verstand? . . . . .	156
Articulus 1 Is de ketterij een soort onge-	141	Quaestio 18 Over den zetel der hoop . . . . .	157
loof? . . . . .	141	Articulus 1 Is de wil, de zetel van de hoop?	157
Articulus 2 Zijn de geloofswaarheden het	141	Articulus 2 Bezitten de gelukzaligen de	158
eigen voorwerp van de ketterij? .	141	hoop? . . . . .	158
Articulus 3 Moet men de ketters dulden?	142	Articulus 3 Hopen de verdoemden? . . .	159
Articulus 4 Moet de Kerk de ketters, die	143	Articulus 4 Is de hoop van hen die op	159
zich bekeren, terug opnemen? . .	143	aarde leven een zekerheid? . . . .	159
Quaestio 12 Over de Geloofsverzaking . . . .	144	Quaestio 20 Over de wanhoop . . . . .	160
Articulus 1 Behoort de geloofsverzaking	144	Articulus 1 Is wanhoop zonde? . . . . .	160
tot het ongeloof? . . . . .	144	Articulus 2 Is wanhoop mogelijk zonder	161
Articulus 2 Verliest een vorst, die aan het	145	ongeloof? . . . . .	161
geloof verzaakt, zijn gezag over	145	Articulus 3 Is de wanhoop de zwaarste	161
zijn onderdanen, zodat zij hem	145	zonde? . . . . .	161
niet meer moeten gehoorzamen?	145	Articulus 4 Is de traagheid oorzaak van	162
		de wanhoop? . . . . .	162
		Quaestio 21 Over het vermetel vertrouwen . .	163

Articulus 1 Steunt het vermetel vertrouwen op God of op eigen vermogen?	163	Articulus 10 Moet men zijn moeder meer beminnen dan zijn vader?	183
Articulus 2 Is vermetel vertrouwen zonde?	164	Articulus 11 Moet men zijn echtgenote meer beminnen dan zijn vader en moeder?	184
Articulus 3 Is vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de vrees dan aan de hoop?	164	Articulus 12 Moet men een weldoener meer beminnen dan iemand wiens weldoener men zelf is?	185
Articulus 4 Wordt het vermetel vertrouwen door de ijdele glorie veroorzaakt?	165	Articulus 13 Blijft de rangorde der liefde in de hemel gehandhaafd?	185
Quaestio 22 Over de geboden betreffende de hoop en de vrees	166	Quaestio 80 Over wat deel heeft aan de kracht van de Rechtvaardigheid	186
Articulus 1 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de hoop?	166	Articulus 1 Worden de met de rechtvaardigheid verwante deugden goed opgegeven	186
Articulus 2 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de vrees?	167	Quaestio 81 Over de Godsdienstigheid	188
Quaestio 24 Over den zetel der liefde	167	Articulus 1 Geeft de godsdienstigheid aan de mens alleen een verhouding tot God?	188
Articulus 1 Is de wil de zetel der liefde?	167	Articulus 2 Is de godsdienstigheid een deugd?	190
Articulus 2 Wordt de liefde in ons ingestort?	168	Articulus 3 Is de godsdienstigheid één enkele deugd?	190
Articulus 3 Wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens?	169	Articulus 4 Is de godsdienstigheid een afzonderlijke, van de anderen onderscheiden deugd?	191
Articulus 4 Kan de liefde aangroeien?	169	Articulus 5 Is de godsdienstigheid een goddelijke deugd?	191
Articulus 5 Vermeedert de liefde door toevoeging?	170	Articulus 6 Moet de godsdienstigheid boven de andere zedelijke deugden worden gesteld?	192
Articulus 6 Vermeedert de liefde door elke liefdedaad?	171	Articulus 7 Heeft de godsverering ook een uitwendige daad?	193
Articulus 7 Kan de liefde tot in het oneindige vermeerderen?	172	Articulus 8 Is de godsdienstigheid hetzelfde als de heiligheid?	193
Articulus 8 Kan de liefde hier op aarde volmaakt zijn?	172	Quaestio 82 Over de Toewijding	194
Articulus 9 Is het passend drie graden in de liefde te onderscheiden : de graad van de beginnende, van de toenemende en van de volmaakte liefde?	173	Articulus 1 Is toewijding een afzonderlijke daad?	194
Articulus 10 Kan de liefde verminderen?	174	Articulus 2 Is de toewijding een daad van godsdienstigheid?	195
Articulus 11 Kan men de liefde, wanneer men ze eenmaal bezit, verliezen?	175	Articulus 3 Is de beschouwing of overweging oorzaak van toewijding?	195
Articulus 12 Verliest men de liefde door één enkele doodzonde?	176	Articulus 4 Is vreugde een gevolg van toewijding?	196
Quaestio 26 Over de rangorde der liefde	177	Quaestio 84 Over de Aanbidding	197
Articulus 1 Is er een rangorde in de liefde?	177	Articulus 1 Is aanbidding een daad van godsverering of godsdienstigheid?	197
Articulus 2 Moet men God meer beminnen dan den evenmens?	178	Articulus 2 Sluit aanbidding een lichaamsdaad in?	198
Articulus 3 Moet de mens God meer beminnen uit liefde dan zichzelf?	178	Articulus 3 Is er om te aanbidden een bepaalde plaats nodig?	198
Articulus 4 Moet men zichzelf meer beminnen uit liefde dan den evenmens?	179	Quaestio 85 Over de Offers	199
Articulus 5 Moet men de evenmens meer beminnen dan zijn eigen lichaam?	180	Articulus 1 Valt het onder de natuurwet God een offer te dragen?	199
Articulus 6 Moet men de ene mens meer beminnen dan andere?	180	Articulus 2 Moet men alleen aan God offers opdragen?	200
Articulus 7 Moet men de volmaakten meer beminnen dan zijn eigen verwanten?	181	Articulus 3 Is het opdragen van een offer een daad van een afzonderlijke deugd?	200
Articulus 8 Moet men zijn bloedverwanten het meest beminnen?	182	Articulus 4 Zijn allen verplicht offers op de dragen?	201
Articulus 9 Moet men uit liefde meer zijn zoon beminnen dan zijn vader?	183		

Quaestio 86 Over de Wijgeschenken en Eerstelingen Offers . . . . .	202	Articulus 1 Is de bijgelovigheid een aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek? . . . . .	221
Articulus 1 Zijn de mensen krachtens een gebod noodzakelijk verplicht wijgeschenken te brengen? . . . .	202	Articulus 2 Zijn er verschillende soorten bijgelovigheid? . . . . .	222
Articulus 2 Hebben alleen de priesters recht op wijgeschenken? . . . . .	203	Quaestio 93 Over het bijgeloof in het op een verkeerde manier dienen van de ware God	223
Articulus 3 Kan een mens wijgeschenken geven van alles, wat hij rechtmatig bezit? . . . . .	203	Articulus 1 Kan er iets verderfelijks zijn in het eren van de ware God? . .	223
Articulus 4 Zijn de mensen verplicht tot de eerstelingenoffers? . . . . .	204	Articulus 2 Kan er in het eren van God iets overbodigs zijn? . . . . .	223
Quaestio 87 Over de Tienden . . . . .	205	Quaestio 94 Over de Afgoderij . . . . .	224
Articulus 1 Zijn de mensen krachtens een gebod noodzakelijk verplicht tienden op te brengen? . . . . .	205	Articulus 1 Is het juist de afgoderij als een soort bijgeloof voor te stellen?	224
Articulus 2 Moeten de mensen van alles tienden geven? . . . . .	207	Articulus 2 Is afgoderij zonde? . . . . .	225
Articulus 3 Moeten de tienden aan de geestelijken worden gegeven? . .	208	Articulus 3 Is afgoderij de zwaarste zonde?	226
Articulus 4 Moeten ook de geestelijken tienden opbrengen? . . . . .	209	Articulus 4 Was er van de kant van de mens een oorzaak voor de afgoderij? . . . . .	227
Quaestio 89 Over de Eed . . . . .	210	Quaestio 96 Over de bijgelovige gebruiken . .	228
Articulus 1 Is zweren God aanroepen als Getuige? . . . . .	210	Articulus 1 Is het toepassen van de praktijken van de z.g. ars notoria ongeoorloofd? . . . . .	228
Articulus 2 Is het geoorloofd te zweren?	210	Articulus 2 Zijn de gebruiken, die dienen om lichamen te veranderen, b.v. om gezond te worden en dergelijke dingen, geoorloofd? . . . . .	229
Articulus 3 Is het goed, dat als de drie vereisten voor een eed worden opgegeven: gerechtigheid, oordeel en waarheid? . . . . .	211	Articulus 3 Zijn praktijken, die voorkomen van geluk of ongeluk tot doel hebben, ongeoorloofd? . . . . .	230
Articulus 4 Is zweren een daad van godsdienstigheid of godsverering? . .	212	Articulus 4 Is het verboden heilige woorden om de hals te hangen? . . .	231
Articulus 5 Moet men ernaar verlangen te zweren en het dikwijls doen als iets nuttigs en goeds? . . . .	212	Quaestio 97 Over het op de proef stellen van God . . . . .	231
Articulus 6 Mag men bij schepselen zweren? . . . . .	213	Articulus 1 Bestaat het op de proef stellen van God in het doen ontstaan van feitelijke toestanden, waarin men alleen van de goddelijke macht iets kan verwachten?	232
Articulus 7 Heeft de eed kracht om tot iets te verplichten? . . . . .	214	Articulus 2 Is het zonde God op de proef te stellen? . . . . .	233
Articulus 8 Ontstaat er door een eed een zwaardere verplichting dan door een gelofte? . . . . .	215	Articulus 3 Is het op de proef stellen van God met de godsdienstigheid in strijd? . . . . .	234
Articulus 9 Kan iemand van een eed ontslaan? . . . . .	215	Articulus 4 Is het op de proef stellen van God een zwaardere zonde dan bijgeloof? . . . . .	234
Articulus 10 Is een omstandigheid van persoon of tijd een beletsel voor een eed? . . . . .	216	Quaestio 98 Over de Meineed . . . . .	235
Quaestio 90 Over het gebruik van Gods naam bij een Bezwering . . . . .	217	Articulus 1 Is het voor een meineed nodig dat datgene, wat door een eed wordt bevestigd, onwaar is? .	235
Articulus 1 Mag men een mens bezweren?	217	Articulus 2 Is iedere meineed zonde? . .	236
Articulus 2 Mag men de duivels bezweren?	218	Articulus 3 Is iedere meineed doodzonde?	236
Articulus 3 Mag men een redeloos schepsel bezweren? . . . . .	219	Articulus 4 Doet hij, die aan iemand, die een meineed zweert, de eed oplegt, zonde? . . . . .	237
Quaestio 91 Over het gebruik van Gods Naam om Hem lovend aan te roepen . . . . .	219	Quaestio 99 Over de Heiligschennis . . . . .	238
Articulus 1 Moet men God met den mond loven? . . . . .	219	Articulus 1 Is heiligschennis het misbruiken van een heilige zaak? . . . .	238
Articulus 2 Moet men gezang gebruiken bij het prijzen van God? . . . . .	220	Articulus 2 Is heiligschennis een bijzonder soort zonde? . . . . .	239
Quaestio 92 Over de Bijgelovigheid . . . . .	221		

Articulus 3 Onderscheidt men naar de heilige dingen meerdere soorten heiligschennis? . . . . .	239	Articulus 6 Prenten alle Sacramenten der Nieuwe Wet een merkteken in de ziel? . . . . .	260
Articulus 4 Moet de straf voor heiligschennis in een geldboete bestaan?240		Quaestio 83 Over de Ritus van dit Sacrament	260
Quaestio 100 Over de Simonie . . . . .	241	Articulus 1 Wordt bij de viering van dit Sacrament Christus geslachteofferd?261	
Articulus 1 Is simonie het in ernst willen kopen en verkopen van geestelijke dingen en wat daarmee in verband staat? . . . . .	241	Articulus 2 Is de tijd voor de viering van dit Geheim op geschikte wijze vastgesteld? . . . . .	261
Articulus 2 Is het altijd ongeoorloofd geld voor de Sacramenten te geven?242		Articulus 3 Moet men dit Sacrament vieren in een gewijd huis en met gewijd vaatwerk? . . . . .	263
Articulus 3 Mag men geld geven en ontvangen voor geestelijke daden? .	243	Articulus 4 Is hetgeen bij de viering van dit Sacrament gezegd wordt op geschikte wijze vastgesteld? . . .	265
Articulus 4 Mag men geld aannemen voor wat met het geestelijke in verband staat? . . . . .	244	Articulus 5 Is alles, wat bij de viering van dit Sacrament gedaan wordt, passend? . . . . .	268
<b>Tertia Pars</b>	<b>245</b>	Articulus 6 Kan men in de tekortkomingen, welke bij de viering van dit Sacrament voorkomen, voldoende voorzien door de voorschriften van de Kerk in acht te nemen? . . . . .	271
Quaestio 60 Over de Sacramenten . . . . .	245		
Articulus 1 Zijn alle heilige tekens Sacramenten? . . . . .	246		
Articulus 2 Betekent een Sacrament maar één enkele zaak? . . . . .	246		
Articulus 3 Is een Sacrament altijd iets stoffelijks? . . . . .	247		
Articulus 4 Worden er bepaalde stoffelijke dingen vereist tot de Sacramenten? . . . . .	247		
Articulus 5 Worden er woorden vereist om het teken der Sacramenten te verklaren? . . . . .	248		
Articulus 6 Worden in de Sacramenten bepaalde woorden vereist? . . . .	249		
Articulus 7 Mag men aan die woorden, die de vorm zijn der Sacramenten, iets toevoegen? . . . . .	250		
Articulus 8 Is het Sacrament een teken?	251		
Quaestio 61 Over de noodzakelijkheid der Sacramenten . . . . .	252		
Articulus 1 Zijn de Sacramenten nodig tot de zaligheid der mensen? . .	252		
Articulus 2 Waren vóór de zonde de Sacramenten nodig voor de mens? .	253		
Articulus 3 Waren de Sacramenten nodig na de zonde en vóór Christus?254			
Articulus 4 Moesten er na de komst van Christus nog Sacramenten zijn? .	254		
Quaestio 63 Over het merkteken der Sacramenten dat ook een van hun uitwerkse-	255		
len is . . . . .	255		
Articulus 1 Wordt door de Sacramenten een merkteken in de ziel geprent?	255		
Articulus 2 Is het merkteken een geestelijk vermogen? . . . . .	256		
Articulus 3 Komt het sacramentele merkteken van Christus? . . . . .	257		
Articulus 4 Doet het merkteken de vermogens der ziel als subject aan?	258		
Articulus 5 Is het merkteken onuitwisbaar in de ziel aanwezig? . . . .	259		