

SUMMA THEOLOGIAE - Prima 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.

01/09/2025

Prooemium

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

Quaestio 1 Over de gewijde leer : wat zij is en wat zij bevat

Opdat nu ons inzicht nader zou omschreven worden, is het vóór alles nodig aangaande de gewijde leer te onderzoeken wat zij is en wat zij bevat. Daarentrent

stellen wij tien vragen: 1e) Over de noodzakelijkheid van deze leer. 2e) Is zij een wetenschap? 3e) Is ze één of veelvuldig? 4e) Is ze beschouwend of praktisch? 5e) Over hare verhouding tot de andere wetenschappen. 6e) Is ze de hoogste wetenschap of “wijsheid”? 7e) Waarover handelt ze? 8e) Wendt men er bewijsvoeringen bij aan? 9e) Mag ze overdrachtelijke of symbolische spreekwijzen aanwenden? 10e) Heeft de H. Schriftuur, welke deel uitmaakt van deze leer, verschillende betekenissen? (Ia q. 1 pr.)

Articulus 1 Is er buiten de wijsbegeerte nog een andere leer nodig?

Men beweert, dat er buiten de wijsbegeerte geen andere leer nodig is. De mens behoeft immers niet te streven naar wat boven zijn verstand is, volgens het woord van de Prediker (3, 22): “Zoek niet naar wat boven U verheven is”. Welnu, wat onder het bereik van de rede valt, wordt voldoende verhandeld in de wijsbegeerte. Een andere leer buiten de wijsbegeerte is dus overbodig. (Ia q. 1 a. 1 arg. 1)

Iedere leer handelt, alleen over het zijnde. Inderdaad, alleen het ware, — dat met het zijnde gelijkstaat, — is het voorwerp van de wetenschap. Welnu de wijsbegeerte handelt over al het zijnde, ook over God. Er is immers een deel der wijsbegeerte dat Godgeleerdheid of goddelijke wetenschap genoemd wordt, naar de leer van de Wijsgeer in het VIe Boek der Metaphysica (Ve B., 1e H., Nr 7). Het is dus niet nodig, dat er buiten de wijsbegeerte nog een andere leer is. (Ia q. 1 a. 1 arg. 2)

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Ie Brief aan Timotheüs (3, 16): “Alle door God ingegeven Schriften hebben hun nut om te onderrichten, om te weerleggen, om te berispen, om te onderwijzen tot gerechtigheid”. Welnu, de H. Schrift behoort niet tot de wijsbegeerte, want ze is door God ingegeven, terwijl de wijsbegeerte door de menselijke rede is uitgewerkt. Het is dus nuttig, dat er buiten de wijsbegeerte een andere wetenschap is, door God ingegeven. (Ia q. 1 a. 1 s. c.)

Buiten de wijsbegeerte, die een werk is der menselijke rede, is er voor het heil der mensen een leer nodig, die steunt op de goddelijke openbaring. De mens is immers naar God gericht als naar een doel dat 's mensen begrip te boven gaat, volgens het woord van Isaias (64, 4) “Zonder U, God, heeft geen oog gezien wat Gij voorbereid hebt voor hen die U beminnen”. Welnu, de mensen moeten het doel te voren kennen, want zij moeten er hun inzichten en handelingen naar richten. Het is dus noodzakelijk voor 's mensen zaligheid dat sommige waarheden die de rede te boven gaan door

goddelijke openbaring meegedeeld worden. Wat nu de goddelijke waarheden betreft, welke de menselijke rede kan bereiken, ook deze dienen door God geopenbaard, en dit omdat de waarheden die de rede aangaande God kan achterhalen, niet dan door enkelen, en na langen tijd, en met veel dwalingen vermengd kunnen begrepen worden. En van de kennis van die waarheden hangt nochtans heel 's mensen heil af, dat in God gelegen is. Opdat nu de mensen algemener en zekerder de zaligheid zouden bereiken, is het nodig, dat ze door goddelijke openbaring over God onderwezen worden. Wij mogen dus besluiten, dat buiten de wijsbegeerte, het werk der rede, de gewijde leer, het werk der openbaring, nodig is. (Ia q. 1 a. 1 co.)

Wat boven de menselijke rede is, moet zij niet trachten te achterhalen, maar wanneer God het openbaart, moet zij het door het geloof aanvaarden. Daarom wordt t.a.pl. ook gezegd: "Veel van wat boven 's mensen kennis verheven is, werd U geopenbaard". Daarin nu juist bestaat de gewijde leer. (Ia q. 1 a. 1 ad 1)

De verscheidenheid der wetenschappen ontstaat uit hun verschillend formeel kenmiddel. Astronomen en natuurkundigen bewijzen immers beiden eenzelfde stelling, b.v. de bolvormigheid der aarde; maar de sterrenkundige doet dit door middel van een wiskundige bewijsvoering die van de stof abstraheert; de natuurkundige, door middel van een waarneming van de stof. Hieruit volgt, dat vraagstukken die, in zover zij in het bereik der menselijke rede liggen, door de wijsbegeerte behandeld worden, bovendien ook het voorwerp van een andere wetenschap kunnen zijn, welke ze kent door het licht der goddelijke openbaring. De godgeleerdheid welke bij de gewijde leer behoort, verschilt dus soortelijk van die godgeleerdheid, welke een deel der wijsbegeerte is. (Ia q. 1 a. 1 ad 2)

Articulus 2 Is de gewijde leer een wetenschap?

Men beweert, dat de gewijde leer geen wetenschap is. Een wetenschap immers ontstaat uit door zich zelf klaarblijkelijke beginselen. De gewijde leer integendeel ontstaat uit de geloofsartikelen, die niet uit zich zelf klaarblijkelijk zijn, want dan zouden ze door iedereen aangenomen worden. Maar "niet iedereen is gelovig", zegt de Apostel (IIIe Brief aan de Thessalonicenzen, 3, 2). Dus is de gewijde leer geen wetenschap. (Ia q. 1 a. 2 arg. 1)

Er is geen wetenschap van het individuele. Welnu, de gewijde leer handelt over individuele dingen, b.v. over de geschiedenis van Abraham, Isaac en Jacob. Dus is de gewijde leer geen wetenschap. (Ia q. 1 a. 2 arg. 2)

Dit is echter strijdig met wat Augustinus zegt in zijn werk Over de Drie-eenheid (XIVe B., Ie H.): "Tot de gewijde leer wordt alleen datgene gerekend, waardoor het allerheilzaamste geloof ontstaat, waardoor het ontwikkeld, verdedigd en versterkt wordt." (Ia q. 1 a. 2 s. c.)

De gewijde leer is een wetenschap. Er dient opgemerkt,

dat er tweeërlei wetenschappen zijn: sommige ontstaan uit beginselen die gekend worden door het natuurlijk licht van het verstand, zoals de rekenkunde, de meetkunde en dergelijke; andere ontstaan uit beginselen die gekend worden door een hogere wetenschap, zoals de wetenschap van het perspectief voortvloeit uit de beginselen der rekenkunde. De gewijde leer nu is een wetenschap in deze tweede betekenis, want ze vloeit voort uit beginselen, die door een hogere wetenschap gekend worden, nl. door de wetenschap van God en die van de heiligen. Evenals de muziek de beginselen aanneemt die door de rekenkunde gegeven worden, zo neemt ook de gewijde leer de beginselen aan, door God geopenbaard. (Ia q. 1 a. 2 co.)

De beginselen van iedere wetenschap zijn ofwel uit zich zelf klaarblijkelijk, ofwel te herleiden tot een hogere wetenschap. Dit, laatste is het geval met de gewijde leer, zoals in de loop van het artikel gezegd werd. (Ia q. 1 a. 2 ad 1)

Individuele dingen worden in de gewijde leer niet behandeld als hoofdzaak, maar worden alleen aangevoerd óf als voorbeelden, gelijk men ook in de zedenleer doet, óf om het gezag toe te lichten van hen door wie de goddelijke openbaring tot ons gekomen is. De goddelijke openbaring is immers de grondslag van de H. Schrift of de gewijde leer. (Ia q. 1 a. 2 ad 2)

Articulus 3 Is de gewijde leer een enkelvoudige wetenschap?

Men beweert, dat de gewijde leer geen enkelvoudige wetenschap is. Die wetenschap immers is één, welke maar één subject heeft, gelijk de Wijsgeer zegt in zijn eerste werk Over het Oordeel (1e B., XXVIIe H., Nr 1). Welnu de Schepper en het schepsel, waarover de gewijde leer handelt, maken niet één subject uit. Dus is de gewijde leer geen enkelvoudige wetenschap. (Ia q. 1 a. 3 arg. 1)

De gewijde leer handelt over de engelen, de lichamelijke schepselen, de zeden der mensen. Welnu, dit hoort bij verschillende wijsgerige wetenschappen. Dus is de gewijde leer een wetenschap zonder éénheid. (Ia q. 1 a. 3 arg. 2)

Dit is echter strijdig met de H. Schrift, die van de gewijde leer spreekt als van een enkelvoudige wetenschap. Het Boek der Wijsheid zegt immers (10, 10): "Hij heeft hem gegeven de wetenschap der heiligen". (Ia q. 1 a. 3 s. c.)

De gewijde wetenschap is een enkelvoudige wetenschap. De eenheid van het vermogen of van de hebbelijkheid hangt immers af van de eenheid van het voorwerp, niet materieel, maar formeel, genomen. Zo komen de mens, de ezel en de steen overeen in één en hetzelfde formeel opzicht van gekleurd-zijn, wat object is van het gezicht. Zoals nu hierboven gezegd werd (1e Art., antw. op de 2e bed.), beschouwt de H. Schriftuur of de gewijde leer waarheden in zover ze door God geopenbaard zijn. Maar al wat door God geopenbaard kan worden, valt onder het ééne formeel voorwerp van deze wetenschap.

En daarom hoort dit alles tot de gewijde leer als tot een enkelvoudige wetenschap. (Ia q. 1 a. 3 co.)

De gewijde leer handelt niet op gelijke wijze over de schepselen en over God. Ze handelt in de eerste plaats over God; over de schepselen handelt ze maar in zover die in betrekking staan tot God als tot hun beginsel en hun einddoel, zodat er wel eenheid is in de gewijde leer. (Ia q. 1 a. 3 ad 1)

Er is niets op tegen, dat ondergeschikte vermogens of hebbelijkheden in verschillende soorten onderscheiden worden ten opzicht van voorwerpen, die door een enkel hoger vermogen of door één hogere hebbelijkheid bereikt worden. Dit verheven vermogen of die verhevener hebbelijkheid beschouwen het voorwerp immers van een algemener standpunt uit. Zo is het voorwerp van het algemeen zintuig het zinnelijke, dat toch door oog en oor verschillend bereikt wordt, en zo bereikt het algemeen zintuig, al is het maar een enkel vermogen, alles wat door de vijf uiterlijke zintuigen wordt bereikt. Op dezelfde wijze nu beschouwt de gewijde leer, dank zij haar eenheid, de verschillende dingen, welke door afzonderlijke wijsgerige wetenschappen bereikt worden, in eenzelfde opzicht, in zover ze nl. door God kunnen geopenbaard worden. En om die reden is de gewijde leer als een mededeling der goddelijke wetenschap, die, — ofschoon één en enkelvoudig —, toch alles omvat. (Ia q. 1 a. 3 ad 2)

Articulus 4 Is de gewijde leer een praktische wetenschap?

Men beweert, dat de gewijde leer een praktische wetenschap is. Het doel van het praktische is immers de handeling, naar de Wijsgeer zegt in het IIe Boek der Metaphysica (Ie B., Ie H., Nr 4). Welnu de gewijde leer is op de handeling gericht, volgens het gezegde van Jacobus (1, 22): “Handelt naar het Woord (Gods) en luistert er niet alleen naar”. De gewijde leer is dus een praktische wetenschap. (Ia q. 1 a. 4 arg. 1)

De gewijde leer bestaat uit de oude en de nieuwe wet. Welnu, de wet hoort bij de zedenleer, een praktische wetenschap. Dus is de gewijde leer ook een praktische wetenschap. (Ia q. 1 a. 4 arg. 2)

Daar kan echter tegen ingebracht, dat een praktische wetenschap handelt over hetgeen door de mens verricht wordt, gelijk de zedenleer over de menselijke handelingen, en de bouwkunst over de gebouwen. De gewijde leer echter handelt hoofdzakelijk over God, door wie de mens gemaakt zijn. Zij is dus geen praktische, doch eerder een bespiegelende wetenschap. (Ia q. 1 a. 4 s. c.)

De gewijde leer blijft één, al behandelt ze wat het voorwerp is van verschillende wijsgerige wetenschappen, en de reden daarvan is het éne formeel opzicht waarin ze die verschillende dingen beschouwt, nl. in zover ze kenbaar zijn door het goddelijk Licht. Hoewel nu in de wijsbegeerte het bespiegelend deel verschilt van het praktische, toch omvat de gewijde leer beide. Zo kent ook God door dezelfde wetenschap zich zelf en

hetgeen Hij verricht. Toch is de gewijde leer meer van bespiegelende dan van praktische aard, omdat ze meer handelt over het goddelijke dan over de menselijke handelingen, hierover immers handelt ze maar in zover de mens er door gericht wordt op de volmaakte kennis van God, waarin de eeuwige zaligheid bestaat. (Ia q. 1 a. 4 co.)

Het antwoord op de bedenkingen blijkt uit het artikel zelf. (Ia q. 1 a. 4 ad arg.)

Articulus 5 Is de gewijde leer verhevener dan de andere wetenschappen?

Men beweert, dat de gewijde leer niet verheven is boven de andere wetenschappen. De waardigheid toch der wetenschappen berust op hun zekerheid. Welnu de andere wetenschappen, waarvan de beginselen niet kunnen betwijfeld worden, schijnen meer zekerheid te bezitten dan de gewijde leer waarvan de beginselen, nl. de artikelen van het geloof, in twijfel kunnen getrokken worden. De andere wetenschappen schijnen dus verhevener te zijn. (Ia q. 1 a. 5 arg. 1)

Een ondergeschikte wetenschap ontleent haar beginselen aan een hogere; de muziek b. v. neemt haar beginselen over van de rekenkunde. Welnu, volgens Hieronymus' getuigenis ontleent de gewijde leer veel aan de wijsbegeerte (Brief aan een groot Romeins retor): “De oude leraren, zegt hij, hebben zodanig hun boeken met aanhalingen uit de wijsgeren doorweven, dat men niet weet wat men er het meest in moet bewonderen, of hun natuurlijke geleerdheid, of hun bekendheid met de H. Schriftuur.” Dus is de gewijde leer minder verheven dan de andere wetenschappen. (Ia q. 1 a. 5 arg. 2)

Daartegenover staat echter dat de andere wetenschappen haar dienstmaagden genoemd worden, volgens het Boek der Spreuken (9, 3): “Zij heeft hare dienstmaagden uitgezonden naar de burch om hare uitnodiging te doen.” (Ia q. 1 a. 5 s. c.)

Aangezien de gewijde leer in een zeker opzicht bespiegelend, en in een zeker opzicht praktisch is, overtreft ze al de wetenschappen, de bespiegelende en de praktische. Bij de bespiegelende wetenschappen wordt de een van hoger waardigheid geacht dan de andere om haar zekerheid en de waardigheid van het behandelde. En in dit dubbel opzicht overtreft de gewijde leer de andere bespiegelende wetenschappen. Wat ten eerste de zekerheid betreft, putten de andere wetenschappen hun zekerheid uit het natuurlijk licht der menselijke rede die feilbaar is, de gewijde leer echter put ze uit het licht der goddelijke wetenschap, die onfeilbaar is. Wat ten tweede de waardigheid der behandelde stof betreft, gaat de gewijde leer in hoofdzaak over hetgeen boven de rede verheven is, de andere wetenschappen over hetgeen aan de rede onderworpen is. Onder de praktische wetenschappen nu is diegene verhevener die op een hoger liggend doel gericht is; om deze reden is de staatkunde verheven boven de krijgskunst, want het leger staat in de dienst van de gemeenschap. Het doel nu

der gewijde leer, van praktische zijde beschouwd, is de eeuwige zaligheid waaraan als aan hun einddoel, al de doeleinden der praktische wetenschappen ondergeschikt zijn. Het blijkt dus, dat de gewijde leer in alle opzichten verheven is boven de andere wetenschappen. (Ia q. 1 a. 5 co.)

Wat op zich zelf zekerder is, kan voor ons zeer dikwijls minder zeker zijn, om reden van de zwakheid van ons verstand, dat tegenover de meest klaarblijkelijke dingen staat gelijk een nachtuil tegenover het licht der zon. zoals in het IIe Boek der Metaphysica gezegd wordt (Ie B., Ie H., Nr 2). Als er dan ten opzichte van sommige geloofsartikelen twijfel opkomt, dan ligt dit niet aan de onzekerheid van die waarheden, maar aan de zwakheid van het menselijk verstand. Toch is de geringste kennis van de hoogste dingen nog meer begerenswaard dan de zekerste kennis van de kleinste dingen, gelijk gezegd wordt in het IXe Boek Over de Dieren. (Ia q. 1 a. 5 ad 1)

De gewijde leer kan de wijsgerige gegevens gebruiken, niet alsof ze die noodzakelijk behoefde, maar om haar eigen voorwerp duidelijker te belichten. Haar beginselen ontleent ze echter niet aan andere wetenschappen, maar wel onmiddellijk aan de goddelijke openbaring. Daarom maakt ze geen gebruik van de andere wetenschappen, alsof die boven haar stonden, maar integendeel in zover ze aan haar ondergeschikt zijn; zo ook heeft de bouwkunde andere kundigheden in haar dienste en maakt de staatkunde de krijgskunde aan haar dienstbaar. En wanneer de gewijde wetenschap op voormelde wijze andere wetenschappen gebruikt, dan is het niet omdat ze zelf ontoereikend zou zijn, maar dan is dit een aanpassing aan onze zwakheid. Het is immers een feit, dat wij uit hetgeen we kennen door de natuurlijke rede, die de oorsprong is der andere wetenschappen, als bij de hand geleid worden tot hetgeen boven onze rede verheven is, wat juist de inhoud uitmaakt van de gewijde leer. (Ia q. 1 a. 5 ad 2)

Articulus 6 Is de gewijde leer de hoogste wetenschap of wijsheid?

Men beweert, dat de gewijde leer de hoogste wetenschap niet is. Een leer toch die haar beginselen aan een andere ontleent mag niet “de hoogste wetenschap” of “wijsheid” genoemd worden. Het past toch de “wijze”, te ordenen, niet geordend te worden (Ie Boek der Metaphysica, Ie H., Nr 3). Welnu, de gewijde leer ontleent haar beginselen aan een andere, zoals uit het gezegde blijkt (2e Art.). Dus is deze leer de hoogste wetenschap niet. (Ia q. 1 a. 6 arg. 1)

Het komt de hoogste wetenschap toe, de beginselen der andere wetenschappen te bewijzen, en daarom wordt zij dan ook het “hoofd” der wetenschappen genoemd, zoals uit het VIe Boek der Ethica blijkt (VIIe H., Nr 3). Welnu, deze leer bewijst de beginselen der andere wetenschappen niet. Dus is zij de hoogste wetenschap niet. (Ia q. 1 a. 6 arg. 2)

Men kent de gewijde leer door studie, terwijl de “wijsheid” wordt ingestort, en juist daarom een der zeven gaven van de H. Geest is, zoals blijkt uit Isaïas (11,2). Dus is de gewijde leer geen “wijsheid”. (Ia q. 1 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat in het Boek Deuteronomium (4, 6) in het begin der Wet staat: “Deze is onze wijsheid en onze kennis voor het volk”. (Ia q. 1 a. 6 s. c.)

De gewijde leer is in de hoogste mate een “wijsheid” onder al de menselijke “wijsheden”, en dit niet slechts betrekkelijk, maar volstrekt. Wijs immers is hij die schikt en oordeelt. Een oordeel nu wordt gevelde wanneer van lagere dingen een hogere oorzaak wordt aangegeven. Wijs is hij dus in iedere soort van kundigheden, die de hoogste oorzaak der dingen beschouwt. Zo wordt in de bouwkunde hij die het plan van het huis ontwerpt, een “wijze” genoemd, en noemt men ook de uitvoerder er van een “wijze”, tegenover de werklieden die het hout en de stenen voorbereiden. Daarom wordt er ook in de Ie Brief aan de Korintiërs (3, 10) gezegd: “Als een wijze bouwmeester heb ik de grondslag gelegd”. Zo ook noemt men met betrekking tot geheel het menselijk leven, hem een “wijze”, die de menselijke daden naar het gepaste einddoel richt: “De beraden man, zegt het Boek der Spreuken (10, 23), zal een wijze zijn”. De grootste “wijze” is hij dus die de hoogste oorzaak van het heelal beschouwt, nl. God. Daarom wordt door Augustinus in het XIIe Boek Over de Drie-eenheid (XIVe H.) de kennis van God “wijsheid” genoemd. Dit nu is eigen aan de gewijde leer, dat ze God beschouwt als de hoogste oorzaak, niet enkel in zover Hij kenbaar is uit de schepselen, — een kennis die ook de wijsgeren verwerven, volgens het woord van de Brief aan de Romeinen (1, 19): “Wat van God kenbaar is, is hun openbaar”, — maar ook in zover Hij alleen zich zelf kent en die kennis door de openbaring aan anderen mededeelt. De gewijde leer is dus in de hoogste mate “Wijsheid”. (Ia q. 1 a. 6 co.)

De gewijde leer ontleent haar beginselen niet aan een menselijke wetenschap, maar aan de goddelijke. Deze is het die als een opperste wijsheid geheel onze kennis regelt. (Ia q. 1 a. 6 ad 1)

De beginselen der andere wetenschappen zijn ofwel uit zich zelf klaarblijkelijk, en dan kunnen ze niet bewezen worden; of worden door een natuurlijke redenering bewezen in een andere wetenschap. De eigenlijke kennis nu in de gewijde leer komt uit de openbaring, niet uit de natuurlijke rede. Daarom hoeft ze ook de beginselen der andere wetenschappen niet te bewijzen, maar alleen ze te beoordelen. Al wat immers in de andere wetenschappen strijdig is met de waarheden der gewijde leer, veroordelen we als onwaar. Vandaar het woord uit de IIe Korintiërbrief (10, 4): “We vernietigen elke redenering, en ieder hoogmoedig verzet tegen de goddelijke wetenschap”. (Ia q. 1 a. 6 ad 2)

Daar het de wijze eigen is te oordelen, moet er, naar de tweevoudige manier van oordelen, een tweevoudige wijsheid zijn. Men kan immers oordelen, ofwel onder

de invloed van een neiging, en op die wijze kan de deugdzame, bij wie de deugd tot een hebbelijkheid is uitgroeid, een juist oordeel vellen over wat volgens de vereiste van de deugd moet gedaan: dat doet hij omdat hij zich tot de deugd getrokken gevoelt. Daarom wordt in het Xe Boek der *Ethica* (Ve H., Nr 10) gezegd, dat de deugdzame de maat en de regel is der menselijke daden. Men kan ook op louter verstandelijke wijze oordelen. Zo kan iemand, die op de hoogte is van de zedenleer, een oordeel vellen over de deugdzame daden, ook al is hij niet deugdzzaam. De eerste manier van oordelen over de goddelijke dingen is eigen aan de wijsheid, de gave van de H. Geest, volgens dit getuigenis van de Ie Korintiërsbrief (2, 15): “Een geestelijk mens beoordeelt alles”, enz. En hiermee overeenkomstig zegt Dionysius in het boek *Over de goddelijke Namen* (Ile H.): “Hierotheus is een geleerde, niet zozeer door de goddelijke dingen aan te leren, als door ze te ondergaan”. De tweede wijze van oordelen echter komt de gewijde leer toe in zover ze door studie aangeworven wordt, hoewel haar beginselen uit de openbaring komen. (Ia q. 1 a. 6 ad 3)

Articulus 7 Is God het onderwerp van deze wetenschap?

Men beweert, dat God het onderwerp van deze wetenschap niet is. In iedere wetenschap toch moet men de wezenheid van het onderwerp kennen, volgens de leer van de Wijsgeer in zijn tweede werk *Over de Redenering* (Ie B., Ie H., Nr 4). Welnu, de gewijde leer gaat niet uit van de kennis van Gods wezenheid. Damascenus toch zegt; in zijn werk *Over het ware Geloof* (Ie B., IVe H.): “Het is onmogelijk, te zeggen wat God is”. Bijgevolg is God het onderwerp van deze wetenschap niet. (Ia q. 1 a. 7 arg. 1)

Al wat in een wetenschap behandeld wordt, valt onder het onderwerp van die wetenschap. Welnu, in de H. Schrift wordt over vele andere dingen gehandeld dan over God, b. v. over de schepselen en over de zeden der mensen. Dus is God het onderwerp van deze wetenschap niet. (Ia q. 1 a. 7 arg. 2)

Daartegenover kan echter het volgende aangevoerd: datgene is het onderwerp van een wetenschap, waarover in die wetenschap hoofdzakelijk gehandeld wordt. Welnu, in deze wetenschap wordt vooral over God gehandeld. Ze wordt immers “Theologie” genoemd, d. i. de leer over God. Bijgevolg is God haar onderwerp. (Ia q. 1 a. 7 s. c.)

God is het onderwerp van deze wetenschap. Het onderwerp van een wetenschap toch staat in dezelfde verhouding tot die wetenschap als het voorwerp van een vermogen of een hebbelijkheid staat tot dit vermogen of die hebbelijkheid. Het voorwerp nu van een vermogen of van een hebbelijkheid is juist datgene waardoor alles met het vermogen of de hebbelijkheid verband houdt. Zo vallen de mens en de steen onder het gezicht in zover ze gekleurd zijn, en daarom is het gekleurde het eigen voorwerp van het gezicht. Alles nu in de gewijde leer wordt beschouwd in zover God

er in beschouwd wordt, omdat het ofwel God zelf is, ofwel in betrekking staat tot God, als met zijn beginsel en einddoel. God is dus het onderwerp van deze wetenschap. Overigens blijkt dit ook uit het feit, dat de beginselen van deze wetenschap, nl. de artikelen van het geloof, over God handelen. Het onderwerp nu van een wetenschap is hetzelfde als dat van de beginselen, aangezien geheel de wetenschap virtueel in haar beginselen opgesloten is. Enkele schrijvers, die meer gelet hebben op hetgeen in de gewijde leer wordt behandeld dan op het gezichtspunt waaruit het beschouwd wordt, gaven een ander subject op, b. v. de dingen, de tekenen, of het werk der verlossing, of de hele Christus, het hoofd samen met de ledematen. Maar feitelijk wordt in de gewijde leer over dit alles gehandeld, in zover het in betrekking staat met God. (Ia q. 1 a. 7 co.)

Hoewel we de wezenheid van God niet kennen, toch geven we, in plaats van een eigenlijke bepaling van God, de uitwerkselen aan, die Hij in de orde van de natuur of in de orde van de genade heeft voortgebracht. Dezelfde methode wordt ook gevolgd in sommige vakken der wijsbegeerte, waarin men door de uitwerkselen iets bewijst aangaande de oorzaak. Dan ook nemen de uitwerkselen de plaats in van de bepaling der oorzaak. (Ia q. 1 a. 7 ad 1)

Al wat in de gewijde leer wordt behandeld, is in God vervat, niet als een deel of een soort of een bijkomstigheid, maar als enigerwijze tot Hem in betrekking staande. (Ia q. 1 a. 7 ad 2)

Articulus 8 Wendt men bij deze leer bewijsvoeringen aan?

Men beweert, dat men in de gewijde leer geen bewijsvoeringen aanwendt. Ambrosius zegt immers in zijn werk *Over het Katholieke Geloof* (Ie B., XIIIe H.): “Geen bewijsvoeringen, waar naar het geloof gestreefd wordt”. Welnu in de gewijde leer wordt vooral naar het geloof gestreefd, volgens het woord van Johannes (20, 31): “Dit alles werd geschreven opdat gij geloven zoudt”. Dus wendt men bij deze leer geen bewijsvoeringen aan. (Ia q. 1 a. 8 arg. 1)

Wendt men in deze leer bewijsvoeringen aan, dan wordt geredeneerd ófwel op grond van gezag, ófwel op grond van redelijk inzicht. Is het op grond van gezag, dan komt dit niet overeen met de waardigheid der gewijde leer, aangezien de op gezag gevestigde bewijsgronden volgens Boëtius’ gezegde de zwakste zijn van alle. Is het op grond van redelijk inzicht? Zulks past niet bij het doel van deze wetenschap. Volgens Gregorius immers (XXVIe Homilie) is “het geloof niet verdienstelijk indien de menselijke rede het bewijs levert”. De gewijde leer wendt dus geen bewijsvoering aan. (Ia q. 1 a. 8 arg. 2)

Dit is echter strijdig met wat in de Ie Brief aan Titus (1,9) van de Bisschop wordt gevegd, dat hij “zich moet houden aan het naar de lering getrouwe Woord, want hij moet in staat zijn om met gezonde redenen te vermanen, en de tegenstanders te weerleggen”. (Ia q. 1

a. 8 s. c.)

Evenmin als de andere wetenschappen hun beginselen trachten te bewijzen, maar van de beginselen uit redeneren om in de wetenschap tot verdere uitkomsten te geraken, zo wordt ook in de gewijde leer de redenering niet gebruikt om de beginselen, nl. de artikelen van het geloof, te bewijzen, maar worden integendeel uit die artikelen verdere gevolgtrekkingen afgeleid. Zo handelt ook de Apostel, wanneer hij in de Ie Korintiërsbrief (15, 12) uit Christus' verrijzenis door redenering de algemene verrijzenis bewijst. Toch dient er op gelet, dat in de wijsgerige wetenschappen, de ondergeschikte wetenschappen hun beginselen wel niet bewijzen noch tegen de bestrijders er van verdedigen, maar dit toch overlaten aan een hogere wetenschap. De hoogste nu onder de wijsgerige wetenschappen, nl. de metafysica, redetwist zelf met hem die haar beginselen loochent, in geval de tegenstander tenminste iets aanneemt; neemt hij niets aan, dan kan men met hem ook niet redetwisten, maar alleen zijn opwerpingen weerleggen. Daar er geen enkele wetenschap boven de gewijde leer verheven is, redetwist ook zij zelf met hen die haar beginselen loochenen; staat ze tegenover bestrijders, die iets van de goddelijke openbaring aannemen, dan voert ze bewijsgronden aan: zo steunt ze tegenover ketters op het gezag van de H. Schrift, en voert ze een geloofsartikel aan tegen hen, die dat artikel wel aannemen, maar een ander loochenen. Gebeurt het echter, dat de tegenstander de goddelijke openbaring geheel verwerpt, dan is het verder niet mogelijk om voor de artikelen van het geloof bewijsgronden aan te voeren, maar kunnen alleen nog de opwerpingen weerlegd. Daar immers het geloof berust op de onfeilbare waarheid, en het onmogelijk is het tegenovergestelde van de waarheid te bewijzen, spreekt het vanzelf dat de redenen tegen het geloof ingebracht, geen bewijsvoeringen zijn, maar weerlegbare tegenwerpingen. (Ia q. 1 a. 8 co.)

Hoewel de menselijke redenering niet bij machte is om de geloofspunten te bewijzen, worden toch bewijsvoeringen aangewend om, gelijk we gezegd hebben, uit de geloofsartikelen andere waarheden af te leiden. (Ia q. 1 a. 8 ad 1)

Het is de gewijde leer eigen, het gezag als bewijsgrond aan te voeren, omdat de beginselen van deze leer door de openbaring bekend zijn en we dus moeten geloven in het gezag van hen aan wie de openbaring verleend werd. Dit nu is niet in strijd met de waardigheid van deze leer. Het gezagsargument is weliswaar het zwakste wanneer het op de menselijke rede steunt, maar wanneer het steunt op de goddelijke openbaring, dan is het integendeel het sterkste. Wanneer dan de gewijde leer op het gezag der rede steunt, dan is dit niet om bewijzen te geven voor hetgeen we geloven moeten — hoe toch zouden we dan nog enige verdienste hebben, met te geloven? — maar wel om de gegevens van het geloof meer in het licht te stellen. Aangezien immers de genade de natuur niet vernietigt, maar ze volmaakt, moet de natuurlijke rede dienstbaar worden gemaakt aan het geloof, evenals de natuurlijke neiging van de wil de liefde dient. Daarvan ook gewaagt de

Apostel, wanneer hij in de Iie Korintiërsbrief (10, 5) zegt: “We zullen alle verstand dienstbaar maken aan Christus”. Daarom ook wordt in de gewijde leer het gezag der wijsgeren aangevoerd, waar ze door het licht der natuurlijke rede de waarheid achterhaald hebben. Aldus voert Paulus (Handelingen, 17, 28) zelfs de woorden van Aratus aan: “We zijn van Gods geslacht”. Die gezagsargumenten worden echter alleen gebruikt als argumenten, die eigenlijk buiten de gewijde leer staan en haar niet meer dan waarschijnlijkheid geven. Alleen de gezagsargumenten uit de Schriftuur hebben een eigen en dwingende bewijskracht. Daarentegen bezitten de gezagsargumenten die aan de Vaders ontleend zijn, wel een aan de gewijde leer eigene, maar toch slechts waarschijnlijke bewijskracht. Ons geloof immers steunt op de openbaring verleend aan de Profeten en aan de Apostelen die de canonieke boeken hebben geschreven, en niet op de een of andere openbaring door andere leraars mogelijk ontvangen. Daarom schrijft Augustinus in zijn Brief aan Hieronymus (LXXXIie of XIXe Brief, Ie H.): “Ik heb geleerd, alleen aan de boeken der H. Schrift die deel uitmaken van de Canon, de eer te bewijzen van mijn vast geloof, dat geen enkele van hun schrijvers in iets gedwaald heeft. De andere boeken lees ik zo, dat — hoe heilig en geleerd de schrijvers er van ook mogen wezen, — ik nochtans niets voor waar aanneem, enkel en alleen omdat zij het zo ingezien hebben.” (Ia q. 1 a. 8 ad 2)

Articulus 9 Moet de H. Schrift in beeldspraak spreken?

Men beweert, dat de H. Schrift geen beeldspraak moet gebruiken. Wat immers aan de minst verheven leer eigen is, past de gewijde leer niet, die de verhevenste is. Welnu, eigen is het aan de dichtkunst, de laagste onder de kundigheden, om gelijkenissen en voorstellingen te gebruiken. Deze zijn dus niet op hun plaats in de gewijde leer. (Ia q. 1 a. 9 arg. 1)

De gewijde leer heeft voor doel het verkondigen van de waarheid. Wordt immers niet aan haar verkondigers de eeuwige zaligheid beloofd? “Zij die mij doen kennen, lezen we bij de Prediker (24, 3), zullen het eeuwig leven bezitten”. Welnu, door de beeldspraak wordt de waarheid eerder verborgen dan ontsluitend. Ze mag dus in de gewijde leer niet gebezigd worden. (Ia q. 1 a. 9 arg. 2)

Hoe verhevener de schepselen, des te godgelijkender zijn ze. Worden er dus schepselen gebruikt om God te doen kennen, dan dienen het de verhevenste te zijn, en niet de laagste. Wat in de H. Schrift het geval niet is. (Ia q. 1 a. 9 arg. 3)

Daarmee is echter het getuigenis van Oseas in strijd, bij wie we lezen (12, 10): “Ik heb visioenen vermenigvuldigd, en door de profeten heb ik parabels en gelijkenissen voorgesteld”. Welnu iets zinbeeldigs voorstellen is beeldspraak gebruiken. Dus hoort het tot de gewijde leer, in metaforen te spreken. (Ia q. 1 a. 9 s. c.)

Het past de H. Schriftuur de goddelijke en geestelijke waarheden voor te stellen onder stoffelijke beelden. God immers voorziet in alle dingen, rekening houdend met hun natuur. Welnu het is de mens van nature eigen, door middel van het zintuiglijke tot het verstandelijke op te stijgen, aangezien iedere kennis bij ons met de zinnen begint. Het is dus passend, dat de H. Schrift ons de geestelijke dingen leert in metaforen aan de stoffelijke wereld ontleend. Wat ook Dionysius opmerkt in zijn boek *Over de Hemelse Koren* (1e H.): “Het goddelijk licht kan maar voor onze ogen schijnen wanneer het op velerlei wijze omsluit is”. Het is daarbij ook goed, dat in de H. Schrift, die volgens het woord uit de Brief aan de Romeinen (1, 14): “Ik heb verplichtingen tegenover geleerden en onwetenden”, tot eenieder gericht is, de geestelijke dingen in een stoffelijke vorm voorstelt, opdat tenminste op die wijze de ongeletterden ze zouden verstaan, die louter verstandelijke dingen niet gemakkelijk begrijpen. (Ia q. 1 a. 9 co.)

De dichtkunst gebruikt beelden om de beelden zelf, omdat ze de verbeelding steeds aangenaam aandoen. De gewijde leer daarentegen gebruikt beelden omdat het nodig en nuttig is, zoals we hierboven gezegd hebben. (Ia q. 1 a. 9 ad 1)

Het licht der goddelijke openbaring wordt niet vernietigd door de zinnelijke figuren waarmee het omsluit is, gelijk Dionysius zegt (t.a.pl.); maar de waarheid ervan blijft onverminderd. Ons verstand toch, waaraan de waarheid wordt geopenbaard, mag niet bij de beeldspraak blijven; het moet opstijgen tot de waarheid welke ze betekenen, en zo worden anderen onderricht door hen die de openbaring hebben ontvangen. Ten tweede, wat op één plaats der H. Schriftuur metaforisch wordt uitgedrukt, wordt op andere plaatsen meer uitdrukkelijk verklaard. Bovendien is de verborgen zin der beeldspraak een goede prikkel voor hen die de Bijbel bestuderen, en met het oog op de ongelovigen een behoedmiddel tegen spotternij, overeenkomstig het woord van Mattheus (7, 6): “Werpt het heilige niet voor de honden”. (Ia q. 1 a. 9 ad 2)

Naar de leer van Dionysius in het boek *Over de hemelse Koren* (IIe H.), is het passender dat de goddelijke waarheden in de H. Schrift voorgesteld worden door een beeldspraak, ontleend aan lagere lichamen, dan aan hogere, en wel om een dubbele reden: ten eerste, op die wijze zijn we meer bevrijd tegen dwaling. Het is immers meer dan duidelijk, dat zulke beeldspraak niet in letterlijke zin mag genomen, wat men misschien wel kon doen, wanneer hogere beeldspraak werd gebruikt. Ten tweede komt die soort van beeldspraak beter overeen met onze kennis van God in dit leven. We weten immers beter wat God niet is dan wat Hij is, en zo doet de beeldspraak, ontleend aan dingen welke het verst van God verwijderd zijn, ons beter beseffen dat God verheven is boven al wat wij van Hem kunnen zeggen of denken. Ten derde, op die wijze blijven de goddelijke dingen beter verborgen voor de onwaardigen. (Ia q. 1 a. 9 ad 3)

Articulus 10 Kan in de H. Schrift eenzelfde tekst in meerdere zinnen verstaan worden?

Men beweert, dat in de H. Schrift eenzelfde tekst niet in meerdere zinnen kan verstaan worden. Die zinnen zouden kunnen zijn: de historische of letterlijke, de allegorische of zinnebeeldige, de tropologische of zedelijke, en de anagogische of voorbeduidende. Hebben immers dezelfde woorden een verschillende betekenis, dan spruit daar verwarring en misvatting uit voort, en verliest de bewijsvoering haar kracht. Het is dan niet mogelijk om uit verschillende stellingen een redenering op te bouwen, want dan vervalt men in drogredenen. Welnu de H. Schrift moet in staat zijn de waarheid aan te tonen zonder drogredenen. Dezelfde woorden mogen dan ook geen verschillende betekenis hebben. (Ia q. 1 a. 10 arg. 1)

Volgens Augustinus in het boek *Over het nut van het geloof* (IIIe H.) heeft de H. Schrift de volgende viervoudige betekenis: de historische, de aetiologische, de analogische, de allegorische. Maar die verdeling komt in het geheel niet overeen met de eerst vermelde, en zo blijkt het niet goed te zijn, dat dezelfde woorden van de H. Schrift naar de opgegeven vierdubbele betekenis verklaard worden. (Ia q. 1 a. 10 arg. 2)

Buiten de opgegeven betekenissen is er nog de parabolische die er niet in vervat is. (Ia q. 1 a. 10 arg. 3)

Hier kan echter het woord aangevoerd van Gregorius in zijn *Zedenleer* (XXe B., Ie H.): “De H. Schrift overtreft door hare spreekwijze al de wetenschappen, doordat ze in dezelfde woorden een gebeurtenis verhaalt en een geheim ontsluit”. (Ia q. 1 a. 10 s. c.)

De schrijver van de H. Schriftuur is God, en Deze kan niet alleen, zoals de mensen kunnen, woorden gebruiken om iets uit te drukken, maar is ook Meester van de dingen zelf. Waar nu in al de wetenschappen alléén de woorden iets uitdrukken, is het die wetenschap eigen, dat ook de dingen die door de woorden worden uitgedrukt, iets betekenen. De eerste zin of betekenis is dan de historische of letterlijke, waardoor de woorden de dingen uitdrukken. De tweede zin is de geestelijke, waardoor de dingen, door de woorden uitgedrukt, nog andere dingen betekenen. Die geestelijke betekenis berust op de letterlijke en veronderstelt haar. Ze is drievoudig: zoals de Apostel zegt in de Brief aan de Hebreeërs (7, 19), is de Oude Wet het zinnebeeld van de Nieuwe, en de Nieuwe Wet is volgens Dionysius in zijn boek *Over de Hemelse Koren* (Ve H.) het symbool der eeuwige glorie. Daarenboven zijn in de Nieuwe Wet de dingen die in Christus zijn geschied, tekenen van hetgeen wij moeten doen. De allegorische zin bestaat hierin, dat de dingen van de Oude Wet de zinnebeelden zijn van de Nieuwe; de morele of tropologische zin bestaat hierin, dat hetgeen in Christus is geschied of waardoor Christus wordt aangeduid, een teken is van hetgeen wij moeten verrichten; de anagogische zin eindigt hierin, dat al die dingen

de tekenen zijn van de eeuwige glorie. Aangezien nu de letterlijke zin door de schrijver bedoeld wordt, en de schrijver der H. Schrift God is, wiens verstand alles omvadent, is er volgens het gezegde van Augustinus in zijn Belijdenissen (XIIe B., XXXIe H.) geen bezwaar wanneer ook naar de letterlijke zin dezelfde tekst uit de H. Schrift verschillende betekenissen had. (Ia q. 1 a. 10 co.)

De verschillende betekenissen in de H. Schrift geven geen aanleiding tot dubbelzinnigheid of iets dergelijks. Zoals immers gezegd werd, zijn er geen verschillende betekenissen omdat de woorden zelf verschillende begrippen weergeven, maar wel omdat de dingen die door de woorden betekend worden de tekenen zijn van andere dingen, zodat verwarring geheel is uitgesloten. De verschillende betekenissen toch berusten op één enkelen zin, nl. op de letterlijke, die alleen als bewijsgrond kan aangevoerd, — de zinnebeeldige echter niet, zoals reeds Augustinus zegt in zijn Brief gericht tegen de Donatist Vincentius (XCIIIe of XLVIIIe Brief, VIIe H.). Hierdoor gaat er echter niets van de H. Schriftuur verloren, daar er niets wat nodig is voor het geloof in de geestelijke zin schuilt, wat niet op een andere plaats in de letterlijke zin duidelijk geschreven staat. (Ia q. 1 a. 10 ad 1)

De eerste drie betekenissen door Augustinus opgegeven, nl. de historische, de aetiologische, en de analogische, staan in verband met de letterlijke zin. De historische zin immers is volgens Augustinus die waarin iets uiteengezet wordt, zonder meer; de aetiologische, die waarin de oorzaak van het uiteengezette wordt aangegeven, zoals b.v. wanneer Christus de oorzaak aangeeft waarom Mozes had toegelaten dat de man zijn vrouw zou wegzenden, nl. om de verhardheid van hun hart (Matt., 19, 8). Men heeft een analogie, wanneer aangetoond wordt, dat hetgeen op één plaats der H. Schriftuur geleerd wordt, niet strijdig is met andere plaatsen. De allegorische zin komt in deze opsomming overeen met de drievoudige geestelijke zin, zoals ook Hugo van St. Victor bij de allegorische zin de anagorische rekent, waar hij in het IIIe Boek zijner Sententies maar drie betekenissen aangeeft, te weten de historische, de allegorische en de tropologische. (Ia q. 1 a. 10 ad 2)

De parabolische zin is vervat in de letterlijke. Door de woorden immers kan iets op eigene of op figuurlijke wijze aangeduid worden. In het tweede geval is de letterlijke zin niet de figuur zelf, maar hetgeen er door bedoeld wordt. Wanneer immers de H. Schrift gewaagt van Gods arm, dan is de letterlijke betekenis niet dat God een arm heeft, maar hetgeen hierdoor betekend wordt, nl. macht om te handelen. Aldus blijkt, dat de letterlijke zin van de H. Schriftuur nooit een dwaling kan bevatten. (Ia q. 1 a. 10 ad 3)

Quaestio 2 Over God, of Hij bestaat

Aangezien het hoofddoel van de gewijde leer is: God te leren kennen, en dit niet alleen zoals Hij is in zich zelf, maar ook in zover Hij, zoals uit het voorgaande blijkt (1e Kw., 7e Art.), het beginsel en het einddoel is van alles en vooral van het redelijk schepsel, gaan we nu over tot de uiteenzetting van die leer. Wij zullen achtereenvolgens handelen: ten 1e over God; ten 2e, over het streven van het redelijk schepsel naar God; ten 3e, over Christus, die naar zijn mensheid de weg is waarlangs wij tot God moeten opstijgen. Aangaande God handelen wij, ten 1e, over de goddelijke wezenheid; ten 2e, over de onderscheiden personen; ten 3e, over de oorsprong van de schepselen uit Hem. Aangaande de goddelijke wezenheid onderzoeken wij: ten 1e, of God bestaat; ten 2e, hoedanig Hij is, of beter niet is; ten 3e, welke zijn werking is, te weten zijn wetenschap, zijn wil, en zijn macht. Aangaande de eerste kwestie stellen wij drie vragen: 1e) Is het klaarblijkelijk, dat God bestaat? 2e) Is het bewijsbaar? 3e) Bestaat Hij? (Ia q. 2 pr.)

Articulus 2 Kan men Gods bestaan bewijzen?

Men beweert, dat men Gods bestaan niet kan bewijzen. Het is immers een artikel van het geloof, en wat tot het geloof hoort, is onbewijsbaar, want de bewijsvoering brengt ons tot de kennis van iets; het geloof daarentegen heeft, naar het getuigenis van de apostel in de Hebreeënbrieff (11, 1) de niet waarneembare dingen tot voorwerp: Gods bestaan is dus onbewijsbaar. (Ia q. 2 a. 2 arg. 1)

De wezenheid is de middenterm in de bewijsvoering. Welnu, van God kunnen we niet weten wat Hij is, maar alleen wat Hij niet is, volgens Damascenus in zijn werk over het ware geloof (Ie B., IVe H.). Bijgevolg is Gods bestaan onbewijsbaar. (Ia q. 2 a. 2 arg. 2)

Indien het bestaan van God bewijsbaar is, dan is het dit alleen uit de uitwerkselen. Welnu, deze staan niet in verhouding tot Hem: is Hij niet oneindig, en zijn uitwerkselen eindig? En is er wel enige evenredigheid tussen het eindige en het oneindige? Aangezien dus die oorzaak niet kan bewezen worden door uitwerkselen die in het geheel geen evenredigheid hebben met hun oorzaak, blijkt het, dat Gods bestaan onbewijsbaar is. (Ia q. 2 a. 2 arg. 3)

Dit is echter strijdig met wat de apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (1, 20): “Gods onzichtbare eigenschappen kunnen door de schepselen gekend worden”. Welnu, dit was onmogelijk indien men Gods bestaan niet kon bewijzen uit de geschapen dingen, aangezien het eerste wat we van een wezen dienen te kennen is, of het bestaat. (Ia q. 2 a. 2 s. c.)

Er is een tweevoudige bewijsvoering: in de eerste steunen we op de oorzaak van iets, en in die bewijsvoering geeft men, naar men gewoonlijk zegt, het innerlijk waarom van iets aan; ze gaat uit van

bewijsgronden, die op zichzelf genomen, het eerst kenbaar zijn. In de tweede bewijsvoering steunen we op het uitwetsel; ze bewijst dan ook alleen dat iets is, en gaat uit van dingen die ten opzichte van ons eerder kenbaar zijn. Wanneer immers een uitwetsel ons beter bekend is dan zijn oorzaak, dan komen wij door het uitwetsel tot de kennis van de oorzaak. Daarom kan men bewijzen wat de eigen oorzaak is van elk uitwetsel, wel te verstaan indien dit uitwetsel ons beter bekend is dan de oorzaak. Daar immers de uitwetselen afhangen van de oorzaak, kunnen we uit de werkelijkheid van een uitwetsel besluiten tot het vooraf bestaan van zijn oorzaak. Wij kunnen dus het bestaan van God, dat voor ons niet klaarblijkelijk is, bewijzen uit zijn ons bekende uitwetselen. (Ia q. 2 a. 2 co.)

Het bestaan van God en de andere waarheden die volgens de Brief aan de Romeinen (1, 19) onder het bereik vallen van de natuurlijke rede, zijn geen geloofsartikelen, maar gaan het geloof vooraf. Het geloof immers veronderstelt de natuurlijke kennis, zoals de genade de natuur, en de volmaaktheid hetgeen voor volmaking vatbaar is. Er is echter niets op tegen, dat hij die er niet toe in staat is de bewijsvoering te volgen, door het geloof aanneemt wat op zich genomen bewijsbaar en met natuurlijk inzicht kenbaar is. (Ia q. 2 a. 2 ad 1)

Bewijst men de oorzaak door het uitwetsel, dan moet het uitwetsel de rol vervullen die anders door de bepaling der oorzaak vervuld wordt, wanneer men wil bewijzen dat de oorzaak bestaat, — en dat is vooral het geval bij God. Om immers te bewijzen dat iets bestaat, moet men als bewijsmiddel de betekenis van de naam gebruiken, niet de wezenheid, die hij aanduidt: de vraag: wat is het? volgt op de vraag: is het? Welnu, de goddelijke namen worden aan God toegekend naar zijn uitwetselen, zoals later zal aangetoond worden (XIIIe Kw., Ie Art.). Om dus door de uitwetselen Gods bestaan te bewijzen, kunnen we als bewijsmiddel de betekenis van Gods naam gebruiken. (Ia q. 2 a. 2 ad 2)

Waar is het, dat door uitwetselen die niet evenredig zijn met hun oorzaak, geen volledige kennis der oorzaak mogelijk is. Toch kan men uit ieder klaarblijkelijk uitwetsel het bestaan van een oorzaak bewijzen, zoals hierboven gezegd werd. En op die wijze kunnen wij uit Gods uitwetselen bewijzen dat hij bestaat, hoewel we hem hierdoor in zijn wezenheid niet volkomen kennen. (Ia q. 2 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Bestaat God?

Men beweert dat God niet bestaat. Indien er immers twee tegenstrijdige dingen waren, en een daarvan was oneindig, dan zou het andere geheel ontbreken. Welnu, God is het oneindig goed; zo toch begrijpt iedereen die naam. Bestond God nu, dan zou er geen kwaad zijn. Maar er is kwaad in de wereld. Dus bestaat God niet. (Ia q. 2 a. 3 arg. 1)

Kan iets door een kleiner aantal beginselen verklaard, dan is het overbodig er een groter aantal aan

te voeren. Welnu, al wat in de wereld voorkomt, kan door andere beginselen buiten God verklaard worden. De natuurdinngen worden verklaard door het natuurbeginzel; die dingen waaruit toeleg blijkt, door de menselijke rede of wil. Gods bestaan dringt zich dus niet op. (Ia q. 2 a. 3 arg. 2)

Dit stemt echter niet overeen met wat God over zichzelf getuigt in het Boek Exodus (3, 14): “Ik ben degene die is”. (Ia q. 2 a. 3 s. c.)

Voor het bestaan van God kan men vijf bewijzen aanvoeren. Het eerste en duidelijkste is het bewijs uit de verandering of “beweging”. Het is immers zeker — we nemen het door de zinnen waar — dat er dingen in de wereld veranderen, of “bewogen” worden. Welnu, al wat bewogen wordt, wordt door iets anders bewogen. Niets toch wordt bewogen, dan in zover het in aanleg is tot datgene, waartoe het bewogen wordt. Maar alleen datgene wat in akt is kan iets bewegen, daar iets bewegen niets anders is dan iets doen overgaan van aanleg tot akt. Niets echter kan gebracht worden van aanleg tot akt, tenzij door iets dat in akt is. Zo maakt iets dat metterdaad warm is, gelijk het vuur, het hout, dat in aanleg warm is, metterdaad warm, en op die wijze beweegt het vuur het hout en brengt het er een verandering in voort. Het is echter niet mogelijk, dat iets in hetzelfde opzicht tegelijk in akt en in potentie is, maar alleen in een verschillend opzicht. Wat b.v. metterdaad warm is, kan niet tegelijk in potentie warm zijn, maar is in potentie koud. Het is dus onmogelijk, dat iets in hetzelfde opzicht beweegt en bewogen wordt, of dat het m.a.w. zich zelf beweegt. Alles wat bewogen wordt, moet bijgevolg door iets anders bewogen worden. Maar wanneer nu datgene, waardoor iets bewogen wordt, zelf ook weer bewogen wordt, dan moet het ook door iets anders bewogen worden, en dat ook weer door iets anders. Maar zo kan men niet opklimmen tot in het oneindige, want dan zou er geen eerste beweging zijn, en zelfs geen enkele andere, want de ondergeschikte bewegers kunnen alleen iets bewegen, in zover ze door een eersten beweging zelf bewogen worden: zo brengt een stok alleen dan iets in beweging, wanneer hij zelf door de hand bewogen wordt. We moeten dus tot een eersten beweging komen, die door geen ander wordt bewogen, en hierdoor verstaat iedereen God. Het tweede bewijs berust op het begrip van werkende oorzaak. Het is immers een feit, dat er in de stoffelijke wereld een aaneenschakeling is van werkende oorzaken. Men vindt echter nergens een wezen, en het is ook onmogelijk er een te vinden, dat de werkende oorzaak van zichzelf zou zijn, want dan zou het eerder dan zichzelf moeten zijn, en dit is uitgesloten. Het is echter ook niet mogelijk om in de reeks der werkende oorzaken tot in het oneindige op te klimmen, daar in een reeks van werkende oorzaken die onderling verband houden, de eerste de oorzaak is van de tussen-oorzaken, en de tussen-oorzaken de oorzaak zijn van de laatste, hetzij er slechts één ofwel meerdere tussen-oorzaken zijn. Neemt men echter de oorzaak weg, dan neemt men ook het uitwetsel weg. Is er dus geen eerste werkende oorzaak, dan is er ook geen laatste en geen tussen-oorzaak. Maar wanneer men in

de reeks der werkende oorzaken zo tot in het oneindige voortging, dan kon er nooit een eerste werkende oorzaak zijn, en dus; ook geen laatste uitwerksel, noch werkende tussen-oorzaken, wat een duidelijke ongerijmdheid is. Wij moeten dus een eerste werkende oorzaak aannemen, die door allen God genoemd wordt. Het derde bewijs wordt genomen uit het mogelijke en het noodzakelijke. Het is het volgende: Er zijn in de wereld dingen die kunnen zijn en niet-zijn. Sommige dingen immers ontstaan en vergaan, en kunnen bijgevolg zijn en niet-zijn. Welnu het is onmogelijk dat dergelijke dingen immer zouden zijn; wat immers ook niet kan zijn, is eenmaal niet. Maar wanneer alle dingen ook niet zouden kunnen zijn, bestond er eenmaal niets. Maar dan zou er ook nu niets bestaan, want wat niet is begint toch enkel te zijn door iets wat wel is. Was er dus niets, dan zou er ook niets tot het bestaan komen, en bijgevolg zou er nu ook niets zijn, wat zeker vals is. Niet alle wezens zijn dus mogelijke wezens, maar er bestaat ook een noodzakelijk wezen. Alles nu wat noodzakelijk is, heeft ofwel buiten zich een oorzaak van zijn noodzakelijkheid, of heeft er geen. Het is echter niet mogelijk om in de reeks van de wezens die buiten zich een oorzaak hebben van hun noodzakelijkheid, op te stijgen tot in het oneindige, evenals dit onmogelijk is voor de werkende oorzaken, zoals we hierboven bewezen hebben. Men moet dus aannemen dat er een wezen is dat uit zich zelf noodzakelijk is, en de oorzaak van zijn noodzakelijkheid niet buiten zich zelf vindt, maar integendeel de oorzaak is van de noodzakelijkheid van andere wezens, en dit wezen noemen allen God. In het vierde bewijs voert men als bewijsgrond aan de graden die in de dingen gevonden worden. Er zijn immers in de wereld meer of minder goede, ware en edele dingen. Welnu “meer” en “minder” zegt men van verschillende dingen met het oog op hun verschillende verhouding tot het meeste; het warmere b.v. is datgene wat dichter bij het warmste staat. Er is dus iets dat het meest ware, het beste en het edelste is, en dus het hoogste wezen, daar volgens het IIe Boek der Metaphysica (Ie B., Ie H., Nr 5) de meest ware wezens ook het hoogste zijn hebben. Wat nu in een bepaalde soort het hoogste is, is de oorzaak van al wat tot die soort hoort: zo is b.v. het vuur, dat warmer is dan wat dan ook, de oorzaak van alle warmte, gelijk in hetzelfde Boek gezegd wordt. Er is dus iets dat voor alle wezens de oorzaak is van het zijn, van de goedheid en van welke volmaaktheid ook, en dit wezen noemen wij God. De bewijsgrond van het vijfde bewijs is het bestuur van de wereld. We stellen immers vast, dat redeloze wezens, zoals de natuurlichamen, handelen om een doel te bereiken, wat hieruit blijkt, dat ze steeds of minstens gewoonlijk op dezelfde wijze te werk gaan om datgene te bereiken wat het beste is. Ze bereiken dus hun doel niet bij toeval, maar op een wijze waaruit toeval blijkt. Dingen echter die geen kennis hebben streven alleen naar een doel in zover ze geleid worden door een wezen met verstandelijke kennis, gelijk de pijl op het doel gericht wordt door de schutter. Er is dus een verstandelijk wezen, waardoor al de natuurdingen op hun doel gericht worden, en dit noemen wij God. (Ia q. 2 a. 3 co.)

In zijn boek Enchiridion (XIe H.) zegt Augustinus: “Aangezien God het opperste goed is, zou Hij in zijn werk geen kwaad laten insluipen, was Hij niet dermate machtig, dat Hij het goede uit het kwaad kan trekken”. Het is dus een gevolg van Gods oneindig goed-zijn, dat Hij het kwaad toelaat om er het goede uit te trekken. (Ia q. 2 a. 3 ad 1)

Aangezien de natuur werkt met een bepaald doel onder de leiding van een hogere oorzaak, dienen al de natuurdingen tot God herleid als tot hun eerste oorzaak. Insgelijks dient alles wat met toeleg gebeurt teruggebracht tot een hogere oorzaak dan de menselijke rede of wil, aangezien deze veranderlijk zijn en gebrekkig. Al wat beweeglijk is en in gebreke kan blijven, dient herleid tot een eerste onbeweeglijk en uit zich zelf noodzakelijk beginsel, zoals hierboven werd uiteengezet. (Ia q. 2 a. 3 ad 2)

Quaestio 3 Over Gods enkelvoudigheid

Wanneer wij van een wezen eenmaal weten dat het bestaat, dienen wij na te gaan hoedanig het is, om zijn wezenheid te leren kennen. Aangezien wij echter van God niet kunnen weten wat Hij is, maar alleen wat Hij niet is, kunnen wij eigenlijk niet onderzoeken hoedanig God is, maar wel hoedanig Hij niet is, en vragen wij ons af: 1e Hoedanig Hij niet is; 2e Hoe wij Hem kennen; 3e Hoe wij Hem noemen. Nu kan men aantonen hoedanig God niet is, door van Hem uit te sluiten wat Hem niet toekomt, zoals samenstelling, verandering, en dergelijke. Wij dienen dus eerst te handelen over zijn enkelvoudigheid, waardoor de samenstelling wordt uitgesloten. En aangezien de enkelvoudige dingen in de stoffelijke wereld onvolmaakt zijn en uit delen bestaan, moeten we ten 2e over Gods volmaaktheid handelen, ten 3e zijn oneindigheid, ten 4e zijn onveranderlijkheid, en ten 5e zijn eenheid beschouwen. De eerste verhandeling wordt uitgewerkt in acht artikelen: 1e) Is God lichamenlijk, d. i. samengesteld uit kwantitatieve delen? 2e) Is Hij samengesteld uit stof en vorm? 3e) Is er bij Hem samenstelling van de watheid, wezenheid, of natuur, met het subject? 4e) Is er bij Hem samenstelling van wezenheid en bestaan? 5e) Is er bij Hem samenstelling van geslacht en soortelijk verschil? 6e) Is er bij Hem samenstelling van subject en bijkomstigheid? 7e) Is Hij enigerwijze samengesteld of geheel enkelvoudig? 8e) Maakt Hij deel uit van andere wezens? (Ia q. 3 pr.)

Articulus 1 Is God lichamenlijk?

Men beweert, dat God een lichamenlijk wezen is. Immers al wat de driedubbele afmeting bezit is lichamenlijk. Welnu, de H. Schrift kent aan God een driedubbele afmeting toe. We lezen immers bij Job (11, 8 vv.): “Hij is boven de hemelen verheven, en wat kunt gij doen? dieper dan de afgrond, en hoe kunt gij hem kennen? Hij strekt zich verder uit dan de aarde en de zee”. God is dus een lichaam. (Ia q. 3 a. 1 arg. 1)

Al wat een zekere gedaante heeft is lichamelijk, daar de gedaante een hoedanigheid der hoegrootheid is. Welnu God heeft een zekere gedaante, aangezien in het Boek der Schepping (1, 26) gezegd wordt: “Maken wij de mens naar ons beeld en gelijkenis.” Beeld nu is hetzelfde als gedaante, naar de Brief aan de Hebreeërs (1, 3): “Aangezien hij de luister zijner glorie is en de gedaante zijner zelfstandigheid”, d. i. het beeld. God is dus een lichaam. (Ia q. 3 a. 1 arg. 2)

Lichaam is al wat lichamelijke delen heeft. Welnu de H. Schrift kent aan God lichamelijke delen toe, b. v. bij Job (40, 4): “Hebt gij een arm zoals God?”, en in Psalm 33, 16, of 117, 16: “Gods ogen zijn gericht op de rechtvaardigen, en Gods rechterhand heeft kracht vertoond”. God is dus een lichaam. (Ia q. 3 a. 1 arg. 3)

Alleen de lichamelijke dingen hebben een houding. Welnu volgens de H. Schrift heeft ook God een houding. We lezen b.v. bij Isaïas (6, 1): “Ik heb God gezien, neergezeten”, en (3, 13): “De Heer staat recht om te oordelen”. God is dus lichamelijk. (Ia q. 3 a. 1 arg. 4)

Alleen een lichaam of iets lichamelijks kan uitgangspunt of eindpunt zijn van plaatselijke beweging. Welnu, God wordt in de Schriftuur voorgesteld als het eindpunt van plaatselijke beweging. Psalm 33, 6, lezen we immers: “Nadert tot Hem en gij zult verlicht worden”. Ook als een uitgangspunt van plaatselijke beweging stelt de Schrift God voor. Jeremias zegt immers (17, 13): “Zij die zich van U verwijderen, zullen op de aarde op geschreven worden.” God is dus een lichaam. (Ia q. 3 a. 1 arg. 5)

Dit is echter onaannemelijk, want we lezen bij Johannes (4, 24): “God is een geest”. (Ia q. 3 a. 1 s. c.)

God is volstrekt geen lichaam, wat op een drievoudige wijze kan bewezen worden: 1e) Een lichaam kan niet bewegen zonder bewogen te worden, zoals de ervaring het ons aanhoudend leert. Welnu, hierboven (Ile Kw., 3e Art.) werd bewezen dat God de eerste onbewogen beweging is. Het is dus duidelijk dat God niet lichamelijk is. 2e) Het eerste wezen moet noodzakelijk in akt zijn en volstrekt niet in aanleg. Hoewel in een en hetzelfde wezen dat overgaat van potentie tot akt, de potentie de akt voorafgaat naar de tijd, komt toch de akt op zich zelf vóór de aanleg. Wat immers in potentie is, kan maar overgaan tot akt door een in akt zijnde wezen. Welnu, we hebben hierboven (t. a. pl.) bewezen, dat God het eerste wezen is. Het is dus onmogelijk dat er in God iets in aanleg zou zijn. Elk lichaam echter is een in aanleg zijnde wezen: een aaneensluitende uitgebreidheid immers is tot in het oneindige verdeelbaar, en zo blijkt het, dat God geen lichaam wezen kan. 3e) God is het edelste van alle wezens, zoals uit het voorgaande blijkt (Ie Kw., 3e Art.). Welnu het is onmogelijk dat een lichaam het edelste van alle wezens zou zijn. Dit lichaam immers is ofwel levend, ofwel niet levend. Zeker is een levend lichaam edeler dan een niet-levend. Maar een levend lichaam bezit het leven niet in zover het een lichaam is, want dan zouden alle lichamen leven. Het is dus het leven verschuldigd aan een ander beginsel, zoals ons lichaam aan de ziel. Maar datgene waardoor

het lichaam leeft is edeler dan het lichaam. Het is dus onmogelijk dat God een lichaam is. (Ia q. 3 a. 1 co.)

Zoals hierboven gezegd werd (1e Kw., 9e Art.), stelt de H. Schrift de geestelijke dingen voor in zinnebeelden aan de lichamen ontleend. Wanneer zij dus aan God de driedubbele afmeting toekent, dan wordt door een aan de lichamelijke hoegrootheid ontleend beeld de verhevenheid van zijn macht uitgedrukt, b. v. door de diepte, zijn macht om de verborgen dingen te kennen; door de hoogte, de verhevenheid van zijn macht boven alles; door de lengte, de duur van zijn bestaan; door de breedte, het gevoel zijner liefde tot alles. Ofwel, zoals Dionysius zegt in zijn werk Over de Goddelijke namen (9e H.): “We verstaan onder de diepte van God, de onbegrijpelijkheid zijner wezenheid; onder zijn lengte, zijn kracht die alles doordringt; onder zijn breedte, hoe Hij alles omvadent: alles immers staat onder zijn bescherming”. (Ia q. 3 a. 1 ad 1)

De mens is geschapen naar Gods gelijkenis, niet naar het lichaam, maar naar datgene waardoor hij de andere dieren overtreft. Daarom gaat het boek Genesis, na gezegd te hebben: “Maken wij de mens naar ons beeld en gelijkenis”, voort als volgt: “Opdat hij gebiede aan de vissen der zee”, enz. Welnu de mens overtreft al de dieren door zijn rede en zijn verstand. De mens gelijkt dus aan God naar zijn rede en zijn verstand, die onlichamelijk zijn. (Ia q. 3 a. 1 ad 2)

In de H. Schrift worden aan God lichamelijke ledematen toegeschreven, om, volgens een zekere gelijkenis, zijn handelingen uit te drukken: zo is het oog er voor om te zien, en wanneer er gewag gemaakt wordt van Gods oog, dan wordt zijn vermogen bedoeld om op geestelijke wijze, niet op zintuiglijke wijze te zien. En hetzelfde geldt voor het overige. (Ia q. 3 a. 1 ad 3)

Wat met de houding in verband staat, wordt aan God alleen op zinnebeeldige wijze toegekend. Zo zegt men: God is neergezeten, om zijn onbeweeglijkheid en zijn gezag aan te duiden; God staat, om de sterkte uit te drukken, waarmee Hij al zijn vijanden verslaat. (Ia q. 3 a. 1 ad 4)

Daar God overal is, naderen wij tot Hem niet met lichamelijke schreden, maar door de liefdesuitingen van onze ziel; en op dezelfde wijze verwijderen wij ons van Hem. Terugkeren en zich afwenden duiden, onder het zinnebeeld der beweging in de ruimte, de zielsbewegingen aan. (Ia q. 3 a. 1 ad 5)

Articulus 2 Is God samengesteld uit vorm en stof?

Men beweert, dat God samengesteld is uit vorm en stof. Alles immers wat een ziel heeft, is uit vorm en stof samengesteld, aangezien de ziel de vorm is van het lichaam. Welnu, volgens de H. Schrift heeft God een ziel. God wordt immers in de Hebreeënbrief (10, 38) op de volgende wijze sprekend ingeleid: “Mijn rechtvaardige leeft van zijn geloof; trekt hij zich terug, dan zal hij aan mijn ziel niet behagen”. God is dus samengesteld uit vorm en stof. (Ia q. 3 a. 2 arg. 1)

Gramschap, vreugde en dergelijke zijn driften van de uit stof en vorm samengestelde mens (1e Boek Over de ziel, 1e H., Nr 9). Welnu, ze worden in de H. Schrift ook aan God toegekend, we lezen immers Psalm 105, 40: “De Heer is in gramschap ontstoken tegen zijn volk”. God is dus samengesteld uit vorm en stof. (Ia q. 3 a. 2 arg. 2)

De stof is het beginsel van het individuele zijn. Welnu God is een enkeling of individu; het kan immers niet van velen gezegd worden, dat ze God zijn. God is dus samengesteld uit vorm en stof. (Ia q. 3 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat al wat uit stof en vorm samengesteld is, een lichaam is; de meetbare hoegrootheid toch is dat wat aan de stof het eerst eigen is. Welnu, God is geen lichaam. Dus is Hij niet samengesteld uit stof en vorm. (Ia q. 3 a. 2 s. c.)

Het is onmogelijk, dat er in God stof is. 1e) De stof is hetgeen in aanleg is. Welnu, hierboven (Ile Kw., 3e Art.) werd bewezen, dat God zuivere akt is, zonder enige potentialiteit. Het is dus onmogelijk dat God uit stof en vorm is samengesteld. 2e) Ieder uit vorm en stof samengesteld wezen is volmaakt en goed door zijn vorm; dus is het goed door deelgenootschap, doordat de stof deelgenoot is van de vorm. Welnu, het eerste goed en het beste, God, is niet goed door deelgenootschap, want wat goed is naar het wezens-eigene, gaat het medegedeelde goed vooraf. God kan dus niet samengesteld zijn uit vorm en stof. 3e) Alles wat werkt, werkt door zijn vorm. De werking staat dus in wezenlijke verhouding tot de vorm. Wat dus onmiddellijk en door zichzelf werkt, moet ook onmiddellijk en door zichzelf vorm zijn. Welnu, God is het eerste werkende wezen, aangezien hij de eerste werkende oorzaak is, zoals hierboven werd bewezen (Ile Kw., 3e Art.). Hij is dus vorm door zijn wezenheid, en niet samengesteld uit vorm en stof. (Ia q. 3 a. 2 co.)

Men kent aan God een ziel toe als zinnebeeld van een handeling. Wat wij willen komt uit onze ziel. En daarom wordt alles wat aan Gods wil behaagt, aangenaam aan zijn ziel genoemd. (Ia q. 3 a. 2 ad 1)

Gramschap en dergelijke aandoeningen worden aan God toegekend om de overeenkomende gevolgen. Het is immers eigen aan hem die vertoornd is, te straffen; daarom wordt op overdrachtelijke wijze de straf gramschap genoemd. (Ia q. 3 a. 2 ad 2)

De vormen die in de stof ontvangen kunnen worden, hebben hun individueel zijn door de stof, die in niets anders kan zijn, daar ze het eerste subject is dat onder de vorm staat en deze draagt. Maar de vorm kan, op zich zelf beschouwd, en indien er anderzijds geen beletsel is, in velen worden opgenomen. De vorm echter welke in de stof niet ontvangen kan worden, maar zelfstandig-staande is, is individueel door het feit zelf, dat hij in geen stof kan opgenomen worden. God nu is zulk een vorm, en dus is er geen stof in Hem. (Ia q. 3 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Is God hetzelfde als zijn wezenheid of zijn natuur?

Men beweert, dat God zijn eigen wezenheid of natuur niet is. Niets is immers in zich zelf. Welnu, de wezenheid of de natuur van God, die zijn godheid is, is in God. Hij is dus zijn eigen wezenheid of natuur niet. (Ia q. 3 a. 3 arg. 1)

Het uitwerksel is gelijk aan de oorzaak, want ieder werkend wezen brengt zijns gelijke voort. Welnu, in de geschapene dingen is de natuur niet hetzelfde als de drager er van; een mens is niet hetzelfde als zijn mens-zijn. God is dus niet hetzelfde als zijn godheid. (Ia q. 3 a. 3 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat van God gezegd wordt dat Hij het leven is, en niet enkel leven hebbend. Bij Johannes toch lezen we (14, 6): “Ik ben de Weg, de waarheid en het leven”. Dezelfde betrekking echter bestaat er tussen de godheid en God als tussen het leven en degene die leeft. Dus is God zijn eigen godheid. (Ia q. 3 a. 3 s. c.)

God is één en hetzelfde als zijn wezenheid of natuur. In de dingen die samengesteld zijn uit vorm en stof, moet er een onderscheid zijn tussen de natuur of de wezenheid, en de drager er van, en dit om de volgende reden. De wezenheid of natuur bevat enkel hetgeen in de begripsbepaling wordt opgenomen: zo behoort b. v. tot de mensheid alleen datgene wat in de bepaling van de mens staat; daardoor toch is de mens inderdaad mens, en dit is de betekenis van het mens-zijn, nl. datgene waardoor een mens mens is. De individuele stof echter, met de bijkomstigheden welke haar tot iets individueels maken, wordt in de begripsbepaling niet opgenomen. In de definitie van de mens staat er dan ook niet, dat hij dat vlees en die beenderen heeft, blank of zwart is, of iets dergelijks. Dit bepaald vlees en déze beenderen, evenals de bijkomstigheden die deze bepaalde stof tekenen, vallen buiten het “algemeen mens-zijn”, maar behoren tot hem, die mens is, zodat een bepaalde mens iets heeft wat aan het mens-zijn als zodanig niet toekomt. En zo dekken “mens” en “het mens-zijn” elkander niet volkomen. Het mens-zijn toch is het formele deel van de mens, omdat de wezens-beginselen die in de bepaling worden opgenomen, in een formele verhouding staan tot de eenlingmakende stof. In die wezens echter welke niet samengesteld zijn uit stof en vorm, waarin dus het individuele zijn niet teweeggebracht wordt door de individuele stof, d. i. door déze stof, maar waarin de vormen zichzelf individualiseren, moeten de vormen zelve zelfstandig-staande dragers der wezenheid zijn. Bij hen geen onderscheid dus tussen de natuur en de drager er van. Daar God nu niet samengesteld is uit vorm en stof, moet God zijn: zijn godheid, zijn leven, en al wat van Hem gezegd wordt. (Ia q. 3 a. 3 co.)

Wij kunnen alleen over de enkelvoudige dingen spreken in zover we onze kennis ontleen aan de samengestelde. Wanneer we dus van God spreken, dan gebruiken we concrete namen als uitdrukking van zijn zelfstandig-

staan. Bij ons nu bestaan alleen samengestelde dingen op zich zelf, en daarom gebruiken we abstracte namen, om Gods enkelvoudigheid uit te drukken. Spreken we dus van de godheid, het leven of iets dergelijks, als bestaande in God, dan is dit een onderscheid, dat we met ons verstand maken, maar dat in de werkelijkheid niet wordt teruggevonden. (Ia q. 3 a. 3 ad 1)

Gods uitwerkselen zijn Hem niet volkomen gelijk, maar alleen voor zover het mogelijk is. Dit immers is een gebrek in de nabeholding, dat iets wat enkelvoudig en één is, slechts door iets veelvuldigs kan worden afgebeeld. En zo ontstaat daarin samenstelling, waaruit het onderscheid voorkomt tussen de natuur en haar drager. (Ia q. 3 a. 3 ad 2)

Articulus 4 Is in God de wezenheid hetzelfde als het bestaan?

Men beweert, dat in God het bestaan niet hetzelfde is als zijn wezenheid of natuur. Was dit immers zo, dan zou er aan het goddelijk zijn niets kunnen toegevoegd worden. Welnu, het zijn waar niets aan toegevoegd wordt, is het algemeen zijn, van alles zegbaar, en God zou dus het algemeenzegbaar zijn wezen. Maar dit druist in tegen het gezag van het Boek der Wijsheid, waarin we lezen (14, 21): “Aan hout en steen hebben de mensen een naam geschonken, die aan niets kon meegedeeld worden”. (Ia q. 3 a. 4 arg. 1)

Wij kunnen van God weten óf hij is, maar niet wat Hij is. Dus is zijn bestaan niet hetzelfde als zijn wezenheid of natuur. (Ia q. 3 a. 4 arg. 2)

Daartegenover staat echter wat Hilarius zegt in het VIIe Boek Over de Drie-eenheid (Nr 2): “Het bestaan is geen bijkomstigheid in God, maar de zelfstandige Waarheid”. Wat dus in God zelfstandig is, is zijn bestaan. (Ia q. 3 a. 4 s. c.)

God is niet alleen zijn eigen wezenheid, maar ook zijn eigen bestaan, wat op meerdere wijzen kan aangetoond worden: 1e) Al wat wij bij een ding opmerken, en niet tot zijn wezen behoort, is veroorzaakt, ófwel door de beginselen der wezenheid zelve, zoals de bijkomstigheden die eigen zijn aan de soort en er onmiddellijk uit voortvloeien. Zo b. v. de eigenschap van de mens dat hij kan lachen: die eigenschap toch vloeit voort uit het mens-zijn en wordt veroorzaakt door beginselen, die essentieel tot het wezen behoren. Ofwel wordt datgene wat niet tot de wezenheid behoort veroorzaakt door een beginsel dat buiten de wezenheid ligt: zo wordt de warmte van het water veroorzaakt door het vuur. Is nu het bestaan van een ding onderscheiden van zijn wezenheid, dan moet dit bestaan veroorzaakt zijn, óf door een beginsel buiten de wezenheid, óf door een beginsel dat tot de wezenheid behoort. Het is echter onmogelijk dat het bestaan alleen zou te danken zijn aan de wezens-beginselen van het ding, omdat geen enkel ding dat veroorzaakt is, de oorzaak van zijn eigen bestaan kan zijn. Ieder wezen dus, waarvan het bestaan onderscheiden is van zijn wezenheid, ontvangt het bestaan van een ander wezen. Dit is echter niet het

geval met God, daar God de eerste werkende oorzaak is. Het is dus onmogelijk dat er in God een onderscheid is tussen zijn bestaan en zijn wezenheid. 2e) Omdat het bestaan de laatste actualiteit is van eiken vorm of van iedere natuur. Het goed-zijn en het mens-zijn kunnen slechts actueel zijn in zover ze bestaan. Dezelfde verhouding bestaat er dus tussen wezenheid en bestaan als tussen akt en potentie. Daar er nu bij God niets potentieels is, zoals hierboven is aangeduid (1e Art.), volgt hieruit, dat in Hem de wezenheid niets anders is dan zijn bestaan. Zijn wezenheid is dus zijn bestaan. 3e) Evenals iets wat warmte heeft, maar zelf geen vuur is, warm is door deelgenootschap, zo is ook datgene wat het bestaan bezit, maar zijn bestaan niet is, een wezen door deelgenootschap. God nu is zijn eigen wezenheid, zoals hierboven gezegd werd (3e Art.). Is Hij echter zijn eigen bestaan niet, dan is Hij een wezen door deelgenootschap aan iets anders en niet door eigen wezenheid. Maar dan is Hij ook niet het eerste wezen, wat een dwaze bewering zou zijn. God is dus niet enkel zijn eigen wezenheid, maar ook zijn eigen bestaan. (Ia q. 3 a. 4 co.)

Een wezen waar niets aan toegevoegd wordt, kan men zich op twee verschillende wijzen denken: 1e als een wezen waarvan de eigen aard zelf de toevoeging uitsluit: zo b. v. zijn de onredelijke schepselen uiteraard zonder rede; 2e als een wezen waarvan de eigen aard de toevoeging niet insluit: zo is in het algemeen begrip “dier” het redelijke niet gegeven; maar het is er uiteraard ook niet uitgesloten. Het goddelijk wezen nu is zonder toevoeging in de eerste zin; terwijl het eigen is aan het “algemeen zijn” geen toevoeging te kennen in de tweede zin. (Ia q. 3 a. 4 ad 1)

“Zijn” heeft een tweevoudige betekenis: 1e, de daad van het zijn, of het bestaan; 2e, de door ons verstand voortgebrachte vereniging van onderwerp en gezegde in een volzin. In de eerste betekenis van het woord “zijn” kunnen wij noch Gods bestaan, noch zijn wezenheid kennen, maar alleen in de tweede betekenis. Wij weten immers dat deze zin over God: God is, waar is; en dit weten wij uit zijn uitwerkselen, zoals hierboven werd bewezen (IIe Kw., 2e Art.). (Ia q. 3 a. 4 ad 2)

Articulus 5 Behoort God tot een geslacht?

Men beweert, dat God tot een geslacht behoort. Een zelfstandigheid toch is een op zich zelf staand wezen. Welnu dit komt boven alles toe aan God. Hij behoort dus tot het geslacht der zelfstandigheid. (Ia q. 3 a. 5 arg. 1)

Alles wordt gemeten door iets van hetzelfde geslacht, zoals de lengte door een lengte, en de getallen door een getal. Welnu God is de maat van alle zelfstandigheid, zoals de Commentator (Averroës) zegt in het Xe Boek van zijn Metaphysica. Dus behoort Hij tot het geslacht der zelfstandigheid. (Ia q. 3 a. 5 arg. 2)

Daarmee is echter niet overeen te brengen, dat een geslacht naar het begrip datgene voorafgaat wat er in

vervat is. Welnu niets gaat aan God vooraf, noch naar het begrip, noch in de werkelijkheid. God behoort dus niet tot een geslacht. (Ia q. 3 a. 5 s. c.)

Iets kan op tweevoudige wijze deel uitmaken van een geslacht: 1e volstrekt en in eigenlijke zin; zo maken de soorten deel uit van het geslacht waaronder ze vervat zijn; 2e omdat ze tot een geslacht herleid worden, zoals de beginselen en de privaties; het punt en de eenheid worden als beginsel herleid tot het geslacht van de hoeveelheid, de blindheid evenals iedere andere privatie, tot het geslacht van de hoedanigheid die door de privatie ontkend wordt. Op geen enkele van deze wijzen nu behoort God tot een geslacht. Niet op de eerste wijze, als een soort van een geslacht, en dit om een drievoudige reden: 1e) omdat de soort bestaat uit het geslacht en het verschil. Er heerst immers altijd een verhouding van akt tot aanleg tussen het soortelijk verschil en het geslacht. Zo is “dier” de concreetgenomen zintuiglijke natuur: een wezen immers dat een zintuiglijke natuur heeft, wordt “dier” genoemd. Het “redelijke” daarentegen wordt ontleend aan de verstandelijke natuur: een redelijk wezen toch is een wezen dat een verstandelijke natuur heeft. Nu bestaat er juist, tussen het verstandelijke en het zintuiglijke, de verhouding van akt tot aanleg. Aangezien er echter in God geen potentie is, kan Hij niet als een soort behoren tot een geslacht. 2e) Zoals hierboven (nl. in het voorgaand artikel) bewezen werd, is Gods bestaan zijn eigen wezenheid. Zou God tot een geslacht behoren, dan zou Hij behoren tot het geslacht van het “zijnde”. Het geslacht immers geeft de wezenheid van een ding aan, want het geeft aan wat een ding is. Het “zijnde” nu, naar het getuigenis van de Wijsgeer in het IIIe Boek der Metaphysica (IIe B., IIIe H., Nr 8), kan geen geslacht uitmaken. Elk geslacht toch bevat verschillen, die buiten de wezenheid van het geslacht liggen. Maar er is geen enkel verschil dat buiten het “zijnde” zou vallen: het niet-zijnde kan immers het verschil niet geven. God behoort dus tot geen geslacht. 3e) Alle dingen die onder eenzelfde geslacht vallen, komen hierin overeen, dat ze alle de watheid of wezenheid van hun geslacht hebben, die men hun dan ook toekent om aan te geven wat ze zijn. Maar zulke dingen verschillen van elkander naar het bestaan: het bestaan toch verschilt van mens tot dier, en van mens tot mens. Bij alle dingen die tot eenzelfde geslacht behoren is er dan ook een onderscheid tussen het bestaan en dat wat bestaat, d.i. de wezenheid. Bij God echter is er geen onderscheid. Hij behoort dus tot geen geslacht als een soort er van, en hieruit volgt dat Hem noch geslacht noch verschil toekomen, dat er geen begripsbepaling van Hem te geven is, en dat er van zijn bestaan geen ander bewijs mogelijk is dan door de uitwerkselen. De begripsbepaling bestaat immers uit geslacht en soortelijk verschil, en de middenterm van de bewijsvoering is juist de definitie. Dat God nu ook niet tot een geslacht kan herleid worden als een beginsel, blijkt hieruit, dat het beginsel dat tot een bepaald geslacht herleid wordt, zich niet verder uitstrekt dan dit geslacht: zo is het punt alleen het beginsel der ononderbroken hoegrootheid, en de eenheid het beginsel der onderbroken hoegrootheid. God nu is

het beginsel van al wat is, zoals later aangetoond wordt (XLIVe Kw., 1e Art.). Hij behoort dus tot geen enkel geslacht als een beginsel. (Ia q. 3 a. 5 co.)

Het woord zelfstandigheid betekent niet enkel het op zichzelf zijn of bestaan, want het zijn valt onder geen geslacht, maar een wezenheid die op zichzelf bestaat, zo nochtans dat haar bestaan niet hetzelfde is als haar wezenheid. God behoort dus niet tot het geslacht der zelfstandigheid. (Ia q. 3 a. 5 ad 1)

Die opwerping gaat uit van de beschouwing van de geëvenredigde maat, die inderdaad van dezelfde aard moet zijn als het gemetene. God is echter geen maat die met een bepaald wezen geëvenredigd is, maar wordt gezegd de maat te zijn van alles, omdat alles wezen heeft in zover het Hem benadert (Ia q. 3 a. 5 ad 2)

Articulus 6 Zijn er bijkomstigheden in God?

Men beweert, dat er in God bijkomstigheden zijn. De zelfstandigheid toch kan bij geen enkel wezen een bijkomstigheid zijn, zoals gezegd wordt in het 1e Boek der Physica (VIIe H., Nr 6, 9). Wat dus bij het ene wezen bijkomstigheid is, kan in een ander geen zelfstandigheid zijn. De warmte is de zelfstandige vorm van het vuur niet, omdat het in andere dingen een bijkomstigheid is. Welnu, wijsheid, deugd en dergelijke, die bij ons bijkomstigheden zijn, komen aan God ook toe. Dus zijn er bijkomstigheden in God. (Ia q. 3 a. 6 arg. 1)

In ieder geslacht is er iets het eerste. Nu zijn er echter ook vele geslachten van bijkomstigheden. Indien datgene wat het eerste is in die geslachten aan God niet toekomt, dan zullen er veel eerste dingen Hem niet toekomen, wat wel enig bezwaar schijnt op te leveren. (Ia q. 3 a. 6 arg. 2)

Daar is echter tegen aan te voeren, dat elke bijkomstigheid in een subject is. Welnu God kan geen subject zijn, omdat volgens het woord van Boëtius in het Boek Over de Drie-eenheid (IIe H.), een enkelvoudige vorm geen subject kan zijn. Dus is er geen bijkomstigheid in God. (Ia q. 3 a. 6 s. c.)

Volgens het voorafgaande kan er in God geen bijkomstigheid zijn, 1e, omdat het subject in dezelfde verhouding staat tot de bijkomstigheid als de potentie tot de akt. Het subject is immers door de bijkomstigheid enigerwijze in akt. Welnu, bij God is er geen potentialiteit. 2e Omdat God één is met z'n zijn. Zoals nu Boëtius zegt in zijn Boek Over de Tijdstippen, kan wel datgene wat is, iets bijkomends hebben, maar met het zijn zelf kan dit het geval niet zijn. Zo kan wel iets wat warm is, iets anders zijn dan warm, b.v. wit, doch aan de warmte zelf kan er niets buiten de warmte toekomen. 3e Al wat uit zichzelf is, gaat aan het bijkomstige vooraf. Daar nu God in alle opzichten het eerste wezen is, kan er niets bijkomstigs zijn in Hem; zelfs kunnen er in Hem geen bijkomstigheden zijn, die Hem noodzakelijk zouden toekomen, zoals het vermogen om te lachen een bijkomstigheid is die de

mens noodzakelijk toekomt. En aangezien dergelijke bijkomstigheden veroorzaakt worden door de beginselen van het subject, en er bij God niets veroorzaakt is, — Hij is immers de eerste oorzaak, — is er ook in Hem geen enkele bijkomstigheid. (Ia q. 3 a. 6 co.)

Deugd en wijsheid, worden niet éénzinnig van God en van de mensen gezegd, zoals verder blijken zal (XIIIe Kw., 5e Art.). Daarom zijn zij bij God geen bijkomstigheden, zoals bij ons. (Ia q. 3 a. 6 ad 1)

Daar de zelfstandigheid voornamer is dan de bijkomstigheden, worden de beginselen van de bijkomstigheden herleid tot de beginselen der zelfstandigheid als tot het voornaamste. God toch is niet de hoogste in het geslacht der zelfstandigheid, maar de hoogste buiten ieder geslacht en geheel het zijn. (Ia q. 3 a. 6 ad 2)

Articulus 7 Is God geheel enkelvoudig?

Men beweert, dat God niet volstrekt enkelvoudig is. Wat immers van God komt, bootst Hem na. Welnu, al de wezens komen van het eerste wezen, en alles wat goed is komt van het eerste goed. Maar in de dingen die van God afkomstig zijn is er niets geheel enkelvoudig. Dus is God het ook niet. (Ia q. 3 a. 7 arg. 1)

Al het betere is aan God toe te schrijven. Welnu bij ons zijn de samengestelde dingen beter dan de enkelvoudige: zo zijn de samengestelde stoffen beter dan de elementen ervan, en de dieren beter dan de samenstellende delen ervan. God is dus niet geheel enkelvoudig. (Ia q. 3 a. 7 arg. 2)

Dit is echter strijdig met wat Augustinus zegt in het VIe Boek Over de Drie-eenheid (VIe H.): “God is werkelijk en in de hoogste mate enkelvoudig”. (Ia q. 3 a. 7 s. c.)

Gods volstreekte enkelvoudigheid kan op velerlei wijze aangetoond worden: 1e) In verband met wat hierboven werd uiteengezet. In God is immers geen samenstelling van kwantitatieve delen, daar Hij geen lichaam is; ook is er geen samenstelling van stof en vorm; daarbij is zijn natuur één met zijn persoon, en zijn wezenheid met zijn bestaan; samenstelling van geslacht en verschil, van subject en bijkomstigheden is er ook niet in Hem. Hij is dus op geen enkele wijze samengesteld, maar geheel enkelvoudig. 2e) Al wat samengesteld is komt na de samenstellende delen en hangt ervan af. Welnu God is het eerste wezen, zoals hierboven werd bewezen (IIe Kw., 3e Art.). 3e) Al wat samengesteld is heeft een oorzaak, omdat dingen die uit zichzelf verschillen, alleen kunnen samenkomen door de werking van een oorzaak die ze verenigt. God echter, we bewezen het reeds (IIe Kw., 3e Art.), heeft geen oorzaak, daar Hij zelf de eerste werkende oorzaak is. 4e) In al wat samengesteld is, is er aanleg en werkdadigheid: ofwel is een der delen en akt tegenover een ander, ofwel zijn minstens al de delen in potentie tegenover het geheel. Dit nu heeft niet plaats bij God. 5e) Ieder samengesteld wezen heeft een hoedanigheid die met toekomt aan een der delen. Dit blijkt vooreerst in een geheel dat samengesteld is uit ongelijke delen. Geen enkel deel van de mens

toch is een mens, en geen enkel deel van de voet is een voet. Wat nu een geheel betreft dat uit gelijke delen is samengesteld, zijn er wel dingen die én van het geheel, én van de delen gezegd worden: een deel der lucht is lucht, een deel van het water is water. Toch wordt er iets van het geheel gezegd wat niet op de delen toepasselijk is: indien al het water bijeen twee maten meet, dan is dit niet toepasselijk op een deel ervan. Zo is er inderdaad in elk samengesteld wezen iets, wat er vreemd aan is. Maar hoewel nu eveneens kan gezegd worden van een ding dat een vorm heeft, dat het iets vreemds heeft (in een wit voorwerp kan er b.v. iets anders zijn dan wit), toch geldt dit niet van de vorm zelf. Daarom kan God op generlei wijze samengesteld zijn, omdat Hij zuivere vorm is, of beter zuiver zijn. En dit bewijs vinden we ook bij Hilarius, VIIe Boek Over de Drie-eenheid (Nr 27), waar hij zegt: “God die een kracht is, is niet gemaakt uit zwakheid; Hij die licht is, is niet samengesteld uit duisternis”. (Ia q. 3 a. 7 co.)

De dingen die van God afkomstig zijn bootsen Hem na als veroorzaakte dingen, die op de eerste oorzaak gelijken. Dit nu hoort tot het wezen zelf van het veroorzaakte, dat het enigerwijze samengesteld is, minstens wat de wezenheid en het bestaan betreft, zoals verder blijken zal. (Le Kw., 3e Art., antw. op de 3e bed.) (Ia q. 3 a. 7 ad 1)

Inderdaad zijn bij ons de samengestelde dingen beter dan de enkelvoudige, omdat de volmaakte goedheid van het geschapene niet in één schepsel, maar alleen in vele gevonden wordt. Maar de volmaaktheid van het goddelijk goed-zijn is in één enkelvoudig wezen, zoals later zal blijken (IVe Kw., 2e Art., antw. op de 1e bed.). (Ia q. 3 a. 7 ad 2)

Articulus 8 Maakt God deel uit van de dingen buiten Hem?

Men beweert, dat God deel uitmaakt van de dingen buiten Hem. Dionysius zegt immers in zijn Boek Over de Hemelkoren (IVe H.): “God, het zijn boven alle zijn, is het zijn van alles”. Het zijn nu van alles maakt deel uit van de zijnde dingen. Bijgevolg maakt God deel uit van de dingen buiten Hem. (Ia q. 3 a. 8 arg. 1)

God is een vorm. Augustinus zegt immers in zijn werk Over de Woorden des Heeren (IIe H.), dat het Woord Gods (dat God is) een soort ongevormde vorm is. Welnu de vorm maakt deel uit van het samengesteld wezen. God maakt dus deel uit van een samengesteld wezen. (Ia q. 3 a. 8 arg. 2)

Alle dingen die zonder verschil zijn, zijn gelijk. Welnu God en de eerste stof verschillen niet. Dus zijn ze volkomen gelijk. Maar de eerste stof maakt deel uit van het samengestelde wezen, en bijgevolg ook God. De minder zin wordt bewezen als volgt: Alle dingen die verschillen, verschillen door een of ander verschil, en moeten daarom samengesteld zijn. Welnu God en de eerste stof zijn volkomen enkelvoudig. Dus verschillen ze niet. (Ia q. 3 a. 8 arg. 3)

Dit is echter in strijd met het getuigenis van Dionysius

die in zijn Boek Over de Goddelijke Namen (IIe H.) zegt: “God is noch door aanraking, noch op enige andere wijze met de dingen verbonden, als een deel er van”. Ook zegt het Boek Over de Oorzaken (20e stelling): “De eerste oorzaak bestuurt alle dingen, zonder er deel van uit te maken”. (Ia q. 3 a. 8 s. c. 1)

Aangaande deze kwestie heerst er een drievoudige dwaling. Enkelen immers hebben gemeend, dat God de wereldziel was, zoals blijkt uit Augustinus in het VIIe Boek van zijn Godsstad (VIe H.). Hiertoe brengt men ook hen terug, die gezegd hebben dat God de ziel was van de eerste hemel. Anderen, nl. de Almaricianen, hebben gemeend dat God het vormelijk beginsel is van alle dingen. Ook David van Dinant dwaalde niet op allerdwaaste wijze God als de eerste stof te beschouwen. Deze drie meningen nu zijn klaarblijkelijk verkeerd, omdat God onmogelijk deel kan uitmaken van de dingen buiten Hem, en dit noch als vormelijk, noch als stoffelijk beginsel. 1. God is de eerste werkende oorzaak, gelijk we hierboven gezegd hebben (IIe Kw., 3e Art.). De werkende oorzaak nu is nooit één en hetzelfde wezen als de vorm van het uitwerksel, maar komt er alleen maar naar de soort mee overeen: de mens brengt een anderen mens voort, en de stof valt niet alleen niet samen met de werkende oorzaak, maar ze komt er zelfs niet soortelijk mee overeen, omdat de stof in aanleg, de werkende oorzaak in akt is. 2. God, die de eerste werkende oorzaak is, handelt onmiddellijk en uit zich zelf. Maar wat met iets anders wordt samengesteld, handelt zelf niet onmiddellijk en door zich zelf, wel het hele samengestelde ding: de hand werkt niet, maar de mens werkt met zijn hand, en het vuur verwarmt door de warmte. God kan dus geen deel uitmaken van een samengesteld wezen. 3. Geen enkel deel van een samengesteld wezen kan het volstrekt allereerste zijn onder de dingen, ook niet de stof en de vorm, die de eerste samenstellende delen zijn. De stof toch is in aanleg, en de aanleg komt in ieder opzicht na de akt, zoals uit het voorgaande blijkt (IIIe Kw., 1e Art.). De vorm nu, die deel uitmaakt van het samengestelde wezen, is een deelhebbende vorm. Evenals nu het deelhebbende komt na hetgeen van nature is, zo geldt dit ook voor wat medegedeeld is. Zo komt het vuur in de dingen die van “vurige” aard zijn, na het vuur op zich zelf. Welnu, hierboven (IIe Kw., 3e Art.), werd aangetoond, dat God het zonder enige beperking eerste wezen is. (Ia q. 3 a. 8 co.)

God is het zijn van alle dingen als werkende en oerbeeld-oorzaak, maar niet door zijn wezenheid. (Ia q. 3 a. 8 ad 1)

Het Woord is een oerbeeld-vorm, en geen vorm, die een deel is van een samengesteld wezen. (Ia q. 3 a. 8 ad 2)

Enkelvoudige dingen verschillen inderdaad niet door een of ander verschil, want dit is aan de samengestelde dingen eigen. Zo zijn de mens en het paard onderscheiden door het soortelijk verschil van redelijk en niet-redelijk. Maar die soortelijke verschillen zijn verder niet door andere verschillen onderscheiden. Willen we nauwkeurig spreken, dan mogen we niet

zeggen, dat ze van elkaar verschillen, maar moeten we zeggen, dat het andere dingen zijn. Daarom zegt ook de Wijsgeer in het Xe Boek van de Metaphysica (IXe B., IIIe H., Nr 6): “Anders zijn wordt volstrekt gezegd; verschillen, met betrekking tot iets”. Willen we dus nauwkeurig spreken, dan moet gezegd, dat God en de eerste stof niet verschillen, maar iets anders zijn, en wel door zichzelf; zij zijn dus niet één en hetzelfde. (Ia q. 3 a. 8 ad 3)

Quaestio 4 Over Gods volmaaktheid

Na Gods enkelvoudigheid beschouwd te hebben, moeten we zijn volmaaktheid behandelen. En aangezien al wat volmaakt is, ook in gelijke mate goed is, zullen we eerst spreken over Gods volmaaktheid en daarna over Gods goedheid. Over zijn volmaaktheid stellen we drie vragen: 1e) Is God volmaakt? 2e) Is zijn volmaaktheid zo verheven, dat Hij in zich de volmaakheden van alle dingen bevat? 3e) Zijn de schepselen aan God gelijk? (Ia q. 4 pr.)

Articulus 1 Is God volmaakt?

Men beweert, dat God niet volmaakt is. Volmaaktheid is immers datgene wat geheel en al voltooid, dus afgewerkt is. Welnu, God is niet gemaakt. Hij is dus ook niet volmaakt. (Ia q. 4 a. 1 arg. 1)

God is het eerste beginsel der dingen. Maar de beginselen der dingen zijn onvolmaakt, zoals het zaad, dat het beginsel is van dieren en planten. God is dus ook onvolmaakt. (Ia q. 4 a. 1 arg. 2)

Gods wezenheid is het zijn zelf, zoals hierboven bewezen is (IIIe Kw., 4e Art.). Welnu, het zijn zelf is het meest onvolmaakte, aangezien het 't meest algemene is, dat nader bepaald wordt in al wat bestaat. God is dus onvolmaakt. (Ia q. 4 a. 1 arg. 3)

Bij Mattheus echter lezen we (5, 48): “Weest volmaakt, zoals uw hemelse Vader volmaakt is.” (Ia q. 4 a. 1 s. c.)

Naar het getuigenis van de Wijsgeer in het XIIe Boek der Metaphysica zijn er onder de vroegste wijsgeren, de Pythagoreërs en Speusippus nl., die het eerste beginsel niet voor het beste en het meeste volmaakte hielden. Dat kwam hierdoor, omdat ze zich alleen tot het stoffelijk beginsel bepaalden, dat inderdaad het meest onvolmaakte is. Daar de stof als zodanig in aanleg is, moet het eerste stoffelijk beginsel het meest in aanleg zijn en aldus het meest onvolmaakt. Maar God is het eerste beginsel, niet in de orde der stoffelijke oorzaken, maar in die der werkende, en dat beginsel is het meest volmaakte. Want is de stof als zodanig in aanleg, het werkend wezen is als zodanig in akt. Het eerste werkend beginsel moet dan ook het meest in akt zijn en dus het meest volmaakt. Iets is immers volmaakt in zover het in akt is, want volmaakt is datgene waar niets aan ontbreekt om op de hem eigen wijze volmaakt te zijn. (Ia q. 4 a. 1 co.)

Gregorius zegt in het Ve Boek van zijn Zedenkundige Verhandelingen: “We spreken van de verheven dingen in God slechts stamelende: Want iets wat niet gemaakt werd, kan eigenlijk niet volmaakt genoemd worden”. En toch kunnen wij God volmaakt noemen. In de dingen die worden, noemen we immers iets volmaakt in zover het overgaat van aanleg tot akt, zodat het woord “volmaakt” gebruikt wordt om aan te duiden al wat metterdaad is, hetzij het dit, is door volmaakt-worden, of niet. (Ia q. 4 a. 1 ad 1)

Het stoffelijk beginsel dat bij ons onvolmaakt is, kan niet in ieder opzicht het eerste zijn, maar er moet iets anders aan voorafgaan, dat volmaakt is. Zo wordt het zaad, al is het ook het levensbeginsel van het uit zaad geteelde dier, afgescheiden van een voorafbestaand dier, of van een plant. De akt moet immers de potentie voorafgaan, aangezien wat in aanleg is enkel tot akt overgaat door een in akt zijnde wezen. (Ia q. 4 a. 1 ad 2)

Het zijn zelf is het allervolmaaktste; het is immers de akt van alles, want niets is metterdaad, tenzij in zover het bestaat. Het zijn zelf is dus de daadwerkelijkheid van alle dingen, en van de vormen zelf. Het verhoudt zich dus niet tot iets anders, gelijk datgene wat iets in zich opneemt zich verhoudt tot datgene wat opgenomen wordt, maar wel als het ontvangene tot het ontvangende. Spreekt men van het zijn van een mens, van een paard of van een ander wezen, dan neemt men het zijn als dat wat vorm geeft en opgenomen wordt, en niet als datgene waaraan het zijn toekomt. (Ia q. 4 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Zijn de volmaakheden van alle dingen in God?

Men beweert, dat de volmaakheden van alle dingen in God niet zijn. Hij is immers enkelvoudig, zoals hierboven bewezen werd (IIIe Kw., 7e Art.). De volmaakheden der dingen echter zijn talrijk en verschillend. Ze zijn dus niet in God. (Ia q. 4 a. 2 arg. 1)

Tegenovergestelde hoedanigheden kunnen niet in hetzelfde ding zijn. Welnu, de volmaakheden der dingen zijn tegenovergestelde hoedanigheden. Ieder ding toch wordt eerst voltooid door zijn soortelijk verschil, en de verschillen waardoor het geslacht verdeeld wordt en waardoor de soorten ontstaan, zijn tegenovergestelde hoedanigheden. Aangezien dus tegenovergestelde hoedanigheden niet samen in hetzelfde ding kunnen bestaan, kunnen niet al de volmaakheden der dingen in God zijn. (Ia q. 4 a. 2 arg. 2)

Het leven is volmakter dan het zijn, en de wijsheid volmakter dan het leven. Welnu, Gods wezenheid is zijn eigen bestaan. Hij bezit dus niet de volmaaktheid van het leven, noch die van de wijsheid. (Ia q. 4 a. 2 arg. 3)

Volgens Dionysius' getuigenis in zijn Boek Over de Goddelijke Namen (Ve H.), bezit God echter alle

volmaakheden in de eenheid van zijn bestaan. (Ia q. 4 a. 2 s. c.)

In God zijn de volmaakheden van alle dingen; Hij is in elk opzicht volmaakt omdat, volgens de Commentator, in zijn commentaar op het Ve Boek der Metaphysica, geen enkele hoedanigheid van welke soort ook Hem ontbreekt. En op twee wijzen kan dit bewezen worden. 1. Iedere volmaaktheid van het uitwerksel moet in de werkende oorzaak teruggevonden worden; echter niet immer op dezelfde wijze: ófwel naar dezelfde aard, bij een éénnig werkend wezen, gelijk het de mens is die een mens voortbrengt; ófwel op een meer volmaakte wijze, als het een dubbelzinnig werkende oorzaak is: zo is in de zon alleen de gelijkenis der dingen die door de zonnekracht ontstaan. Want het is duidelijk dat het uitwerksel vooraf in aanleg dient te bestaan in de werkende oorzaak. Vooraf bestaan in de kracht van de werkende oorzaak, is niet op onvolmaakte, maar wel op meer volmaakte wijze voorafbestaan, hoewel vooraf bestaan in de stoffelijke oorzaak slechts een voorafbestaan is op onvolmaakte wijze, omdat de stof als zodanig onvolmaakt is, terwijl het werkend wezen als zodanig volmaakt is. God nu is de werkende oorzaak van de dingen, en bijgevolg moeten de volmaakheden van alle dingen op een meer voortreffelijke wijze in Hem vooraf bestaan. Wat ook Dionysius zegt in zijn werk Over de Goddelijke Namen (Ve H.): “Men mag van God niet zeggen: Hij is dit en niet dat; Hij is immers alles, als de oorzaak van alles”. 2. Hierboven (voorg. Kw., 4e Art.) werd bewezen, dat God het door zich zelf bestaande zijn is. Hieruit volgt, dat Hij de gehele volmaaktheid van het zijn moet bezitten. Verduidelijken we dit door een voorbeeld: is er een warm ding dat niet geheel warmte is, dan is dit omdat de warmte er niet geheel aan meegedeeld werd; was er een op zichzelf bestaande warmte, dan kon er geen warmtekracht aan ontbreken. Aangezien nu God het zelfstandig-staande zijn zelf is, bezit Hij de volheid van het zijn. Daaronder nu valt iedere volmaaktheid, want iets is volmaakt in zover het wezen heeft. God bezit dus alle volmaakheden. En ook daarover spreekt Dionysius, wanneer hij zegt (t. a. pl.): “God is niet op deze of gene wijze, maar Hij bezit vooraf in zichzelf, geheel onbegrensd en onveranderlijk, geheel het zijn”, en hij voegt er aan toe, dat God het zijn is van alles wat bestaat. (Ia q. 4 a. 2 co.)

Evenals, volgens het getuigenis van Dionysius (t. a. pl.) “eenzelfde zon, door steeds aan alles hetzelfde licht te schenken, al de zelfstandigheden en al de verscheidenheden en verschillende hoedanigheden der stoffelijke wereld voortbrengt, omdat ze alle op gelijke wijze bestaan in hare gelijke oorzakelijkheid, zo moet nog veel meer alles, natuurlijkerwijze verenigd, vooraf bestaan in de oorzaak van alles”. Daaruit volgt, dat wat op zich zelf beschouwd verschillend is, in God als één wezen bestaat, en zo geen afbreuk doet aan Gods enkelvoudigheid. (Ia q. 4 a. 2 ad 1)

Hierdoor blijkt ook het antwoord op de tweede opwerping. (Ia q. 4 a. 2 ad 2)

Zoals Dionysius zegt in hetzelfde hoofdstuk, is naar het

begripsonderscheid het zijn volmaakter dan het leven, en het leven volmaakter dan de wijsheid; toch is het levend wezen volmaakter dan het louter zijnde, omdat hetgeen leeft ook een wezen is, en de wijze een wezen is, en leeft. Het zijnde sluit weliswaar leven en wijs zijn niet in, daar wat aan het zijn maar deelachtig is, er niet in elk opzicht aan deelachtig hoeft te zijn; maar het zijn zelf bevat in zich het leven en de wijsheid, omdat geen enkele der zijnsvolmaaktheden kan ontbreken aan het zijn, dat door en op zichzelf bestaat. (Ia q. 4 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Zijn de schepselen aan God gelijk?

Men beweert, dat geen enkel schepsel aan God gelijk kan zijn. Er wordt immers in de Psalmen gezegd (Ps. 83, 8): “Onder de goden is er niemand uw gelijke”. Welnu, slechts de verhevenste schepselen worden goden genoemd, als hadden ze deel aan de godheid. De andere schepselen gelijken dus nog minder op Hem. (Ia q. 4 a. 3 arg. 1)

Een gelijkenis is een zekere vergelijking. Welnu, er is geen vergelijking mogelijk tussen dingen, welke naar het geslacht verschillen. Dus is er ook geen gelijkenis. (Ia q. 4 a. 3 arg. 2)

Gelijk zijn de dingen die naar hun vorm overeenkomen. Welnu, niets komt naar de vorm met God overeen. Bij geen enkel wezen buiten God is de wezenheid het bestaan. Dus is geen enkel schepsel aan God gelijk. (Ia q. 4 a. 3 arg. 3)

Bij dingen die op elkaar gelijken is de gelijkenis wederkerig. Zo dus een schepsel op God gelijkt, dan moet God ook op de schepselen gelijken, wat indruist tegen het woord van Isaias (40, 18): “Met wie hebt gij God gelijk gemaakt?” (Ia q. 4 a. 3 arg. 4)

Die mening is echter in strijd met wat we lezen in de Genesis (11, 26): “Maken we de mens naar ons beeld en gelijkenis”, en in de 1e Johannesbrief (3, 2): “Wanneer Hij ons zal verschijnen, zullen we Hem gelijk zijn”. (Ia q. 4 a. 3 s. c.)

Gelijkenis is gegrond op een overeenkomst in de vorm. Daar deze overeenkomst op velerlei wijze kan verwezenlijkt worden, is ook de gelijkenis velerlei. Er zijn immers dingen die op elkander gelijken, omdat ze dezelfde vorm bezitten naar dezelfde aard en in dezelfde maat. Deze dingen gelijken niet enkel op elkander, maar zijn in hun gelijkenis hetzelfde. Zo gelijken twee evenzeer witte dingen elkander in de witheid. En dit is de meest volmaakte gelijkenis. — Andere dingen gelijken op elkander omdat ze dezelfde vorm bezitten naar dezelfde aard, maar niet in dezelfde maat, doch slechts meer of minder. Een minder wit voorwerp b. v. gelijkt op een witter. En dit is een onvolmaakte gelijkenis. — Een derde soort van wezens treffen we aan, die op elkander gelijken omdat ze dezelfde vorm bezitten, doch niet volgens dezelfde aard. Dit is het geval met de niet éénzinnig werkende wezens. Ieder werkend wezen als zodanig werkt iets uit dat op hem

gelijkt. Dit nu geschiedt door de wezensvorm. In het uitwerksel is er dus een gelijkenis met de vorm van het werkend wezen. Behoort de werkende oorzaak tot dezelfde soort als het uitwerksel, dan zal er tussen beide een soortelijke gelijkenis zijn in de vorm: zo brengt de mens een mens voort. Zijn echter de werkende oorzaak en het uitwerksel niet van dezelfde soort, dan kan er nog gelijkenis zijn, hoewel geen soortelijke. Dit is het geval met al de dingen die door de kracht der zon worden voortgebracht: zij gelijken er enigerwijze op; echter is het geen soortgelijkenis, maar slechts een geslachtsgelijkenis. Is er nu een werkende oorzaak die tot geen enkel geslacht behoort, dan zal haar uitwerksel nog minder gelijkenis vertonen met de vorm der werkende oorzaak: ze zal noch naar de soort, noch naar het geslacht, maar slechts analogisch gelijk zijn, zoals het zijn aan alle wezens gemeen is. En aldus gelijken alle dingen, die van God uitgaan, op Hem; in zover ze wezens zijn, gelijken ze op het eerste en algemeen beginsel van alle zijn. (Ia q. 4 a. 3 co.)

Dionysius zegt in zijn boek Over de Goddelijke Namen (9e H.): “Wanneer de Schriftuur zegt dat niets op God gelijkt, dan sluit dit niet iedere gelijkenis met Hem uit. Immers, dezelfde dingen gelijken op God, en verschillen van Hem. Ze gelijken op Hem in zover ze Hem nabootsen, die niet volmaakt nagebootst kan worden. Zij verschillen van Hem, in zover zij bij hun oorzaak ten achter blijven”. En dit verschil bestaat niet alleen in een verschillenden graad, gelijk het minder witte verschilt van het meer witte; maar het ligt hierin, dat zij noch naar de soort, noch naar het geslacht met Hem overeenkomen. (Ia q. 4 a. 3 ad 1)

De verhouding tussen God en de schepselen is niet zoals die van dingen welke tot verschillende geslachten horen. God staat immers buiten elk geslacht, en is het beginsel van alle geslachten. (Ia q. 4 a. 3 ad 2)

Er is geen gelijkenis tussen God en de schepselen, naar een overeenkomst in de vorm, als zouden ze samen tot het zelfde geslacht of tot dezelfde soort behoren, maar er is alleen een analogische gelijkenis tussen God en de schepselen, in zover God door zijn eigen wezenheid is, en de schepselen zijn omdat ze deel hebben aan het zijn. (Ia q. 4 a. 3 ad 3)

We kunnen wel aannemen, dat er enige gelijkenis is tussen de mens en God, maar volstrekt niet dat God aan de mens gelijk is. Immers, zoals Dionysius (t. a. pl.) zegt, is er maar een wederzijdse gelijkenis tussen die dingen, welke tot eenzelfde orde behoren; niet tussen de oorzaak en het uitwerksel. Zo zeggen we wel, dat de beeltenis gelijkt op de mens, maar niet omgekeerd. En zo kunnen we ook zeer goed zeggen, dat het schepsel op enige wijze op God gelijkt, maar niet dat God gelijkt op het schepsel. (Ia q. 4 a. 3 ad 4)

Quaestio 5 Over het goede in het algemeen

We dienen nu te onderzoeken wat het goede is, eerst het goede in het algemeen, dan het goddelijk goed-zijn. Over het goede in het algemeen onderzoeken wij: 1e) Of het goede en het zijnde naar hun wezenheid gelijk zijn. 2e) In de veronderstelling dat ze alleen naar het begrip verschillen, wat is dan volgens hun begrippen het eerste, het goede of het wezen? 3e) In de veronderstelling dat het zijnde het eerste is, is dan elk zijnde, ieder wezen goed? 4e) Tot welke oorzaak is de natuur van het goede herleidbaar? 5e) Bestaat het begrip van het goede in maat, soort en orde? 6e) De verdeling van het goede in eerzaam, nuttigheids- en genotsgoed. (Ia q. 5 pr.)

Articulus 1 Is er een wezenlijk onderscheid tussen het goede en het zijnde?

Men beweert, dat er een wezenlijk verschil is tussen het goede en het zijnde. Boëtius zegt immers in zijn Boek Over de Tijdstippen: “Ik zie in, dat de dingen door iets anders goed zijn dan door datgene waardoor ze zonder meer zijn”. Dus is er tussen beide een wezenlijk onderscheid. (Ia q. 5 a. 1 arg. 1)

Niets geeft aan zich zelf de vorm. Welnu, het goede ontstaat uit een vormgeving van het zijnde, zoals er staat in het boek Over de Oorzaken (20e en 21e Stelling). Dus verschilt het goede wezenlijk van het zijnde. (Ia q. 5 a. 1 arg. 2)

Iets kan meer of minder goed zijn. Maar bij het zijn is er van meer of minder geen spraak. Bijgevolg is er tussen het goede en het zijnde een wezenlijk onderscheid. (Ia q. 5 a. 1 arg. 3)

Naar het getuigenis echter van Augustinus in zijn werk Over de Christelijke Leer (1e B., 32e H.), zijn we goed in zover we zijn. (Ia q. 5 a. 1 s. c.)

Tussen het goede en het zijnde is er geen wezenlijk, doch enkel een begripsonderscheid. Het wezen van het goede bestaat hierin, dat iets begeerlijk is. Daarom zegt de Wijsgeer in zijn Ethica (1e B., 1e H., Nr 1): “Goed is datgene wat alle wezens begeren”. Het is echter duidelijk, dat iets begeerlijk is in zover het volmaakt is; ieder ding toch begeert zijn volmaaktheid. Welnu, ieder ding is volmaakt in zover het in akt is. Daarom is iets slechts goed naarmate het is: het zijn immers, of het bestaan, is de akt, de daadwerkelijkheid van ieder ding, zoals hierboven werd uiteengezet. (IIIe Kw., 4e Art., en IVe Kw., 1e en 2e Art.) Het is dus duidelijk, dat naar hun wezenheid het goede en het zijnde hetzelfde zijn; maar het goede bevat bovendien het begrip begeerlijk te zijn, wat in het zijnde niet vervat ligt. (Ia q. 5 a. 1 co.)

Hoewel het goede en het zijnde wezenlijk hetzelfde zijn, verschillen ze toch naar hun begrippen, en daarom is er ook verschil tussen het zijnde zonder meer en het goede zonder meer. “Zijn” is immers, strikt genomen,

metterdaad of in akt zijn. De akt nu staat in verband met de aanleg. “Zijn” zonder meer is dus: niet meer in aanleg zijn. Dit zijn is het zelfstandig zijn van ieder ding. Daarom is iets, zonder meer, door het zelfstandig zijn; door de werkelijkheden die er aan toegevoegd worden, is het echter op betrekkelijke wijze: zo is b. v. de witheid in een zeker opzicht een bepaald zijn. Want niet het wit zijn neemt de aanleg weg zonder meer, aangezien een ding moet zijn om wit te zijn. Het goede integendeel is iets volmaacts, dat begeerlijk is, en dus een begrip van voltooiing bevat. Daarom is goed zonder meer, wat geheel voltooid is. Wat niet de gehele volmaaktheid bezit, die hem toekomt, — hoewel het door metterdaad te zijn een zekere volmaaktheid bezit, — is niet volmaakt noch goed zonder meer, maar slechts in een bepaald opzicht. Iets dus wat het eerste zijn bezit, nl. het zelfstandig zijn, wordt gezegd te zijn, zonder meer, en goed te zijn in een bepaald opzicht, nl. in zover het een wezen is. Daarentegen, door de werkelijkheden die aan de zelfstandigheid worden toegevoegd, “is” iets op betrekkelijke wijze, en is het goed zonder meer. Wanneer Boëtius zegt: “In de dingen is datgene waardoor ze goed zijn iets anders dan datgene waardoor ze zijn”, dan moet dat in verband gebracht worden met goed zijn zonder meer, en met zijn zonder meer. Volgens de eerste akt immers is iets zonder meer; volgens de laatste, is het goed zonder meer, hoewel het volgens de eerste akt in een zeker opzicht goed is, en volgens de laatste akt in een zeker opzicht is. (Ia q. 5 a. 1 ad 1)

Men kan zeggen, dat het goede een vormgeving is van het zijn, wanneer het gaat om hetgeen door de laatste akt goed is zonder meer. (Ia q. 5 a. 1 ad 2)

Inderdaad kan iets meer of minder goed zijn, maar dit zegt men alleen voor zover er bijkomende volmaakheden, b. v. de wetenschap, de deugd, aanwezig zijn. (Ia q. 5 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Gaat, naar het begrip, het goede vooraf aan het zijnde?

Men beweert, dat, naar het begrip, het goede voorafgaat aan het zijnde. De orde der namen toch komt overeen met de orde van hetgeen door de namen wordt aangeduid. Welnu, Dionysius stelt in zijn boek Over de Goddelijke Namen (IIIe H.) onder de namen van God het goede vóór het zijnde. Het goede gaat dus naar het begrip aan het zijnde vooraf. (Ia q. 5 a. 2 arg. 1)

In de orde der begrippen is datgene het eerste, wat meerdere dingen omvat. Welnu, het goede heeft geen grotere omvatting dan het zijnde; want Dionysius zegt (t. a. pl, 5e H.): “Het goede strekt zich uit tot de bestaande en niet-bestaande dingen, het zijnde enkel tot de bestaande”. Dus gaat in de orde der begrippen het goede aan het zijnde vooraf. (Ia q. 5 a. 2 arg. 2)

Wat algemener is, gaat naar het begrip vooraf. Welnu het goede is algemener dan het zijnde. Het goede is immers begeerlijk. Welnu, voor sommigen is ook het niet-zijn begeerlijk. Want bij Mattheus (26, 24) wordt

van Judas gezegd; “Het ware hem goed, zo hij niet geboren was”. Dus gaat het goede, naar het begrip, vooraf aan het zijnde. (Ia q. 5 a. 2 arg. 3)

Niet alleen het zijn, maar ook het leven, de wijsheid en dergelijke, zijn begeerlijk. Daaruit zou men mogen afleiden, dat het zijn een bijzonder begeerlijk iets is, het goede integendeel algemeen begeerlijk. Dus gaat het goede, naar zijn begrip in elk opzicht vooraf aan het zijnde. (Ia q. 5 a. 2 arg. 4)

Volgens het boek Over de Oorzaken echter (4e Stelling) is het eerste in de geschapene wezens het zijn. (Ia q. 5 a. 2 s. c.)

Het zijnde gaat aan het goede vooraf naar het begrip. Het begrip door de naam uitgedrukt is hetgeen het verstand begrijpt van een zaak, en dan door het woord aanduidt. Dus is, naar het begrip, datgene het eerste, wat op de eerste plaats valt onder het begrijpen van ons verstand, en het eerste wat onder het begrijpen valt van het verstand is het zijnde, want volgens de Wijsgeer in het IXe Boek der Metaphysica (VIIIe B., IXe H., Nr 6) is iets kenbaar in zover het metterdaad is. Daar nu het zijnde het eigen voorwerp van het verstand is, is het ook het eerst verstaanbare, zoals de klank het eerst-hoorbare is. Naar het begrip gaat het zijnde dus vooraf aan het goede. (Ia q. 5 a. 2 co.)

Dionysius geeft de orde aan der goddelijke namen in verband met Gods oorzakelijkheid: wij benoemen immers, zo zegt hij, God, uitgaande van de schepselen, zoals wij de oorzaak naar de uitwerkselen benoemen. Het goede nu, in zover dit het begeerlijke betekent, sluit de verhouding in van de doelloorzaak. Dit is de eerste oorzaak, daar ieder handelend wezen alleen om een doel handelt, en zo de vorm in de stof wordt gebracht door de werkende oorzaak; daarom is de doelloorzaak de oorzaak der oorzaken. In de orde der oorzakelijkheid gaat dus het goede aan het zijnde vooraf, zoals het doel aan de vorm. En daarom valt onder de namen, die de goddelijke oorzakelijkheid uitdrukken, het goede te stellen vóór het zijnde. Een tweede reden is de volgende: Daar de Platonici geen onderscheid maken tussen de stof en de privatie, vatten ze de stof op als een niet-zijnde. In dit geval strekt het begrip “goed” zich verder uit dan het begrip “zijnde”. De eerste stof toch heeft deel aan het goede, daar zij er naar streeft (niets streeft immers naar iets wat zijns gelijke niet is). Maar aan het zijnde heeft ze geen deel, daar ze als een “niet-zijnde” opgevat wordt. En daarom zegt Dionysius, dat het goede de niet bestaande dingen omvat. (Ia q. 5 a. 2 ad 1)

Hieruit is ook de oplossing der tweede moeilijkheid duidelijk. Bovendien zou men ook nog kunnen antwoorden, dat het goede het bestaande en het niet-bestaande omvat, niet in de orde der toeschrijving, maar in de orde der oorzakelijkheid. Dan moeten we onder de niet-bestaande dingen verstaan, niet: dingen die volstrekt niet zijn, maar dingen die in aanleg en nog niet in akt zijn: het goede immers geldt als een doel, waarin niet alleen de daadwerkelijke dingen hun term vinden, maar waarnaar ook die dingen streven,

die nog niet metterdaad zijn, doch enkel in aanleg. Het zijnde echter sluit alleen in, een verhouding van vormoorzakelijkheid, hetzij het gaat om de inwendige vorm zelf, hetzij het gaat om de uitwendige vorm of het oerbeeld: van die oorzakelijkheid nu kan alleen spraak zijn in de dingen die metterdaad zijn. (Ia q. 5 a. 2 ad 2)

Het niet-zijn kan niet op zich zelf nagestreefd worden, maar alleen om een bijkomstige reden. Men verlangt immers de verwijdering van een kwaad. Maar een kwaad kan alleen verdwijnen door op te houden te zijn. De verwijdering van een kwaad wordt dan ook maar verlangd omdat het ons berooft van een wijze van zijn. Dus is alleen het zijn op zich zelf nastreefbaar, het niet-zijn is dit enkel op bijkomstige wijze, in zover men streeft naar iets waar men niet langer wil van beroofd blijven. En zo is het niet-zijn goed op toevallige wijze. (Ia q. 5 a. 2 ad 3)

Het leven en de wetenschap en dergelijke worden nagestreefd in zover ze werkelijk zijn: in ieder streven is het voorwerp enig zijn. Daarom is alleen het zijn begeerlijk, en is er niets goed dan wat is. (Ia q. 5 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Is elk zijnde goed?

Men beweert, dat niet ieder zijnde goed is. Het goede immers voegt iets toe aan het zijnde, zoals uit het voorgaande blijkt (1e Art.). Welnu, wat iets toevoegt aan het zijnde, beperkt het, zoals de zelfstandigheid, de hoegrootheid, de hoedanigheid en dergelijke het zijnde beperken. Het goede beperkt dus de omvang van het zijnde en daarom is niet ieder zijnde goed. (Ia q. 5 a. 3 arg. 1)

Geen enkel kwaad is goed, volgens het woord van Isaias (5, 20): “Wee u, die het kwade goed, en het goede kwaad noemt”. Welnu er zijn dingen die “kwaad” genoemd worden. Dus is niet ieder zijnde goed. (Ia q. 5 a. 3 arg. 2)

Het goede is nastreefbaar. Welnu, de eerste stof is niet nastreefbaar, maar streeft alleen naar iets. Dus is de eerste stof niet goed, en is bijgevolg niet ieder zijnde goed. (Ia q. 5 a. 3 arg. 3)

De Wijsgeer zegt in het IIIe Boek der Metaphysica (IIe B., IIe H., Nr 2), dat er in de wiskunde geen goed-zijn is. Welnu, het wiskundige is ook een zijnde, anders was het geen object van een wetenschap. Dus is niet ieder zijnde goed. (Ia q. 5 a. 3 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat elk zijnde buiten God een schepsel Gods is. Welnu, “alle schepselen Gods zijn goed”, volgens de Ie Brief aan Timotheüs (4, 4). God echter is het opperste goed. Bijgevolg is ieder zijnde goed. (Ia q. 5 a. 3 s. c.)

Elk zijnde is, als zijnde, goed. Inderdaad, elk zijnde is, als zijnde, in akt, en is op enige wijze volmaakt: iedere akt immers is een zekere volmaaktheid. Welnu, wat volmaakt is, kan nagestreefd worden, zoals hierboven

gezegd werd (1e Art.). Dus is ieder zijnde, als zodanig, goed. (Ia q. 5 a. 3 co.)

De zelfstandigheid, de hoegrootheid, de hoedanigheid en de andere praedicamenten beperken de omvang van het zijnde tot een bepaalde wezenheid of natuur. Maar het goede wordt niet op dezelfde wijze toegevoegd aan het zijnde; het voegt immers aan het zijnde alleen toe, dat het nastreefbaar en volmaakt is, wat toekomt aan ieder zijnde van welke aard ook. Dus beperkt het goede de omvang van het zijnde niet. (Ia q. 5 a. 3 ad 1)

Geen enkel zijnde is slecht in zover het is, maar alleen in zover er enig “zijn” aan ontbreekt. Zo is een mens slecht, in zover hij het zijn van de deugd niet heeft, en een slecht oog is dat waaraan de scherpte van het gezicht ontbreekt. (Ia q. 5 a. 3 ad 2)

Evenals de eerste stof alleen in aanleg zijnde is, zo is zij ook alleen in aanleg goed. Volgens de Platonici zou men kunnen zeggen, dat de eerste stof een “niet-zijnde” is, om het gemis dat er aan vastzit. Toch is de eerste stof enigszins aan het goede deelachtig, in zover ze naar het goede geordend of er aangepast aan is. Daarom kan er niet naar haar gestreefd worden, maar kan zij wel naar iets streven. (Ia q. 5 a. 3 ad 3)

Het object van de wiskunde bestaat niet op zich zelf, afgescheiden van elk ander zijn; bestond het zo, dan was er iets goeds in, nl. z’n zijn. Maar de wiskundige hoegrootheid bestaat alleen in de begripsorde op zichzelf, in zover wij ze ons denken met voorbijzien van beweging en stof. Op dezelfde wijze abstraheren we haar ook van het doel, dat de werkende oorzaak beweegt. Er is nu geen bezwaar bij, dat het begrip van het goede in een verstandsding niet wordt teruggevonden. Immers, zoals hierboven werd uiteengezet (voorg. Art.), gaat het begrip “zijnde” aan het begrip “goed” vooraf. (Ia q. 5 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Is het goede doelloorzaak?

Men beweert, dat het goede geen doelloorzaak is, maar eerder gelijk is aan de andere oorzaken. Dionysius zegt immers in zijn werk *Over de Goddelijke Namen* (IVe H.): “Het goede wordt als iets schoons aangezien”. Welnu, het schone is een vorm-oorzaak, en dus ook het goede. (Ia q. 5 a. 4 arg. 1)

Wat goed is heeft een neiging om van z’n zijn mede te delen, volgens het woord van Dionysius, t. a. pl.: “Door het goede is het, dat alle dingen zijn en bestaan”. Welnu deze mededeelzaamheid is een uitoefening van werkende oorzakelijkheid. Dus is het goede een werkende oorzaak. (Ia q. 5 a. 4 arg. 2)

Augustinus zegt in zijn werk *Over de Christelijke Leer* (1e Boek, 32e H.): “Wij zijn, omdat God goed is”. Welnu, wij hebben ons bestaan aan God te danken als aan een werkende oorzaak. (Ia q. 5 a. 4 arg. 3)

De Wijsgeer echter zegt in het IIe Boek zijner *Physica* (IIIe H., Nr 5): “Datgene waarom iets is, is als het doel en het goed van al het andere”. Dus zijn het goede en de doelloorzaak één. (Ia q. 5 a. 4 s. c.)

Aangezien het goede datgene is waar alles naar streeft, en daarin juist de doelloorzaak bestaat, is het duidelijk, dat het goed-zijn het doelloorzaak-zijn insluit. Nochtans veronderstelt het goede de werkende oorzaak en de vorm-oorzaak. Zo zien we, dat juist datgene wat zich het eerst laat gelden in het veroorzaken, het laatst verwezenlijkt wordt in het veroorzaken. Dit is b. v. het geval met het vuur: het verwarmt vóór het de vorm van het vuur doet ontstaan, hoewel de warmte volgt op de zelfstandigheidsvorm van het vuur. In de oorzakelijkheidsreeks hebben wij dus eerst het goede en het doel, dat de werkende oorzaak in beweging brengt; dan komt de werking van de werkende oorzaak, die de vorm aanbrengt; eindelijk volgt het ontstaan van de vorm. In het uitwerksel is het echter de omgekeerde orde: het eerste is de vorm, waardoor het uitwerksel een zijnde is; het tweede is de werkende kracht, volgens welke het volmaakt is in het zijn (ieder ding toch is, volgens het woord van de Wijsgeer in het IVe Boek *Over de Luchtverschijnselen*, volmaakt wanneer het zijns gelijke kan voortbrengen); eindelijk volgt het goede, waardoor in het zijnde de volmaaktheid als bekroond wordt. (Ia q. 5 a. 4 co.)

Wel zijn het goede en het schone hetzelfde naar hun subject, omdat ze dezelfde grondslag hebben, nl. de vorm, en daarom wordt het goede aangezien voor iets schoons. Maar naar het begrip verschillen ze, want het goede staat in verband met het streefvermogen: het goede is immers datgene waar alles naar streeft. Daarom is het ook doelloorzaak, want het streefvermogen is als een beweging naar iets. Het schone echter staat in verband met het kenvermogen, want die dingen zijn schoon waarvan het zien behagen opwekt. Daarom bestaat de schoonheid in een gepaste verhouding: het zintuiglijk kenvermogen geniet immers van harmonievolle dingen omdat het er zich in terugvindt. Want ook het zintuiglijk kenvermogen is een rede, zoals ieder kenvermogen. Daar nu de kennis geschiedt door gelijk worden, en de gelijkenis in betrekking staat met de vorm, staat het schone in verband met de vorm-oorzaak. (Ia q. 5 a. 4 ad 1)

In dezelfde zin waarin het doel gezegd wordt te bewegen, wordt ook gezegd, dat het goede een neiging heeft om van z’n zijn mede te delen. (Ia q. 5 a. 4 ad 2)

Ieder wezen dat met wil begaafd is, is goed in zover zijn wil goed is: door de wil immers maken we gebruik van al wat in ons is. Een goed mens noemt men daarom niet iemand met een goed verstand, maar alleen iemand die een goeden wil heeft. De wil nu is naar het doel gericht als naar zijn eigen voorwerp. En de woorden van Augustinus: “Wij zijn, omdat God goed is”, moet men verstaan, alsof ze gezegd waren van het doel. (Ia q. 5 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Bestaat het goede in maat, soort en orde?

Men beweert, dat het goede niet bestaat in maat, soort en orde. Immers, het zijnde en het goede verschillen enkel door begripsonderscheid, zoals hierboven gezegd

werd. (1e Art.) Maar de maat, de soort en de orde schijnen tot het begrip van het zijnde te behoren, zoals gezegd wordt in het Boek der Wijsheid (11, 21): “Gij hebt alles naar getal, gewicht en vasten maatstaf geschikt.” Hiertoe worden de soort, de maat en de orde herleid, zoals Augustinus zegt in het vierde Boek van zijn Letterlijke Verklaring van het Boek der Schepping (IIIe H.): “De maatstaf geeft aan ieder ding zijn juiste maat, het getal geeft de soort, en het gewicht brengt alle dingen tot rust en vastheid”. Het wezen van het goede bestaat dus niet in maat, soort en orde. (Ia q. 5 a. 5 arg. 1)

De maat, de soort en de orde zijn iets goed. Bestaat dus het wezen van het goede in maat, soort en orde, dan moet ook de maat een maat, een soort en een orde hebben; en eveneens de soort en orde. Maar zo zou men tot in het oneindige moeten voortgaan. (Ia q. 5 a. 5 arg. 2)

Het kwaad is het gemis van de maat, de soort en de orde. Maar het kwaad neemt het goede niet geheel weg. Dus bestaat het goede niet in maat, soort en orde. (Ia q. 5 a. 5 arg. 3)

Datgene waarin de wezenheid van het goede bestaat kan niet slecht zijn. En toch spreekt men van een slechte maat, een slechte soort en een slechte orde. Het wezen van het goede bestaat dus niet in maat, soort en orde. (Ia q. 5 a. 5 arg. 4)

Maat, soort en orde worden veroorzaakt door gewicht, getal en maatstaf, zoals uit de hierboven aangegeven woorden van Augustinus blijkt. Welnu niet alle dingen die goed zijn hebben getal, gewicht en maat. Zegt immers Ambrosius niet in zijn Hexaameron (Ie Boek, IXe H.): “Het is eigen aan het licht, niet geschapen te zijn volgens getal, gewicht en maat”. Het goede bestaat dus niet in maat, soort en orde. (Ia q. 5 a. 5 arg. 5)

Augustinus echter zegt in zijn Boek Over de natuur van het Goede (IIIe H.): “Deze drie: de maat, de soort en de orde, zijn als algemene goederen in de door God gemaakte dingen; zijn ze op grote schaal aanwezig, dan is er een groot goed; op kleine schaal, een klein goed; zijn ze er volstrekt niet, dan is er geen goed”. Welnu, dit zou niet gebeuren indien het goede niet in die drie kenmerken bestond. Dus bestaat het goede in de maat, de soort en de orde. (Ia q. 5 a. 5 s. c.)

Alles wordt goed genoemd, in zover het volmaakt is. Daarom immers is het begeerlijk, zoals hierboven gezegd werd. (1e en 3e Art.) Volmaakt is datgene waaraan volgens de aard van zijn volmaaktheid niets ontbreekt. Maar al wat is, is door zijn vorm, en de vorm veronderstelt sommige dingen, terwijl andere dingen er noodzakelijk uit voortvloeien. Daarom moet iets, om volmaakt en goed te zijn, een vorm hebben, alsmede alles wat er aan voorafgaat en wat er op volgt. De vorm veronderstelt de bepaling of verhouding, ófwel der stoffelijke, ófwel der werkende beginselen. Dit juist wordt met de maat bedoeld, en daarom zegt men, dat de maatstaf tot de maat voert. De vorm zelf wordt aangeduid door de soort; iets hoort immers tot een

bepaalde soort door zijn vorm. Daarom vergelijkt men de soorten met de getallen; zoals de Wijsgeer zegt in het VIIIe Boek der Metaphysica (VIIe B., IIIe H., Nr 8) zijn de bepalingen der soorten als getallen, want evenals het getal verandert door toevoeging of aftrekking van een eenheid, zo wordt in de bepaling de soort veranderd door er het soortelijk verschil aan toe te voegen of af te nemen. Op de vorm volgt de doelstreving of de neiging naar de handeling of naar iets dergelijks: alle dingen immers handelen, en streven, in zover ze in akt zijn, naar hetgeen hun volgens hun vorm past. Dit nu staat in betrekking met gewicht en orde. Het begrip van het goede, in zover het dat van volmaakt-zijn dekt, is dus gelegen in maat, soort en orde. (Ia q. 5 a. 5 co.)

Die drie dingen volgen slechts op het zijnde in zover het volmaakt is; en in die zin is het zijnde ook goed. (Ia q. 5 a. 5 ad 1)

De maat, de soort en de orde zijn iets goed, juist, gelijk ze wezens zijn; niet dat ze op zichzelf bestaan, maar omdat door hun toedoen andere dingen zijn en goed zijn. Dus behoeven er geen andere dingen te zijn waardoor zij goed zijn. Ze zijn immers niet goed in die zin, dat ze door andere dingen als door hun wezensvorm goed zouden zijn, maar in die zin, dat door hen sommige dingen goed zijn als door hun wezensvorm: zo is ook het witte geen zijnde in die zin, als zou het door iets anders zijn, maar wel in die zin dat daardoor iets op een bijkomstige wijze is, nl. wit is. (Ia q. 5 a. 5 ad 2)

Ieder zijn is volgens enige vorm. De maat, de soort en de orde volgen dus op elk zijn; zo heeft de mens een maat, een soort en een orde, in zover hij mens is; en hetzelfde geldt voor hem in zover hij wit is, en in zover hij deugdzaam is, en in zover hij geleerd is, en voor alles wat van hem gezegd wordt. Het kwade nu berooft de mens van een zeker zijn, zoals b. v. de blindheid van het ziende-zijn: dit neemt niet iedere maat, soort en orde weg, maar alleen die maat, soort en orde, die liggen opgesloten in het ziende-zijn. (Ia q. 5 a. 5 ad 3)

We antwoorden met Augustinus in zijn Boek Over de natuur van het Goede (22e en 23e H.): “Elke maat, als zodanig, is goed. (En hetzelfde geldt van de soort en de orde.) Men spreekt nu van een slechte maat, soort of orde, omdat zij niet gegeven zijn in de maat waarin het moest, of omdat zij niet aangepast zijn aan de dingen waarbij ze horen; zij worden slecht genoemd omdat ze oneigen en ongepast zijn.” Wanneer men zegt, dat het licht geen getal, gewicht en maat heeft, dan wil men dit niet absoluut beweren, maar alleen in zover men het licht vergelijkt bij de lichamelijke dingen; de kracht van het licht strekt zich immers uit tot alle lichamelijke dingen, omdat het een werkdadige hoedanigheid is van het eerste lichaam, dat oorzaak van verandering is, nl. de hemel. (Ia q. 5 a. 5 ad 4)

Quaestio 6 Over Gods goed-zijn

Nu dienen we Gods goed-zijn te behandelen, en daaromtrent worden er vier vragen gesteld: 1e) Komt het aan God toe, goed te zijn? 2e) Is God het opperste

goed? 3e) Is Hij alleen naar zijn wezenheid goed? 4e) Zijn alle dingen goed door het goddelijk goed-zijn? (Ia q. 6 pr.)

Articulus 1 Komt het aan God toe goed te zijn?

Men beweert, dat het aan God niet toekomt goed te zijn. Het goede immers bestaat in maat, soort en orde. Welnu deze komen aan God niet toe, aangezien hij onmetelijk is en tot niets anders geordend. Het komt dus aan God niet toe, goed te zijn. (Ia q. 6 a. 1 arg. 1)

Het goede is datgene waar alles naar streeft. Welnu, niet alles streeft naar God, omdat niet alle wezens God kennen, en men enkel naar iets streeft voor zover men het kent. God is dus niet goed. (Ia q. 6 a. 1 arg. 2)

Jeremias echter zegt (3, 25): “De Heer is goed voor hen die op Hem hopen, en voor diegenen die naar Hem zoeken”. (Ia q. 6 a. 1 s. c.)

Het komt in de eerste plaats aan God toe goed te zijn. Iets is immers goed in zover het begeerlijk is. Welnu, alles begeert zijn volmaaktheid. Maar de volmaaktheid en de vorm van het uitwerksel zijn een zekere gelijkenis met de werkende oorzaak, daar iedere werkende oorzaak haars gelijke voortbrengt. Daaruit volgt, dat elke werkende oorzaak begeerlijk is en dus goed, want dit wordt er in begeerd, er aan gelijk te worden. Daar God nu de eerste werkende oorzaak is van alles, is het duidelijk, dat het Hem toekomt goed te zijn en begeerlijk. Daarom kent Dionysius in zijn werk Over de Goddelijke Namen het goede toe aan God als aan de eerste werkende oorzaak, zeggende, dat God goed is “omdat alles door Hem bestaat”. (Ia q. 6 a. 1 co.)

De maat, de soort en de orde zijn eigenschappen van het geschapen goed. In God is het goede als in zijn oorzaak; het komt Hem dan ook toe aan de andere dingen maat, soort en orde op te leggen, die dus in God zijn als in hun oorzaak. (Ia q. 6 a. 1 ad 1)

Alle dingen streven naar God zelf, doordat ze naar hun eigen volmaaktheid streven, in zover nl. de volmaakheden van alle dingen afbeeldingen zijn van het goddelijk wezen, zoals blijkt uit hetgeen we vroeger reeds zeiden (IVe Kw., 3e A.). Zo zijn er onder de wezens, die naar God streven, sommige, welke Hem naar Hemzelf kennen: het zijn de redelijke schepselen. Andere kennen Hem alleen naar enkele mededelingen van zijn goed-zijn: het zijn de zintuiglijk-kennende wezens. Ten slotte zijn er schepselen welke een natuurstrevig bezitten zonder kennis; ze neigen naar hun doel onder de invloed van een hoger, met kennis begaafd wezen. (Ia q. 6 a. 1 ad 2)

Articulus 2 Is God het opperste goed?

Men beweert, dat God het opperste goed niet is. Het opperste goed voegt immers iets toe aan het goede, anders zou het eigen zijn aan alle goed. Welnu iets waaraan iets anders toegevoegd wordt, is samengesteld. Dus is het opperste goed samengesteld. Welnu God is

volstrekt enkelvoudig, zoals hierboven werd bewezen. (IIIe Kw., 7e Art.) Dus is God het opperste goed niet. (Ia q. 6 a. 2 arg. 1)

Het goede is datgene waar alles naar streeft, zoals de Wijsgeer zegt (Ie Boek zijner Ethica, Ie H., Nr 1). Welnu, buiten God, die het einddoel is van alles, wordt niets gevonden, waar alles naar streeft. Er is dus niets goed buiten God. Dit blijkt ook uit de woorden van Mattheus (19,17): “Niemand is goed, tenzij God alleen”. Maar men spreekt van het hoogste, in vergelijking met de andere, zoals van het warmste, in vergelijking met alle warme dingen. Dus mag men God niet het hoogste goed noemen. (Ia q. 6 a. 2 arg. 2)

Het opperste veronderstelt een vergelijking. Welnu, dingen die niet tot hetzelfde geslacht behoren, kunnen bij elkaar niet vergeleken worden. Zo kan men van iets zoets niet zeggen dat het meer of minder zoet is dan een lijn. Omdat God nu niet tot hetzelfde geslacht behoort als de andere goede wezens, zoals blijkt uit het voorgaande (IIIe Kw., 5e Art.; IVe Kw., 3e Art., antw. op de 3e bed.), is het duidelijk, dat men God niet het opperste goed mag noemen, met betrekking tot de andere goede wezens. (Ia q. 6 a. 2 arg. 3)

Volgens Augustinus echter in het Ie Boek van zijn werk Over de Drie-eenheid (Ile H.) is de H. Drievuldigheid het opperste goed, dat aanschouwd wordt door zeer zuivere zielen. (Ia q. 6 a. 2 s. c.)

God is het opperste goed, zonder meer, en niet enkel het hoogste in een bepaalde orde of geslacht. We hebben aan God het goede toegekend, omdat al de nagestreefde volmaakheden van Hem uitgaan als van hun eerste oorzaak, zoals we hierboven zeiden (Ie Art.). Ze gaan echter niet van God uit als van een gelijksoortige oorzaak, zoals blijkt uit wat vroeger gezegd werd (IVe Kw., 3e Art.), maar ze gaan van Hem uit als van een oorzaak die niet van dezelfde aard is als haar uitwerkselen, noch in soort, noch in geslacht. Want bij een gelijksoortige oorzaak is de gelijkenis tussen uitwerksel en oorzaak dezelfde, bij een ongelijksoortige oorzaak echter niet, omdat deze verhevener is dan het uitwerksel. Zo is b. v. de warmte op een verhevener wijze in de zon dan in het vuur. Hieruit leiden we af, dat, aangezien het goede in God is als in de eerste niet gelijksoortige oorzaak van alles, dit in Hem is op de verhevenste wijze. En daarom zeggen we, dat Hij het opperste goed is. (Ia q. 6 a. 2 co.)

Het opperste goed voegt aan het goede geen absolute werkelijkheid toe, doch enkel een betrekking. De betrekking nu, volgens welke iets van God gezegd wordt met betrekking tot de schepselen, is niet werkelijk in God, maar alleen in de schepselen; in God is ze een begripsding. Zo is er ook een betrekking tussen de kennis en het kenbare, niet in zover het kenbare in betrekking staat tot de kennis, maar in zover de kennis in betrekking staat tot het kenbare. En zo is er ook in het opperste goed geen samenstelling, maar staan alle dingen er verre bij ten achter. (Ia q. 6 a. 2 ad 1)

Het gezegde: “Het goede is datgene waar alles naar

streeft”, moet niet aldus begrepen worden, alsof elk goed door allen werd nagestreefd, doch in die zin, dat alles wat nagestreefd wordt enig goed is. Wanneer Lucas zegt: “Buiten God is niemand goed”, dient dit verklaard te worden van het goede naar zijn wezenheid, zoals straks zal gezegd worden (volg. Art.). (Ia q. 6 a. 2 ad 2)

Dingen welke tot verschillende geslachten behoren, en niet tot hetzelfde geslacht, zijn niet te vergelijken. Welnu, God behoort niet tot hetzelfde geslacht als het andere goed, niet in die zin echter als zou Hij in enig ander geslacht zijn, maar in die zin, dat Hij boven alle geslachten is, en het beginsel van alle geslachten. Hij wordt dus op overtreffende wijze met de anderen vergeleken. En zo kan er spraak zijn van een vergelijking bij het opperste goed. (Ia q. 6 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Is God alleen naar zijn wezenheid goed?

Men beweert, dat God niet alleen naar zijn wezenheid goed is. Zoals immers het ene met het zijnde omkeerbaar is, zo is ook het goede er mede omkeerbaar, zoals hierboven bewezen is. (Ve Kw., 1e Art.) Welnu, elk zijnde is naar zijn wezenheid één. Dus is het ook naar zijn wezenheid goed. (Ia q. 6 a. 3 arg. 1)

Het goede is datgene, waar alles naar streeft. En daar alles naar het zijn streeft, is het zijn van ieder ding zijn goed. Welnu ieder ding is door zijn wezenheid, zoals de Wijsgeer zegt in het IVe Boek der Metaphysica (IIIe B., IIe H., Nr 5). Dus is ieder ding ook goed door zijn wezenheid. (Ia q. 6 a. 3 arg. 2)

Ieder ding is goed door zijn goed-zijn. Is er dus iets dat niet door zijn wezenheid goed is, dan zal zijn goed-zijn zijn wezenheid niet zijn. En daar dit goed-zijn een zijnde is, moet dit zijnde ook goed zijn; en nog eens geldt hetzelfde voor dit goed-zijn. We zijn dus verplicht, ófwel tot in het oneindige op te klimmen, ófwel te komen tot een goed-zijn, dat niet goed is door enig vreemd goed-zijn. Om dezelfde reden moeten wij ons aan het eerste houden. Ieder ding is dus goed naar zijn wezenheid. (Ia q. 6 a. 3 arg. 3)

Boëtius zegt daarentegen in zijn Boek Over de Tijdstippen, dat alle dingen buiten God deel hebben aan zijn goed-zijn. Ze zijn dus niet goed naar hun wezenheid. (Ia q. 6 a. 3 s. c.)

God alleen is naar zijn wezenheid goed. Immers, iets is goed in zover het volmaakt is. Welnu, de volmaaktheid van een ding is drievoudig, want een ding is volmaakt: 1) in zover het is; 2) in zover er enige bijkomstigheden aan toegevoegd worden, nodig voor de volmaaktheid zijner werking; 3) in zover het iets anders bereikt dan zijn doel. Passen wij dit toe op het vuur: zijn eerste volmaaktheid bestaat in het zijn, dat het heeft door zijn zelfstandigheidsvorm. Zijn tweede volmaaktheid bestaat in de warmte, het licht, de droogte, enz. Zijn derde volmaaktheid is, dat het op zijn plaats blijft rusten. Die drievoudige volmaaktheid komt aan geen enkel schepsel toe naar zijn wezen, maar alleen aan God. Alleen Gods

wezenheid is immers gelijk aan zijn bestaan, en alleen zijn wezen kent geen bijkomstigheden. Want wat van andere wezens op bijkomstige wijze gezegd wordt, dat komt aan God toe naar zijn wezenheid, b. v. de macht, de wijsheid, enz., zoals blijkt uit het hierboven gezegde. (IIIe Kw., 6e Art.) Ook is God niet tot iets anders geordend als tot zijn doel, want Hij is zelf het einddoel van alle dingen. Het is dus duidelijk, dat God alleen naar zijn wezenheid iedere volmaaktheid bezit. En daarom is Hij alleen naar zijn wezenheid goed. (Ia q. 6 a. 3 co.)

Eenheid betekent geen volmaaktheid, maar alleen onverdeeldheid, die onverdeeldheid nl. die aan elk wezen toekomt naar zijn wezenheid. De wezenheid der enkelvoudige dingen is onverdeeld én in feitelijkheid, én in aanleg, terwijl de wezenheid der samengestelde dingen enkel in feitelijkheid onverdeeld is. En daarom moet ieder ding één zijn naar zijn wezenheid; echter niet goed naar zijn wezenheid, zoals in de leerstelling werd uiteengezet. (Ia q. 6 a. 3 ad 1)

Ofschoon ieder ding goed is omdat het is, volgt hieruit toch niet, dat de wezenheid van een geschapen ding zijn bestaan is. En daarom is een geschapen ding niet goed naar zijn wezenheid. (Ia q. 6 a. 3 ad 2)

Het goed-zijn van het geschapen ding is zijn wezenheid niet, maar iets wat er aan toegevoegd is, ofwel zijn bestaan, ofwel een bijkomstige volmaaktheid, ofwel zijn ordening naar een doel. Die toegevoegde goedheid is goed, evenals ze een zijnde is. Welnu, ze is een zijnde, omdat door haar iets is, niet alsof zij zelf door iets anders was. Dus is dit toegevoegd goed-zijn goed, omdat daardoor iets goed is, maar niet in die zin, dat het goed is door een ander goed-zijn. (Ia q. 6 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Zijn alle dingen goed door het goddelijk goed-zijn?

Men beweert, dat alles goed is door het goddelijk goed-zijn. Augustinus zegt immers in zijn werk Over de Drie-eenheid (VIIIe B., 3e H.): “Er is dit goed en dat goed. Neem beide weg, en aanschouw het goede zelf, als ge kunt. Dan zult gij God zien, die niet goed is door een ander goed, maar het goede is van alle goed”. Welnu alles is goed door zijn goed. Dus is alles goed door het goede, dat God is. (Ia q. 6 a. 4 arg. 1)

Boëtius zegt in zijn werk Over de Tijdstippen, dat alle dingen goed zijn in zover ze tot God geordend zijn; maar ze zijn tot God geordend om de goddelijke goedheid. Alles is dus goed door het goddelijk goed-zijn. (Ia q. 6 a. 4 arg. 2)

Daar kan echter tegen worden ingebracht, dat alle dingen goed zijn in zover ze bestaan. Welnu de dingen bestaan, niet door het goddelijk bestaan, maar door hun eigen bestaan. Dus zijn alle dingen niet goed door het goddelijk goed-zijn, maar door hun eigen goed-zijn. (Ia q. 6 a. 4 s. c.)

De dingen die met andere in betrekking staan, kunnen zeer goed aangeduid worden door iets wat buiten

hen ligt. Zo zegt men, dat iets “geplaatst” is, naar de ingenomen plaats; “gemeten”, naar de aangelegde maatstaf. Wat echter de absolute dingen betreft, hierover lopen de meningen uiteen. Plato nam immers aan, dat van alle dingen de soort-begrippen een afzonderlijk bestaan hadden; voor hem worden dan de enkelingen naar die soorten genoemd, als aan die op zich bestaande soorten deelachtig. Zo is Socrates een mens omdat hij deelachtig is aan de afzonderlijk-bestaande idee van mens. Evenals Plato de afzonderlijk-bestaande idee van mens en van paard aannam, die hij noemde: de mens-op-zichzelf en het paard-op-zichzelf, zo nam hij ook de afzonderlijk-bestaande ideeën aan van het zijnde en van het éne, die hij noemde: het zijnde-op-zichzelf en het ene-op-zichzelf; voor hem wordt alles u zijnde” of “één” genoemd, omdat het deelachtig is aan dat zijnde en aan dat éne. Daar nu verder het goede omkeerbaar is met het zijnde, zoals ook het éne er mee omkeerbaar is, daarom noemde hij het goede-op-zichzelf, God, en worden volgens hem alle dingen goed genoemd om hun deelhebben aan Gods goed-zijn. Die mening is echter onredelijk, in zover ze het afzonderlijk bestaan der natuurlijke soorten aanneemt, wat dan ook de herhaalde grief is van Aristoteles. Maar volstrekt zeker, is het, dat er een eerste wezen is, dat door zijn wezenheid is en goed is, en dat we God noemen, zoals hierboven bewezen werd (IIe Kw., 3e Art.), en wat ook Aristoteles aanneemt. Ieder wezen mag dus goed en zijnde genoemd worden in zover het door een zekere gelijkwording deel heeft aan het eerste zijnde, dat door zijn wezenheid is en goed is. Die deelname echter is er slechts een verwijderde en bovendien zeer gebrekkige, zoals hierboven werd uiteengezet. (IVe Kw., 3e Art.) Alles is dus goed door het goddelijk goed-zijn, dat de eerste voorbeeld-oorzaak, de eerste werkende oorzaak en het laatste doel is van elk goed-zijn. Maar bovendien is alles goed door een gelijkenis met het goddelijk goed-zijn, dat op elk wezen uitgedrukt is; en die gelijkenis komt aan ieder ding formeel toe, en naar haar wordt alles benoemd. Zo kan men tevens zeggen én dat er één goedheid is in alle dingen, én dat er vele zijn. En hieruit blijkt het antwoord op de bedenkingen. (Ia q. 6 a. 4 co.)

Quaestio 7 Over de oneindigheid van God

Na de volmaaktheid van God, moeten wij zijn oneindigheid beschouwen, alsook zijn tegenwoordigheid in de dingen. Men schrijft Hem immers toe, dat Hij overal en in alle wezens is, omdat Hij door geen ruimte omvat wordt en oneindig is. Aangaande Gods oneindigheid vragen wij ons af: 1e) Of God oneindig is. 2e) Of er buiten Hem nog iets anders naar zijn wezen oneindig is. 3e) Of iets oneindig kan zijn in hoegrootheid. 4e) Of iets oneindig kan zijn in hoeveelheid. (Ia q. 7 pr.)

Articulus 1 Is God oneindig?

Men beweert, dat God niet oneindig is. Al wat oneindig is, is immers onvolmaakt, want het is maar een deel van een wezen, nl. de stof, zoals Aristoteles zegt in het IIIe Boek zijner *Physica* (VIe H.). Daar God nu allervolmaaktst is, kan Hij niet oneindig zijn. (Ia q. 7 a. 1 arg. 1)

Volgens Aristoteles (Ie Boek zijner *Physica*, IIe H., Nr 10) komen eindig en oneindig toe aan de hoegrootheid. Maar in God is er geen hoegrootheid, want Hij is geen lichaam, zoals hierboven werd bewezen. (IIIe Kw., Ie Art.) Hij kan dus niet oneindig zijn. (Ia q. 7 a. 1 arg. 2)

Wat zo op één plaats is, dat het niet tegelijk elders is, is eindig naar de ruimte. Bijgevolg is ook datgene wat zo dit wezen is, dat het niet, tegelijk een ander wezen is, eindig naar de wezenheid. Maar dit is juist het geval met God: Hij is toch geen steen, noch hout. Dus is Hij niet oneindig naar de zelfstandigheid. (Ia q. 7 a. 1 arg. 3)

Dit is echter in strijd met wat Damascenus zegt in zijn werk *Over het Ware Geloof* (Ie B., IVe H.): “God is oneindig, eeuwig, en kan door geen ruimte omvat worden”. (Ia q. 7 a. 1 s. c.)

Zoals in het IIIe Boek der *Physica* (IVe H.) gezegd wordt, hebben al de oude wijsgeren aan het eerste beginsel de oneindigheid toegeschreven, en met reden, daar ze opmerkten hoe de dingen er zonder ophouden uit voortvloeien. Sommigen echter vergisten zich aangaande de natuur van het eerste beginsel, en dwaalden dan ook aangaande zijn oneindigheid. Menende, dat het eerste beginsel stoffelijk was, schreven zij het ook een stoffelijke oneindigheid toe, en zeiden ze, dat een oneindig groot lichaam het eerste beginsel was van alle dingen. Oneindig wordt, iets genoemd wat geen einde heeft; nu kan de stof door de vorm, en de vorm door de stof beperkt worden. De stoffelijke oorzaak wordt beperkt door de vorm-oorzaak, in zover de stof, vóór haar vereniging met de vorm, met meerdere vormen kan verenigd worden; wordt ze echter met een bepaalden vorm verenigd, dan wordt zij er door beperkt. De vorm-oorzaak wordt door de stoffelijke oorzaak beperkt, in zover de vorm, op zichzelf beschouwd, aan vele dingen kan meegedeeld worden; wordt hij echter met de stof verenigd, dan wordt hij uitsluitend met dit bepaald ding verbonden. Van de ene kant nu wordt de stof volmaakt door de vorm die haar beperkt, en daarom is het oneindige, dat aan de stof wordt toegekend, een onvolmaaktheid. Wij denken ons dan immers een stof zonder vorm. Van de andere kant echter wordt de vorm niet volmaakt door de stof, maar zijn mededeelbaarheid wordt er integendeel door beperkt. Daarom is de oneindigheid, die aan de vorm toekomt in zover hij door geen stof bepaald wordt, een volmaaktheid. Uit het vroeger behandelde (IVe Kw., Ie Art.) blijkt, dat van alle dingen het bestaan het meest het formele is. Het goddelijk bestaan is niet in iets anders opgenomen, maar staat geheel op zichzelf, zoals we hierboven bewezen hebben. (IIIe Kw., 4e Art.)

Zo is het duidelijk, dat God oneindig en volmaakt is. (Ia q. 7 a. 1 co.)

Het antwoord op de eerste bedenking blijkt uit wat in de Leerstelling gezegd wordt. (Ia q. 7 a. 1 ad 1)

De uiterste grens van de hoegrootheid is zoveel als haar vorm: de figuur toch, die in het begrens-d-zijn van de hoegrootheid bestaat, is er ook een vorm van. Bijgevolg is het oneindige dat aan de hoegrootheid toekomt, dit oneindige wat van de stof afhangt en, zoals gezegd, wordt dit aan God niet toegekend. (Ia q. 7 a. 1 ad 2)

Gods zijn wordt juist daardoor van al het overige onderscheiden, — en daardoor ook verschillen alle andere wezens er van — dat het op zichzelf bestaat en niet in iets anders wordt opgenomen, en daarom is het dan ook oneindig. Als er b. v. een op zichzelf bestaande witheid was, dan verschilde ze van iedere witheid die in een subject is, door het feit, dat zij in geen enkel subject zou zijn. (Ia q. 7 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Kan er buiten God iets naar zijn wezenheid oneindig zijn?

Men beweert, dat er iets buiten God naar zijn wezenheid oneindig kan zijn. De kracht van een wezen is immers evenredig met zijn wezenheid. Als nu de wezenheid van God oneindig is, dan is ook zijn kracht oneindig, en kan Hij een oneindig uitwerksel voortbrengen, want de kracht wordt gemeten naar wat ze uitwerkt. (Ia q. 7 a. 2 arg. 1)

Wat een oneindige kracht bezit, heeft ook een oneindige wezenheid. Welnu, het geschapen verstand bezit een oneindige kracht, want het kent het universele, dat zich tot een oneindig aantal enkelheden kan uitstrekken. Bijgevolg is elke geschapen verstandelijke zelfstandigheid oneindig. (Ia q. 7 a. 2 arg. 2)

De eerste stof is iets anders dan God; dit werd vroeger bewezen. (IIIe Kw., 8e Art.) Maar de eerste stof is oneindig. Dus kan er iets buiten God oneindig zijn. (Ia q. 7 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat, zoals Aristoteles zegt in het IIIe Boek der Physica (IVe H., Nr 7) iets wat oneindig is, niet van iets anders afhankelijk kan zijn. Buiten God nu is alles afhankelijk van God als van het eerste beginsel. Daarom kan buiten God niets oneindig zijn. (Ia q. 7 a. 2 s. c.)

We bedoelen hier: oneindig in strikten zin, want men kan toegeven, dat iets buiten God oneindig kan zijn in een bepaald opzicht en volgens een zekere manier van spreken. Als we b. v. spreken van de oneindigheid die aan de stof toekomt, dan is het klaarblijkelijk, dat alles wat op enige wijze in akt is, een zekeren vorm heeft, waardoor de stof bepaald wordt. Maar de stof die met een zelfstandigheidsvorm verenigd is, behoudt nog het vermogen om met meerdere bijkomstige vormen verenigd te worden. En op die wijze kan iets, wat strikt genomen eindig is, in een zeker opzicht oneindig genoemd worden: zo zouden we hout, dat naar zijn vorm-oorzaak eindig is, oneindig kunnen noemen, in

zover het 't vermogen heeft om een onbeperkt aantal gedaanten aan te nemen. Spreken we echter van de oneindigheid die aan de vorm toekomt, dan is het duidelijk, dat dingen waarvan de vorm met de stof verenigd is, eindig zijn, en op geen enkele wijze oneindig. Zijn er nu sommige vormen, die niet in de stof ontvangen zijn, maar op zich zelf bestaan, zoals sommigen van de engelen menen, dan zijn die wezens alleen oneindig in een bepaald opzicht, te weten voor zover hun vormoorzaak niet begrens-d noch beperkt wordt door de stof, maar in eigenlijke zin kunnen ze niet oneindig zijn. Daar echter een geschapen vorm, welke op die wijze op zichzelf bestaat, niet zijn eigen bestaan is, maar het bestaan heeft, moet dit bestaan gedragen en beperkt worden door een bepaalde natuur. (Ia q. 7 a. 2 co.)

Het is strijdig met de natuur zelf van iets dat voortgebracht wordt, dat zijn wezenheid hetzelfde zou zijn als zijn bestaan. Het zelfstandig staande zijn is immers geen geschapen zijn. En daarom is het een tegenspraak, dat iets wat voortgebracht is, oneindig zou zijn. En zoals God, al is dan ook zijn macht oneindig, onmogelijk iets kan voortbrengen, dat een niet-voortgebracht ding zou zijn, — daar zou immers tegenspraak in liggen, — zo kan Hij onmogelijk iets voortbrengen wat strikt gesproken oneindig zou zijn. (Ia q. 7 a. 2 ad 1)

Inderdaad strekt de kracht van het verstand zich in zekeren zin uit tot het oneindige. Maar dit volgt hieruit, dat het verstand een vormoorzaak is die niet in de stof is opgenomen, maar ófwel er geheel van afgescheiden is, zoals de wezenheid der engelen, ófwel minstens een verstandelijk vermogen, dat geen akt is van een of ander orgaan der met het lichaam verbonden verstandelijke ziel. (Ia q. 7 a. 2 ad 2)

De eerste stof bestaat niet op zichzelf in de natuur, omdat ze niet in akt is, maar alleen in aanleg; daarom is ze eerder iets wat medegeschapen, dan iets wat geschapen wordt. Toch is ze, zelfs naar haar aanleg, niet oneindig in strikten zin, maar alleen in een bepaald opzicht, want haar ontvankelijkheid strekt zich alleen uit tot de natuurvormen. (Ia q. 7 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Kan er iets metterdaad oneindig zijn naar de hoegrootheid?

Men beweert, dat iets metterdaad oneindig kan zijn naar de hoegrootheid. De wiskunde geeft immers geen onjuist begrip van de dingen. Van iets abstractie maken is geen onwaarheid spreken, zoals Aristoteles zegt in het IIe Boek der Physica. (IIe H., Nr 3.) Maar de wiskunde spreekt over het oneindige naar de hoegrootheid. Denken wij ons, zo zegt men in de meetkunde, een oneindige lijn. Het is dus niet onmogelijk, dat iets naar de hoegrootheid oneindig is. (Ia q. 7 a. 3 arg. 1)

Wat niet strijdig is met de natuur van een wezen, kan aan dit wezen toekomen. Welnu, het strijdt niet met de natuur van de hoegrootheid, dat ze oneindig is,

maar de oneindigheid, zo goed als de eindigheid, wordt aangezien als een eigenschap er van. Een oneindige hoegrootheid is dus niet onmogelijk. (Ia q. 7 a. 3 arg. 2)

De hoegrootheid is verdeelbaar tot in het oneindige. De onafgebroken hoegrootheid toch wordt door Aristoteles in het IIIe Boek der Physica (Ie H., Nr 1) bepaald als iets wat in het oneindige deelbaar is. Maar eenzelfde ding kan twee tegenover elkaar staande hoedanigheden ontvangen. Tegenover verdeling nu staat toevoeging en tegenover vermindering vermeerdering, en zo kan de hoegrootheid toenemen tot in het oneindige. Een oneindige hoegrootheid is dus mogelijk. (Ia q. 7 a. 3 arg. 3)

Beweging en tijd zijn alleen uitgebreid en onafgebroken door de hoegrootheid van het lichaam dat beweegt, zoals in het IVe Boek der Physica gezegd wordt (XIe H., Nr 1). Het strijdt echter niet met de natuur van tijd en beweging, dat ze oneindig zouden zijn, daar elk ondeelbaar punt van de tijd of van een kringvormige beweging tegelijk begin en einde is. Dus strijdt het ook niet met de natuur van de hoegrootheid, dat ze oneindig zou zijn. (Ia q. 7 a. 3 arg. 4)

Daartegenover echter staat, dat ieder lichaam een oppervlakte heeft, en alles wat een oppervlakte heeft eindig is: de oppervlakte toch is juist de uiterste grens van een eindig lichaam, en daarom is ieder lichaam eindig. Deze redenering gaat ook op voor vlak en lijn, zodat er niets oneindig is naar de hoegrootheid. (Ia q. 7 a. 3 s. c.)

Oneindig zijn naar de wezenheid is niet hetzelfde als oneindig zijn naar de hoegrootheid. Bestond er een lichaam, oneindig naar de hoegrootheid, b. v. vuur of lucht, dan zou het niet oneindig zijn naar de wezenheid, want deze zou door de vormoorzaak beperkt zijn tot een zekere soort, en door de stof tot een bepaald individu. Daar we uit het voorgaande reeds weten, dat geen enkel schepsel oneindig is naar de wezenheid, moeten we alleen nog onderzoeken of een geschapen wezen oneindig kan zijn naar de hoegrootheid. In dit verband moet er op gelet, dat een lichaam, dat een volkomen hoegrootheid is, in een dubbel opzicht kan beschouwd worden, zowel wiskundig, wanneer wij er alleen de hoegrootheid in beschouwen, als wel natuurkundig, wanneer wij er ook vorm en stof in beschouwen. Dat een fysisch lichaam niet metterdaad oneindig kan zijn, spreekt vanzelf. Elk fysisch lichaam toch heeft een bepaalden zelfstandigen vorm. Welnu, met de zelfstandige vorm hangen de bijkomstigheden samen, en daarom brengt een bepaalde vorm bepaalde bijkomstigheden mede, o. w. de hoegrootheid. Elk fysisch lichaam heeft dan ook een naar minimum en maximum bepaalde hoegrootheid, zodat het onmogelijk oneindig kan zijn. Dit blijkt trouwens ook uit de beweging. Elk natuurlichaam heeft een beweging die er van nature eigen aan is; maar een oneindig lichaam kan zulk een beweging niet bezitten: noch in rechte lijn, want alleen de dingen die buiten hun natuurlijke plaats zijn bewegen van nature in rechte lijn; een

oneindig lichaam kan echter onmogelijk buiten zijn eigen plaats zijn, daar het geheel de ruimte zou innemen, en zo onverschillig welke plaats de eigen plaats van dit lichaam zou zijn; noch kringvormig, want in deze beweging neemt een deel van het lichaam de plaats in die een ander deel had ingenomen, en dit is onmogelijk voor een cirkelvormig oneindig lichaam: inderdaad, als men van uit een middelpunt twee lijnen trekt, dan lopen die lijnen des te verder uiteen, naarmate ze van het middelpunt verwijderd zijn. Maar in een oneindig lichaam zouden die lijnen oneindig van elkaar af liggen, en zou de ene nooit de plaats van de andere kunnen bereiken. Ook een mathematisch lichaam kan oneindig zijn. Denken wij ons een werkelijk bestaand mathematisch lichaam; dit lichaam moeten wij ons voorstellen met een zekere vormoorzaak, want niets is in akt tenzij door zijn vorm. Daar nu de vorm van de hoegrootheid als zodanig de gedaante is, zal dit lichaam een zekere gedaante moeten hebben. Maar dan zal het ook eindig zijn, want elke gedaante wordt door grenzen afgesloten. (Ia q. 7 a. 3 co.)

De meetkundige beweert niet, dat die lijn metterdaad oneindig is; hij volstaat niet zich een lijn te denken die metterdaad eindig is, maar waarvan hij de lengte kan verminderen, zoveel als het nodig is, — en zulke lijn noemt hij “oneindig”. (Ia q. 7 a. 3 ad 1)

Het is waar, oneindig zijn is niet strijdig met de hoegrootheid als zodanig; het is echter wel strijdig met elke soort van de hoegrootheid, b. v. met een twee of drie ellebogen lange, of met een cirkelvormige of driehoekige. Maar wat voor elke soort onmogelijk is, is het ook voor het geslacht. En daarom kan er geen oneindige hoegrootheid zijn. (Ia q. 7 a. 3 ad 2)

Het oneindige dat aan de hoegrootheid kan toegekend worden komt van de stof, zoals hierboven gezegd is (1e Art., antw. op de 2e bed.). Bij verdeling nu heeft men te doen met de stof, want de delen zijn als het stoffelijke. Voegt men integendeel iets aan een wezen toe, dan benadert men het geheel, dat als het vormelijk element is. Daarom kan men niet tot in het oneindige iets aan de hoegrootheid toevoegen, maar ze alleen tot in het oneindige verdelen. (Ia q. 7 a. 3 ad 3)

De delen van tijd en beweging zijn niet alle tegelijk in akt, maar wel het een na het andere, en zo is de mogelijkheid tot verdere verwerkelijking vermengd met hun in akt zijn. De hoegrootheid daarentegen is in haar geheel in akt, en daarom is dit soort oneindigheid dat aan de hoegrootheid eigen is en haar toekomt door de stof, strijdig met het geheel dat de hoegrootheid is, hoewel het niet strijdig is met het geheel dat tijd of beweging uitmaakt. Aan de stof komt het immers toe, steeds voor verdere verwerkelijking vatbaar te zijn. (Ia q. 7 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Kan iets oneindig zijn in hoeveelheid?

Men beweert, dat een metterdaad oneindige veelheid mogelijk is. Elke mogelijkheid toch kan verwerkelijkt

worden. Maar elk getal kan tot in het oneindige vermenigvuldigd worden. Bijgevolg is een metterdaad oneindige veelheid niet onmogelijk. (Ia q. 7 a. 4 arg. 1)

Van elke soort kan er een individu in akt bestaan. Maar de soorten der gedaanten zijn oneindig in aantal. Dus kan er ook een oneindig aantal gedaanten in akt bestaan. (Ia q. 7 a. 4 arg. 2)

Als twee dingen onderling niet tegenstrijdig zijn, kunnen ze naast elkaar bestaan. Bestaat er dus een zeker aantal wezens, dan kan steeds een ander aantal wezens er aan toegevoegd worden, die met de eerste niet strijdig zijn. Na die tweede veelheid, een derde, en zo tot in het oneindige, zodat teen metterdaad oneindige veelheid mogelijk is. (Ia q. 7 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat het Boek der Wijsheid zegt (11,21): “Alles hebt Gij in gewicht, getal en maat geordend”. (Ia q. 7 a. 4 s. c.)

Op de hier gestelde vraag heeft men een dubbel antwoord gegeven. Het was immers de mening van Avicenna en Al-Ghazel, dat een metterdaad oneindig aantal wel onmogelijk is, wanneer men een aantal bedoelt, dat uiteraard oneindig is, maar niet wanneer men een aantal bedoelt, dat slechts op toevallige wijze oneindig zou zijn. Een aantal is uiteraard oneindig, als het bestaan ervan nodig is om een zeker uitwerksel mogelijk te maken. En zo opgevat, is een oneindig aantal niet mogelijk: dan zou immers een uitwerksel afhangen van een oneindig aantal oorzaken; en in die veronderstelling zou het onmogelijk kunnen tot stand komen, daar een oneindig grote afstand niet kan worden afgelegd. Een aantal is daarentegen slechts op toevallige wijze oneindig, als die menigte dingen niet nodig zijn om iets tot stand te brengen, maar door louter toeval bij elkaar komen. Een voorbeeld van die dubbele oneindige menigte vinden wij bij een timmerman; om een werk ten uitvoer te brengen, moet hij zijn vak kennen en heeft hij handen en een hamer nodig. Die drie dingen maken een hoeveelheid uit, die uit de aard der zaak zelf noodzakelijk vereist wordt. Als nu die vereiste dingen tot in het oneindige vermenigvuldigd werden, dan zou het werk van een oneindig aantal oorzaken afhangen, en nooit tot stand komen. Veronderstellen wij integendeel, dat een timmerman de ene hamer na de andere breekt, dan zouden al die hamers een toevallig ontstane menigte uitmaken; geheel toevallig immers gebruikt hij verschillende hamers, en of hij er nu maar één gebruikt, of twee, of nog meer, of zelfs een oneindig aantal, indien hij tot in het oneindige kon blijven voortwerken, doet in het geheel niets ter zake. Welnu, op die laatste wijze zou volgens voormelde wijsgeren een metterdaad bestaande, maar toevallig ontstane oneindige veelheid mogelijk zijn. Dit is echter onaannemelijk, want elke veelheid moet tot een bepaalde soort behoren. De soorten echter van de veelheid zijn op gelijken voet te stellen met de getallen. Welnu, geen enkel getal is oneindig, omdat elk getal een veelheid is die door de eenheid kan worden afgemeten. Een metterdaad oneindige veelheid is dus onmogelijk, zowel wanneer ze toevallig ontstaat, als wanneer ze

uit de aard der zaak zelf vereist wordt. Dit blijkt overigens ook hieruit, dat elke veelheid in de werkelijk bestaande dingen geschapen is, en daar niemand die iets voortbrengt, op onberaden wijze te werk gaat, heeft ook de Schepper een vast plan gehad van de veelheid der geschapen wezens, en die veelheid ligt in een bepaald getal omsloten. Zelfs een bij toeval ontstane metterdaad oneindige veelheid is dus onmogelijk. Maar een in aanleg oneindige veelheid is niet onmogelijk. Verdeelt men immers een hoegrootheid, dan vermeerdert de veelheid er evenredig mee. Welnu een onafgebroken hoegrootheid kan tot in het oneindige verdeeld worden; we weten immers uit het voorgaande Artikel, dat de natuur van de stof dit meebrengt. Daarom ook kan door toevoeging een in aanleg oneindige veelheid ontstaan. (Ia q. 7 a. 4 co.)

Ja, alles wat in aanleg is kan tot akt gebracht worden, maar volgens zijn eigen aard. Een dag wordt immers niet in zijn geheel in één enkel ogenblik verwezenlijkt, maar met opeenvolging van tijd. En zo ook wordt een oneindige veelheid niet in haar geheel tegelijk tot akt gebracht, maar met opeenvolging: na elke veelheid kan er een andere komen, en zo tot in het oneindige. (Ia q. 7 a. 4 ad 1)

Als de soorten der gedaanten een oneindige veelheid uitmaken, dan is dit omdat de getallen oneindig zijn: de gedaanten worden immers onderscheiden in driehoeken, vierkanten, enz. De oneindige veelheid der gedaanten nu wordt evenmin in haar geheel ineens tot akt gebracht als een oneindig getal. (Ia q. 7 a. 4 ad 2)

Inderdaad, als iets gegeven is, kan men er iets naast zetten, maar dat men zo tot in het oneindige zou kunnen voortgaan, is strijdig met de natuur van welke veelheid ook. (Ia q. 7 a. 4 ad 3)

Quaestio 8 Over Gods tegenwoordigheid in de schepping

Het oneindige is overal en in alles tegenwoordig. Daarom moeten we onderzoeken of dit ook aan God eigen is, en ons afvragen: 1e) Of God in alles tegenwoordig is. 2e) Of Hij alomtegenwoordig is. 3e) Of Hij overal is door Zijn wezen, door Zijn macht en door Zijn tegenwoordigheid. 4e) Of het Hem alleen toekomt, overal tegenwoordig te zijn. (Ia q. 8 pr.)

Articulus 1 Is God in alle dingen tegenwoordig?

Men beweert, dat God niet in alle dingen tegenwoordig is. Wat immers boven alles verheven is, is niet in alles aanwezig. Maar God is boven alles verheven. “De Heer is verheven boven alle volkeren”, zegt de Psalmist. (Ps. 112, 4.) Dus is Hij niet in alles tegenwoordig. (Ia q. 8 a. 1 arg. 1)

Wat in iets is, is er in vervat. Maar God wordt door de dingen niet vervat: Hij bevat ze integendeel. Bijgevolg is God niet in de dingen, maar zij in Hem. Augustinus

zegt dan ook, dat alles veeleer in Hem is, dan Hij zelf ergens is. (Boek De drie en tachtig Vraagstukken, XXe Vr.) (Ia q. 8 a. 1 arg. 2)

Hoe krachtiger iets is, des te verder reikt zijn werking. Maar God is allerkrachtigst. Dus kan zijn werking reiken tot aan dingen die van Hem verwijderd zijn, en moet Hij niet in alles tegenwoordig zijn. (Ia q. 8 a. 1 arg. 3)

De duivelen zijn iets. En toch is God niet in hen. “Er is geen gemeenschap tussen het licht en de duisternis”, lezen we immers in de IIe Korintiërbrief (6, 14). Bijgevolg is God niet in alles. (Ia q. 8 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat iemand daar is, waar hij zijn werking uitoefent. Welnu, God oefent zijn werking uit in alle dingen, volgens het woord van Isaïas (26, 12): “Al onze werken hebt Gij in ons uitgewerkt, Heer”. Bijgevolg is God in alle dingen tegenwoordig. (Ia q. 8 a. 1 s. c.)

God is in alle dingen, maar niet zo, als maakte Hij deel uit van iedere wezenheid, noch als was Hij een bijkomstigheid, maar wel gelijk iemand die een werking uitoefent, aanwezig is bij datgene waarop hij inwerkt. Elk werkend wezen toch moet verenigd zijn met datgene waar het onmiddellijk op inwerkt, en moet het door zijn kracht beïnvloeden; ook wordt in het VIIe Boek der Physica (IIe H.) bewezen, dat de beweger en het bewogene verenigd moeten zijn. Daar nu God door zijn wezenheid het zijn zelf is, moet het geschapen zijn Hem als zijn eigen uitwerksel toegeschreven worden, zoals verwarmen het eigen uitwerksel is van het vuur. Maar dit uitwerksel brengt God niet alleen voort, wanneer de dingen voor het eerst tot het bestaan komen, maar zolang ze blijven voortbestaan, juist gelijk de zon het licht voortbrengt, zolang de lucht verlicht is. God moet dus zolang bij iets aanwezig zijn als het voortbestaat, en wel overeenkomstig de wijze waarop het is. Welnu, het zijn is juist datgene wat voor elk ding het meest innige is, en er het diepst in wortelt, want het staat in formele verhouding tot alles wat in een ding is, zoals uit het voorgaande blijkt. (IVe Kw., 1e Art.) Bijgevolg moet God in het diepste van elk wezen tegenwoordig zijn. (Ia q. 8 a. 1 co.)

God is boven alles verheven door de verhevenheid van zijn natuur. Toch is Hij in alle dingen, in zover Hij het zijn voortbrengt van al wat is, zoals in de leerstelling gezegd is. (Ia q. 8 a. 1 ad 1)

De lichamelijke dingen zijn in iets als in datgene wat ze bevat, maar de geestelijke dingen bevatten datgene waarin ze zijn, gelijk de ziel het lichaam. God is dan ook in de dingen zoals iets wat de dingen omvat. Bij wijze van vergelijking met het lichamelijke zegt men echter, dat alles in God is, in zover alles door Hem omvat wordt. (Ia q. 8 a. 1 ad 2)

Die werking van geen enkel wezen, hoe machtig het ook is, kan iets bereiken wat er van verwijderd is, tenzij door er op in te werken met bemiddeling van andere wezens. Nu komt het aan Gods allergrootste kracht toe, onmiddellijk op alles in te werken, en zo is

er niets van God verwijderd als zou het God in zich niet bezitten. Als we dan toch zeggen, dat de dingen van God verwijderd zijn, dan spreken wij van hun verschil met God door de natuur en de genade. Zeggen wij ook niet, dat Hij boven alles verheven is door de verhevenheid van zijn natuur? (Ia q. 8 a. 1 ad 3)

Wij kunnen in de duivelen beschouwen: én hun natuur, die komt van God, én de misvorming door de zonde, die niet van Hem is. Wij kunnen dus niet zonder onderscheid toegeven, dat God in de duivelen is, maar alleen wanneer er bijgevoegd wordt: in zover zij een wezen zijn. In de dingen echter waarvan de natuur niet misvormd is, kunnen we zonder onderscheid Gods tegenwoordigheid aannemen. (Ia q. 8 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Is God overal?

Men beweert, dat God niet overal is. Over zijn betekent: iedere ruimte vervullen. Maar dit komt aan God niet toe, want Hij neemt geen plaats in. De onlichamelijke wezens, zegt Boëtius immers in zijn Boek Over de Tijdstippen, nemen geen plaats in. Dus is God niet overal. (Ia q. 8 a. 2 arg. 1)

De plaats is voor de wezens die iets blijvends zijn, wat de tijd is voor die wezens die een opeenvolging zijn. Maar een ondeelbare eenheid van een handeling of een beweging kan niet op verschillende tijden zijn. Dus kan een ondeelbare eenheid van een wezen dat iets blijvends is, niet op alle plaatsen zijn. Maar Gods wezen is geen opeenvolging, doch iets blijvends. Hij kan dus niet niet op verschillende plaatsen zijn, en is dus ook niet overal. (Ia q. 8 a. 2 arg. 2)

Als iets in zijn geheel ergens is, dan is geen enkel deel van dit wezen daarbuiten. Maar als God ergens is, dan is Hij daar geheel, daar Hij geen delen heeft. Geen enkel deel van zijn wezen is dus buiten de plaats waar Hij is. En zo is Hij niet overal. (Ia q. 8 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord van Jeremias (23, 24): “Hemel en aarde vervul ik”. (Ia q. 8 a. 2 s. c.)

Daar de plaats ook een ding is, kan iets op twee wijzen ergens zijn: ófwel op de gewone wijze, zoals iets in iets is, hoe dan ook; en op die wijze zijn bijkomstigheden van plaats zelf ergens; ófwel naar de eigenlijke betekenis van het woord “plaats”, en zo bekleden de dingen die in de ruimte zijn een plaats. Op beide wijzen nu is God in een zekeren zin op alle plaatsen, d. i. overal. Ten eerste is Hij in alle wezens, omdat Hij er het zijn aan schenkt, en de kracht, en de werking, en op deze wijze is Hij op alle plaatsen, in zover Hij aan de ruimte het wezen geeft en het vermogen om iets te bevatten. Ten tweede zijn ook de dingen ergens in zover zij een zekere ruimte beslaan, en zo ook is God overal; natuurlijk niet gelijk een lichaam, want van een lichaam zeggen we, dat het een plaats in de ruimte inneemt omdat het elk ander lichaam van diezelfde plaats uitsluit, terwijl Gods tegenwoordigheid die van andere wezens niet uitsluit. Wat meer is. Hij is juist overal omdat Hij het wezen geeft aan alle ruimtelijke dingen, die geheel de ruimte vervullen. (Ia q. 8 a. 2 co.)

De onlichamelijke dingen nemen inderdaad geen plaats in, als zouden zij er door hun meetbare hoegrootheid in betrekking mee staan, zoals alleen de lichamen doen, maar wel zo, dat zij haar door hun kracht bereiken. (Ia q. 8 a. 2 ad 1)

Er is een tweevoudige ondeelbare eenheid. De eerste is de uiterste grens van een onafgebroken hoegrootheid. Voorbeelden daarvan zijn: het punt voor de wezens die iets blijvends zijn, en het ogenblik voor de wezens die een opeenvolging zijn. In de eerste wezens kan inderdaad een ondeelbare eenheid niet op verschillende plaatsen tegelijk zijn, noch op verschillende punten van eenzelfde plaats. De reden hiervan is, dat zulke wezens een bepaalde ligging hebben. Ook is het waar, dat een ondeelbaar deel van een handeling of een beweging niet op verschillende tijden tegelijk kan zijn, en wel omdat zulke ondeelbare eenheden een bepaalden rang bekleden in de handeling of in de beweging. De tweede soort van ondeelbare eenheid vinden we bij de wezens, die met de onafgebroken hoegrootheid niets gemeens hebben, nl. bij de onstoffelijke wezens, God, de engelen, de ziel, die ook ondeelbaar zijn. Zulke ondeelbare eenheden zijn met een onafgebroken hoegrootheid niet verenigd, als waren zij een deel er van, maar in zover zij haar door hun kracht beïnvloeden. Een dergelijk wezen zal op één plaats of op verschillende plaatsen zijn, het zal een kleine of een grote ruimte vervullen, naar gelang zijn kracht één of meer wezens kan bereiken, kleine of grote dingen kan beïnvloeden. (Ia q. 8 a. 2 ad 2)

Men spreekt van een geheel met betrekking tot de delen. Nu zijn er ten eerste wezensdelen, zoals de vorm en de stof, die de delen zijn van het samengesteld wezen, of ook het geslacht en het soortelijk verschil, die de delen zijn van de soort; ten tweede zijn er hoegroothedsdelen, die men verkrijgt door een hoegrootheid te verdelen. Sprekende over deze laatste soort van delen, moet gezegd, dat iets wat in zijn geheel ergens is, onmogelijk ook buiten die plaats kan zijn. De hoegrootheid toch van een wezen dat een plaats inneemt, en de hoegrootheid van die plaats zelf komen geheel met elkaar overeen. Men heeft dus niet de gehele hoegrootheid, als men de gehele plaats niet heeft. Maar het is niet nodig, dat iets, wat met geheel zijn wezen in iets is, in het geheel niet daarbuiten is. Een voorbeeld hiervan vinden we in de bijkomstige vormen, die slechts bijkomstig hoogroot zijn. Als we spreken van het geheel der wezenheid, dan is de witheid geheel in elk deel van de oppervlakte: ze is er immers met al wat tot haar begrip behoort. Spreken we echter van het geheel der hoegrootheid, die aan de witheid bijkomstig toekomt, dan is ze niet geheel in elk deel van de oppervlakte. Sprekend over de onstoffelijke zelfstandige wezens mag men echter noch van een noodzakelijk, noch van een bijkomstig geheel spreken, maar alleen van dat geheel dat bestaat in het volledig begrip van de wezenheid. En gelijk de ziel geheel in elk deel van het lichaam is, zo ook is God geheel in alles en in elk ding in het bijzonder. (Ia q. 8 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Is God overal door zijn wezenheid, zijn tegenwoordigheid en zijn macht?

Men beweert, dat de wijzen waarop God in de dingen is, niet juist worden aangegeven wanneer men zegt, dat Hij overal is door zijn wezenheid, zijn tegenwoordigheid en zijn macht. Immers alleen dat wezen is door zijn wezenheid in iets, wat er zelfstandig mee verenigd is. Maar God is met de dingen niet zelfstandig verenigd, want Hij behoort niet tot hun wezenheid. Hij is dus niet in de dingen door zijn wezenheid, zijn tegenwoordigheid en zijn macht. (Ia q. 8 a. 3 arg. 1)

Zeggen, dat God in alles is door zijn wezenheid, is hetzelfde als te zeggen, dat Hij in alles is door zijn tegenwoordigheid. Immers, wanneer is iets in ons tegenwoordigheid? Als wij er niet ver van af zijn. En waarom is God door zijn wezenheid in de dingen? Omdat Hij er niet ver van af is. Die opsomming is dus verkeerd. (Ia q. 8 a. 3 arg. 2)

God is het beginsel van alles, zowel door zijn kennis en zijn wil als door zijn macht. Daar Hem nu geen aanwezigheid wordt toegeschreven door zijn kennis en wil, moet men er Hem ook geen toeschrijven door zijn macht. (Ia q. 8 a. 3 arg. 3)

Als God door de genade op een bijzondere wijze in sommigen is, dan moeten wij Hem een bijzondere wijze van aanwezigheid toeschrijven voor elke meegedeelde volmaaktheid. Er zijn echter vele volmaakheden die, zoals de genade, aan de zelfstandigheid worden toegevoegd, en volgens elk van die volmaakheden zou er aan God een bijzondere wijze van tegenwoordigheid moeten toegeschreven worden. (Ia q. 8 a. 3 arg. 4)

Dit is echter in strijd met wat Gregorius zegt in zijn Commentaar op het Hooglied (Glossa op 5, 17): “God is op gewone wijze in elk wezen door zijn tegenwoordigheid, zijn macht en zijn wezenheid. Op een inniger wijze is Hij daarenboven in sommigen door de genade”. (Ia q. 8 a. 3 s. c.)

God kan op tweevoudige wijze in zijn: ten eerste, als werkende oorzaak, en zo is Hij in al Hij geschapen heeft. Ten tweede, zoals het voorwerp van werking is in degene die werkt, een wijze van tegenwoordig zijn die alleen verwezenlijkt wordt in de verrichtingen van de ziel, en volgens welke het gekende in de kennende, en het begeerde in de begerende is. Op die tweede wijze is God op een bijzondere manier in het redelijk schepsel dat Hem kent en bemint, hetzij in akt, hetzij in hebbelijkheid. Dit is echter het werk van de genade, zoals verder zal blijken (Ia IIae, CIXe Kw., 1e en 3e Art.), en daarom zegt men, dat God op deze wijze met de heiligen verenigd is. Hoe is God nu tegenwoordig in zijn andere schepselen? Om dit uit te maken, moeten we letten op hetgeen ook aan de mensen wordt toegeschreven. Een koning, zegt men, is op alle plaatsen van zijn rijk, nl. door zijn macht, maar hij is niet op alle plaatsen tegenwoordig. Verder wordt iemand geacht daar te zijn door zijn tegenwoordigheid, waar zijn blik kan reiken. Zo zegt men, dat alles wat

in een huis is, in iemands tegenwoordigheid is, hoewel die man met zijn wezen niet op elke plaats is van het huis. Ten slotte zeggen wij, dat iets met zijn wezenheid of zelfstandigheid ergens is, als zijn zelfstandigheid werkelijk daar is. De Manicheeërs beweerden, dat wel het geestelijke, het onstoffelijke aan Gods macht onderworpen is, maar het zichtbare en lichamelijke aan de macht van het beginsel van het kwaad. Tegen hen zeggen we, dat God overal is door zijn macht. Anderen meenden dat, hoewel alles aan Gods macht onderworpen is, de Goddelijke Voorzienigheid zich over de lichamelijke dingen hier beneden niet uitstrekt; naar hun zin wordt er in het Boek Job gezegd (22, 14): “God bewandelt de omgang der hemelen, en met ons houdt Hij zich niet op”. En tegen deze bevestigen wij, dat God overal is door zijn tegenwoordigheid. Nog anderen namen wel aan, dat Gods Voorzienigheid zich over alles uitstrekt, maar beweerden, dat niet alles onmiddellijk door God geschapen is; God zou onmiddellijk alleen de eerste schepselen geschapen hebben, en deze schiepen er andere. En in tegenstrijd met deze laatsten houden wij staande, dat God overal is door zijn wezenheid. We besluiten, dat God in alles is door zijn macht, want alles is Hem onderworpen; door zijn tegenwoordigheid, want alles ligt open voor zijn oog; door zijn wezenheid, want Hij is de oorzaak van elk wezen, zoals hierboven gezegd werd. (Ie Art.) (Ia q. 8 a. 3 co.)

Als we zeggen, dat God in alles is door de wezenheid, dan menen we niet: door de wezenheid van de dingen, alsof Hij er deel van uitmaakte, maar wel: door zijn eigen wezenheid. Daar Hij de oorzaak van ieder wezen is, moet Hij ook met zijn zelfstandigheid in ieder wezen zijn, zoals hierboven gezegd is (1e Art.). (Ia q. 8 a. 3 ad 1)

Iets kan heel goed in iemands tegenwoordigheid zijn omdat het onder zijn ogen valt, en er toch door zijn wezenheid van verwijderd zijn, zoals in de Leerstelling gezegd is. En daarom moeten die twee wijzen van vereniging onderscheiden worden, nl. door de wezenheid, en door de tegenwoordigheid. (Ia q. 8 a. 3 ad 2)

Kennis en wil brengen noodzakelijk mee, dat het gekende in de kennende en het gewilde in de willende is. Gelet op kennis en wil, zijn de dingen veeleer in God dan God in de dingen. Door de macht, daarentegen werkt men in op iets anders, en zo wordt iets door zijn macht op iets anders betrokken, waarom men dan ook zegt, dat hij die handelt in iets anders is. (Ia q. 8 a. 3 ad 3)

Buiten de genade heeft geen enkele aan de zelfstandigheid toegevoegde volkomenheid tot gevolg, dat God in iemand is, zoals het gekende en beminde voorwerp, en daarom brengt alleen de genade een bijzondere wijze van inwoning mee. Die andere vereniging van God met het schepsel, waarover wij verder handelen (IIIe Deel, IIe Kw., 1e Art.), is iets geheel bijzonders. (Ia q. 8 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Is het aan God alleen eigen overal te zijn?

Men beweert, dat overal te zijn aan God alleen niet eigen is. Zoals de Wijsgeer zegt in zijn tweede werk Over het Oordeel (1e B., XXXIe H., Nr 1), is het algemene overal en altijd. Ook de eerste stof is overal, want ze is in alle lichamen. Welnu, geen van beide is God, zoals uit het voorgaande blijkt (IIIe Kw., 5e en 8e Art.), en daarom is overal te zijn met eigen aan God alleen. (Ia q. 8 a. 4 arg. 1)

De getallen zijn in de wezens die opgeteld worden. Maar uit het Boek der Wijsheid (11, 21) weten we, dat het heelal naar het getal vaststaat. Dus is er toch zeker één getal, dat in geheel de schepping is en overal is. (Ia q. 8 a. 4 arg. 2)

Het heelal is een volmaakt lichaam, zoals gezegd wordt in het Ie Boek Over de hemel en over de aarde (1e H., Nr 4). Maar het heelal is overal, want buiten het heelal bestaat er geen enkele ruimte. Dus is God niet alleen overal. (Ia q. 8 a. 4 arg. 3)

Als er een oneindig lichaam was, dan zou er buiten dat lichaam geen ruimte zijn. Overal te zijn komt dus niet toe aan God alleen. (Ia q. 8 a. 4 arg. 4)

Augustinus zegt in zijn Boek Over de Drie-eenheid (VIe B., VIe H.), dat de ziel geheel en al in het lichaam is, en geheel in elk deel van het lichaam. Verondersteld, dat het heelal uit niets anders bestond, dan uit één enkel dier, dan zou de ziel van dit dier overal zijn. En zo komt overal te zijn niet toe aan God alleen. (Ia q. 8 a. 4 arg. 5)

Augustinus zegt ook in zijn Brief aan Volusianus (IIe H.): “Waar de ziel ziet, daar gevoelt ze, en waar ze gevoelt, daar leeft ze, en waar ze leeft, daar is ze”. Maar de ziel ziet overal, want ze ziet achtereenvolgens geheel de hemel. Bijgevolg is ze ook overal. (Ia q. 8 a. 4 arg. 6)

Voor een bevestigend antwoord pleit echter dit gezegde van Ambrosius in zijn Boek Over de H. Geest (1e B. VIIe H.) “Wie zou durven beweren, dat de H. Geest een schepsel is, Hij die in alles en overal en altijd is, wat toch aan de Godheid eigen is?” (Ia q. 8 a. 4 s. c.)

Overal te zijn, onmiddellijk en uiteraard, is aan God alleen eigen. Wat is nu overal te zijn, onmiddellijk en uiteraard? ik zeg dat iets onmiddellijk overal is, als het overal is volgens geheel zijn wezenheid. Wanneer iets overal moest zijn, omdat zijn verschillende delen op verschillende plaatsen zijn, dan zou het niet onmiddellijk overal zijn. Wat immers aan iets toekomt ter wille van een zijner delen, komt aan dit wezen niet onmiddellijk toe. Als b. v. iemand witte tanden heeft, dan komt de witheid niet onmiddellijk aan de mens toe, maar wel aan zijn tanden. Ik zeg verder, dat iets uiteraard overal is, als het niet overal is om een bijkomstige reden, b. v. om een bepaalde veronderstelling. Op zulke bijkomstige wijze zou zelf een graankorreltje overal zijn, als men vooropstelde, dat er daarbuiten geen enkel lichaam bestaat. Als echter

iets van zulke aard is, dat het overal is, wat men ook vooropstelt, dan is het uiteraard overal. En dit is aan God eigen in de echte zin van het woord. Welke plaats men ook als bestaande veronderstelt, zelf al dacht men, dat er een oneindig aantal plaatsen bestaan buiten de nu bestaande, dan zou God op al die plaatsen moeten zijn, daar niets kan zijn, tenzij door Hem. Overal te zijn onmiddellijk en uiteraard, komt bijgevolg aan God toe, en is een van zijn eigenschappen. Wat voor plaatsen men ook veronderstelt, toch moet God op die plaatsen zijn, niet met een deel van zijn wezen, maar met geheel zijn wezen zelf. (Ia q. 8 a. 4 co.)

Het algemene en ook de eerste stof zijn overal, maar niet met één en hetzelfde zijn. (Ia q. 8 a. 4 ad 1)

Het getal is maar een bijkomstig wezen, en daarom is het niet noodzakelijk, maar slechts op bijkomstige wijze ergens. Ook is het niet geheel in elk van de getelde dingen, maar slechts met één van zijn delen. Daaruit volgt, dat het noch onmiddellijk, noch uiteraard overal is. (Ia q. 8 a. 4 ad 2)

Ja, het heelal is overal, maar niet onmiddellijk, want het is niet in zijn geheel overal, maar slechts met zijn verschillende delen. Ook is het niet uiteraard overal, want als er buiten het heelal andere ruimten bestonden, dan zou het die niet vervullen. (Ia q. 8 a. 4 ad 3)

Ja, ook een lichaam zou overal zijn, maar door zijn verschillende delen. (Ia q. 8 a. 4 ad 4)

Als er niets anders bestond dan dit ene dier, dan zou zijn ziel wel onmiddellijk overal zijn, maar slechts op bijkomstige wijze. (Ia q. 8 a. 4 ad 5)

Dat de ziel ergens ziet, kunnen wij op twee wijzen opvatten: eerst zo, dat het bijwoord “ergens” de daad van het zien aanduidt door het geziene aan te wijzen; en zo kan men zeggen dat, als de ziel de hemel ziet, zij in de hemel ziet, en dat zij er gevoelt; daaruit volgt echter niet, dat zij in de hemel leeft of is, want leven en zijn duiden geen overgankelijke werkingen aan. Ten tweede kan men het zo opvatten, dat dit bijwoord de daad van het zien aanduidt in zover ze juist een daad is van hem die ziet, en zo is het waar, dat de ziel daar is en leeft, waar ze gevoelt en ziet. Daar volgt echter niet uit, dat ze overal is. (Ia q. 8 a. 4 ad 6)

Quaestio 9 Over de onveranderlijkheid van God

Gaan we nu over tot de beschouwing van Gods onveranderlijkheid en van zijn eeuwigheid, die er het gevolg van is, dan moeten we ons met betrekking tot het eerste afvragen: 1e) Of God volstrekt onveranderlijk is. 2e) Of dit aan God alleen eigen is. (Ia q. 9 pr.)

Articulus 1 Is God volstrekt onveranderlijk?

Men beweert, dat God niet volstrekt onveranderlijk is. Immers, wat zich zelf beweegt, is veranderlijk. Maar

volgens Augustinus in zijn Letterlijke verklaring van Het Boek der Schepping (VIIIe B., XXe H.) beweegt de scheppende geest zichzelf, al gebeurt dit noch met verloop van tijd, noch met verandering van plaats. Bijgevolg is God niet geheel onveranderlijk. (Ia q. 9 a. 1 arg. 1)

In het Boek der Wijsheid (7, 24) wordt over de Wijsheid gezegd, dat ze het meest beweeglijk is van al wat beweegt. Die Wijsheid nu is God, en bijgevolg is God veranderlijk. (Ia q. 9 a. 1 arg. 2)

Iets benaderen en zich van iets verwijderen is bewegen. Maar in de Schrift wordt dit aan God toegeschreven. Ze zegt immers: “Komt nader tot God, en Hij zal nader komen tot U”. (Jacobus, 4, 8.) Dus is God veranderlijk. (Ia q. 9 a. 1 arg. 3)

Bij Malachias lezen we echter (3, 6): “Ik ben God, en Verander niet”. (Ia q. 9 a. 1 s. c.)

Uit het voorafgaande (zie IIe Kw., 3e Art.), blijkt, dit overigens ook. Ten eerste, omdat we vroeger bewezen hebben (t. a. pl.), dat er een eerste wezen is, dat we God noemen, en dat dit eerste wezen zuivere akt moet zijn zonder enige aanleg of potentie. De akt immers gaat in elk opzicht de aanleg vooraf. Alles echter wat op enige wijze verandert, is ook enigermate in aanleg tot iets. Hieruit blijkt, dat het onmogelijk is, dat God enige verandering zou ondergaan. Ten 2e, omdat alles wat verandert in een zeker opzicht blijft wat het was, en in een ander opzicht niet. Wat b. v. van wit zwart wordt, blijft naar zijn zelfstandigheid wat het was. Daarom is alles wat verandert ook samengesteld. Hierboven echter (IIIe Kw., 7e Art.) hebben wij bewezen, dat God in het geheel niet samengesteld is, maar geheel en al enkelvoudig. En zo is het duidelijk, dat God niet kan veranderen. Ten 3e, omdat alles wat een beweging ondergaat, door die beweging iets aanwint, wat het vroeger niet bezat. Maar God is oneindig en bevat in zich alle volheid van geheel het zijn. Hij kan dan ook niet aanwinnen wat Hij vroeger niet bezat. Daarom kan Hij op geen wijze veranderen. Om die beweegredenen hadden reeds oude denkers geleerd, dat het eerste beginsel onveranderlijk is. (Ia q. 9 a. 1 co.)

Augustinus neemt in dit gezegde een uitdrukking over van Plato, die zei, dat de eerste beweging zichzelf beweegt, en zulks omdat hij iedere handeling een beweging noemde, ook begrijpen, willen en beminnen. Ze zeiden dan, dat God zichzelf beweegt, in zover Hij zichzelf kent en bemint, maar gaven aan het woord bewegen en veranderen de betekenis niet welke wij er hier aan hechten, te weten de akt van wat tot iets in aanleg is. (Ia q. 9 a. 1 ad 1)

Van de wijsheid wordt alleen bij wijze van vergelijking gezegd, dat ze beweeglijk is, omdat ze haar gelijkenis drukt op het minste wezen. Er kan immers niets bestaan wat niet komt van de goddelijke wijsheid als van het eerste werkend en vormelijk beginsel, waar het een zekere nabootsing van is, gelijk een kunstwerk ontspruit uit de wijsheid van de kunstenaar. De gelijkenis nu met de goddelijke wijsheid daalt trapsgewijze af van de

hoogste wezens, die er meer, tot aan de laagste, die er minder deelachtig aan zijn. En daarom zegt men, dat er een voortgang is van de goddelijke wijsheid naar de dingen. Eenzelfde spreekwijze gebruiken we, wanneer we zeggen, dat de zon tot op de aarde neerdaalt, omdat haar stralen zover reiken. Dit is ook de verklaring van Dionysius, die in zijn Boek Over de Hemelkoren (Ie H.) zegt, dat iedere voortgang van de goddelijke openbaring tot ons komt door een bewegen van de Vader van het Licht. (Ia q. 9 a. 1 ad 2)

In dergelijke gevallen spreekt de H. Schrift in overdrachtelijke zin, gelijk wij ook zeggen, dat de zon in een huis binnenkomt, of er uit weggaat, omdat haar stralen zover komen. Ondergaan wij nu de invloed van Gods goedheid, of onttrekken wij ons hier aan, dan wordt op gelijke wijze gezegd, dat God tot ons komt of zich van ons afwendt. (Ia q. 9 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is onveranderlijk te zijn eigen aan God alleen?

Men beweert, dat onveranderlijk te zijn niet eigen is aan God alleen. De Wijsgeer zegt immers in het IIe Boek der Metaphysica (Ie B., IIe H., Nr 12), dat er in elk wezen dat verandert materie is. Maar in sommige geschapen zelfstandigheden, in de engelen nl. en in de zielen, is er volgens zekere geleerden geen materie. Dus is de onveranderlijkheid niet eigen aan God alleen. (Ia q. 9 a. 2 arg. 1)

Wat beweegt, streeft naar een doel. Wat zijn laatste doel reeds bereikt heeft, beweegt dus niet. Maar er zijn schepselen, nl. de heiligen, die reeds tot hun laatste doel gekomen zijn. Dus zijn sommige schepselen onveranderlijk. (Ia q. 9 a. 2 arg. 2)

De vormen zijn onveranderlijk. In het Boek Over de zes Beginselen (Ie H.) lezen we immers, dat een vorm in een enkelvoudige en onveranderlijke wezenheid bestaat. De onveranderlijkheid is dus niet eigen aan God alleen. (Ia q. 9 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in zijn Boek Over de Natuur van het Goede (Ie H.): “God alleen is onveranderlijk, en wat Hij gemaakt en uit het niet getrokken heeft is veranderlijk”. (Ia q. 9 a. 2 s. c.)

Alleen God, zeggen wij, is geheel onveranderlijk; alle schepselen daarentegen zijn op een of andere wijze veranderlijk. Om hiervan een duidelijk inzicht te verkrijgen, moet men bedenken hoe iets in een dubbelen zin veranderlijk genoemd kan worden: ten eerste, door het vermogen van dit ding zelf, en ten tweede door het vermogen van een ander. Vóór er een schepsel bestond, konden ze alle bestaan, niet door enig geschapen vermogen (want geen enkel schepsel bestaat van alle eeuwigheid af), maar alleen door de macht van God, die ze tot het bestaan kon brengen. Van Gods wil nu hangt het af, of de dingen zullen blijven voortbestaan, zoals het van zijn wil afhangt of ze tot het bestaan zouden komen; ze laten voortbestaan is immers voor God niets anders dan hun aanhoudend het bestaan schenken. Zou Hij hun zijn werking onttrekken, dan zouden ze in het

niet verzinken, zoals Augustinus zegt in zijn Letterlijke Verklaring van het Boek der Schepping (IVe B., XIIe H.). Gelijk het dan, vóór de dingen bestonden, van Gods macht afhangt of ze zouden bestaan, zo hangt, het, nu ze bestaan, van zijn macht ook af, of ze zullen ophouden te bestaan. En op die wijze zijn ze aan verandering blootgesteld door een vermogen buiten hen, nl. door Gods macht, waardoor ze van het niet tot het bestaan konden gebracht worden, en van het bestaan terug tot het niet. Spreken we van die veranderlijkheid die aan een wezen toekomt door zijn eigen vermogen, dan is eveneens elk schepsel op enige wijze veranderlijk. Elk schepsel toch heeft een dubbel vermogen: een werkend en een lijdelijk. Lijdelijk noemen we het vermogen van een wezen om tot zijn volkomenheid te komen, volkomenheid in wezen of volkomenheid in het bereiken van zijn doel. Bedoelt men de veranderlijkheid van een ding door het vermogen ten opzichte van het zijn, dan is niet elk schepsel veranderlijk, maar alleen die welke een vermogen bezitten, dat met niet-zijn verenigbaar is. Zo zijn de dingen hier op aarde veranderlijk, én in hun zelfstandigheid, want hun stof kan van hun zelfstandigheidsvorm beroofd worden, én in hun bijkomstigheden, want het gebeurt, dat een subject beroofd wordt van een bijkomstige vorm; met het subject mens is het niet-wit zijn verenigbaar, en zo kan een mens van wit in niet-wit veranderen. Is echter een bijkomstigheid een noodzakelijk gevolg van de wezensbeginselen, dan kan dit subject er niet van beroofd worden, en kan het er ook geen verandering in ondergaan. Sneeuw kan b. v. niet zwart worden. De stof van de hemellichamen daarentegen kan van haar vorm niet beroofd worden, omdat de vorm geheel de ontvankelijkheid van de stof vervult. Daarom kunnen deze lichamen geen verandering ondergaan in hun zelfstandigheid, maar alleen in de plaats die ze innemen; het subject toch van die lichamen kan deze of gene plaats verlaten. De niet-lichamelijke zelfstandigheden echter kunnen niet in stand blijven met gemis van hun bestaan. Ze zijn immers op zichzelf staande vormen, en hoewel die vorm zich verhoudt tot hun bestaan als een aanleg tot zijn akt, toch kunnen die zelfstandigheden met gemis van die akt niet voortbestaan. De reden hiervan is, dat het bestaan op de vorm volgt en niet vergaat, tenzij door zijn vormoorzaak te verliezen. In de vormen zelf is er dus geen aanleg om het bestaan te verliezen. Daarom zijn deze zelfstandigheden in hun wezen onveranderlijk en onbeweeglijk. En dit bedoelt Dionysius wanneer hij in zijn Boek Over de Goddelijke Namen (IVe H.) zegt, dat de geschapen geesten, juist omdat ze onlichamelijk en onstoffelijk zijn, niet geboren worden, noch aan verandering blootgesteld zijn. Toch kunnen ze steeds op twee wijzen veranderen: ten eerste, in zover zij in aanleg zijn ten opzichte van een doel, en op die wijze zijn ze veranderlijk, door hun keuze van goed op kwaad te laten vallen, gelijk ook Damascenus verklaart in zijn Boek Over het Ware Geloof (IIe B., IIIe H.). Ten tweede, in zover ze van plaats kunnen veranderen en door hun kracht, al is ze beperkt, sommige plaatsen bereiken, die ze voorheen niet bereikten. En die veranderlijkheid kan

niet toegekend worden aan God, die zoals we hierboven bewezen (VIIIe Kw., 2e Art.), in zijn oneindigheid alle plaatsen vervult. Zo blijkt het, hoe er in elk wezen een aanleg tot verandering gevonden wordt. De aan verlies van hun zelfstandigheidsvorm blootgestelde lichamen kunnen veranderen in hun zelfstandig zijn; de hemellichamen, in hun ruimtelijk zijn; de engelen met betrekking tot hun doel, of omdat ze hun kracht op verschillende wezens laten inwerken; en in het algemeen gesproken alle schepselen, door de macht van de Schepper, die hun zijn en niet-zijn in zijn macht heeft. Daar God echter op geen enkele van die wijzen veranderlijk is, is het Hem eigen volstrekt onveranderlijk te zijn. (Ia q. 9 a. 2 co.)

Die opwerping gaat alleen maar op voor de wezens die naar hun zelfstandigheid of naar een bijkomstigheid veranderlijk zijn; over zulke wezens toch handelen die wijsgeren. (Ia q. 9 a. 2 ad 1)

Ja, de goede engelen zijn niet alleen onveranderlijk in hun wezenheid, die ze van nature bezitten, maar door Gods hulp zijn ze ook in hun keuze onveranderlijk. Ze kunnen echter nog veranderen van plaats. (Ia q. 9 a. 2 ad 2)

Men zegt, dat de vormen onveranderlijk zijn, omdat zij zelf geen subject kunnen zijn van een verandering. Toch zijn ze aan verandering onderworpen, in zover een subject in zijn vorm verandert. Ze zijn dus veranderlijk door het zijn dat ze hebben, want ze worden niet zijnde genoemd omdat zij zelf het subject van het wezen zijn, maar omdat door hen iets is. (Ia q. 9 a. 2 ad 3)

Quaestio 10 Over de eeuwigheid van God

We moeten nu Gods eeuwigheid beschouwen en ons afvragen: 1e) Wat is de eeuwigheid? 2e) Is God eeuwig? 3e) Komt het aan God alleen toe, eeuwig te zijn? 4e) Verschilt de eeuwigheid van het “aevum” en de tijd? 5e) Welk verschil is er tussen het “aevum” en de tijd? 6e) Is er maar één “aevum”, zoals er maar één eeuwigheid is en één tijd? (Ia q. 10 pr.)

Articulus 1 Is deze begripsbepaling van de eeuwigheid goed: « Het geheel en onverdeeld volkomen bezit van een nooit eindigend leven »?

Men beweert, dat Boëtius in zijn werk *Over de vertroosting van de Wijsbegeerte* (Ve B., 6e afdeling), geen goede begripsbepaling geeft, wanneer hij zegt, dat de eeuwigheid het geheel en onverdeeld volkomen bezit van een nooit eindigend leven is. Wie immers zegt “nooit-eindigend”, spreekt van iets negatiefs. Maar iets negatiefs behoort alleen tot het begrip van de vergankelijke wezens, en de eeuwigheid is geen wezen van die aard. Het woord “onophoudelijk” moet dus niet voorkomen in de bepaling van de eeuwigheid. (Ia q. 10 a. 1 arg. 1)

De eeuwigheid drukt een duur uit. Maar een duur slaat eerder op het zijn dan op het leven, en daarom moet in de bepaling van de eeuwigheid niet gesproken worden van het leven, maar wel van het zijn. (Ia q. 10 a. 1 arg. 2)

Alleen iets wat delen heeft wordt een geheel genoemd. Maar de eeuwigheid is enkelvoudig en zonder delen. Men mag dus van geen “geheel” spreken in de bepaling er van. (Ia q. 10 a. 1 arg. 3)

Verschillende dagen en verschillende tijdstippen kunnen onmogelijk onverdeeld, d. i. tegelijk bestaan. Maar met betrekking tot de eeuwigheid spreekt men van verschillende dagen en tijden. Bij Micheas (5, 2) lezen we immers: “Zijn uitgang is van het begin af aan, van in de dagen der eeuwigheid”, en in zijn Brief aan de Romeinen (16, 25): “Volgens de openbaring van het geheim dat in de tijden der eeuwigheid verzwegen werd”. Bijgevolg bestaat de eeuwigheid niet in haar geheel tegelijk of onverdeeld. (Ia q. 10 a. 1 arg. 4)

Geheel zijn en volkomen zijn is hetzelfde. Als men dan reeds gezegd heeft, dat de eeuwigheid geheel is, dan hoeft er niet meer aan toegevoegd, dat ze volkomen is. (Ia q. 10 a. 1 arg. 5)

Een duur kan men niet bezitten. Maar de eeuwigheid is een duur. Dus is ze geen bezit. (Ia q. 10 a. 1 arg. 6)

Gelijk wij de enkelvoudige dingen moeten leren kennen door de samengestelde, zo ook moeten we de eeuwigheid leren begrijpen door de tijd. De tijd is niets anders dan het getal van de beweging, berekend volgens de opeenvolging die wij er in waarnemen. In iedere beweging toch is er opeenvolging, en komt er een deel na het ander; doordat wij in de beweging een eerste deel optellen en een later deel, komen we tot het begrip: tijd. Tijd toch is niets anders dan het getal van het voorafgaande en het achternakomende in de beweging. In iets wat echter niet beweegt en steeds gelijk blijft, kan men geen onderscheid maken tussen wat voorafgaat en wat achterna komt. Gelijk dan de tijd bestaat in het samenvoegen van wat in de beweging vooraan en achterna komt, zo bestaat het begrip eeuwigheid in het waarnemen van de eenvoudigheid van hetgeen boven iedere beweging verheven is. Daarenboven zegt men, dat die dingen door de tijd gemeten worden, die een begin en een einde hebben in de tijd, zoals gezegd wordt in het IVe Boek der *Physica* (XIIe H., Nr 13). De reden hiervan is, dat men in al wat beweegt iets kan aanwijzen als het begin, en iets anders als het einde. Wat echter geheel onveranderlijk is, kan noch begin, noch einde hebben, zoals er ook geen opeenvolging in gevonden wordt. Twee kenmerken behoren dus tot het begrip eeuwigheid: ten eerste, dat het eeuwige onbegrensd is, d. i. begin noch einde heeft: het begin toch kan evengoed een grens genoemd worden als het einde. Ten tweede, dat de eeuwigheid geen opeenvolging kent, maar in haar geheel tegelijk bestaat. (Ia q. 10 a. 1 co.)

De enkelvoudige dingen worden gewoonlijk door ontkenningen bepaald. Zo is b. v. een punt iets wat geen delen heeft. Hiermee bedoelt men echter niet dat

de ontkenning tot de wezenheid van zulke dingen zou behoren, maar zo spreekt men omdat ons verstand, dat eerst de samengestelde dingen leert kennen, de onsamengestelde alleen begrijpt door de samenstelling te loochenen. (Ia q. 10 a. 1 ad 1)

Wat waarlijk eeuwig is, is niet alleen een zijnde maar ook een levend wezen. Het leven nu is in een zekeren zin een werking, wat het geval niet is met het bestaan. Spreekt men van het ophouden van de duur, dan heeft men eerder de werking in het oog dan het bestaan, en daarom is de tijd het getal der beweging. (Ia q. 10 a. 1 ad 2)

Men spreekt van het geheel der eeuwigheid, niet omdat ze delen heeft, maar wel omdat niets er aan ontbreekt. (Ia q. 10 a. 1 ad 3)

Gelijk God, die geheel onlichamelijk is, in de H. Schrift op figuurlijke wijze benoemd wordt door namen die aan de lichamelijke dingen ontleend zijn, zo wordt ook de eeuwigheid, al bestaat ze in haar geheel tegelijk, door namen aangeduid die een opeenvolging uitdrukken in de tijd. (Ia q. 10 a. 1 ad 4)

In de tijd vallen er twee dingen te beschouwen, nl. de tijd zelf, die iets opeenvolgens is, en het tegenwoordig ogenblik, dat iets onvolkomen is. Van de eeuwigheid zegt, men, dat ze in haar geheel tegelijk bestaat, om de tijd uit te sluiten, en dat ze volkomen is, om het tegenwoordig ogenblik uit te sluiten. (Ia q. 10 a. 1 ad 5)

Wat in iemands bezit is, behoort hem op bestendige en onverstoorde wijze toe. Daarom gebruikt men het woord “bezit” om de onveranderlijkheid en het onophoudelijk voortduren der eeuwigheid uit te drukken. (Ia q. 10 a. 1 ad 6)

Articulus 2 Is God eeuwig?

Men beweert, dat God niet eeuwig is. Iets wat gemaakt is, kan men immers aan God niet toeschrijven. Maar de eeuwigheid is iets wat gemaakt werd. Zegt immers Boëtius niet in zijn werk *Over de Drie-eenheid* (IVe H.), dat het tegenwoordig ogenblik de tijd uitmaakt, als het wegvloeit, en de eeuwigheid uitmaakt, als het blijft staan. En Augustinus zegt in zijn werk *Over de Drie en tachtig Kwesties* (XXIIIe Kw.), dat God de eeuwigheid gemaakt heeft. Bijgevolg is God niet eeuwig. (Ia q. 10 a. 2 arg. 1)

Wat vóór en na de eeuwigheid bestaat, wordt door de eeuwigheid niet gemeten. Maar in het Boek *Over de Oorzaken* (IIe Stelling) wordt er gezegd, dat God vóór en na de eeuwigheid bestaat. En in het Boek van de *Uittocht* (15, 18) lezen we, dat “God zal heersen in alle eeuwigheid, en na de eeuwigheid”. De eeuwigheid komt dus niet aan God toe. (Ia q. 10 a. 2 arg. 2)

De eeuwigheid is een maat. Maar God kan niet gemeten worden. Hij is dus niet eeuwig. (Ia q. 10 a. 2 arg. 3)

De eeuwigheid bestaat in haar geheel tegelijk, en kent noch tegenwoordige tijd, noch verleden, noch toekomst,

zoals hierboven gezegd werd (1e Art.). De Schrift kent aan God echter een tegenwoordige, verleden of toekomstige tijd toe, en zo blijkt het dat God niet eeuwig is. (Ia q. 10 a. 2 arg. 4)

Tegen dit besluit staan echter de woorden van Athanasius: “Eeuwig is de Vader, eeuwig is de Zoon, eeuwig is de Heilige Geest”. (Ia q. 10 a. 2 s. c.)

De eeuwigheid is het noodzakelijk gevolg van de onveranderlijkheid, gelijk de tijd het noodzakelijk gevolg is van de beweging, zoals uit het voorgaande blijkt (1e Art.). Daar God geheel onveranderlijk is, komt ook de eeuwigheid Hem op de meest volkomen wijze toe. Niet alleen is Hij eeuwig, maar Hij is ook zijn eeuwig-zijn zelf. Buiten God is geen enkel wezen hetzelfde als het voortbestaan ervan, en dit omdat voor geen enkel wezen buiten God het wezen hetzelfde is als het bestaan. Daar God echter op alle wijzen hetzelfde is als zijn bestaan, is Hij hetzelfde als zijn eeuwigheid, zoals Hij ook hetzelfde is als zijn wezen. (Ia q. 10 a. 2 co.)

Als we zeggen, dat het stilstaande tegenwoordig ogenblik de eeuwigheid uitmaakt, dan drukken we de wijze uit waarop wij tot de kennis van de eeuwigheid komen. Want gelijk wij het begrip aanwerven van “tijd”, door het vervliegen na te gaan van het tegenwoordig ogenblik, zo komen we tot het begrip “eeuwigheid”, door ons het stilstaan van het tegenwoordig ogenblik voor te stellen. Wanneer Augustinus t.a.pl. zegt, dat God de eeuwigheid gemaakt heeft, dan bedoelt hij daarmee de meegedeelde eeuwigheid. Want gelijk God aan sommige schepselen zijn onveranderlijkheid meedeelt, zo maakt Hij ze ook aan de eeuwigheid deelachtig. (Ia q. 10 a. 2 ad 1)

Uit dit antwoord blijkt hoe de tweede bedenking moet weerlegd. Zegt men immers, dat God vóór de eeuwigheid bestond, dan bedoelt men eveneens de eeuwigheid die aan de onstoffelijke zelfstandigheden werd meegedeeld. In die zin wordt t.a.pl. dan ook gezegd, dat de intellectuele wezens gelijkstaan met de eeuwige. En als het Boek van de *Uittocht* zegt: “God zal heersen in alle eeuwigheid, en na de eeuwigheid”, dan staat “eeuwigheid” daar voor “eeuwen”, zoals we ook in een andere vertaling lezen. Men zegt, dat God na de eeuwigheid nog zal heersen, omdat Hij nog blijft voortbestaan na iedere eeuw, d.i. na om het even welke duur. Een eeuw toch is niets anders dan een tijdstip van om het even welk wezen, gelijk gezegd wordt in het Ie Boek *Over de hemel* (IXe H., Nr 10). Dat God over de eeuwigheid heen heet te heersen, kan ook hierom zijn, dat, zelfs indien er iets anders altijd voortbestond (zoals volgens sommige wijsgeren met de bewegingen der hemellichamen het geval zou zijn), God dan nog steeds langer zou heersen, omdat zijn rijk geheel tegelijk bestaat. (Ia q. 10 a. 2 ad 2)

De eeuwigheid is God zelf. Daarom noemt men God niet eeuwig, als zou Hij op enige wijze gemeten worden; spreekt men hier van een maat, dan ligt dit alleen hieraan, dat wij ons een maat denken. (Ia q. 10 a. 2 ad 3)

Het bestaan wordt aan God op verschillende tijden toegekend, omdat zijn eeuwigheid alle tijden insluit, want Hij zelf ondergaat de verandering niet van tegenwoordige, verleden en toekomstige tijd. (Ia q. 10 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Is eeuwig te zijn niet eigen aan God alleen?

Men beweert, dat eeuwig te zijn niet eigen is aan God alleen. In het boek Daniël lezen we immers (12, 3): “Zij die er anderen zullen onderricht hebben in de gerechtigheid, zullen schitteren als sterren in de voortdurende eeuwigheden”. Was God alleen eeuwig, dan waren er geen verschillende eeuwigheden, en zo blijkt het, dat God niet alleen eeuwig is. (Ia q. 10 a. 3 arg. 1)

Bij Mattheus lezen we (25, 41): “Weg, vervloekten, in het eeuwig vuur”. Dus is God niet alleen eeuwig. (Ia q. 10 a. 3 arg. 2)

Alles wat noodzakelijk is, is eeuwig. Maar er zijn veel noodzakelijke dingen, zoals al de beginselen in de bewijsvoeringen, en al de stellingen die waarlijk bewezen zijn. Dus is God niet alleen eeuwig. (Ia q. 10 a. 3 arg. 3)

Hiertegenover echter staat wat Hieronymus zegt in zijn Brief aan Marcella: “God is de enige, die geen begin heeft”. Wat echter een begin heeft, is niet eeuwig, en bijgevolg is God alleen eeuwig. (Ia q. 10 a. 3 s. c.)

De eeuwigheid, in eigenlijke zin genomen, komt toe aan God alleen. Zoals immers uit het voorgaande blijkt (Ie Art.), is de eeuwigheid een gevolg van de onveranderlijkheid. Welnu, gelijk vroeger werd bewezen (IXe Kw., 2e Art.), is God alleen onveranderlijk. Andere wezens kunnen echter aan zijn onveranderlijkheid deelachtig worden, en zo ook deelhebben aan zijn eeuwigheid. Sommige wezens toch zijn aan Gods onveranderlijkheid hierin deelachtig, dat ze nooit ophouden te bestaan; zo zegt de Ecclesiasti (1, 4) van de aarde, dat ze in alle eeuwigheid blijft bestaan. Andere dingen worden in de Schrift eeuwig genoemd, omdat ze lang bestaan, al zijn ze dan ook vergankelijk. Zo worden, Psalm 75, 5, de bergen eeuwig genoemd, en Deuteronomium, 33, 15, wordt er gesproken van “de vruchten der eeuwige heuvelen”. Nog andere wezens zijn aan de eeuwigheid nog meer deelachtig, in zover ze onveranderlijk zijn, hetzij naar hun wezen, hetzij daarbij nog naar hun handeling, gelijk de engelen en de gelukzaligen, die de aanschouwing van het Woord genieten, want met het oog op de aanschouwing van het Woord, zijn er, naar de uitdrukking van Augustinus in zijn Boek Over de Drie-eenheid (XVe B., XVIe H.), in de heiligen geen wankelbare gedachten. Daarom wordt van hen die God aanschouwen gezegd, dat zij het eeuwig leven bezitten, volgens het woord van Johannes (17, 3): “Dit is het eeuwig leven, dat ze”, enz. (Ia q. 10 a. 3 co.)

Er wordt gesproken van vele eeuwigheden, omdat er velen zijn, die door het aanschouwen van God aan de eeuwigheid deel hebben. (Ia q. 10 a. 3 ad 1)

Het vuur der hel wordt eeuwig genoemd, omdat het nooit uitgaat. De pijnen der verdoemden veranderen echter wel, want Job zegt (24, 19): “Van de koude gaan ze naar de hitte over”. Ook komt de eigenlijke eeuwigheid aan de hel niet toe, maar veeleer de tijd, volgens Psalm 80, 16: “Hun tijd strekt zich uit over de eeuwen”. (Ia q. 10 a. 3 ad 2)

Het woord “noodzakelijk” drukt een wijze uit waarop iets waar kan zijn. Volgens de leer van de Wijsgeer in het VIe Boek der Metaphysica (Ve B., IVe H., Nr 1), is de waarheid in het verstand, en hiermee overeenkomstig wordt datgene wat waar en noodzakelijk is, eeuwig genoemd, omdat het nl. in een eeuwig verstand gevonden wordt. Daar nu alleen Gods verstand eeuwig is, mag niet aangenomen worden, dat er buiten God nog iets eeuwig is. (Ia q. 10 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Is er verschil tussen de eeuwigheid en den tijd?

Men beweert, dat er geen verschil is tussen de eeuwigheid en de tijd. Er kunnen immers geen twee maten tegelijk zijn van een duur, tenzij wanneer de ene een deel is van de andere. Er zijn toch geen twee dagen of geen twee uren tegelijk, maar wel kunnen dag en uur tegelijk zijn, omdat het uur een deel is van de dag. De eeuwigheid en de tijd bestaan echter tegelijk, de eeuwigheid uit dan de tijd de eeuwigheid en beide zijn de maat van de duur. Nu is echter geen deel van de tijd, want ze strekt zich verder en omvat hem. Dus moet de tijd een deel zijn van en kan hij er niet van verschillen. (Ia q. 10 a. 4 arg. 1)

Volgens de leer van de Wijsgeer in het IVe Boek der Physica (XIe H., Nr 8, en XIIIe H., Nr 1), blijft het tegenwoordig ogenblik van de tijd hetzelfde in geheel de tijd. Maar dit is juist de eeuwigheid, dat hetzelfde op ondeelbare wijze bestaat in het gehele verloop van de tijd. De eeuwigheid is bijgevolg het tegenwoordig ogenblik van de tijd. Maar het tegenwoordig ogenblik van de tijd is in wezen hetzelfde als de tijd, en zo blijkt het, dat de eeuwigheid niet wezenlijk verschilt van de tijd. (Ia q. 10 a. 4 arg. 2)

Gelijk de maat van de eerste beweging de maat is van elke beweging, zoals gezegd wordt in het IVe Boek der Physica (XIVe H., Nr 4), zo moet ook de maat van het eerste bestaan de maat zijn van elk bestaan. Nu is de maat van het eerste bestaan, dat Gods bestaan is, de eeuwigheid. Bijgevolg is de eeuwigheid de maat van elk bestaan. De maat echter van het bestaan der vergankelijke dingen is de tijd. Dus is de tijd ófwel hetzelfde als de eeuwigheid, ófwel een deel ervan. (Ia q. 10 a. 4 arg. 3)

Hier kan echter tegen ingebracht worden, dat de eeuwigheid in haar geheel tegelijk bestaat, terwijl er in de tijd een verschil is tussen wat voorafgaat en wat volgt. Dus zijn tijd en eeuwigheid niet hetzelfde. (Ia q. 10 a. 4 s. c.)

Dat tijd en eeuwigheid niet hetzelfde zijn, is klaarblijkelijk. De reden van dit onderscheid zou echter

volgens sommigen hierin liggen, dat de eeuwigheid geen begin heeft en geen einde, de tijd daarentegen wel. Maar dit onderscheid is alleen toevallig, en komt aan tijd en eeuwigheid niet uiteraard toe. Veronderstellen we, volgens de mening van diegenen die beweren dat de beweging des hemels altijddurend is, dat de tijd immer geweest is en altijd blijven zal, dan zal de eeuwigheid nog hierin van de tijd verschillen, dat ze in haar geheel tegelijk beslaat, zoals Boëtius zegt in zijn Boek Over de Vertrouwing van de Wijsbegeerte (Ve B., 6). Dit komt echter aan de tijd niet toe, want de tijd is de maat van de beweging, terwijl de eeuwigheid de maat is van het onveranderlijk wezen. Past men echter het aangegeven onderscheid toe, niet op de maatstaf die aangelegd wordt, maar op de dingen die gemeten worden, dan gaat het beter op: alleen datgene toch wordt door de tijd gemeten, wat een begin en een einde heeft in de tijd, gelijk gezegd wordt in het IVe Boek der Physica (XIIe H., Nr 13). Moest dan de beweging des hemels altijddurend zijn, dan zou de tijd haar niet in haar geheel afmeten, want het oneindige kan niet afgemeten worden; hij zou echter elke rondgang afmeten, want die zou een begin en een einde hebben in de tijd. De aangegeven grond voor het onderscheid tussen tijd en eeuwigheid gaat ook wel op, zelfs wanneer men tijd en eeuwigheid beschouwt als maatstaf, op voorwaarde, dat men zich een begin en een einde denkt, die slechts in aanleg bestaan. Gesteld, dat de tijd altijd zou duren, dan kan men er immers steeds een begin en een einde in aantonen, door er maar een deel van te beschouwen, gelijk we b. v. spreken van het einde van een dag of van een jaar en kunnen we voor de eeuwigheid niet doen. Dit onderscheid is echter alleen maar een gevolg van het onderscheid dat uiteraard bestaat tussen tijd en eeuwigheid, en dat hierin ligt, dat de eeuwigheid in haar geheel tegelijk bestaat, en de tijd niet. (Ia q. 10 a. 4 co.)

Die redenering zou opgaan, als tijd en eeuwigheid maten waren van dezelfde aard; maar dit is niet het geval, wat blijkt als men de wezens beschouwt waarop tijd of eeuwigheid als maatstaf worden toegepast. (Ia q. 10 a. 4 ad 1)

Het tegenwoordig ogenblik van de tijd blijft in geheel het verloop van de tijd hetzelfde naar het subject, maar het verschilt naar de wijze waarop het beschouwd wordt. Zoals immers de tijd overeenstemt met de beweging, zo stemt het tegenwoordig ogenblik overeen met het bewegene. Het bewogene nu blijft in geheel het tijdsverloop hetzelfde naar het subject, maar het verschilt door de beschouwingswijze, in zover het nu hier, dan daar is. Die overgang is juist de beweging, zoals het heenvloeien van het tegenwoordig ogenblik, in zover het verandert, wat betreft de beschouwingswijze, de tijd is. In tegenstelling echter met de tijd blijft de eeuwigheid dezelfde, én naar het subject, én naar de wijze van beschouwing, en daarom kan ze onmogelijk hetzelfde zijn als het tegenwoordig ogenblik van de tijd. (Ia q. 10 a. 4 ad 2)

Gelijk de eeuwigheid de eigen maatstaf is van het zijn zelf, zo is de tijd de eigen maatstaf der beweging.

Daaruit volgt, dat een wezen in die maat van de eeuwigheid afwijkt en de tijd ondergaat, waarin het wezensstandvastigheid mist en aan verandering is onderworpen. Daar nu het zijn van de vergankelijke wezens aan verandering onderworpen is, is niet de eeuwigheid, maar wel de tijd de maatstaf ervan. De tijd toch is niet alleen de maat van wat metterdaad verandert, maar ook van wat kan veranderen, en daarom wordt niet alleen de beweging door de tijd gemeten, maar ook de rust, die juist een eigenschap is van iets wat kan bewegen, maar niet beweegt. (Ia q. 10 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Is er maar één enkel « aevum »?

Men beweert, dat “aevum” en tijd niet verschillen. Augustinus zegt immers in zijn Letterlijke Verklaring van het Boek der Schepping (VIIIe B., XXe en XXIIe H.), dat God de geestelijke schepselen door de tijd heen beweegt. Maar het “aevum” is juist de maat van de geestelijke zelfstandigheden. Het is dus hetzelfde als de tijd. (Ia q. 10 a. 5 arg. 1)

Het behoort tot het begrip van de tijd, dat er opeenvolging in is; tot het begrip van de eeuwigheid, dat ze in haar geheel tegelijk is, zoals hierboven reeds gezegd werd (Ie Art.). Welnu, het “aevum” is niet hetzelfde als de eeuwigheid. Het boek De Prediker zegt immers (1, 1), dat de eeuwige wijsheid vóór het “aevum” is. Het “aevum” is dus niet in zijn geheel tegelijk, maar met opeenvolging. Het is dus hetzelfde als de tijd. (Ia q. 10 a. 5 arg. 2)

Als er in het “aevum” geen opeenvolging is, dan is voor een wezen dat er door gemeten wordt: zijn, geweest zijn, en zullen zijn hetzelfde. Daar het nu onmogelijk is, dat zulke wezens eenmaal niet geweest zijn, zou het ook onmogelijk zijn, dat ze eenmaal niet zullen zijn, wat een verkeerde gevolgtrekking is, aangezien God zulke wezens kan vernietigen. (Ia q. 10 a. 5 arg. 3)

De duur van de wezens die door het “aevum” gemeten worden is eeuwig in die zin, dat er nooit een einde aan komt. Als het “aevum” in zijn geheel tegelijk bestaat, dan is er een geschapen wezen dat metterdaad oneindig is, en dit is onmogelijk. Het “aevum” is dus hetzelfde als de tijd. (Ia q. 10 a. 5 arg. 4)

Daar kan echter tegen ingebracht worden, wat Boëtius zegt in zijn werk Over de Vertrouwing van de Wijsbegeerte (IIIe B., 9): “Gij die de tijd van het “aevum” doet uitgaan”. (Ia q. 10 a. 5 s. c.)

Het “aevum” verschilt zowel van de tijd als van de eeuwigheid, en staat er midden tussenin. Sommigen nu vatten het verschil zo op, dat de eeuwigheid noch begin noch einde heeft; het “aevum” heeft een begin en geen einde; de tijd heeft een begin en een einde. Dit verschil is echter geheel bijkomstig, zoals we vroeger zeiden (IVe Art.), want zelfs als de door het “aevum” gemeten wezens altijd geweest zijn en steeds zullen zijn, zoals sommigen menen, of als ze eenmaal moesten ophouden te zijn, wat in Gods macht ligt, dan nog

zou het “aevum” verschillen van tijd en eeuwigheid. Daarom beweren anderen, dat het verschil hierin ligt, dat er in de eeuwigheid geen opeenvolging is; in de tijd is er opeenvolging, vernieuwing en verouderen; in het “aevum” is er wel opeenvolging, maar geen vernieuwing noch verouderen. Die bewering is echter ongerijmd, en dit blijkt duidelijk, wanneer men van vernieuwing en verouderen spreekt, met betrekking tot de maatstaf zelf. De elkaar opvolgende delen van eenzelfde duur kunnen immers niet te samen zijn. Als er dan in het “aevum” opeenvolging is, dan moet er een nieuw deel van zijn duur aan de rest toegevoegd worden, zo dikwijls als een vroeger deel ervan voorbijgaat. Maar op die wijze vindt er in het “aevum” zelf vernieuwing plaats, zowel als in de tijd. Spreekt men van vernieuwing en verouderen, met betrekking tot de wezens die door een tijdmaatstaf gemeten worden, dan is er een ander bezwaar. Hierom toch veroudert iets wat door de tijd gemeten wordt, omdat zijn wezen veranderlijk is; en daarom is er opeenvolging in de maatstaf, omdat er veranderlijkheid is in het gemetene, zoals blijkt uit het IVe Boek der Physica (XIIe H., Nr 3 en 10). Wanneer er bijgevolg in het door het “aevum” gemetene zelf noch verouderen noch vernieuwing is, dan is de reden daarvan, dat het wezen van het gemetene onveranderlijk is. En om dezelfde reden zal er in zijn maatstaf geen opeenvolging zijn. Men moet dus besluiten dat, aangezien de eeuwigheid de maat is van het onveranderlijk zijn, een wezen in die maat van de eeuwigheid afwijkt waarin het zijnsstandvastigheid mist. Sommige wezens nu missen die standvastigheid zo zeer, dat hun zijn ófwel het subject is van verandering, ófwel in de verandering zelf bestaat: zulke wezens worden gemeten door de tijd, en dit is het geval met iedere beweging en met het zijn van alle vergankelijke wezens. Andere wezens missen de zijnsstandvastigheid in mindere mate, want hun zijn zelf bestaat niet in verandering, en ze zijn ook geen subject van verandering, maar toch gaat een verandering met hun wezen gepaard, hetzij metterdaad, hetzij in aanleg. Dit is het geval met de hemellichamen, waarvan het zijn wel onveranderlijk is, maar gepaard gaat met verandering van de plaats die ze innemen. En hetzelfde geldt voor de engelen: zij toch hebben ook een onveranderlijk zijn, maar ze zijn veranderlijk in hun vrije wilsbeslissingen, voor zover het de natuur betreft, alsook in hun verstandsakten en gevoelens, en wat betreft de plaats die ze bekleden, voor zover althans de engelen ruimte beslaan. En zulke wezens worden gemeten door het “aevum”, wat middenin staat tussen tijd en eeuwigheid. Het zijn echter, wat door de eeuwigheid gemeten wordt, is niet veranderlijk, en gaat ook niet met veranderlijkheid gepaard. Zo blijkt het ook, dat er in de tijd opeenvolging is; in het “aevum” zelf is er geen opeenvolging, maar ze kan er mee gepaard gaan; in de eeuwigheid echter is er geen opeenvolging, en ze kan er niet mee gepaard gaan. (Ia q. 10 a. 5 co.)

De geestelijke schepselen worden gemeten door de tijd, wat betreft hun gevoelens en hun verstandsakten. Hierin toch is er opeenvolging. Daarom zegt Augustinus t. a. pl. (XXe H.), dat door de tijd heen bewogen te worden

hetzelfde is als bewogen te worden door zijn gevoelens. Wat echter het zijn van hun natuur betreft, worden de geestelijke wezens gemeten door het “aevum”. Wat eindelijk het aanschouwen van het Licht der eeuwige Glorie betreft, zijn ze aan de eeuwigheid deelachtig. (Ia q. 10 a. 5 ad 1)

Het “aevum” bestaat in zijn geheel tegelijk. En toch is het niet hetzelfde als de eeuwigheid, omdat er opeenvolging mee kan gepaard gaan. (Ia q. 10 a. 5 ad 2)

Het onderscheid tussen het voorbije en het toekomstige bestaat inderdaad niet voor de engelen, wat betreft hun zijn op zichzelf beschouwd. Het beslaat immers alleen wat de veranderingen betreft, die met hun zijn gepaard gaan. Als we dan zeggen, dat een engel is, of geweest is, of zijn zal, dan komt het onderscheid voort uit een opvatting van ons verstand, dat het zijn van de engelen beschouwt in verband met verschillende tijdruimten. Zeggen we b. v., dat een engel is of geweest is, dan denken wij ons iets waarvan het tegendeel door Gods macht niet kan verwezenlijkt worden. Zeggen we daarentegen dat een engel zal zijn, dan veronderstellen we niets. Maar het zijn en het niet-zijn van de engelen valt binnen het gebied van Gods macht. Daarom moet gezegd dat, in volstreekte zin, God kan bewerken, dat het zijn van een engel niet zal zijn. Hij kan echter niet bewerken dat het niet is, terwijl het is, noch dat het niet zou geweest zijn, nadat het geweest is. 4. De duur van het “aevum” is oneindig, in die zin, dat geen tijd er een einde aan stelt. Dat nu een of ander geschapen zijn in die zin oneindig zou zijn, dat niets anders er een einde aan stelt, levert in 't geheel geen bezwaar op. (Ia q. 10 a. 5 ad 3)

Quaestio 11 Over de eenheid van God

We gaan nu over tot het beschouwen van Gods eenheid. En hierover stellen we vier vragen: 1e) Voegt de eenheid iets toe aan het zijnde? 2e) Zijn eenheid en veelheid tegenstrijdige dingen? 3e) Is God één? 4e) Is God het meest één van alle dingen? (Ia q. 11 pr.)

Articulus 1 Voegt de eenheid iets toe aan het zijnde?

Men beweert, dat de eenheid iets toevoegt aan het zijnde. Alles toch wat tot een bepaald geslacht behoort, ontstaat door iets toe te voegen aan het zijnde, dat alle geslachten doorloopt. Maar de eenheid behoort tot een bepaald geslacht, want ze is het beginsel van het getal, dat een soort is der hooggrootheden. Bijgevolg voegt de eenheid aan het zijnde iets toe. (Ia q. 11 a. 1 arg. 1)

Wat iets gemeenschappelijks verdeelt, ontstaat door er iets aan toe te voegen. Maar het zijnde wordt verdeeld in één en veel. Dus voegt de eenheid iets toe aan het zijnde. (Ia q. 11 a. 1 arg. 2)

Wanneer de eenheid aan het zijnde niets toevoegt, dan

is het hetzelfde, te zeggen: één, en te zeggen: zijnde. En zoals het geen zin heeft, te zeggen: het zijnde zijnde, zo had het dan ook geen zin, te spreken van een één zijnde. Maar dit laatste heeft wel een zin, en bijgevolg voegt de eenheid aan het zijnde iets toe. (Ia q. 11 a. 1 arg. 3)

Dit is echter strijd met wat Dionysius zegt in het laatste hoofdstuk van zijn werk *Over de Goddelijke Namen*: “Van alles wat bestaat is er niets wat niet deelachtig is aan de eenheid”. Dit nu was het geval niet, wanneer de eenheid aan het zijnde iets toevoegde, wat het beperkt. Dus voegt de eenheid aan het zijnde niets toe. (Ia q. 11 a. 1 s. c.)

De eenheid voegt aan het zijnde niets positiefs toe, maar alleen de loochening van een verdeling. Iets eens betekent immers niets anders dan een onverdeeld zijnde. Hieruit blijkt echter, dat één en zijnde omkeerbaar zijn. Ieder zijnde toch is ofwel enkelvoudig, ófwel samengesteld. Wat enkelvoudig is, is onverdeeld, én metterdaad, én wat zijn aanleg betreft. Wat samengesteld is, heeft geen zijn, zolang zijn delen gescheiden zijn, maar alleen als ze samengevoegd worden en het samengestelde ding vormen. Zo is het duidelijk, dat het zijn van ieder ding bestaat in de onverdeeltheit, en dat ieder zijnde zijn eenheid bewaart zolang het z'n zijn bewaart. (Ia q. 11 a. 1 co.)

Sommigen hebben gemeend, dat het éne, wat omkeerbaar is met het zijnde, hetzelfde is als het éne dat het beginsel is van het getal, maar zijn verder tot tegenstrijdige gevolgtrekkingen gekomen. Pythagoras en Plato immers merkten op, dat het éne, wat omkeerbaar is met het zijnde, aan het zijnde niets toevoegt, maar de zelfstandigheid van het zijnde uitdrukt in zover ze onverdeeld is, en meenden, dat dit ook het geval was met het éne, wat het beginsel is van het getal. En omdat het getal uit eenheden bestaat, dachten ze, dat getallen de zelfstandigheid uitmaakten van alle dingen. Daarentegen meende Avicenna, dat het éne wat het beginsel is van het getal, aan de zelfstandigheid van het zijnde iets toevoegt (anders toch was het getal, dat juist uit eenheden samengesteld is, geen soort van de hoegrootheid). Daarvan uitgaande, meende hij dat het éne, wat omkeerbaar is met het zijnde, aan de zelfstandigheid van het zijnde iets toevoegt, zoals het witte iets toevoegt aan de mens. Dit is echter klaarblijkelijk verkeerd, want elk ding is één door zijn zelfstandigheid, en als een ding door iets anders één was, dan zou dit andere ook één zijn, en als dat ook door iets anders één was, zou men moeten opstijgen tot in het oneindige. Men moet bijgevolg aannemen, dat elk ding door zijn zelfstandigheid één is. We besluiten dus dat het éne, dat omkeerbaar is met het zijnde, aan het zijnde geen nieuw ding toevoegt. Maar het éne, dat het beginsel is van het getal, voegt aan het zijnde iets toe wat tot het geslacht van de hoegrootheid behoort. (Ia q. 11 a. 1 ad 1)

Er is niets tegen, dat iets wat in één opzicht verdeeld is, in een ander opzicht onverdeeld zou zijn, gelijk iets wat numerisch verdeeld is, soortelijk onverdeeld kan zijn; en

zo gebeurt het, dat iets in een zeker opzicht één is, en in een ander opzicht veelvoudig. Iets kan ook volstrekt beschouwd één zijn, ófwel omdat het onverdeeld is naar datgene wat tot zijn wezenheid behoort, laat het dan ook verdeeld zijn naar die dingen, die buiten zijn wezenheid vallen: zo kan iets één zijn door het subject, en veelvoudig door de bijkomstigheden; ófwel omdat het onverdeeld is metterdaad, maar verdeeld in aanleg, gelijk iets wat één is, als geheel, veelvoudig is door zijn delen. In dit laatste geval zal het wezen, volstrekt genomen, één zijn, maar in een bepaald opzicht veelvoudig. Omgekeerd kan iets, volstrekt genomen, verdeeld zijn, en onverdeeld in een bepaald opzicht, zoals iets, wat naar zijn wezenheid verdeeld is, onverdeeld kan zijn naar het begrip of naar het beginsel of de oorzaak; zulk ding is, volstrekt genomen, veelvoudig, en in een bepaald opzicht één, gelijk het b. v. het geval is met de dingen die numerisch veelvoudig zijn en één naar de soort of naar het beginsel. Het zijnde wordt dus zo onderscheiden door éénheid en veelheid, dat het, volstrekt genomen, door de eenheid verdeeld wordt, en in een zeker opzicht genomen, door de veelheid. Het vele zelf toch zou geen zijnde zijn, indien het niet op een of andere wijze tot het éne herleid werd. Daarom zegt Dionysius t. a. pk, dat er geen veelheid is die aan de eenheid niet deelachtig is; wat immers veelvoudig is door zijn delen, is één door zijn geheel; wat veelvoudig is door de bijkomstigheden, is één door het subject; wat numerisch veelvoudig is, is één door de soort; wat veelvoudig is door de soort, is één door het geslacht, en wat veelvoudig is in zijn uitgang, is één in zijn beginsel. (Ia q. 11 a. 1 ad 2)

Het is niet zonder zin, te spreken van een één zijnde, want het éne voegt aan het zijnde iets toe naar het begrip. (Ia q. 11 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Zijn één en veel strijdig met elkander?

Men beweert, dat één en veel met elkander niet strijdig zijn. Wat immers met iets strijdig is, wordt er niet aan toegekend. Welnu, zoals uit het voorgaande blijkt (1e Art.), is iedere veelheid op zekere wijze één. Eén en Veel zijn dus onderling niet strijdig. (Ia q. 11 a. 2 arg. 1)

Niets wat in strijd is met iets anders, wordt er door samengesteld. Maar het éne stelt de veelheid samen, en is er dus niet mee in strijd. (Ia q. 11 a. 2 arg. 2)

Er is maar één ding, wat in verhouding van tegenstelling staat met iets anders. Welnu, met veel staat weinig in verhouding van tegenstelling. Dus staat het éne er niet tegenover. (Ia q. 11 a. 2 arg. 3)

Staat het éne tegenover de veelheid, dan staat het er tegenover, zoals het onverdeelde tegenover het verdeelde, en zo is het er mee in strijd, gelijk het gemis in strijd is met de hebbelijkheid. Het levert echter bezwaar op, dat in dit geval het éne pas na de veelheid zou komen en door de veelheid zou bepaald worden, terwijl toch omgekeerd de veelheid bepaald

wordt door de eenheid. Zo zouden we rondlopen in een cirkel, wat moet vermeden worden. Eén en veel zijn dus niet strijdig met elkaar. (Ia q. 11 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat als de begrippen van twee dingen tegengesteld zijn, die dingen dan ook tegengesteld zijn. Welnu, het begrip van het éne bestaat in de onverdeelbaarheid, het begrip van het vele sluit de verdeling in. Dus staan één en veel tot elkaar in verhouding van tegenstelling. (Ia q. 11 a. 2 s. c.)

Het éne staat tegenover het vele, maar niet altijd op dezelfde wijze. Tegenover het vele wat een getal is, staat het éne wat het beginsel is van het getal, gelijk de maatstaf tegenover de maat staat. Het éne toch is de eerste maatstaf, en het getal is een veelheid die door het éne gemeten wordt, zoals uit het Xe Boek der Metaphysica blijkt (IXe B., Ie H., Nr 7. 9, 13; VIe H., Nr 8). Het éne wat omkeerbaar is met het zijnde, staat tegenover de veelheid als een gemis, zoals het onverdeelde staat tegenover het verdeelde. (Ia q. 11 a. 2 co.)

Geen enkel gemis doet ieder zijn missen, omdat het gemis de ontkenning is van iets in een subject, zoals de Wijsgeer zegt. Natuurlijk doet ieder gemis een zeker zijn missen, en daarom gebeurt het toevallig, dat bij een zijnde het gemis berust in het zijn; de reden daarvan is de algemeenheid van het zijnde, zodat dit het geval niet is met het gemis van bijzondere wezensvormen, zoals het gezicht, of de wijsheid, of iets dergelijks. En wat geldt voor het zijnde, geldt ook voor het éne en voor het goede, die met het zijnde omkeerbaar zijn. Het gemis van een goed toch berust in een of ander goed, en het gemis van de eenheid, in een of andere eenheid. En zo is de veelheid een zekere eenheid, en het kwaad een zeker goed, en het niet-zijnde een zeker zijnde. Dit is nochtans niet van twee tegenstrijdige dingen het éne toeschrijven aan het ander, want het éne wordt volstrekt beschouwd, en het ander in een bepaald opzicht. Wat immers in een zeker opzicht een zijnde is, omdat het in aanleg is, is geen zijnde in volstreekte zin, d. i. metterdaad; en wat in volstreekte zin een zijnde is in de orde der zelfstandigheid, kan een niet-zijnde zijn in een zeker opzicht, nl. met betrekking tot het bijkomstig zijn. Op gelijke wijze is iets wat in een bijzonder opzicht goed is, volstrekt genomen, slecht, en omgekeerd; en is iets wat volstrekt genomen één is, in een bijzonder opzicht veelvoudig, en omgekeerd. (Ia q. 11 a. 2 ad 1)

Er is een dubbel geheel: een gelijksoortig geheel, dat bestaat uit delen van dezelfde aard, en een ongelijksoortig geheel, dat bestaat uit delen van verschillende aard. In elk gelijksoortig geheel is het geheel samengesteld uit delen die dezelfde vorm hebben als het geheel, gelijk elk deel van een watermassa water is, en op die wijze is een onafgebroken hoegrootheid uit haar delen samengesteld. In een ongelijksoortig geheel daarentegen mist elk deel de vorm van het geheel: zo is b. v. geen enkel deel van een huis, een huis, en is geen enkel deel van een mens, mens. Welnu, de veelheid is een ongelijksoortig geheel. Gelijk een huis samengesteld is uit dingen die elk op zich genomen geen huizen zijn, zo

is ook de veelheid samengesteld uit eenheden, aangezien elk deel van de veelheid de vorm der veelheid niet heeft. Dit mag men echter niet zo opvatten, als maakten de eenheden de veelheid uit, in zover ze onverdeeld zijn en aan de veelheid tegenovergesteld zijn; maar zo, dat ze de veelheid uitmaken in zover ze een zijnde zijn, zoals de delen van een huis het huis niet samenstellen in zover ze zelf geen huis zijn, maar wel in zover ze iets lichamelijks zijn. (Ia q. 11 a. 2 ad 2)

Het vele kan in een dubbel opzicht beschouwd worden: én op volstreekte wijze, en zo wordt het aan het éne tegenovergesteld, én in zover er een zeker teveel in ligt, en zo staat het tegenover het weinige. Op die wijze is twee “veel”, wanneer men het vele op de eerste, maar niet wanneer men het op de tweede wijze beschouwt. (Ia q. 11 a. 2 ad 3)

Het éne wordt tegenover het vele gesteld bij wijze van een gemis, omdat het tot het begrip van vele behoort, dat het verdeeld is. Daarom gaat de verdeling aan de eenheid vooraf, niet volstrekt, maar gelet op de wijze waarop wij ons de dingen voorstellen. De enkelvoudige dingen toch stellen wij ons voor door middel van de samengestelde. Daarom bepalen wij ook het punt als iets wat geen delen heeft, of als het beginsel van de lijn. Integendeel komt de veelheid na het éne, óók gelet op de wijze waarop wij ons de dingen voorstellen: dat de verdeelde wezens een veelheid uitmaken, stellen we ons immers alleen voor door aan elk van de delen de eenheid toe te kennen. Daarom bepalen we de veelheid door de eenheid, maar niet de eenheid door veelheid. De verdeeldheid echter stellen wij ons voor door het zijnde; daarna zien we in, dat dit zijnde dat zijnde niet is, en zo vatten we de verdeeldheid op; ten derde vatten we het éne op, en ten vierde, de veelheid. (Ia q. 11 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Is God één?

Men beweert, dat God niet één is. In de eerste Korintiërbrief (8, 3), wordt immers gezegd: “Zo zijn er vele goden en vele heersers”. (Ia q. 11 a. 3 arg. 1)

Het éne wat het beginsel is van het getal, kan aan God niet toegeschreven worden, daar geen enkele hoegrootheid van God zegbaar is. Maar ook het éne, wat met het zijnde omkeerbaar is, kan niet aan God worden toegeschreven, want het sluit een gemis in, en ieder gemis is een onvolmaaktheid, en de onvolmaaktheid komt aan God niet toe. God mag dus niet één genoemd worden. (Ia q. 11 a. 3 arg. 2)

Daartegenover staat echter wat in het Deuteronomium gezegd wordt (6, 4): “Luister, Israël, de Heer uw God is één”. (Ia q. 11 a. 3 s. c.)

Dat God één is, wordt op drie wijzen bewezen: Ten eerste, door zijn enkelvoudigheid. Het is immers duidelijk, dat datgene waardoor een bepaald wezen juist dit bepaald wezen is, op geen enkele wijze aan meerdere dingen kan medegedeeld worden. Kan van de ene kant datgene waardoor Sokrates een mens is, aan velen worden meegedeeld, dan kan daarentegen

datgene waardoor hij die mens is, maar aan één enkelen worden medegedeeld. En wanneer nu Sokrates mens was door datgene waardoor hij die mens is, dan zou er maar één mens kunnen zijn, zoals er ook maar één Sokrates kan zijn. Maar dit is juist het geval met God. God is immers zijn natuur zelf, zoals we hierboven bewezen hebben (IIIe Kw., 3e Art.). Hij is dus God door hetzelfde waardoor Hij die God is, en daarom is het onmogelijk, dat er meerdere goden zouden zijn. Ten tweede blijkt dit uit zijn oneindige volmaaktheid. We hebben immers hierboven bewezen (IVe Kw., 2e Art.), dat God elke volmaaktheid van het zijn bezit. Wanneer er nu meerdere Goden waren, dan moesten ze van elkander verschillen, en zou er aan een onder hen iets eigen zijn, dat een ander niet heeft. Was dit een gemis, dan zou de eerste niet volstrekt volmaakt zijn; was het integendeel een volmaaktheid, dan kwam die de tweede niet toe. Er kunnen dus onmogelijk meerdere goden zijn. Geen wonder dan ook, dat de oude wijsgeren, die een oneindig beginsel aannamen, ook aangenomen hebben, door de waarheid als het ware gedwongen, dat dit beginsel één was. Ten derde blijkt dit uit de éénheid van de wereld. We nemen immers waar, dat al de bestaande dingen op elkander berekend zijn, en dat sommige aan andere dienstbaar zijn. Maar wat onderscheiden is, wordt niet in één orde samengebracht, tenzij door een ordenend beginsel. Welnu, van elkaar verschillende dingen worden beter in één orde samengebracht door een enkel ordenend beginsel dan door meerdere. Het éne toch brengt de eenheid uiteraard voort, terwijl meerdere dingen alleen bij toeval de eenheid voortbrengen, in zover, ze nl. in een zeker opzicht één zijn. Aangezien nu het eerste ook het meest volmaakte is, en aangezien het uiteraard is, en niet toevallig, daarom moet datgene wat alles tot één orde herleidt, één zijn, en dit wezen noemen we God. (Ia q. 11 a. 3 co.)

Van meerdere goden wordt hier gesproken, om de verkeerde mening weer te geven van diegenen die in de waan verkeerden, dat de planeten en de andere sterren, of andere werelddelen, goden waren, en dan ook verschillende goden vereerden. Daarom wordt aan de aangehaalde woorden toegevoegd: “Wij echter kennen maar één God”. (Ia q. 11 a. 3 ad 1)

Het éne dat het beginsel is van het getal, wordt aan God niet toegekend, maar alleen aan de wezens die in iets stoffelijks bestaan. Dit éne behoort immers tot de wiskundige wezens, en die zijn iets stoffelijks, maar worden door ons beschouwd als van de materie afgescheiden. Het éne integendeel dat met het zijnde omkeerbaar is, is een metafysische grootheid, die naar haar wezen niet niet afhangt van de stof. En hoewel er in in God geen privatie is, toch brengt de wijze waarop wij Hem ons voorstellen mee, dat wij Hem slechts kennen door een methode van ontkenning en verwijdering. Er is dus geen bezwaar bij, dat sommige privaties aan God worden toegeschreven, b. v. dat hij onlichamelijk of oneindig is. En op dergelijke wijze zeggen we van God dat Hij één is. (Ia q. 11 a. 3 ad 2)

Articulus 4 Is God het meest één van alles?

Men beweert, dat God niet het meest één is van alles. Men noemt iets één in zover het iedere verdeling mist. Welnu, voor het gemis bestaat er geen meerdere of mindere graad. Dus wordt God niet met meer recht één genoemd dan de andere wezens die één zijn. (Ia q. 11 a. 4 arg. 1)

Niets is meer onverdeelbaar dan iets wat én metterdaad, én naar zijn aanleg onverdeelbaar is, gelijk het punt en de eenheid. Welnu, iets wordt één genoemd, in zover het onverdeelbaar is. Dus is God niet met meer recht één dan de eenheid of het punt. (Ia q. 11 a. 4 arg. 2)

Wat door zijn wezenheid goed is, is goed in de hoogste mate. Wat door zijn wezenheid één is, is bijgevolg ook één in de hoogste mate. Welnu, zoals blijkt uit het IVE Boek der Metaphysica (IIIe B., IIe H., Nr 5), is ieder zijnde één door zijn wezenheid. Dus is ieder wezen in de hoogste mate één, en is God met meer recht één dan de andere wezens. (Ia q. 11 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Bernardus zegt in zijn werk Over de Overweging (Ve B., VIIle H.), dat nl. de eenheid der goddelijke Drievuldigheid de hoogste plaats bekleedt onder al de dingen die één zijn. (Ia q. 11 a. 4 s. c.)

Aangezien het éne een onverdeeld zijnde is, moet iets, om in de hoogste mate één te zijn, in de hoogste mate een zijnde zijn, en in de hoogste mate onverdeeld. Welnu, het een zowel als het ander komt toe aan God: Hij is immers in de hoogste mate een zijnde, daar Hij geen zijn heeft dat beperkt wordt door een of andere natuur waar het zijn aan toegevoegd wordt, maar het op zichzelf staande zijn is, op geen enkele wijze beperkt. Hij is ook in de hoogste mate onverdeeld, en dit met het oog op welke verdeling dan ook. Zoals we immers hierboven bewezen hebben (IIIe Kw., 7e Art.), is Hij in elk opzicht enkelvoudig. Zo is het duidelijk, dat God in de hoogste mate één is. (Ia q. 11 a. 4 co.)

Hoewel het missen van iets op zichzelf niet vatbaar is voor een meerderen of minderen graad, toch wordt met betrekking tot het gemis van meerdere of mindere mate besproken, naar de meerdere of mindere graad van datgene wat er aan tegenovergesteld is. Iets wordt dan meer of minder één genoemd, of het meest éne van al, naarmate het meer of minder verdeeld of verdeelbaar is, of in het geheel niet verdeeld kan worden. (Ia q. 11 a. 4 ad 1)

Noch het punt, noch de eenheid die het beginsel is van het getal, zijn in de hoogste mate een zijnde, daar ze alleen in een subject bestaan. Daarom is geen van beide in de hoogste mate één. Want gelijk een subject niet in de hoogste mate één is, ter oorzaak van het onderscheid tussen het subject en de bijkomstigheid niet in de hoogste mate één. (Ia q. 11 a. 4 ad 2)

Al is elk zijnde één door zijn zelfstandigheid, toch mogen niet alle zelfstandigheden op één lijn gesteld worden, voor zover het 't voortbrengen van de

eenheid betreft, want sommige zelfstandigheden zijn uit verschillende delen samengesteld, andere daarentegen niet. (Ia q. 11 a. 4 ad 3)

Quaestio 12 Hoe wij God kennen

In de vorige kwesties hebben wij onderzocht hoedanig God is op zichzelf; nu rest ons nog na te gaan hoe Hij is in onze kennis, d. i. hoe het schepsel Hem kent. Hieromtrent stellen wij dertien vragen: 1e) Kan een geschapen verstand Gods wezenheid aanschouwen? 2e) Kan men Gods wezenheid aanschouwen door een geschapen kenbeeld? 3e) Is Gods wezenheid zichtbaar voor een lichamelijk oog? 4e) Zijn de natuurlijke krachten van een geschapen verstandelijke zelfstandigheid toereikend om Gods wezenheid te aanschouwen? 5e) Heeft het geschapen verstand een geschapen licht nodig om Gods wezenheid te aanschouwen? 6e) Is de aanschouwing van Gods wezenheid bij de ene volmaakter dan bij de ander? 7e) Kan een geschapen verstand Gods wezenheid geheel omvatten? 8e) Kent het geschapen verstand, dat Gods wezenheid aanschouwt, alles in haar? 9e) Kent het de dingen, die het aldaar waarneemt, door kenbeelden? 10e) Kent het alles tegelijk wat het in God ziet? 11e) Kan een mens tijdens het aardse leven Gods wezenheid zien? 12e) Kunnen wij in dit leven God kennen door het natuurlijk verstandslicht? 13e) Is er in dit leven buiten de kennis van de natuurlijke rede nog een andere kennis van God, door de genade? (Ia q. 12 pr.)

Articulus 1 Kan een geschapen verstand God in zijn wezenheid aanschouwen?

Men beweert, dat geen enkel geschapen verstand God in zijn wezenheid kan aanschouwen. Chrysostomus geeft immers in zijn Homilieën over Sint Jans Evangelie (XIV of XV Homilie) de volgende verklaring van de tekst [Joh. 1, 18]: Niemand zag ooit God: “Wat God is, zagen niet slechts de profeten niet, maar zelfs niet de engelen noch de aartsengelen. Hoe zou toch een geschapen natuur het ongeschapene vermogen te aanschouwen?” Sprekend over God, zegt Dionysius in zijn Boek Over de goddelijke Namen (1e H.): “Noch zintuigen, noch verbeelding, noch mening, noch rede, noch wetenschap kunnen Hem kennen”. (Ia q. 12 a. 1 arg. 1)

Al wat oneindig is, is als zodanig ongekend. Maar God is oneindig, zoals hierboven bewezen is (VIIe Kw., 1e Art.). Hij is dus op zichzelf genomen ongekend. (Ia q. 12 a. 1 arg. 2)

Het geschapen verstand kent alleen bestaande dingen: het eerste voorwerp immers wat onder de verstandelijke waarneming valt, is het zijnde. Maar God is eigenlijk geen bestaand wezen; Hij overtreft integendeel al de dingen die bestaan, zoals Dionysius zegt (Over de goddelijke Namen, IVe H.). Hij is dus niet door het verstand kenbaar, doch boven alle verstand verheven. (Ia q. 12 a. 1 arg. 3)

Tussen de kennende en het gekende moet er een zekere

evenredigheid bestaan, daar het gekende de kennende vervolmaakt. Welnu, er is geen evenredigheid tussen het geschapen verstand en God, want er ligt een oneindige afstand tussen beiden. Het geschapen verstand kan dus de wezenheid van God niet zien. (Ia q. 12 a. 1 arg. 4)

Dit strookt echter niet met de woorden uit de Ie Brief Van Johannes (3, 2): “Wij zullen Hem zien gelijk Hij is”. (Ia q. 12 a. 1 s. c.)

Elk ding is kenbaar voor zover het in akt is. Daar God zuivere akt is, zonder enige vermenging van potentie, is Hij op zichzelf genomen het meest kenbaar. Maar iets wat op zichzelf het meest kenbaar is, valt soms buiten het bereik van een of ander verstand, omdat zijn verstandelijke kenbaarheid de grenzen van het verstandelijk kenvermogen overschrijdt: zo is de zon, die op zichzelf het meest zichtbaar is, onzichtbaar voor de nachtvogel, om de overmaat van licht. Hiervan uitgaande, hebben sommigen beweerd, dat geen enkel geschapen verstand bij machte is Gods wezenheid te aanschouwen. Dit kan echter niet zonder bezwaar bevestigd worden. De hoogste graad der zaligheid van de mens is immers gelegen in zijn hoogste daad, nl. in een verstandsakt. Indien dus het geschapen verstand nooit Gods wezenheid kan aanschouwen, dan zal het ófwel nooit de zaligheid verwerven, ófwel zal zijn zaligheid in iets anders gelegen zijn dan in God. Dit strookt echter niet met het geloof, want in hetzelfde Wezen waaraan het redelijk schepsel zijn ontstaan te danken heeft, vindt het ook zijn opperste volmaaktheid: elk ding is immers in zoverre volmaakt, als het zijn oorzaak benadert. Ook komt het niet met de rede overeen. De mens is immers het verlangen aangeboren om, zodra hij een uitwerksel waarneemt, er ook de oorzaak van te kennen, en zo ontstaat de verwondering bij de mensen. Kon dus het verstand van het redelijk schepsel niet opstijgen tot de eerste oorzaak van de dingen, dan zou dit natuurlijk verlangen onvoldaan blijven. Men moet dus zonder aarzelen toegeven, dat de Gelukzaligen Gods wezenheid aanschouwen. (Ia q. 12 a. 1 co.)

Beide autoriteiten spreken hier over de kennis die Gods wezenheid volkomen omvat. Daarom zegt Dionysius onmiddellijk vóór de aangehaalde woorden: “Voor allen is Hij in elk opzicht onbegrijpelijk, en noch zintuigen vatten Hem, noch verbeelding”, enz. En Chrysostomus laat op de aangehaalde woorden bijna onmiddellijk volgen: “Door het zien bedoelt hij hier de volstrekt-zekere aanschouwing van de Vader, en een alomvattende kennis, gelijk de Vader er een heeft van de Zoon”. (Ia q. 12 a. 1 ad 1)

Het oneindige dat voortkomt van een stoffelijke oorzaak, die de volmaaktheid van haar vorm mist, is op zichzelf genomen ongekend, want iedere kennis geschiedt door de vorm; maar het oneindige dat voortkomt van een vorm, die niet beperkt is door de stof, wordt op zichzelf genomen het best gekend. Welnu op die laatste wijze, en niet op de eerste, is God oneindig, zoals uit het hierboven gezegde blijkt (VIIe Kw., 1e Art.). (Ia q. 12 a. 1 ad 2)

Het gezegde, dat God geen bestaand wezen is, betekent niet, dat God op geen enkele wijze bestaat, maar wel, dat zijn bestaan elk ander bestaan overtreft, in zover Hij zijn bestaan zelf is. Daaruit volgt dus niet, dat Hij in het geheel niet kenbaar is, maar alleen, dat Hij alle kennis te boven gaat, m.a.w., dat geen verstand Hem volkomen kan omvatten. (Ia q. 12 a. 1 ad 3)

Evenredigheid heeft twee betekenissen: ten eerste, een bepaalde verhouding van een hoegrootheid tot een ander, en zo zijn dubbel, driedubbel en gelijk soorten van evenredigheid; ten tweede betekent evenredigheid iedere verhouding van een ding tot een ander, en op die wijze kan er evenredigheid zijn tussen het scheepsel en God, in zover het scheepsel zich tot God verhoudt zoals het uitwerksel tot de oorzaak, en zoals de aanleg tot de akt; en in die zin kan het geschapen verstand evenredig zijn aan de kennis van God. (Ia q. 12 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Kan het geschapen verstand Gods wezenheid zien door enige gelijkenis?

Men beweert, dat Gods wezenheid door een geschapen verstand kan aanschouwd worden door middel van een gelijkenis. Wij lezen immers in de Eerste Brief van Johannes (3, 2): “Wij weten dat, wanneer Hij zal verschijnen, wij aan Hem gelijk zullen zijn, en wij Hem zullen zien gelijk Hij is”. (Ia q. 12 a. 2 arg. 1)

Augustinus zegt in het IXe Boek Over de Drie-eenheid (XIe H.): “Wanneer wij God kennen, dan ontstaat er in ons een gelijkenis van Hem”. (Ia q. 12 a. 2 arg. 2)

Het in akt zijnde verstand is het verstandelijk kenbare in akt, evenals het in akt zijnde zintuig het zintuiglijk waarneembare in akt is. Maar dit is slechts het geval, wanneer het zintuig een vorm ontvangt door een gelijkenis van het zintuiglijk waarneembare, en het verstand door een gelijkenis van het verstandelijk kenbare. Indien dus een geschapen verstand God metterdaad aanschouwt, dan gebeurt dit door een gelijkenis. (Ia q. 12 a. 2 arg. 3)

Augustinus merkt echter in het XVe Boek Over de Drie-eenheid (IXe H.) bij de tekst van de Apostel: “Thans zien wij in een spiegel en in een raadsel”, het volgende aan: “Onder de woorden spiegel en raadsel kan men alle mogelijke gelijkenissen verslaan, waardoor wij kunnen komen tot de kennis van God”. Maar God in zijn wezenheid zien is niet Hem kennen als in een raadsel of in een spiegel; beide wijzen van kennen zijn immers tegenstrijdig. Men ziet dus de goddelijke wezenheid niet door kenbeelden. (Ia q. 12 a. 2 s. c.)

Er worden tot het zinnelijk, evenals tot het verstandelijk zien, twee dingen vereist, te weten, het vermogen om te zien en de vereniging van het zichtbaar object met het vermogen. Want opdat iemand metterdaad zou zien, moet hetgeen waargenomen wordt enigszins in degene zijn die ziet. Op het gebied der stoffelijke dingen kan het waargenomen ding blijkbaar niet naar

zijn zelfstandigheid in degene zijn die ziet; dat kan alleen door middel van een afbeeldsel. Zo bevat het oog niet de zelfstandigheid van de steen, maar een gelijkenis ervan, en daardoor ziet het. Maar gesteld, dat het beginsel van het kenvermogen en het voorwerp der waarneming één en hetzelfde wezen zijn, dan zou de kenner én het vermogen om te zien, én de vorm waardoor hij ziet noodzakelijk van datzelfde wezen ontvangen. Welnu, God is klaarblijkelijk niet alleen de maker van het verstandelijk kenvermogen, maar Hij kan ook door het verstand aanschouwd worden. En, daar het verstandelijk kenvermogen van het scheepsel het wezen van God niet is, moeten wij aannemen, dat het een zekere medegedeelde gelijkenis is van Hem, die het Eerste Verstand is. Hieruit volgt, dat wij, hetzij er spraak is van het natuurlijk vermogen, hetzij het gaat over een door genade of glorie bijgevoegde volmaaktheid, steeds dit verstandelijk vermogen van het scheepsel, een verstandelijk licht noemen. Hierdoor wordt dan bedoeld, dat het als een afstraling is van het Eerste Licht. Om God te aanschouwen wordt er dus van de kant van het kenvermogen een zekere gelijkenis met God vereist, waardoor nl. het verstand in staat gesteld wordt om God te aanschouwen. Van de kant van de gekende zaak, die op een of andere wijze met het kennend wezen één moet worden, kan het wezen van God door geen enkele geschapen gelijkenis aanschouwd worden. Ten eerste immers, zoals Dionysius zegt (Over de goddelijke Namen, 1e H.), “door afbeeldsels, ontleend aan een lagere wezenorde, kunnen hogere dingen niet gekend worden”: zo kan het kenbeeld van een stoffelijk lichaam de wezenheid van een onstoffelijk ding niet doen kennen. Veel minder kan dus Gods wezen aanschouwd worden door middel van welk geschapen kenbeeld ook. Ten tweede, het wezen van God is zijn bestaan zelf, zoals hierboven werd bewezen (IIIe Kw., IVe Art.), en dit kan aan geen enkelen geschapen vorm toekomen. Geen enkele geschapen vorm kan dus een gelijkenis zijn die aan het kennend subject het wezen van God voorstelt. Ten derde, het goddelijk wezen is iets onbeperks, dat op een alles overtreffende wijze in zich bevat al wat door een geschapen verstand kan te kennen gegeven worden. Zulk een wezen kan geenszins door een geschapen kenbeeld voorgesteld worden, want elke geschapen vorm is beperkt door een of ander wezen, b.v. door de wijsheid of de kracht, of het zijn zelf, of iets dergelijks. Bevestigen, dat God door een gelijkenis aanschouwd wordt, is dus zeggen, dat God niet aanschouwd wordt in zijn wezen, en dit is vals. Wij besluiten dus dat, om de wezenheid van God te aanschouwen, een zekere gelijkenis van de kant van het kenvermogen vereist wordt, nl. het licht der Gods-aanschouwing, dat aan het verstand de kracht verleent om God te zien; daarop duidt Psalm 35, 10: “In Uw licht zullen wij het Licht zien”. Maar het wezen van God kan geenszins aanschouwd worden door een geschapen gelijkenis, die het goddelijk wezen zou voorstellen zoals het op zich zelf is. (Ia q. 12 a. 2 co.)

In het aangehaalde wordt gesproken over gelijkenis door deelhebben aan het licht der Gods-aanschouwing. (Ia q.

12 a. 2 ad 1)

Augustinus spreekt t. a. pl. over de kennis die wij van God hebben tijdens dit leven. (Ia q. 12 a. 2 ad 2)

Het goddelijk wezen is het zijn zelf. Vandaar wordt het goddelijk wezen, metterdaad gekend, één met het geschapen verstand, dat het zelf tot akt doet overgaan, evenals de andere verstandelijke kenvormen, die hun zijn zelf niet zijn, één worden met het verstand, zo dat het verstand door die vormen een zeker zijn ontvangt, waardoor het tot akt wordt gebracht. (Ia q. 12 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Kan Gods wezen door lichamelijke ogen aanschouwd worden?

Men beweert, dat Gods wezen door lichamelijke ogen kan aanschouwd worden. In het Boek Job staat immers geschreven (19, 26): “In mijn vlees zal ik God zien”, en (42, 3): “Met het gehoor van mijn oor heb ik U gehoord, maar thans aanschouwt U mijn oog”. (Ia q. 12 a. 3 arg. 1)

Augustinus zegt op het eind van de Godsstad (XXIXe H.): “Een grote kracht zal in hun ogen zijn (nl. in de ogen der gelukzaligen), niet alleen om scherper te zien, zoals dit bij sommige serpentes of bij de arenden het geval schijnt te zijn — want hoe scherpzinnig de waarneming van die dieren ook is, zij blijft toch tot de lichamelijke dingen beperkt, — maar zelf om onstoffelijke dingen te aanschouwen”. Welnu, al wie het onstoffelijke kan zien, kan tot de Gods-aanschouwing verheven worden. Bijgevolg kan het verheerlijkt oog God zien. (Ia q. 12 a. 3 arg. 2)

De mens kan God aanschouwen door voorstellingen van de verbeelding: Isaias zegt immers (6, 1): “Ik heb de Heer aanschouwd, gezeten op een troon”, enz. Welnu, de voorstelling van de verbeelding heeft haar oorsprong in de zintuigen, want de verbeelding is een beweging, veroorzaakt door het in akt zijnde zintuig, zoals gezegd wordt in het IIIe Boek Over de Ziel (IIIe H., Nr 3). Bijgevolg kan God door zinnelijke waarneming aanschouwd worden. (Ia q. 12 a. 3 arg. 3)

Dit is echter in strijd met wat Augustinus zegt in het boek Over de aanschouwing van God, gericht tot Paulina (CXLVIIe of CXIIe Brief, XIe H.): “Niemand zag ooit God, noch in dit leven, zoals Hij is, noch in het leven der engelen, zoals de zichtbare dingen die door het lichamenlijk gezicht worden aanschouwd”. (Ia q. 12 a. 3 s. c.)

Onmogelijk kan, noch de gezichtszin, noch een andere zin, noch enig zintuiglijk vermogen, God aanschouwen. Dergelijke vermogens immers zijn alle de akt van een orgaan, zoals wij verderop zullen zien (volg. Art., en LXXVIIIe Kw., 1e Art.). Welnu, de akt is geëvenredigd aan datgene waarvan hij de akt is. Bijgevolg kan geen enkel vermogen van die aard iets waarnemen buiten het lichamenlijke. Maar God is onstoffelijk, zoals hierboven bewezen is (IIIe Kw, 1e Art.). Hij kan dus niet aanschouwd worden, noch door het zintuig, noch

door de verbeelding, maar alleen door het verstand. (Ia q. 12 a. 3 co.)

Met de woorden: “In mijn vlees zal ik God mijn Zaligmaker zien”, bedoelt de gewijde schrijver niet, dat hij God zal aanschouwen met zijn lichamenlijke ogen, maar wel, dat hij, na de verrijzenis, omkleed met zijn vlees, God zal aanschouwen. Zo betekenen eveneens de woorden: “Thans aanschouwt U mijn oog”, het oog van de geest, zoals de Apostel zegt in zijn Brief aan de Ephesiërs (I, 17-18): “Hij geve u de geest van wijsheid en openbaring in de volle kennis van Hem, Hij verlichte de ogen Van uw hart”. (Ia q. 12 a. 3 ad 1)

In bedoelden tekst stelt Augustinus omtrent die vraag een onderzoek in, terwijl hij zich uit onder voorbehoud. Dit blijkt uit de woorden die de aangehaalde tekst voorafgaan: “Hun vermogen (nl. dat van de verheerlijkte ogen) zal een geheel ander zijn, indien zij die onstoffelijke natuur waarnemen”. Vervolgens voegt hij er deze verklaring aan toe: “Het is zeer goed aan te nemen, dat wij de stoffelijke lichamen van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde zullen zien op zulk een wijze, dat wij klaar en duidelijk overal de tegenwoordigheid van God zullen aanschouwen, de Bestuurder van het heelal, niet zoals wij nu uit de geschapen dingen de onzichtbare volmaaktheden van God leren kennen, maar zoals wij op het eerste gezicht niet geloven, maar zien, dat de mensen. Waaronder wij ons in levenden lijve bewegen, levende wezens zijn”. Daaruit blijkt, dat Augustinus bedoelt, dat de verheerlijkte ogen God zullen aanschouwen, zoals onze ogen nu iemand zien leven. Men ziet echter het leven niet met zijn lichamenlijke ogen, als een uiteraard zichtbaar object, doch alleen als een bijkomstig voorwerp van zintuiglijke waarneming, en dit valt niet onder de kennis van het zintuig, maar van een ander kenvermogen, dat samen met het zintuig waarneemt. Dat het verstand, bij het zien van die lichamen, onmiddellijk besluit tot de tegenwoordigheid van God, heeft twee redenen, nl. de doordringendheid van het verstand, en de glans der goddelijke heerlijkheid in de vernieuwde lichamen. (Ia q. 12 a. 3 ad 2)

Door de verbeelding aanschouwen wij Gods wezen niet; maar de vorm die in de verbeelding ontstaat stelt God voor bij wijze van gelijkenis; zo worden in de H. Schrift de goddelijke dingen aangeduid door de zinnelijke, bij wijze van beeldspraak. (Ia q. 12 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Kan een geschapen verstand het wezen van God aanschouwen door zijn natuurlijke kracht?

Men beweert, dat een of ander geschapen verstand het wezen van God kan aanschouwen door zijn natuurlijke kracht. Dionysius zegt immers in zijn boek Over de Goddelijke Namen (IVe H.): “De engel is een vlekkeloze en allerhelderste spiegel, die om zo te zeggen geheel de schoonheid van God in zich heeft opgenomen”. Maar wanneer men de weerspiegeling van iets ziet, dan ziet men het ding zelf. Daar de engel zich zelf echter kent

door zijn natuurlijke kracht, kent hij ook het goddelijk wezen. (Ia q. 12 a. 4 arg. 1)

Wat op zich het meest zichtbaar is, is minder zichtbaar voor ons, om een zwakte in ons lichamelijk of in ons geestelijk oog. Maar het verstand van de engel lijdt aan geen tekort. Daar God op zich zelf het meest kenbaar is, is Hij ook het meest kenbaar voor de engel. Kan deze dus andere dingen kennen door de kracht van zijn natuur, dan kan Hij zoveel te meer ook God kennen door dezelfde kracht. (Ia q. 12 a. 4 arg. 2)

De lichamelijke zinnen kunnen niet verheven worden tot de kennis van een onstoffelijke zelfstandigheid, omdat zulk een kennis hun natuur te boven gaat. Indien dus het aanschouwen van Gods wezen boven de natuur is van elk geschapen verstand, dan kan geen enkel geschapen verstand tot het aanschouwen van Gods wezen verheven worden. Maar dit is vals, zoals uit het vroeger gezegde blijkt (Ie Art.). Het blijkt dus aan het geschapen verstand natuurlijk te zijn, Gods wezen te aanschouwen. (Ia q. 12 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staan echter de woorden uit de Brief aan de Romeinen (6, 23): “De genadegift van God is het eeuwig leven”. Maar het eeuwig leven bestaat in het aanschouwen van Gods wezen, volgens Johannes (17, 3): “Dit is het eeuwig leven, dat zij U kennen, de enige Ware God”. Het geschapen verstand kan dus Gods wezen aanschouwen door de genade, en niet door de natuur. (Ia q. 12 a. 4 s. c.)

Een geschapen verstand kan onmogelijk Gods wezen aanschouwen door zijn natuurlijke kracht. Er is immers kennis, voor zover het gekende in de kennende is. Welnu, het gekende is in het kennend subject, overeenkomstig de aard van dat subject. Daaruit volgt, dat de kennis steeds overeenstemt met de natuur van de kennende. Indien dus een te kennen object een meer verheven zijnswijze bezit dan de natuur van de kennende, dan zal de kennis van dit object de natuur van die kennende te boven gaan. Welnu, in de dingen treffen wij veelvoudige zijnswijzen aan: de natuur van sommige dingen bestaat alleen in een afzonderlijk bepaalde stof, en dit zijn de lichamelijke dingen. Er zijn andere dingen, waarvan de natuur op zichzelf staat, en niet in een of andere stof, maar die toch hun bestaan zelf niet zijn, doch het bestaan hebben; dit zijn de onbelichaamde zelfstandigheden, die wij engelen noemen. God echter is zijn zelfstandig-staande zijn zelf, en die zijnswijze is Hem alleen eigen. Het ligt dus in de lijn van onze natuur, dat we die dingen kennen, die alleen in een afzonderlijk-bepaalde stof bestaan; onze ziel toch, waardoor wij kennen, is de vorm van een zekere stof; ze heeft echter twee kenvermogens: het eerste is de akt van een lichamelijk orgaan, en is er natuurlijkerwijze op aangelegd om de dingen te kennen in hun konkreet-stoffelijk bestaan; daarom kennen de zinnen alleen de afzonderlijke dingen. Het tweede kenvermogen is het verstand, dat niet de akt is van een lichamelijk orgaan. Vandaar komt het, juist door ons verstand, met onze natuur overeen, de naturen te kennen, die alleen bestaan in die afzonderlijk-bepaalde stof, niet in

zover zij in een bepaalde individuele stof zijn, maar in zover zij er door het verstand van worden afgescheiden. Daarom kunnen wij door het verstand dergelijke dingen kennen in hun algemeenheid, wat boven de macht is van de zinnen. Aan het verstand van de engelen komt het echter natuurlijkerwijze toe, de naturen te kennen die niet, in de stof bestaan, wat in de staat van het tegenwoordig leven van vereniging met het lichaam het natuurlijk vermogen van het verstand der menselijke ziel te boven gaat. Wij moeten dus besluiten, dat het alleen aan het goddelijk intellect van nature eigen is, het zelfstandig-staande zijn te kennen, en dat dit de natuurlijke kracht en het natuurlijk vermogen van elk geschapen verstand te boven gaat, omdat geen enkel schepsel zijn eigen zijn is, maar een medegedeeld zijn heeft. Bijgevolg kan een geschapen verstand God in zijn wezen niet aanschouwen, tenzij voor zover God zich door zijn genade met het geschapen verstand verenigt als verstandelijk kenbaar. (Ia q. 12 a. 4 co.)

De Godskennis die aan de engelen toekomt door hun natuur, is God te kennen door een gelijkenis van Hem die in de engelen zelf gevonden wordt. Maar God kennen door een geschapen gelijkenis, is wezenheid kennen, zoals hierboven bewezen werd (II Art.). Daar volgt dus niet uit, dat de engelen Gods wezen kunnen kennen door hun natuurlijke kracht. (Ia q. 12 a. 4 ad 1)

Er is geen tekort in het verstand van de engelen, indien men door tekort een gemis verstaat, nl. een gemis van iets wat ze moeten hebben. Bedoelt men echter een loutere ontkenning, dan lijdt elk schepsel aan een tekort, vergeleken met God, voor zover het de verhevenheid niet bezit, die in God is. (Ia q. 12 a. 4 ad 2)

De gezichtszin kan, om zijn algehele stoffelijkheid, niet verheven worden tot het aanschouwen van iets onstoffelijks. Maar omdat ons verstand of dat der engelen van nature enigszins boven de stof verheven is, kan het door de genade tot iets hogers opgevoerd worden, dat buiten zijn natuurlijke kracht ligt. Een teken hiervan is het volgende: het gezicht kan geenszins op afgetrokken wijze kennen wat het op concrete wijze kent; het kan immers geen enkele natuur waarnemen, tenzij in zover ze die afzonderlijk-bepaalde natuur is. Ons verstand daarentegen kan datgene wat het als iets concreets kent, abstract beschouwen. Immers hoewel het dingen kent die hun vorm in de stof bezitten, onderscheidt het toch beide samenstellende delen, en beschouwt het de vorm op zich zelf. Hetzelfde geldt voor het verstand der engelen: hoewel het voor de engelen natuurlijk is het concrete zijn te kennen in een bepaalde natuur, toch kunnen ze het zijn zelf afzonderlijk beschouwen, daar ze begrijpen, dat zij zelf en hun zijn van elkaar onderscheiden zijn. Aangezien dus het geschapen verstand er door zijn natuur op aangelegd is om de concrete vorm en het concrete zijn op abstracte wijze te beschouwen, bij wijze van een zekere afscheiding, kan het door de genade opgevoerd worden tot de kennis van de op zichzelf staande afgescheiden zelfstandigheid, en van het op zichzelf staande afgescheiden zijn. (Ia q. 12 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Heeft het geschapen verstand een geschapen licht nodig om Gods wezen te aanschouwen?

Men beweert, dat het geschapen verstand geen geschapen licht nodig heeft om Gods wezen te aanschouwen. Wat immers, op het gebied der zinnelijke waarneming, uiteraard lichtgevend is, heeft geen ander licht nodig om gezien te worden. Dus ook niet op het gebied van het verstandelijk-kenbare. Maar God is een verstandelijk-kenbaar licht. Bijgevolg aanschouwt men Hem niet door enig geschapen licht. (Ia q. 12 a. 5 arg. 1)

Indien wij God aanschouwen door middel van iets anders, dan zien wij Hem niet in zijn wezen. Maar Hem aanschouwen door een geschapen licht, is Hem zien door middel van iets anders, en zo zouden wij Hem niet in zijn wezen zien. (Ia q. 12 a. 5 arg. 2)

Niets belet, dat iets geschapen aan een scheepsel natuurlijk is. Indien dus Gods wezen door een geschapen licht aanschouwd wordt, dan kan dit licht aan een scheepsel natuurlijk zijn, en zo zal dit scheepsel geen ander licht nodig hebben om God te zien. Dit is echter onmogelijk. Bijgevolg heeft niet elk scheepsel een toegevoegd licht nodig om Gods wezen te aanschouwen. (Ia q. 12 a. 5 arg. 3)

Dit strookt echter niet met de woorden van Psalm 33, 10: “In uw licht zullen wij het licht aanschouwen”. (Ia q. 12 a. 5 s. c.)

Alles wat verheven wordt tot iets wat zijn natuur te boven gaat, moet er toe bekwaam gemaakt worden door een geschiktheid, die boven zijn natuur is; om b. v. de vorm van het vuur te ontvangen, zou de lucht er moeten toe bekwaam gemaakt worden door een zekere geschiktheid. Welnu, wanneer een geschapen verstand Gods wezen aanschouwt, dan is Gods wezen zelf de verstandelijke kenform van het verstand. Daarom moet aan het verstand een bovennatuurlijke geschiktheid worden toegevoegd, opdat het tot zulk een hoogte zou kunnen opgevoerd worden. Daar echter de natuurlijke kracht van het geschapen verstand ontoereikend is om Gods wezen te aanschouwen, zoals wij in het vorig Artikel gezegd hebben, moet de goddelijke genade dit tekort aanvullen door zijn verstandskracht te vermeerderen. En die vermeerdering van verstandskracht noemen wij een verlichting van het verstand, evenals ook het verstandelijk object zelf “licht” genoemd wordt. En dit is het licht waarvan het Boek der Openbaring (21, 23) zegt: “De klaarte van God zal haar verlichten”, nl. de vergadering der gelukzaligen die God aanschouwen. En door dit licht worden zij godvormig, d. i. gelijkvormig aan God, volgens de woorden uit de Eerste Brief van Johannes (3, 2): “Wanneer Hij zal verschenen zijn, dan zullen wij Hem gelijkvormig zijn, en wij zullen Hem aanschouwen zoals Hij is”. (Ia q. 12 a. 5 co.)

Een geschapen licht is noodzakelijk tot het aanschouwen van Gods wezen, niet opdat het wezen van God, dat op zichzelf verstandelijk kenbaar is, zou kenbaar worden,

maar opdat het verstand geschikt zou worden om te kennen, evenals een vermogen door de hebbelijkheid meer geschikt wordt om te handelen. Zo heeft ook de uitwendige gezichtszin het lichamelijk licht nodig, dat de tussenstof metterdaad doorschijnend maakt, om de kleurindruk te kunnen opnemen. (Ia q. 12 a. 5 ad 1)

Dit licht wordt tot het aanschouwen van Gods wezen vereist, niet als een gelijkenis waarin men God zou zien, maar als een volmaaktheid van het verstand, waardoor het versterkt wordt om God te aanschouwen. En daarom mag men zeggen, dat het geen middel is waarin, maar een middel waardoor men God aanschouwt, en dit schaaft volstrekt niet aan de onmiddellijkheid van de Godsaanschouwing. (Ia q. 12 a. 5 ad 2)

De geschiktheid tot de vorm van vuur komt natuurlijkerwijze alleen toe aan het wezen, dat de vorm van vuur bezit. Daarom kan het licht der heerlijkheid aan geen enkel scheepsel van nature toebehoren, of dit scheepsel zou een goddelijke natuur moeten bezitten, wat onmogelijk is. Door dit licht immers wordt het redelijk scheepsel godvormig, zoals we hierboven gezegd hebben (in de Leerstelling). (Ia q. 12 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Is de aanschouwing van Gods wezen bij den ene volmaakter dan bij de ander?

Men beweert, dat de aanschouwing van Gods wezen bij de ene niet volmaakter is dan bij de ander. Johannes zegt immers in zijn Eersten Brief (3, 2): “Wij zullen Hem zien, gelijk Hij is”. Maar God is op een en dezelfde wijze. Bijgevolg zullen allen Hem op een en dezelfde wijze zien, en niet de een op meer, de ander op minder volmaakte wijze. (Ia q. 12 a. 6 arg. 1)

Augustinus zegt in het Boek van de Drie en tachtig Vraagstukken (XXXIIe Kw.), dat wanneer het gaat over verstandelijke kennis, eenzelfde ding door de een niet méér kan begrepen worden dan door de ander. Maar al degenen die Gods wezen zien, hebben er een verstandelijke kennis van: men aanschouwt immers God niet door de zintuigen, maar door het verstand, zoals hierboven gezegd is (IIIe Art.). Bijgevolg ziet de een Gods wezen niet duidelijker dan de ander. (Ia q. 12 a. 6 arg. 2)

Er kunnen twee oorzaken zijn, waardoor de een volmaakter ziet dan de ander: het ding dat men ziet, en het kenvermogen van hem die ziet. Het geziene ding, doordat het op volmaakter wijze door de kennende ontvangen wordt, nl. volgens een volmaakter gelijkenis. Maar dit is hier het geval niet: God wordt immers niet door een gelijkenis verenigd met het verstand van hem die zijn wezen aanschouwt, maar door zijn wezen zelf. Indien dus de een Hem op volmaakter wijze ziet dan de ander, dan moet de oorzaak daarvan gezocht worden in een verschil van bevattingsvermogen, en zo komen wij tot het besluit, dat hij wiens verstandelijk vermogen van nature meer verheven is, Hem duidelijker zal aanschouwen. Dit kan echter moeilijk overgebracht worden met de belofte aan de mensen gedaan, dat zij

in de eeuwigheid aan de engelen gelijk zullen zijn. (Ia q. 12 a. 6 arg. 3)

Daar staat echter tegenover, dat het eeuwig leven bestaat in de aanschouwing van God, naar het woord van Johannes (17, 3): “Dit is het eeuwig leven, dat zij U kennen, de enige Waren God”, enz. Indien dus in het eeuwig leven allen Gods wezen op dezelfde wijze aanschouwen, dan zijn allen gelijk; maar de Apostel zegt integendeel in zijn Eersten Brief aan de Corinthiërs (15, 41): “De ene ster verschilt van de andere in glans”. (Ia q. 12 a. 6 s. c.)

De aanschouwing van Gods wezen zal volmaakter zijn bij de een dan bij de ander. De reden daarvan zal echter niet zijn een meer volmaakte gelijkenis van God bij de een dan bij de ander, daar die aanschouwing niet zal geschieden door een gelijkenis, zoals vroeger bewezen werd (11e Art). Maar dit verschil zal hieruit voortkomen, dat het verstand van de een een grotere kracht of vermogen zal hebben om God te aanschouwen dan dit van de ander. Het vermogen om God te aanschouwen komt aan het geschapen verstand niet toe krachtens zijn natuur, maar krachtens het licht der heerlijkheid, dat het verstand in een staat van godvormigheid stelt, zoals uit het voorgaande Artikel blijkt. Daarom zal het verstand, dat in ruimere mate deelachtig is aan het licht der heerlijkheid, God op meer volmaakte wijze aanschouwen. En hij zal in ruimere mate aan het licht der heerlijkheid deelachtig zijn, die meer liefde heeft, want waar meer liefde is, daar is groter verlangen, en het verlangen maakt de verlangende geschikt en bereid tot het ontvangen van het verlangde. Hij die meer liefde heeft zal bijgevolg God op volmaakter wijze aanschouwen en een hogere zaligheid genieten. (Ia q. 12 a. 6 co.)

In de woorden: “Wij zullen Hem zien, gelijk Hij is”, slaat het bijwoord gelijk op de wijze van zien, beschouwd van de kant van het object, zodat de zin is: wij zullen Hem zo zien, zoals Hij is, omdat wij het zijn van God zullen aanschouwen, dat zijn wezen zelf is. Maar dit bijwoord slaat niet op de wijze van zien, beschouwd van de kant van de kennende, zodat de zin zou zijn: de wijze van aanschouwen zal zo volmaakt zijn als de wijze van zijn in God zelf. (Ia q. 12 a. 6 ad 1)

Dit antwoord gaat ook op voor de tweede bedenking. Wanneer men immers zegt, dat de een eenzelfde ding niet méér begrijpt dan de ander, dan is dit waar, indien men spreekt van de wijze van zijn van het gekende ding, want al wie zich het ding anders voorstelt dan het is, heeft geen ware kennis; het is echter niet waar, wanneer men spreekt van de wijze van verstandelijk kennen, want de verstandelijke kennis van de een is volmaakter dan die van de ander. (Ia q. 12 a. 6 ad 2)

Het verschil van aanschouwing zal niet voortkomen van het object, want hetzelfde object, nl. het goddelijk wezen, zal aan allen worden voorgesteld; noch van een verschil in deelachtigheid aan het object door verschillende gelijkenissen, maar wel van het verschil van het vermogen van het verstand, niet van het natuurlijk vermogen, maar van het verheerlijkte, zoals

hierboven gezegd is (in de Leerstelling). (Ia q. 12 a. 6 ad 3)

Articulus 7 Zullen zij die God in zijn wezen aanschouwen, Hem ten volle begrijpen?

Men beweert, dat zij die God in zijn wezen aanschouwen, Hem ten volle begrijpen. De Apostel zegt immers in zijn Brief aan de Philippiaërs (3, 12): “Ik jaag er naar, om wellicht dat te kunnen grijpen”. Welnu, hij joeg er niet vruchteloos naar, want hij zegt zelf in zijn Eersten Corinthiërbrief (9, 26): “Ik nu, ik loop niet als in de blinde”. Dus bevatte hij het volkomen, en om dezelfde reden ook de anderen die hij uitnodigt, zeggende: “Loopt zo, om het te kunnen grijpen”. (Ia q. 12 a. 7 arg. 1)

Augustinus zegt in het Boek Over de Godsaanschouwing, opgedragen aan Paulina (CXLVIIe of CXIIe Brief, IXe H.): “Datgene wordt volkomen begrepen, zal zodanig geheel wordt waargenomen, dat niets er van aan de kennende ontgaat”. Maar indien God in zijn wezen aanschouwd wordt, dan ziet men Hem geheel, en blijft er niets van Hem voor de aanschouwer verborgen, want God is enkelvoudig. Wie Hem dus in zijn wezen ziet, begrijpt Hem ten volle. (Ia q. 12 a. 7 arg. 2)

Indien men zegt, dat Hij geheel (totus) aanschouwd wordt, doch niet ten volle (totaliter), dan kan men daar het volgende tegen inbrengen: ten volle duidt ófwel op de wijze van aanschouwen, ófwel op de zijnswijze van het object. Bedoelt men de zijnswijze van het object, dan ziet hij, die God in zijn wezen ziet Hem ten volle, want hij ziet Hem gelijk Hij is, zoals hierboven gezegd is (voorg. Art., antw. op de 1e Bed.); bedoelt men de wijze van aanschouwen, dan ook ziet hij Hem ten volle, want hij zal Gods wezen vatten uit de volle kracht van zijn verstand. Wie dus God in zijn wezen aanschouwt, zal Hem ten volle zien, en bijgevolg volkomen begrijpen. (Ia q. 12 a. 7 arg. 3)

Dit strookt echter niet met de woorden van Jeremias (32, 18): “Uw naam, o sterke, grote, machtige, is: Heer der heerscharen; groot zijt Gij door uw raadsbesluiten en onbegrijpelijk in Uw gepeinzen”. God kan dus niet ten volle worden begrepen. (Ia q. 12 a. 7 s. c.)

Geen enkel geschapen verstand kan God ten volle begrijpen; Hem echter enigszins door ons verstand te bereiken is een grote zaligheid, zoals Augustinus zegt (XXXVIIIe Preek Over het Woord des Heeren, IIIe H.). Om dit duidelijk in te zien moet men bedenken, dat hetgeen ten volle begrepen wordt, volmaakt gekend is. Volmaakt gekend is datgene wat zo goed gekend is als het kenbaar is. Indien wij dus over iets, wat door afdoende bewijsvoering kan gekend worden, slechts een mening hebben, gesteund op waarschijnlijkheid, dan begrijpen wij dat ding niet volkomen: indien b. v. iemand door bewijsvoering weet, dat de drie hoeken van een driehoek gelijk zijn aan twee rechthoeken, dan begrijpt hij dit volkomen; maar indien iemand

meent, dat dit waarschijnlijk is, omdat de geleerden of velen zulks voor waar houden, dan begrijpt hij het niet volkomen, want hij bereikt de volmaakte kenwijze niet, die de kenbaarheid van het ding evenaart. Geen enkel geschapen verstand kan er echter toe komen, het goddelijk wezen op zo volmaakte wijze te kennen als het kenbaar is. En dit blijkt hieruit: elk ding is kenbaar voor zover het in akt is. Aangezien nu Gods wezen oneindig is, zoals hierboven is aangetoond (VIIe Kw., 1e Art.), is Hij op oneindige wijze kenbaar. Geen enkel geschapen verstand kan God echter op oneindige wijze kennen. Het kent immers het goddelijk wezen op meer of minder volmaakte wijze, naar gelang het van het licht der heerlijkheid meer of minder doordrongen is. En daar het geschapen licht der heerlijkheid, aan welk geschapen verstand ook medegedeeld, niet oneindig kan zijn, is het onmogelijk, dat een geschapen verstand God op oneindige wijze zou kennen. Het kan dus onmogelijk God volkomen begrijpen. (Ia q. 12 a. 7 co.)

Het Latijnse woord *comprehensio* (het grijpen of begrijpen) kan twee betekenissen hebben: vooreerst in strikten en eigenlijke zin, om aan te duiden, dat hij die iets begrijpt, het ten volle omvat. En op die wijze kan God noch door het verstand begrepen worden, noch in iets anders vervat zijn. Aangezien Hij oneindig is, kan Hij door geen beperkt wezen zodanig omvat worden, dat dit laatste Hem zou bevatten op een wijze, even oneindig als het wezen van God zelf. En over die oneindigheid gaat het hier. Ten tweede wordt het woord *comprehensio* of begrijpen in bredere zin genomen, in verband nl. met najagen; wanneer wij immers iemand ingehaald en reeds de hand op hem gelegd hebben, dan zegt men, dat wij hem “gegrepen” hebben. En zo wordt God door de gelukzaligen “begrepen”, overeenkomstig het woord van het Hooglied (3, 4): “Ik houd Hem, en zal Hem niet laten gaan”. In die zin moeten wij de aangehaalde woorden van de Apostel verklaren. Dit “grijpen” of “vasthouden” is een van de drie gaven van de ziel, en beantwoordt aan de hoop, evenals de aanschouwing aan het geloof, en het genot van de gelukzaligheid aan de liefde. Bij ons immers heeft of behoudt men niet alles wat men ziet; want wij zien soms dingen, die op een afstand gelegen zijn, of waarover wij geen macht hebben. Ook genieten wij niet van al wat wij hebben, ófwel omdat het ons niet behaagt, ófwel omdat het niet het laatste einddoel van ons verlangen is, en dus niet geschikt is om onze begeerten te vervullen en te bevredigen. De gelukzaligen daarentegen vinden die drie dingen in God, want zij aanschouwen Hem, en terwijl ze Hem aanschouwen, houden zij Hem in hun tegenwoordigheid, met het vermogen om Hem altijd te blijven aanschouwen; en terwijl ze Hem vasthouden, genieten ze van Hem als van hun laatste einddoel, dat hun verlangen voldoet. (Ia q. 12 a. 7 ad 1)

God wordt niet onbegrijpelijk genoemd, alsof er iets in Hem was, dat aan de aanschouwing onttrokken blijft, maar omdat Hij niet zo volmaakt gekend wordt als Hij kenbaar is. In een stelling b. v., die met doorslaande redenen kan bewezen worden, en die wij slechts op grond van waarschijnlijkheid aannemen, is er niets dat

ons ontgaat, noch het onderwerp, noch het gezegde, noch de verbinding van beide, en toch kennen wij die stelling, in haar geheel genomen, niet zo volmaakt als zij kenbaar is. Daarom zegt Augustinus t. a. pl., waar hij een verklaring geeft van de omvattende kennis, dat men het geheel volkomen begrijpt, wanneer men het op zulke wijze kent, dat niets er van voor de kennende verdoken blijft, of wanneer men er langs alle kanten het uiteinde van kan overschouwen: dan immers overschouwt men langs alle kanten het uiteinde van iets, wanneer de wijze waarop we dat ding kennen haar eindterm heeft bereikt. (Ia q. 12 a. 7 ad 2)

“Ten volle” (totaliter) wijst op de zijnswijze van het object, niet alsof niet geheel de zijnswijze van het object onder de kennis zou vallen, maar omdat de zijnswijze van het object niet de wijze is van de kennis. Wie dus God in zijn wezen aanschouwt, ziet in Hem, dat Hij oneindig is in wezen en kenbaarheid. De kennende zelf komt die oneindige wijze echter niet toe, zodat zijn kennis oneindig zou zijn. Zo kan b. v. iemand met waarschijnlijkheid weten, dat een stelling door afdoende bewijzen bewezen kan worden, hoewel hij zelf ze door zulke bewijzen niet kent. (Ia q. 12 a. 7 ad 3)

Articulus 8 Ziet men de dingen in Gods wezen door middel van een of ander kenbeeld?

Men beweert dat zij, die God in zijn wezen aanschouwen, alles in Hem zien. Gregorius zegt immers in zijn Boek der Samenspraken (XXXIIIe H.; zie ook IIe Boek der Zedenkundige Verhandelingen, IIIe H.): “Wat is er, dat zij niet zien, die Hem aanschouwen, die alles ziet?” Maar God ziet alles. Dus zien zij die God aanschouwen alles. (Ia q. 12 a. 8 arg. 1)

Wie een spiegel ziet, ziet de dingen die er in weerkaatst worden. Welnu, alle dingen die ontstaan of tot stand kunnen komen, worden in God weerkaatst als in een spiegel, want Hij ziet alle dingen in zichzelf. Wie God aanschouwt, ziet bijgevolg al wat is of worden kan. (Ia q. 12 a. 8 arg. 2)

Wie het meerdere begrijpt, kan ook het mindere begrijpen, zoals gezegd wordt in het IIIe Boek Over de Ziel (IVe H., Nr 5). Maar al wat God uitwerkt of kan uitwerken, is minder dan zijn wezen. Wie dus God door het verstand waarneemt, kan alles begrijpen wat God uitwerkt of kan uitwerken. (Ia q. 12 a. 8 arg. 3)

Het redelijk schepsel verlangt van nature om alles te weten. Indien het dus door het aanschouwen van God niet alles weet, dan wordt zijn natuurlijk verlangen niet bevredigd, en zal het door het aanschouwen van God niet gelukkig zijn. Dit is echter onaannemelijk. God ziende, kent het dus alles. (Ia q. 12 a. 8 arg. 4)

Hier kan men echter tegen inbrengen, dat de engelen God in zijn wezen aanschouwen, en toch niet alles kennen. De lager geplaatste engelen worden immers door de hoger geplaatste van hun onwetendheid verlost, zoals Dionysius zegt in zijn Boek Over de Hemelreien

(VIIe H.). Zij zijn ook onwetend omtrent wisselvallige gebeurtenissen van de toekomst, en omtrent de gepeinzen des harten: die kennis behoort immers toe aan God alleen. Zij die Gods wezen aanschouwen zien dus niet alles. (Ia q. 12 a. 8 s. c.)

Het geschapen verstand, dat het goddelijk wezen aanschouwt, ziet er in niet alles wat God uitwerkt of uitwerken kan. Het is immers duidelijk, dat men sommige dingen in God ziet, zoals zij in Hem zijn. Maar ook al de andere dingen zijn in God, zoals de uitwerkselen in aanleg zijn in hun oorzaak. Bijgevolg aanschouwt men alle dingen in God, zoals men de uitwerkselen ziet in de oorzaak. Het spreekt echter vanzelf dat, hoe volmaakter men een oorzaak kent, des te meer uitwerkselen men in haar ontdekt. Wie immers scherp van geest is, leidt aanstonds een menigte gevolgtrekkingen af uit een beginsel; maar aan iemand die zwakker van verstand is, moet men alles in het bijzonder verklaren. Het verstand, dat de oorzaak volkomen begrijpt, kan in haar al haar uitwerkselen kennen, en het wezen van al die uitwerkselen. Geen enkel geschapen verstand echter kan God ten volle begrijpen, zoals wij in het vorig Art. bewezen hebben. Geen enkel geschapen verstand kan dus door het aanschouwen van God alles kennen wat God voortbrengt of kan voortbrengen; dit was immers zijn macht volkomen begrijpen. Maar hoe volmaakter een verstand God aanschouwt, des te meer kent het van de dingen die God uitwerkt of uitwerken kan. (Ia q. 12 a. 8 co.)

Gregorius spreekt over de genoegzaamheid van het object, nl. van God, die op zichzelf genomen, alles voldoende bevat en voorstelt; daaruit volgt echter niet, dat al wie God aanschouwt, alles in Hem ziet, omdat Hij Hem nl. niet volmaakt begrijpt. (Ia q. 12 a. 8 ad 1)

Wie een spiegel ziet, ziet in de spiegel niet noodzakelijk alles, tenzij hij geheel de spiegel omvat. (Ia q. 12 a. 8 ad 2)

Hoewel het verhevener is God te aanschouwen dan alle andere dingen, toch is het verhevener God zo te aanschouwen, dat men alle dingen in Hem ziet, dan Hem zo te aanschouwen, dat men niet alle, maar slechts een kleiner of groter aantal dingen in Hem ziet. Wij hebben immers (in de Leerstelling) aangetoond, dat het aantal van de dingen die men in God ziet, afhankelijk is van de meer of minder volmaakte wijze waarop men Hem aanschouwt. (Ia q. 12 a. 8 ad 3)

Het natuurlijk verlangen van het redelijk schepsel is alles te kennen, wat tot de volmaaktheid van het verstand behoort, nl. de soorten, de geslachten en het wezen der dingen, wat al diegenen in God zullen zien, die Gods wezen aanschouwen. Maar de kennis van de individuele wezens, van hun gedachten en werken, wordt niet vereist tot de volmaaktheid van het geschapen verstand, en het natuurlijk verlangen streeft er ook niet naar; evenmin wordt tot de volmaaktheid van het geschapen verstand de kennis vereist van de dingen, die nog niet zijn, maar die door God gemaakt kunnen worden. Indien men echter God alleen aanschouwde,

de bron en de oorsprong van alle zijn en waarheid, dan zou Hij zodanig de natuurlijke aandrang naar kennis bevredigen, dat men niets anders zou zoeken om gelukkig te zijn. Daarom zegt Augustinus in zijn Belijdenissen (Ve Boek, IVe H.): “Ongelukkig is de mens, die al die dingen (nl. de schepselen) kent, maar U niet kent; gelukkig is hij die U kent, zelfs indien hij van het andere niets afweet. Maar hij die én U, én die dingen kent, is niet gelukkiger om dat andere, maar is gelukkig door U alleen”. (Ia q. 12 a. 8 ad 4)

Articulus 9 Zien zij die God in zijn wezen aanschouwen alles wat zij in Hem zien tegelijk?

Men beweert, dat men de dingen in Gods wezen ziet door middel van een of ander kenbeeld. Iedere kennis immers is een gelijkvormig worden van de kennende aan het gekende: zo toch wordt het in akt zijnde verstand het in akt gekende, en de in akt zijnde zinnen het in akt zijnde zinnelijk waarneembare, voor zover het kenvermogen een gelijkenis ontvangt van het object, zoals de oogappel een gelijkenis ontvangt van de kleur. Indien dus het verstand, dat Gods wezen aanschouwt, in Hem sommige schepselen ziet, dan moet het er een gelijkenis van ontvangen. (Ia q. 12 a. 9 arg. 1)

Wat wij in het verleden gezien hebben, bewaren wij in ons geheugen. Maar Paulus aanschouwde in zijn geestvervoering Gods wezen, zoals Augustinus zegt in zijn Letterlijke verklaring van het Boek der Schepping (XIIe Boek, XXVIIIe en XXXIve H.); maar toen hij Gods wezen niet meer zag, herinnerde hij zich toch nog aan vele dingen, die hij tijdens zijn geestvervoering gezien had; daarom zegt hij zelf, dat hij verborgene dingen gehoord heeft, die de mens niet meedelen mag (II Cor., 12, 4). Men moet dus aannemen, dat sommige gelijkenissen van de dingen waaraan hij zich herinnerde, in zijn verstand waren achtergebleven. Om dezelfde reden bezat hij, op het ogenblik zelf dat hij Gods wezen zag, gelijkenissen van de dingen die hij in haar aanschouwde. (Ia q. 12 a. 9 arg. 2)

Hier kan men echter tegen aanvoeren, dat men door eenzelfde kenbeeld de spiegel ziet en de dingen die er in afgebeeld zijn. Welnu, men aanschouwt alles in God als in een verstandelijk-kenbare spiegel. Zo men dus God zelf niet door enige gelijkenis aanschouwt, maar door zijn wezen, dan ziet men ook niet de dingen, die in Hem worden waargenomen, door gelijkenissen. (Ia q. 12 a. 9 s. c.)

Zij die Gods wezen aanschouwen, zien de dingen in het goddelijk wezen, niet door een of ander kenbeeld, maar door het goddelijk wezen zelf, dat met hun verstand verenigd is. Men kent immers elk ding, voor zover de gelijkenis er van in de kennende is. Dit gebeurt echter op twee wijzen. De dingen immers die aan een en hetzelfde gelijk zijn, zijn onderling gelijk: daarom kan het kenvermogen op twee wijzen gelijkvormig worden met iets kenbaar. Ten eerste, op zichzelf, door het indrukken nl. van zijn eigen kenbeeld in het kenvermogen, en

zo wordt iets in zichzelf gekend; vervolgens, door het indrukken van het kenbeeld van iets anders, aan het te kennen object gelijk, en in dit geval is iets niet in zichzelf gekend, maar in een beeld er van. Een mens in zichzelf kennen is immers niet hetzelfde als hem in zijn beeltenis kennen. De dingen kennen door hun eigen, in de kennende ingedrukt kenbeeld, is ze dus kennen in hen zelf, of in hun eigen natuur; maar ze kennen voor zover hun gelijkenis voorafbestaat in God, is ze aanschouwen in God. En dit zijn twee verschillende kenwijzen. Is er dus spraak van die kennis, volgens welke zij, die Gods wezen aanschouwen, de dingen zien in God zelf, dan moet men zeggen, dat zij die dingen niet waarnemen door een kenbeeld, maar alleen door het goddelijk wezen, dat met hun verstand verenigd is, en waardoor zij ook God aanschouwen. (Ia q. 12 a. 9 co.)

Het verstand van hem die God aanschouwt wordt gelijkvormig aan de dingen, die het in God ziet, voor zover het verenigd wordt met het goddelijk wezen, waarin de gelijkenissen van alle dingen voorafbestaan. (Ia q. 12 a. 9 ad 1)

Sommige kenvermogens kunnen uit vroeger opgedane kenbeelden andere kenbeelden vormen. Zo vormt de verbeelding uit de vroeger opgedane voorstellingen van berg en goud, de voorstelling van een gouden berg, en vormt het verstand uit de vroeger opgedane denkbeelden van geslacht en soortelijk verschil het begrip soort. Evenzo kunnen wij ons uit een getrouwe afbeelding voorstellen hoe iemand er uit ziet. Uit de aanschouwing van het goddelijk wezen kon Paulus of wie God ook ziet, een kenbeeld vormen van de in God aanschouwde dingen; die kenbeelden bleven achter in Paulus geest, toen hij Gods wezen niet meer aanschouwde. Maar de aanschouwing van dingen, voorgesteld door aldus ontvangen kenbeelden, verschilt van die aanschouwing, waardoor men de dingen ziet in God. (Ia q. 12 a. 9 ad 2)

Articulus 10 Kan iemand in dit leven God in zijn wezen aanschouwen?

Men beweert, dat zij die God in zijn wezen aanschouwen, alles tegelijk zien, wat zij in Hem zien. Volgens de leer van de Wijsgeer toch (IIe Boek Over de waarschijnlijkheidszekerheid, Xe H., Nr 1) gebeurt het, dat men vele dingen kent, doch er slechts één van begrijpt. Maar de dingen die aanschouwd worden in God, worden door het verstand begrepen, want door het verstand ziet men God. Zij die God aanschouwen, zien dus niet vele dingen tegelijk in Hem. (Ia q. 12 a. 10 arg. 1)

Augustinus zegt in zijn Letterlijke verklaring van het Boek der Schepping (XX0 en XXIIe H.), dat God het onstoffelijke schepsel door de tijd heen beweegt, nl. door verstandelijke kennis en gemoedsaandoeningen. Maar de onstoffelijke schepselen zijn de engelen die God aanschouwen. Zij die God aanschouwen, verstaan en gevoelen dus het één na het ander, want de tijd sluit opeenvolging in. (Ia q. 12 a. 10 arg. 2)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in het laatste Boek van zijn werk Over de Drie-eenheid (XVIIe H.): “Onze gepeinzen zullen niet onstandvastig zijn, ze zullen niet overgaan van het een naar het ander, maar wij zullen in één blik geheel onze kennis overschouwen”. (Ia q. 12 a. 10 s. c.)

De dingen, die in het Woord gezien worden, worden niet het een na het ander, maar alle tegelijk aanschouwd. Om dit duidelijk in te zien moeten wij weten, dat wij vele dingen niet tegelijk kunnen begrijpen, omdat wij verschillende dingen door verschillende kenbeelden moeten kennen. Welnu, ons verstand kan onmogelijk verschillende kenbeelden tegelijk ontvangen en daardoor verschillende kenakten stellen, zomin als een lichaam tegelijk verschillende gedaanten kan aannemen. Wanneer verschillende dingen door één enkel kenbeeld kunnen begrepen worden, kan men ze ook tegelijk kennen. Zo kent men b. v. de verschillende delen van een geheel achtereenvolgens en niet tegelijk, wanneer men zich een eigen begrip vormt van elk deel afzonderlijk; maar wanneer men ze alle begrijpt door het éne begrip van het geheel, dan kent men ze alle tegelijk. Wij hebben echter in het vorig Artikel aangetoond, dat wij niet elk ding afzonderlijk in God aanschouwen door een verschillend kenbeeld voor elk ding, maar alles zien door het wezen van God alleen. Wij zien ze dus tegelijk, en niet het een na het ander. (Ia q. 12 a. 10 co.)

Wij begrijpen maar één ding tegelijk, voor zover wij maar één kenbeeld verstaan; wij kunnen echter meerdere dingen tegelijk begrijpen, wanneer zij alle in één kenbeeld begrepen zijn. Door het kenbeeld mens b. v. kennen wij het dierlijk en het redelijk wezen, en door het kenbeeld huis, de muur en het dak. (Ia q. 12 a. 10 ad 1)

Wat betreft hun natuurlijke kennis, kennen de engelen door middel van een menigte ingestorte kenbeelden, maar ze begrijpen niet alle dingen tegelijk. Zo bewegen ze zich naar hun verstand in de tijd; maar voor zover zij de dingen in God aanschouwen, zien zij ze alle tegelijk. (Ia q. 12 a. 10 ad 2)

Articulus 11 Kunnen wij in dit leven God kennen door ons natuurlijke verstand?

Men beweert, dat men in dit leven God in zijn wezen kan aanschouwen. In het Boek der Schepping, (32, 30) wordt immers verhaald, dat Jacob zei: “Ik heb God gezien, van aanschijn tot aanschijn”. Maar God van aanschijn tot aanschijn zien, is zijn wezen aanschouwen, zoals blijkt uit deze woorden van de Eerste Corinthiërsbrief (13, 12): “Thans zien wij in een spiegel en in een raadsel, maar dan zullen wij zien van aanschijn tot aanschijn”. Bijgevolg kan Gods wezen tijdens dit leven aanschouwd worden. (Ia q. 12 a. 11 arg. 1)

In het Boek Numeri (12, 8), zegt God van Mozes: “Van mond tot mond zal ik tot hem spreken, en openlijk, en niet door raadsels en zinnebeelden zal hij God zien”.

Maar dit is God in zijn wezen aanschouwen. Dus kan iemand tijdens dit leven God in zijn wezen aanschouwen. (Ia q. 12 a. 11 arg. 2)

Datgene waarin wij al het overige kennen en waardoor wij het overige beoordelen, kennen we in zichzelf. Maar zelfs in dit leven kennen wij alles in God; Augustinus zegt immers in het XIIIe Boek van zijn Belijdenissen (XXVe H.): “Indien wij beiden inzien, dat gij waarheid spreekt, en wij ook beiden inzien, dat ik waarheid spreek, Waar zien wij dat? Zeker niet ik in u, hoe Gij in mij, maar beiden in de onveranderlijke waarheid zelf, die ons verstand te boven gaat”. Hetzelfde herhaalt hij in zijn boek Over de ware Godsdienst (XXXe en XXXIe H.): “Wij beoordelen alles volgens de goddelijke Waarheid”; en in het Boek Over de Drie-eenheid (IIe H.) zegt hij, dat het aan de rede toekomt over de stoffelijke dingen te oordelen naar onstoffelijke en onvergankelijke voorbeelden, en die zouden zeker niet onveranderlijk zijn, indien ze boven ons verstand niet verheven waren. Wij zien dus, zelfs in dit leven, God zelf. (Ia q. 12 a. 11 arg. 3)

Zoals Augustinus zegt in het XIIe Boek van zijn Letterlijke verklaring van het Boek der Schepping (XXIVe en XXXIe H.) zien wij door een verstandelijk gezicht de dingen die door hun wezen in de ziel zijn. Maar het verstand kent de begrijpbare dingen niet door enige kenbeelden er van, maar door hun wezen zelf, zoals hij op dezelfde plaats zegt. Daar God door zijn wezen in onze ziel is, aanschouwen wij Hem in zijn wezen. (Ia q. 12 a. 11 arg. 4)

Dit komt echter niet overeen met hetgeen wij lezen in het Boek van de Uittocht (33, 20): “Geen mens zal Mij zien, en dan nog leven”, waarop de gewone Glossa aanmerkt: “In dit sterfelijk leven kan men God zien door sommige afstralingen, maar niet door het kenbeeld dat zijn natuur zelf is”. (Ia q. 12 a. 11 s. c.)

Een louter mens, die van dit sterfelijk leven niet gescheiden is, kan Gods wezen niet aanschouwen. Zoals wij hierboven zeiden (IVe Art.), heeft dit zijn grond hierin, dat de manier van kennen overeenkomt met de zijnswijze van de natuur van het kennend wezen. Welnu, zolang wij in dit leven zijn, bestaat onze ziel in een lichaam; daarom kent zij, overeenkomstig haar natuur, alleen dingen die hun vorm in de stof hebben, of die door zulke dingen kunnen gekend worden. Nu is het duidelijk, dat het goddelijk wezen niet kan gekend worden door de natuur van stoffelijke dingen. Vroeger toch (II Art.) hebben wij bewezen, dat de kennis van God, door welke geschapen gelijkenis ook, niet de aanschouwing is van zijn wezen zelf. De ziel van een mens kan dus onmogelijk Gods wezen aanschouwen, zolang ze 't aardse leven leidt. Tekenend daar voor is dit feit: hoe meer onze ziel van het stoffelijke wordt losgemaakt, des te meer wordt zij vatbaar om afgetrokken verstandelijke kenobjecten waar te nemen. Daarom worden de goddelijke openbaringen en de kennis van de toekomst beter waar genomen tijdens dromen en in een toestand waarin de ziel losgemaakt is van de lichamelijke zintuigen. Het is dus niet mogelijk,

dat de ziel verheven wordt tot de kennis van het hoogste onder de verstandelijke kenobjecten, nl. Gods wezen, zo lang dit sterfelijk leven duurt. (Ia q. 12 a. 11 co.)

Volgens Dionysius (Over de Hemelreien, IVe H.) zegt de H. Schrift, dat iemand God gezien heeft, in zover voorstellingen, die voor een zover voorstellingen, die door een zekere gelijkenis iets goddelijks voorstellen, door de zintuigen waargenomen of door de verbeelding gevormd worden. Wanneer dan Jacob zegt: “Ik heb God gezien van aanschijn tot aanschijn”, dan heeft dit geen betrekking op het goddelijk wezen zelf, maar op de beelden waardoor God werd voorgesteld. Dit duidt zelf op een zekere verhevenheid van de gave van profetie, dat God sprekend wordt gezien, al is het ook door een voorstelling van de verbeelding, zoals verderop zal blijken (IIa IIae, CLXXIVe Kw., IIIe Art.), wanneer wij zullen handelen over de graden van de profetie. Heb is ook mogelijk, dat Jacob zulks zegt om een zekeren staat van beschouwing aan te duiden, die boven de gewone verheven is. (Ia q. 12 a. 11 ad 1)

Evenals God op wonderbare en bovennatuurlijke wijze iets in de stoffelijke dingen bewerkt, zo heeft Hij ook op bovennatuurlijke wijze en buiten de gewone orde om, de geesten van sommigen opgevoerd tot de aanschouwing van zijn wezen, terwijl zij nog in 't vlees leefden, en zonder dat zij gebruik maakten van de zintuigen van het vlees, zoals Augustinus zegt in het XIIe Boek zijner Letterlijke verklaring van het Boek der Schepping (XXVIe, XXVIIe en XXVIIIe H.) en in zijn Boek Over de aanschouwing van God (XIIIe H.). Dit betreft voornamelijk Mozes, de Leraar der Joden, en Paulus, de leraar van de heidenen. Dit punt zullen wij breedvoeriger bespreken, wanneer wij zullen handelen over de geestvervoering (IIa IIae, CLXXVe Kw., IIIe Art. en v.v.). (Ia q. 12 a. 11 ad 2)

Men zegt, dat wij alles in God zien en door Hem over alles oordelen, voor zover wij alles kennen en beoordelen door een deelhebben aan zijn licht, want zelf het natuurlijk licht van het verstand is een deelhebben aan het goddelijk licht. Zo zegt men ook, dat wij alle zintuiglijk-waarneembare dingen zien en beoordelen in de zon, dit is door haar licht. Daarom zegt Augustinus in het Ie Boek zijner Alleenspraken (VIIIe H.): “Men kan de inhoud der wetenschappen niet begrijpen, indien zij niet als door hun zon belicht worden”, nl. door God. Evenals het dus niet nodig is de zelfstandigheid van de zon te zien om het zintuiglijk waarneembare te zien, zo is het ook niet nodig, Gods wezen te zien, om iets wat verstandelijk kenbaar is te zien. (Ia q. 12 a. 11 ad 3)

De verstandelijke beschouwing betreft die dingen die in de ziel zijn door hun wezen, voor zover zij als kenobjecten met verstand zijn. Op die wijze is God in de ziel der gelukzaligen, maar niet in onze ziel, waarin Hij alleen is door zijn tegenwoordigheid, zijn wezen en zijn macht. (Ia q. 12 a. 11 ad 4)

Articulus 12 Hebben wij door de genade een verhever kennis van God dan door de natuurlijke rede?

Men beweert, dat wij in dit leven God door ons natuurlijk verstand niet kunnen kennen. Boëtius zegt immers in zijn *Vertrouwing van de Wijsbegeerte* (Ve Boek, 4), dat de rede geen enkelvoudige vorm kan waarnemen. God echter is de meest enkelvoudige vorm, zoals hierboven werd bewezen (IIIe Kw., VIIe Art.). Dus kan de natuurlijke rede Hem niet kennen. (Ia q. 12 a. 12 arg. 1)

Door de natuurlijke rede kan de ziel niets begrijpen zonder voorstellingen van de verbeelding, zoals gezegd wordt in het IIIe Boek Over de Ziel (VIIe H., Nr 3; zie ook het Boek Over Geheugen en Gedenken, Ie H.). Maar van God, die onstoffelijk is, kan er in onze verbeelding geen voorstelling zijn. Dus kunnen wij Hem niet kennen door onze natuurlijke kennis. (Ia q. 12 a. 12 arg. 2)

De kennis door de natuurlijke rede komt evenals de natuur toe aan goeden en aan kwaden. Maar de kennis van God komt alleen aan de goeden toe; Augustinus zegt immers in het Ie Boek Over de Drie-eenheid (IIe H.), dat de kracht van 's mensen geest in zulk een verheven licht niet binnendringt tenzij hij door de gerechtigheid van het geloof gereinigd wordt. (Ia q. 12 a. 12 arg. 3)

Doch dit druist in tegen de woorden uit de Brief aan de Romeinen (1, 19): "Aangezien zij duidelijk kennen wat kenbaar is van God", nl. wat kenbaar is door de natuurlijke rede. (Ia q. 12 a. 12 s. c.)

Onze natuurlijke kennis heeft haar oorsprong in de zinnen. Daarom strekt ze zich zover uit, als de zinnelijk-waarneembare dingen haar kunnen leiden. Maar ons verstand kan met de gegevens der zinnelijk-waarneembare dingen niet komen tot het aanschouwen van Gods wezen, want de zinnelijk-waarneembare schepselen zijn uitwerkselen van God, die niet volkomen beantwoorden aan de kracht van de oorzaak. Daarom kunnen wij door de zintuiglijke ervaring geheel de macht van God niet kennen, en dus ook zijn wezen niet aanschouwen. Maar omdat het uitwerkselen zijn, afhankelijk van een oorzaak, kunnen zij ons zover brengen, dat wij omtrent God kunnen weten, dat Hij is, en wat Hem noodzakelijk toekomt als eerste en alles overtreffende oorzaak van alle dingen die werden voortgebracht. Aangaande God weten wij dus hoedanig zijn verhouding is tot de schepselen, nl. dat Hij de oorzaak is van alles, hoe de schepselen van Hem verschillen, dat Hij nl. niet is zoals een of andere volmaaktheid van de dingen die Hij veroorzaakt; en dat wij Hem de volmaaktheden van die dingen niet toeschrijven, niet om een tekort hij Hem, maar om de alovertreffende verhevenheid van zijn wezen. (Ia q. 12 a. 12 co.)

De rede kan van een enkelvoudige vorm niet weten wat hij is, maar wel dat hij is. (Ia q. 12 a. 12 ad 1)

Door onze natuurlijke kennis kennen we God uit de zinnelijke voorstellingen van zijn uitwerkselen. (Ia q.

12 a. 12 ad 2)

Daar de kennis van God in zijn wezen een vrucht is der genade, komt zij uitsluitend aan de goeden toe; maar de kennis van God door de natuurlijke rede kunnen én goeden, én kwaden verkrijgen. Daarom zegt Augustinus in het Ie Boek van zijn *Retractaties* (IVe H.): "Ik keur niet goed wat ik gezegd heb in een gebed, nl. dit: God, die gewild hebt, dat alleen de reinen de waarheid zouden kennen. Men kan immers antwoorden, dat ook velen, die niet rein zijn, talrijke Waarheden kennen" en hij bedoelt: door de natuurlijke rede. (Ia q. 12 a. 12 ad 3)

Quaestio 13 Over de goddelijke Namen

Na de verhandeling over onze kennis van God, dient een verder onderzoek ingesteld aangaande de goddelijke namen. Wij benoemen immers de dingen volgens onze kennis er van. Deze kwestie behelst twaalf artikelen: 1e) Kan God door ons benoemd worden? 2e) Duiden sommige namen van God zijn zelfstandigheid aan? 3e) Worden sommige namen in eigenlijke, of worden ze alle in overdrachtelijke zin aan God toegeschreven? 4e) Zijn meerdere namen van God gelijkbetekenend? 5e) Zijn sommige gemeenschappelijke namen van God en van die schepselen éénzinnig, of dubbelzinnig? 6e) In de veronderstelling, dat ze in deels-gelijkende zin genomen worden, duiden ze dan eerst God aan, ofwel eerst de schepselen? 7e) Worden sommige namen aan God toegekend met een begin in de tijd? 8e) Duidt de naam God de natuur aan, of de handeling? 9e) Kan de naam God aan andere wezens medegedeeld worden? 10e) Wordt die naam in éénzinnige, ofwel in dubbelzinnige betekenis gebruikt, wanneer hij wordt toegeschreven én aan Hem, die God is door zijn natuur, én aan de wezens, die God zijn door deelhebben, of God zijn naar de mening der mensen? 11e) Is de naam Hij die is de meest geëigende naam voor God? 12e) Kan men over God bevestigende oordelen uitspreken? (Ia q. 13 pr.)

Articulus 1 Is er een geschikte naam om God te benoemen?

Men beweert, dat er geen enkele geschikte naam is om God te benoemen. Dionysius zegt immers in zijn werk *Over de Goddelijke Namen* (Ie H.) dat wij noch uitdrukken, noch denken kunnen wat God is. En in het Boek der Spreuken (30, 4) staat geschreven: "Hoe luidt zijn naam, en de naam van zijn Zoon? Weet gij het soms?" (Ia q. 13 a. 1 arg. 1)

Alle namen zijn óf abstract, óf concreet. Welnu, concrete namen zijn op God niet toepasselijk, daar Hij enkelvoudig is; abstracte evenmin, omdat zij geen volkomen zelfstandig-staande wezen aanduiden. Er is dus geen enkele geschikte naam om God te benoemen. (Ia q. 13 a. 1 arg. 2)

De naamwoorden betekenen de zelfstandigheid met een hoedanigheid; de werkwoorden en de

deelwoorden omsluiten in hun betekenis tijdsverloop; de voornaamwoorden, een aanwijzing of een betrekking. Welnu, geen enkele van die termen is op God toepasselijk; want in God is er noch hoedanigheid, noch bijkomstigheid, noch tijdsverloop; Hij kan niet waargenomen worden door de zintuigen, en wordt dus ook niet aangewezen; betrekkelijke termen passen evenmin, daar zij terugslaan op de voorafgaande naam- of deelwoorden of aanwijzende voornaamwoorden. Wij hebben dus geen enkelen geschikten naam om God te benoemen. (Ia q. 13 a. 1 arg. 3)

Daartegenover lezen wij echter in het Boek van de Uittocht (15, 3): “De Heer is als een manhaftig strijder, zijn naam is: de “Almachtige”. (Ia q. 13 a. 1 s. c.)

Volgens de wijsgeer (in zijn werk Over het Oordeel, Ie B., Ie H., Nr 2 en 3) zijn de woorden tekenen van de begrippen, evenals de begrippen voorstellingen zijn van de dingen. Daaruit blijkt, dat de woorden in verband staan met de aangeduide zaken, door middel van onze verstandelijke begrippen. De manier, waarop wij iets door woorden aangeven, hangt bijgevolg af van de wijze, waarop wij het kennen door ons verstand. Welnu, het is ons in dit leven niet mogelijk Gods wezen zelf te aanschouwen, zoals wij hierboven gezegd hebben (voorg. Kw., XIe en XIIe Art.). Wij kunnen Hem echter kennen door de schepselen, omdat Hij als Eerste Oorzaak op verheven wijze de volmaaktheden van alle dingen in zich draagt, terwijl alle onvolmaaktheden van Hem moeten geweerd worden. Wij kunnen dus aan God een aan de schepselen ontleenden naam geven, echter drukt die naam de goddelijke wezenheid niet uit zoals zij is; de naam mens integendeel, spreekt de wezenheid uit van de mens, zoals zij is; die naam is immers gelijk aan de bepaling van de wezenheid, want een bepaling is niets anders dan de wezenheid, uitgedrukt door een naam. (Ia q. 13 a. 1 co.)

Dat God geen naam heeft, en al wat wij kunnen benoemen te boven gaat, zegt men, in die zin, dat zijn wezen verheven is boven al wat ons verstand omtrent God bevatten, of de spraak verwoorden kan. (Ia q. 13 a. 1 ad 1)

Daar wij God leren kennen door de schepselen en aan de schepselen de namen ontleenen die wij Hem geven, benoemen die namen iets op die wijze, waarop ze eigenlijk toekomen aan de stoffelijke dingen, die het natuurlijk voorwerp zijn van ons verstand, zoals wij hierboven gezegd hebben (XIIe Kw., 4e Art.). Onder die schepselen nu zijn de volkomen en zelfstandig-staande wezens samengestelde dingen; daarenboven staat hun vorm niet volkomen zelfstandig, maar is hij eerder datgene waardoor iets is. Om een volledig zelfstandig-staand wezen uit te drukken, gebruiken we dan ook concrete namen, die eigenlijk voor samengestelde dingen geschikt zijn; abstracte namen gebruiken we daarentegen om enkelvoudige vormen aan te duiden, en die namen duiden niet iets aan als zelfstandig-staand, maar als datgene waardoor iets is, zoals de witheid aanduidt datgene waardoor iets wit is. Welnu, God is enkelvoudig en zelfstandig-staand, en daarom

passen wij op Hem abstracte namen toe, om zijn enkelvoudigheid; concrete, om zijn volkomenheid en zijn zelfstandig-staan aan te duiden, hoewel noch de een, noch de andere Gods wezen volkomen uitdrukken, evenmin als ons verstand in dit leven Hem kent zoals Hij is. (Ia q. 13 a. 1 ad 2)

De naamwoorden duiden een zelfstandigheid aan met een hoedanigheid, d. i. een zelfstandig-staand subject in een bepaalden vorm of natuur. Worden dus concrete namen aan God toegekend om zijn zelfstandig-staan en zijn volkomenheid aan te duiden, zoals hierboven gezegd is, dan mogen we ook die namen op Hem toepassen, die de zelfstandigheid aanduiden met hoedanigheid. De werkwoorden en deelwoorden die een tijdsverloop uitdrukken worden aan God toegeschreven omdat de eeuwigheid alle tijden omvat. Evenals wij de enkelvoudige zelfstandig-staande wezens niet kunnen kennen noch aanduiden, tenzij als samengestelde dingen, zo kunnen wij ons ook de eeuwigheid — waarin nochtans geen samenstelling is — niet voorstellen, noch ze aanduiden, tenzij als iets tijdelijks, wat betreft de wijze van voorstelling. Dit ligt aan de natuurlijke verhouding van ons verstand tot het samengestelde en het tijdelijke. De aanwijzende voornaamwoorden zijn toepasselijk op God in zover ze slaan, niet op wat de zintuigen waarnemen, maar op wat het verstand begrijpt; dit kan immers aangewezen worden in zover het begrepen wordt. En zoals wij zelfstandige naamwoorden, deelwoorden en aanwijzende voornaamwoorden gebruiken, zo mogen we ook betrekkelijke voornaamwoorden gebruiken, die terugslaan op de vorige naamwoorden, deelwoorden, enz. (Ia q. 13 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Duiden sommige namen Gods zelfstandigheid aan?

Men beweert, dat geen enkele naam Gods zelfstandigheid aanduidt. Damascenus zegt immers in zijn werk Over het Ware Geloof (Ie Boek, IXe H.), dat al de namen, waardoor wij God benoemen, aanduiden wat God niet is, of wijzen op een zekere betrekking, of iets uitdrukken wat volgt op zijn natuur of op zijn handeling; doch geen enkele naam zegt wat God is naar zijn zelfstandigheid. (Ia q. 13 a. 2 arg. 1)

Volgens Dionysius (Over de Goddelijke Namen, Ie H.) moeten de namen, welke de H. Leraren aanwenden om God te loven, onderscheiden worden naar de verschillende graden van deelhebben aan de goddelijke volmaaktheid. Maar wat aan iets deel heeft, is die zaak zelf niet. Dus betekenen de namen, waardoor wij God benoemen, zijn zelfstandigheid niet. (Ia q. 13 a. 2 arg. 2)

Wij benoemen een wezen, volgens de kennis die wij er van hebben. Welnu, in dit leven kunnen wij God niet kennen in zijn zelfstandigheid. Bijgevolg kan geen enkele naam Gods zelfstandigheid uitdrukken. (Ia q. 13 a. 2 arg. 3)

Dit druist echter in tegen het woord van Augustinus in

het Ve Boek van zijn werk Over de Drie-eenheid (IVe H.): “Voor God is het hetzelfde te zijn en machtig te zijn of wijs, en al het overige wat gij kunt bevestigen omtrent zijn enkelvoudigheid, die zijn zelfstandigheid zelf is”. Bijgevolg drukken al die namen Gods zelfstandigheid uit. (Ia q. 13 a. 2 s. c.)

Het is duidelijk, dat de namen die God door ontkenning aanduiden, of die zijn verhouding tot de schepselen uitdrukken, geenszins zijn zelfstandigheid betekenen, maar alleen wijzen op iets wat men van God uitsluit, of op zijn betrekking tot iets anders, of liever op de betrekking van iets anders tot Hem. Voor de namen die wij op volstreekte wijze en door toekenning op God toepassen, zoals goed, wijs, en dergelijke, lopen echter de meningen uiteen. Sommigen zeiden, dat die termen, hoewel door toekenning aan God toegeschreven, werden ingevoerd, meer om iets van Hem te weren, dan om Hem iets toe te kennen. Wanneer wij b. v. zeggen, dat God leeft, dan zouden wij daarmee bedoelen, dat Hij niet is zoals de levenloze dingen; en in die zin moeten ook al de andere namen verstaan worden. Die mening heeft Rabbi Mozes voorgestaan. Anderen daarentegen hebben beweerd, dat die namen gebruikt worden om de betrekking aan te duiden van God tot de schepselen; wanneer wij b. v. zeggen: God is goed, dan zou de zin daarvan zijn: God is de oorzaak van het goed-zijn der dingen; en op dezelfde wijze worden ook de andere namen verklaard. Maar aan die meningen zijn drie bezwaren verbonden. Ten eerste, zij kunnen ons niet duidelijk maken, waarom sommige namen boven andere aan God worden toegekend. Hij is immers zowel de oorzaak van de lichamen als van het goed-zijn; indien iemand die zegt, dat God goed is, daardoor niets anders bedoelt dan dat Hij de oorzaak is van het goed zijn, dan zou men evengoed mogen zeggen, dat Hij een lichaam is, omdat Hij de oorzaak is van de lichamen. Wanneer men daarenboven God een lichaam noemt, duidt men alleen aan, dat God geen zijnde is, dat alleen in aanleg is, zoals de eerste stof. Ten tweede, dan zouden al de termen waardoor wij God aanduiden, op God maar toepasselijk zijn door afleiding; zo wordt het geneesmiddel slechts door afleiding gezond genoemd, en gezond betekent in dat geval alleen, dat het geneesmiddel de oorzaak is van de gezondheid, die eerst en vooral aan het dier wordt toegekend. Ten derde zijn die meningen in strijd met wat de mensen bedoelen, wanneer zij spreken over God. Door God een levend wezen te noemen, bedoelen zij méér dan dat Hij de oorzaak is van ons leven, en onderscheiden is van de levenloze lichamen. Er dient dus een andere verklaring gegeven te worden, en die is, dat al die namen de goddelijke zelfstandigheid aanduiden, en God benoemen naar zijn zelfstandigheid, maar ver beneden een volmaakte voorstelling blijven van Gods wezen. Dit blijkt als volgt: die namen duiden God aan op een wijze, die overeenkomt met de manier waarop wij Hem door ons verstand kennen. Welnu, ons verstand kent God door de schepselen. Bijgevolg kent het Hem, voor zover de schepselen een schaduw zijn van God. Vroeger (IVe Kw., 2e Art.) werd echter aangetoond, dat God al de volmaakheden der schepselen in zich bevat, daar Hij zonder beperking en

in elk opzicht volmaakt is. Ieder schepsel is dus een afbeeldsel van God en is Hem gelijkvormig in zover het enige volmaaktheid bezit; niet alsof de schepselen God afbeelden als een wezen van dezelfde soort of geslacht, maar wel als een boven alles verheven oorzaak, die naar haar vorm door geen enkel uitwerksel kan geëvenaard worden, hoewel die uitwerkselen er enige gelijkenis mee hebben, zoals b. v. ook de vorm-oorzaak der aardse lichamen de kracht der zon afbeelden. Die leer hebben wij reeds vroeger uiteengezet, nl. in de verhandeling over Gods volmaaktheid. Evenals dus de goddelijke zelfstandigheid op onvolmaakte wijze wordt afgebeeld door de schepselen, zo wordt ze ook op onvolmaakte wijze uitgedrukt door de hier bedoelde namen. Wanneer men dus zegt: God is goed, dan is de zin niet: God is de oorzaak van het goed-zijn, noch: God is niet slecht, maar wel: wat wij goed noemen bij de schepselen, bestaat vooraf bij God, en wel op meer verheven manier. Daaruit volgt dus niet, dat God goed is in zover Hij het goed-zijn voortbrengt, maar veeleer het tegendeel: daarom stort Hij het goede uit in de dingen, omdat Hij goed is, overeenkomstig de woorden van Augustinus in het Ite Boek van zijn werk Over de christelijke Leer (XXXIe H.): “In zover Hij goed is, zijn wij”. (Ia q. 13 a. 2 co.)

Damascenus zegt, dat die namen Gods wezen niet aanduiden, omdat zij dit niet op volmaakte wijze doen; maar ze drukken Gods wezen op onvolmaakte wijze uit, evenals de schepselen Hem op onvolmaakte wijze afbeelden. (Ia q. 13 a. 2 ad 1)

Soms dient er onderscheid gemaakt te worden tussen de betekenis van een woord en zijn oorsprong. Zo wordt het Latijnse woord lapis (steen) afgeleid van: laedere pedem (de voeten kwetsen); toch betekent dat woord niet wat de voet kwetst, maar duidt het op een soort lichaam; anders toch was alles, wat de voeten kwetst, een steen. Op diezelfde wijze moeten wij de oorsprong der goddelijke namen zoeken in het deelhebben der geschapen wezens aan het goddelijk wezen, want zoals de schepselen onvolmaakte afbeeldsels zijn van God, zo kent en noemt ons verstand God naar de verschillende manier van deelhebben, terwijl die namen toch niet het deelhebben zelf betekenen. Wanneer wij b. v. zeggen: God is een Levend wezen, dan bedoelen wij niet, dat het leven uit Hem voortkomt, maar wel dat bij Hem, beginsel van alle dingen, het leven voorafbestaat op een onbegrijpelijke en onuitsprekelijke wijze. (Ia q. 13 a. 2 ad 2)

In dit leven kunnen wij Gods wezen niet kennen, zoals het in zichzelf is, maar alleen zoals het door de volmaakheden der schepselen wordt afgebeeld, en op dezelfde wijze wordt het door onze termen uitgedrukt. (Ia q. 13 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Worden sommige namen op God toegepast in eigenlijke zin?

Men beweert, dat geen enkele naam op God wordt toegepast in eigenlijke zin. Al de namen immers, die wij op God toepassen, zijn ontleend aan de schepselen,

zoals blijkt uit het Ie Artikel van deze Kwestie. Maar de namen der schepselen worden op God toegepast, in overdrachtelijke zin, zoals wanneer we zeggen: God is een rots, of een leeuw, of iets dergelijks. Bijgevolg worden alle namen op God toegepast in overdrachtelijke zin. (Ia q. 13 a. 3 arg. 1)

Wanneer een naam in werkelijkheid eerder van iets ontkend moet worden, dan er aan toegekend, dan wordt hij niet toegepast in eigenlijke zin. Maar dit is juist het geval met de toepassingen van al die namen: goed, wijs, en dergelijke op God, zoals blijkt uit de woorden van Dionysius in zijn werk *Over de Hemelreien* (Ile H.). Bijgevolg wordt geen enkele van die namen op God toegepast in eigenlijke zin. (Ia q. 13 a. 3 arg. 2)

De namen van lichamen worden alleen in overdrachtelijke zin op God toegepast, daar Hij onstoffelijk is. Maar al die namen sluiten in hun betekenis sommige stoffelijke waarden in, zoals tijdsverloop, samenstelling, en dergelijke. Al die namen worden dus op God toegepast in overdrachtelijke zin. (Ia q. 13 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Ambrosius zegt in het Iie Boek van zijn werk *Over het Geloof* (Proloog): “Er zijn namen, die klaarblijkelijk de eigenschappen der Godheid aanduiden, andere drukken de glanzende Waarheid uit der goddelijke majesteit; andere daarentegen worden op God toegepast bij wijze van gelijkenis en in overdrachtelijke zin”. (Ia q. 13 a. 3 s. c.)

In het vorig Artikel werd bewezen, dat wij God kennen door middel van volmaaktheden, die uit Hem voortvloeien in de schepselen; die volmaaktheden bestaan in God op verhevener wijze dan in de schepselen, maar ons verstand kent ze, zoals ze in de schepselen zijn, en drukt ze als zodanig ook in namen uit. Met betrekking tot de namen die wij op God toepassen, moeten wij dus twee dingen in acht nemen, nl. de aangeduide volmaaktheden zelf, zoals goedheid, leven, en dergelijke, en de wijze waarop ze aangeduid worden. Naar hetgeen zij aanduiden, komen die namen in eigenlijke zin en op de eerste plaats aan God toe, veel meer dan aan de schepselen. Maar naar de wijze waarop zij de volmaaktheden aanduiden, worden zij niet in eigenlijke zin op God toegepast, want die wijze is aan de schepselen eigen. (Ia q. 13 a. 3 co.)

Sommige namen betekenen zo de goddelijke volmaaktheden die uit God in de schepselen voortvloeien, dat de onvolmaakte wijze zelf volgens welke de schepselen deel hebben aan de goddelijke volmaaktheid mede aangeduid wordt, zoals de naam: steen b. v. iets stoffelijks betekent. Dergelijke namen kunnen alleen in overdrachtelijke zin toegepast worden op God. Andere namen duiden echter de volmaaktheden op volstreekte wijze aan, en niet naar een bepaalde wijze van deelhebben, zoals: zijnde, goed, levend, en dergelijke; en zulke namen worden in eigenlijke zin toegepast op God. (Ia q. 13 a. 3 ad 1)

Dionysius kent die namen aan God niet toe, omdat de

aangeduide volmaaktheden aan God toekomen op een veel verhevener wijze dan door bedoelde namen wordt uitgedrukt. Daarom zegt hij t a. pl., dat God iedere zelfstandigheid en elk leven overtreft. (Ia q. 13 a. 3 ad 2)

De namen die in eigenlijke zin op God worden toegepast bevatten geen stoffelijke waarden in wat zij betekenen, maar alleen in de wijze waarop ze iets betekenen; die integendeel welke in overdrachtelijke zin op God worden toegepast, bevatten de stoffelijke waarden in het betekende zelf. (Ia q. 13 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Zijn de namen van God gelijkbetekenend?

Men beweert, dat de namen van God gelijkbetekenend zijn. Gelijkbetekenende namen zijn immers die welke volstrekt hetzelfde betekenen. Welnu, de namen waardoor wij God benoemen, betekenen volstrekt hetzelfde, want zijn goed-zijn is hetzelfde als zijn wezenheid en zijn wijsheid. Die namen zijn dus volstrekt gelijkbetekenend. (Ia q. 13 a. 4 arg. 1)

Men kan antwoorden, dat die namen wel dezelfde dingen aanduiden, maar door verschillende begrippen. Dit houdt echter geen steek, want een begrip, waar niet een of ander ding aan beantwoordt, heeft geen betekenis. Indien er bijgevolg wel verschillende begrippen zijn, maar er slechts één gekend ding aan beantwoordt, dan hebben die begrippen geen betekenis meer. (Ia q. 13 a. 4 arg. 2)

Iets wat één is én naar het wezen, én naar het begrip, is meer één dan wat één is naar het gekende ding, en veelvoudig naar het begrip. Welnu, God is in de hoogste mate één. Dus is Hij niet één naar het wezen en veelvoudig naar het begrip. Bijgevolg drukken de namen van God geen verschillende begrippen uit, maar zijn ze gelijkbetekenend. (Ia q. 13 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat het een ijdel woordenspel is, gelijkbetekenende namen naast elkaar te plaatsen, en b. v. te zeggen: een kleed habijt. Indien dus alle namen van God gelijkbetekenend zijn, dan zijn uitdrukkingen als de goede God en dergelijke niet te gebruiken. Toch staat er geschreven bij Jeremias (32, 18): “Sterke, grote, machtige, Heer der heerscharen is uw naam”. (Ia q. 13 a. 4 s. c.)

De namen van God zijn niet gelijkbetekenend. Het zou gemakkelijk zijn om dit in te zien, indien men mocht zeggen, dat die namen iets betekenen wat van God wordt uitgesloten, of een verhouding van oorzakelijkheid aanduiden ten opzichte van de schepselen: dan zou immers de betekenis van de namen verschillen naar het verschil van dat wat uitgesloten wordt, of naar het verschil van de uitwerkselen die bedoeld worden. Hierboven (Ile Art. van deze Kwestie) werd echter bewezen, dat die namen, hoewel op onvolmaakte wijze, de goddelijke zelfstandigheid zelf aanduiden, en van de andere kant is het, in aansluiting met het Ie Art. van deze Kwestie, niet minder duidelijk, dat hun betekenis verschilt: de

betekenis van een naam is immers het begrip dat ons verstand van iets heeft; en uitdrukt door een naam. Welnu, de begrippen die wij hebben over God, beantwoorden aan de volmaaktheden die uit God in de schepselen voortvloeien, daar wij God leren kennen door de schepselen. Maar de volmaaktheden, die in God voorafbestaan als iets enkelvoudigs en niet onderscheiden, worden in de schepselen onderscheiden en vermenigvuldigd. De verschillende volmaaktheden der schepselen beantwoorden dus aan een enkelvoudig beginsel, dat zij op verschillende en veelvoudig wijze afbeelden; en zo ook beantwoorden de verschillende en veelvuldige begrippen van ons verstand aan iets volstrekt enkelvoudigs, dat zij onvolledig voorstellen. De namen die op God worden toegepast, zijn dus niet gelijkbetekenend, want hoewel zij eenzelfde zaak aanduiden, toch duiden ze die aan naar verschillende en veelvuldige begrippen. (Ia q. 13 a. 4 co.)

Die namen noemen wij gelijkbetekenend, die eenzelfde ding aanduiden volgens eenzelfde begrip; de namen echter die een zaak betekenen in verschillende opzichten, duiden geen wezen aan, dat onmiddellijk en uiteraard één is, daar hun betekenis afhankelijk is van de opvatting van het verstand, zoals we hierboven gezegd hebben (1e Art.). (Ia q. 13 a. 4 ad 1)

De veelvoudige begrippen van die namen zijn niet nutteloos en zinledig; zij duiden immers op een enkelvoudige wezenheid, die door middel van deze en dergelijke begrippen op onvolkomen en veelvoudige wijze wordt afgebeeld. (Ia q. 13 a. 4 ad 2)

Wat in de geschapen dingen veelvoudig en verdeeld is, is in God enkelvoudig en onverdeeld: dit brengt de volmaaktheid der goddelijke eenheid mee. Dat wij nu God kennen als één in wezen en veelvoudig naar ons begrip, volgt hieruit, dat ons verstand God door veelvoudige begrippen kent, zoals de schepselen Hem op veelvoudige wijze afbeelden. (Ia q. 13 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Zijn de gemeenschappelijke namen van God en van de schepselen éénzinnig?

Men beweert, dat de gemeenschappelijke namen van God en van de schepselen éénzinnig zijn. Al wat dubbelzinnig is, wordt immers herleid tot iets éénzinnigs, zoals de veelheid tot de eenheid; want indien de naam hond in dubbelzinnige betekenis toegepast wordt op een huishond en op een zeehond, dan moet hij op sommige honden in éénzinnige betekenis toegepast worden, nl. op alle huishonden; anders toch zou men tot in het oneindige moeten opklimmen. Welnu, er zijn gelijksoortige oorzaken, die met hun uitwerkselen overeenstemmen in naam en bepaling; zo brengt de mens een mens voort. Andere daarentegen zijn ongelijksoortig; zo is b. v. de zon oorzaak van de warmte, maar ze is zelf niet warm, tenzij op dubbelzinnige wijze. Bijgevolg is de eerste werkende oorzaak, waartoe al de andere herleid worden, een gelijksoortige oorzaak, en zijn de namen van God en de schepselen éénzinnig. (Ia

q. 13 a. 5 arg. 1)

Door dubbelzinnige termen duidt men geen gelijkvormigheid aan. Daar er nu tussen God en de schepselen gelijkvormigheid bestaat, volgens het Boek der Schepping (1, 26): “Laat ons de mens maken naar ons beeld en gelijkenis”, schijnt er dus ook iets op éénzinnige wijze van God en de schepselen gezegd te worden. (Ia q. 13 a. 5 arg. 2)

Een maatstaf behoort altijd tot dezelfde soort als datgene wat er door gemeten wordt, zoals blijkt uit het Xe Boek der Metaphysica (IXe B., Ie H., Nr 13). Maar God is de eerste maatstaf van alle wezens, zoals op dezelfde plaats gezegd wordt. God behoort dus tot dezelfde soort als de schepselen, en bijgevolg kan er iets op éénzinnige wijze gezegd worden van God en van de schepselen. (Ia q. 13 a. 5 arg. 3)

Van een ander standpunt uit kan men het volgende opwerpen: 1. Een naam, die in verschillende betekenissen op meerdere dingen wordt toegepast, is dubbelzinnig. Welnu, geen enkele naam wordt op God in dezelfde zin toegepast als op de schepselen: wijsheid b. v. is in de schepselen een hoedanigheid, maar niet in God. Maar wanneer het geslacht verschilt, verschilt ook het begrip, want het geslacht is een bestanddeel van de bepaling. Welnu, dezelfde reden geldt ook voor de andere namen, zodat alle gemeenschappelijke namen van God en van de schepselen dubbelzinnig zijn. 2. De afstand tussen God en de schepselen is veel groter dan die van welk schepsel ook tot een ander. Welnu, de afstand tussen sommige schepselen kan zo groot zijn, dat geen enkele naam er in dezelfde betekenis kan op toegepast worden; dit is b. v. het geval met al de dingen die niet tot eenzelfde geslacht behoren. Veel minder kan dus een gemeenschappelijke naam van God en van de schepselen éénzinnig zijn, maar al die namen zijn dubbelzinnig. (Ia q. 13 a. 5 s. c. 1)

Het is onmogelijk, dat iets op éénzinnige wijze gezegd wordt van God en van de schepselen. Een uitwerksel immers, dat niet ten volle beantwoordt aan de kracht van de oorzaak, is er niet volkomen mee gelijk, maar slechts ten dele, zodat, wat veelvoudig is in de uitwerkselen, in de oorzaak enkelvoudig en onverdeeld is. Zo baart de zon, door de ééne kracht die haar eigen is, in het ondermaanse velerlei wezensvormen vol verscheidenheid. Zoals in het voorgaande artikel gezegd is, bestaan op gelijke wijze alle volmaaktheden, die in de geschapen dingen verdeeld zijn en veelvoudig, vooraf één en niet onderscheiden in God. Wanneer dus een naam, die een volmaaktheid uitdrukt, op een schepsel wordt toegepast, dan duidt hij die bepaalde volmaaktheid aan, in zover ze volgens haar begrip van de andere onderscheiden is. Wanneer wij b. v. een mens wijs noemen, bedoelen wij daarmee een volmaaktheid, die onderscheiden is van 's mensen wezen, van zijn macht, van zijn bestaan en van al het overige. Maar wanneer wij God zo benoemen, dan duiden wij niet iets aan, dat onderscheiden is van zijn wezenheid, zijn macht of zijn bestaan. Daarenboven, wanneer de naam: wijs gezegd wordt van een mens, dan omgrenst hij en omvat

hij de aangeduide zaak; maar wanneer hij van God gezegd wordt, dan blijft de betekende zaak onbegrensd door, en verheven boven de betekenis van het woord. Daaruit blijkt, dat de naam wijs niet in dezelfde betekenis wordt toegepast op God en op de mensen. Dezelfde verklaring geldt ook voor de andere namen, zodat geen enkele naam in éénzinnige betekenis wordt toegepast op God en op de schepselen. Zijn die namen dan zuiver dubbelzinnig, zoals sommigen beweerd hebben? Toch niet. Want dan zouden wij van God niets kunnen weten noch bewijzen door de schepselen, maar zouden wij voortdurend struikelen over de dubbelzinnigheid van de termen. Die gevolgtrekking is echter zowel strijdig met de leer van de wijsgeren, die veel stellingen omtrent God apodiktisch bewijzen, als met het woord van de Apostel in de Brief aan de Romeinen (1, 20): “De onzichtbare eigenschappen van God kan ons verstand door de schepselen begrijpen”. Wij moeten dus besluiten, dat die namen op God en op de schepselen worden toegepast op deelsgelijkende wijze, d. i. volgens een zekere verhouding. Dit kan bij de namen op twee wijzen voorkomen: ófwel omdat meerdere dingen in verhouding staan tot één, en zo worden het geneesmiddel en het water gezond genoemd, voor zover ze beide in betrekking en verhouding staan tot de lichamelijke gezondheid, waarvan het water een teken is, en de geneesmiddelen de oorzaak zijn; ófwel omdat een ding in verhouding staat tot een ander, zoals b. v. het geneesmiddel en het lichaam gezond genoemd worden, omdat het geneesmiddel de oorzaak is van de gezondheid van het lichaam. En zo worden sommige namen op God en op de schepselen toegepast op deelsgelijkende, en niet op zuiver dubbelzinnige, noch op éénzinnige wijze. Wij kunnen immers God niet benoemen, tenzij uit de schepselen, zoals hierboven bewezen is (Ie Art. van deze Kwestie). Alle gemeenschappelijke namen van God en van de schepselen worden dus van hen gezegd voor zover er een zekere verhouding bestaat van het schepsel tot de Schepper als tot zijn beginsel en oorzaak, waarin alle volmaaktheden der schepselen op verheven wijze voorafbestaan. Die gemeenschappelijke namen staan tussen de louter-dubbelzinnige en de louter-éénzinnige: deelsgelijkende namen drukken immers nóch volstrekt hetzelfde begrip uit, zoals de éénzinnige, nóch geheel verschillende begrippen, zoals de dubbelzinnige; maar de naam, die op die wijze op meerdere dingen toegepast wordt, duidt verschillende verhoudingen aan tot eenzelfde term; zegt men b. v. van het water, dat het gezond is, dan bedoelt men: een teken van de gezondheid van het lichaam; zegt men hetzelfde van het geneesmiddel, dan heeft men de oorzaak van die gezondheid in het oog. (Ia q. 13 a. 5 co.)

Hoewel in elk oordeel de dubbelzinnige termen tot de éénzinnige moeten herleid worden, toch heeft op het gebied der handeling de ongelijksoortige oorzaak noodzakelijk de voorrang op de gelijksoortige oorzaak. De ongelijksoortige oorzaak is immers de algemene oorzaak van geheel de soort, zoals de zon de oorzaak is van de geboorte van alle mensen. De gelijksoortige oorzaak daarentegen is niet de algemene oorzaak van

heel de soort, want dan zou zij haar eigen oorzaak zijn, daar zij onder de soort valt; maar zij is de bijzondere oorzaak ten opzichte van deze enkeling, die zij aan die soort deelachtig maakt. De algemene oorzaak van heel de soort is dus geen gelijksoortige, en de algemene heeft de voorrang, op de bijzondere. Die algemene oorzaak nu, hoewel niet gelijksoortig, is toch niet volstrekt ongelijksoortig — in dit geval toch zou zij haars gelijke niet voortbrengen — maar deelsgelijkend, zoals ook alle éénzinnige praedicaten herleid worden tot een eerste, dat niet éénzinnig is, maar deelsgelijkend, nl. het zijnde. (Ia q. 13 a. 5 ad 1)

De gelijkvormigheid van het schepsel met God is onvolkomen; zij stelt immers niet eens hetzelfde naar het geslacht voor, zoals hierboven bewezen is (IVe Kw., IIIe Art.). (Ia q. 13 a. 5 ad 2)

God is geen maatstaf, geëvenredigd aan de gemeten dingen; daarom is het niet nodig, dat God en de schepselen tot eenzelfde geslacht behoren. Uit de bedenkingen, die uitgaan van een ander standpunt, volgt, dat die namen niet op éénzinnige wijze op God en op de schepselen toegepast worden, maar niet, dat zij dubbelzinnig zijn. (Ia q. 13 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Zijn die namen eerder van de schepselen zegbaar dan van God?

Men beweert, dat die namen eerder van de schepselen zegbaar zijn dan van God. We benoemen immers iets, volgens de kennis die wij er van hebben, daar, volgens de Wijsgeer (in zijn werk *Over het Oordeel*, Ie Boek, Ie H., Nr 2) de namen tekenen zijn van de begrippen. Welnu, wij kennen het schepsel eerder dan God. Bijgevolg komen de namen die wij toepassen, eerder aan de schepselen toe dan aan God. (Ia q. 13 a. 6 arg. 1)

Volgens Dionysius in het Boek *Over de Goddelijke Namen* (Ie H.) benoemen wij God uit de schepselen. Maar de namen ene van de schepselen op God worden overgedragen, komen eerder aan de schepselen toe, dan aan God, zoals: leeuw, rots, en dergelijke. Dus zijn alle gemeenschappelijke namen van God en van de schepselen eerder van die laatste zegbaar dan van God. (Ia q. 13 a. 6 arg. 2)

Alle gemeenschappelijke namen van God en van de schepselen duiden, volgens de leer van Dionysius in zijn werk *Over de mystieke Theologie* (Ie H.), God aan als de oorzaak van alles. Maar wat aan een ding toekomt om zijn oorzakelijkheid, komt er alleen door afleiding aan toe; op de eerste plaats wordt immers het lichaam gezond genoemd, en pas daarna wordt die naam toegepast op het geneesmiddel, dat de oorzaak van de gezondheid is. Bijgevolg zijn die namen eerder van de schepselen zegbaar dan van God. (Ia q. 13 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat wij in de Brief aan de Ephesiërs (3, 14) lezen: “Ik buig mijn knieën voor de Vader van de Heer Jezus, uit wie al de families in de hemelen en op aarde die naam dragen”. Maar diezelfde verklaring schijnt toepasselijk te zijn op alle

andere gemeenschappelijke namen van God en van de schepselen. Dus zijn die namen eerder zegbaar van God dan van de schepselen. (Ia q. 13 a. 6 s. c.)

Wanneer verschillende namen op deelsgelijke wijze van meerdere dingen zegbaar zijn, moeten ze alle toegepast worden met betrekking tot éénzelfde ding. Daarom moet dit éne opgenomen worden in de bepaling van al de andere. Daar nu volgens het IVe Boek der Metaphysica (IIIe B., VIIe H., Nr 9) het begrip, door de naam te kennen gegeven, de bepaling is, moeten deelsgelijke namen eerst toegepast worden op datgene, wat in de bepaling valt van de andere, en pas door afleiding op de andere, naar gelang ze het eerste meer of minder benaderen. Zo behoort de gezondheid, die wij aan het lichaam toekennen, tot de bepaling van de gezondheid van het geneesmiddel: we noemen een geneesmiddel immers gezond, omdat het de gezondheid van het lichaam veroorzaakt; de gezondheid van het lichaam behoort ook tot de bepaling van de gezondheid van het water, omdat wij dat laatste gezond noemen, in zover het een teken is van de gezondheid van het lichaam. Daaruit volgt, dat al de namen die wij in overdrachtelijke zin toepassen op God, eerder van de schepselen zegbaar zijn dan van God; op God toegepast, betekenen zij immers niets anders dan gelijkenissen met de schepselen. Wanneer men b. v. van de weide zegt, dat zij lacht, betekent dit: de weide is in de pracht van haar bloementooi, naar een gelijkenis van evenredigheid, zoals een mens die lacht. Evenzo betekent de naam leeuw, op God toegepast, niets anders dan dat God machtig is in zijn werken, zoals de leeuw in de zijne. Hieruit blijkt duidelijk, dat de betekenis van die namen, wanneer zij op God worden toegepast, niet kan bepaald worden, tenzij door datgene wat van de schepselen gezegd wordt. De andere namen nu die wij niet in overdrachtelijke zin op God toepassen, zouden op gelijke wijze kunnen verklaard worden, indien zij op God slechts toegepast werden om zijn oorzakelijkheid, zoals sommigen beweerd hebben. Want naar die opvatting zou b. v. de uitdrukking: God is goed, niets anders betekenen dan dat God de oorzaak is van het goed-zijn van het schepsel, en zou de naam goed, op God toegepast, de goedheid van het schepsel in zijn betekenis omsluiten. De naam goed zou dan ook eerder van het schepsel zegbaar zijn dan van God. Hierboven (IIe Art. van deze Kw.) werd echter bewezen, dat wij door dergelijke namen God niet slechts naar zijn oorzakelijkheid, maar ook naar zijn wezenheid aanduiden. Wanneer wij zeggen: God is goed, of wijs, dan duiden wij immers niet alleen aan, dat Hij de oorzaak is van de wijsheid of van het goed-zijn, maar ook, dat die hoedanigheden op verhevener wijze in Hem voorafbestaan. Hieruit besluiten wij, dat die namen, voor zover wij de volmaaktheid in acht nemen die zij betekenen, eerder op God toepasselijk zijn dan op de schepselen; al die volmaakheden vloeien immers uit God voort in de schepselen. Met betrekking tot hun oorsprong, komen die namen echter eerder aan de schepselen toe, omdat wij deze eerst kennen. Daarom ook is de wijze waarop zij iets betekenen, eigen aan de schepselen, zoals vroeger werd bewezen (IIIe Art. van

deze Kw.). (Ia q. 13 a. 6 co.)

Die opwerping gaat op, indien men alleen let op de oorsprong der namen. (Ia q. 13 a. 6 ad 1)

Men mag de overdrachtelijke namen van God niet op gelijke lijn stellen met de andere, zoals blijkt uit de Leerstelling. (Ia q. 13 a. 6 ad 2)

Die opwerping zou opgaan, indien dergelijke namen God alleen aanduiden naar zijn oorzakelijkheid, en niet naar zijn wezenheid, zoals het woord gezond wordt toegepast op de geneesmiddelen. (Ia q. 13 a. 6 ad 3)

Articulus 7 Worden de namen die een betrekking tot de schepselen meebrengen, op God toegepast met een begin in den tijd?

Men beweert, dat de namen, die een betrekking tot de schepselen meebrengen, op God niet toegepast worden met een begin in de tijd. Zoals algemeen wordt aangenomen, betekenen al die namen de goddelijke zelfstandigheid. Daarom zegt Ambrosius (Ie Boek Over het Geloof, Ie H.), dat de naam Heer de naam is van de Mogendheid, die de goddelijke zelfstandigheid is. Schepper duidt op de handeling van God, die zijn wezenheid is. Maar de goddelijke zelfstandigheid is niet tijdelijk, maar eeuwig. Dus zijn de namen van God niet zegbaar met een begin in de tijd, maar van alle eeuwigheid af. (Ia q. 13 a. 7 arg. 1)

Van elk ding waar iets aan toekomt met een begin in de tijd, kan men zeggen, dat het geworden is; wat immers sinds een tijd wit is, is wit geworden. Maar van God kan men niet zeggen, dat Hij geworden is. Bijgevolg is er niets van God zegbaar met een begin in de tijd. (Ia q. 13 a. 7 arg. 2)

Indien sommige namen op God worden toegepast met een begin in de tijd, omdat zij een betrekking insluiten tot de schepselen, dan gaat dezelfde reden op voor al de namen die een dergelijke betrekking aanduiden. Maar sommige namen, die een betrekking tot de schepselen meebrengen, worden op God toegepast van alle eeuwigheid af; van alle eeuwigheid af immers kende en beminde God, volgens het woord van Jeremias (31,3): “Met een eeuwige liefde heb ik U bemind”. Bijgevolg worden ook die namen, die een betrekking meebrengen tot de schepselen, zoals Heer en Schepper, op God toegepast met een begin in de tijd. (Ia q. 13 a. 7 arg. 3)

De namen waarvan hier spraak is, duiden een betrekking aan. Die betrekking moet dus iets zijn, ofwel in God, ofwel alleen in het schepsel. Welnu, het is onmogelijk, dat ze alleen in het schepsel iets is, want dan zou God Heer genoemd worden om de tegenoverstaande betrekking die in de schepselen is; maar er is niets wat zijn naam ontleent aan iets wat er aan tegenovergesteld is. De betrekking moet dus iets zijn in God. In God kan er echter niets zijn met een begin in de tijd, want Hij staat boven alle tijdsverloop.

Die namen zijn dus van God niet zegbaar met een begin in de tijd. (Ia q. 13 a. 7 arg. 4)

Iets krijgt een naam, die een betrekking aanduidt, volgens een betrekking: zo wordt de naam Heer op iemand toegepast volgens de betrekking van heerschappij, zoals iets wit genoemd wordt om zijn witheid. Indien dus de betrekking van heerschappij in God niet werkelijk is, maar Hem alleen toekomt volgens ons begrip, dan is God niet werkelijk Heer, wat klaarblijkelijk vals is. (Ia q. 13 a. 7 arg. 5)

Op het gebied der betrekkelijke dingen die niet uiteraard samenhangen, kan het één bestaan, terwijl het ander niet is: zo bestaat het kenobject zonder de kennis, volgens het Boek Over de Categorïen (Ve H., Nr 18). Welnu de betrekkingen die aan God en aan de schepselen worden toegekend, horen niet uiteraard samen. Men kan dus aan God iets toekennen met betrekking tot de schepselen, zelf indien het schepsel niet bestaat; en zo worden de namen Heer en Schepper op God toegepast van eeuwigheid af, en niet met een begin in de tijd. (Ia q. 13 a. 7 arg. 6)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus zegt in het Ve Boek Over de Drie-eenheid (XVe H.), dat de betrekkelijke benaming Heer aan God toekomt met een begin in de tijd. (Ia q. 13 a. 7 s. c.)

Enige namen, die een betrekking tot het schepsel aanduiden, zijn van God zegbaar met een begin in de tijd, en niet van alle eeuwigheid af. Om dit duidelijk in te zien moet men in acht nemen, dat volgens de mening van sommigen, de betrekking geen werkelijk ding, maar een gedachteding is. Het verkeerde van die mening blijkt echter hieruit, dat de dingen door hun natuur zelf tot elkaar in verhouding en met elkaar in betrekking staan. Toch dient, men er op te letten, dat de betrekking, omdat ze twee uitersten veronderstelt, zich op drie verschillende wijzen kan verhouden tot het werkelijk of gedachteding zijn. Soms immers is zij van beide kanten een zuiver gedachteding, wanneer er nl. tussen sommige dingen alleen volgens de opvatting van ons verstand een orde of verhouding kan bestaan, zoals wanneer wij zeggen: hetzelfde is aan hetzelfde gelijk. Want door eenzelfde ding tweemaal op te vatten, vat het verstand dit éne ding op als twee dingen, en zo vat het ook een zekere verhouding op van iets tot zichzelf. Het geval is geheel hetzelfde voor al de betrekkingen tussen het zijnde en het niet-zijnde, die de rede invoert, in zover zij het niet-zijnde opvat als een uiterste. En dit geldt ook voor al de betrekkingen, die op onze verstandsakten volgen, zoals geslacht, soort, en dergelijke. Andere betrekkingen daarentegen zijn werkelijk naar de twee uitersten, wanneer nl. twee dingen tot elkaar in verhouding staan op grond van iets wat werkelijk aan beide toekomt; klaarblijkelijk komt dit voor bij al de betrekkingen die op de hoegrootheid steunen, zoals groot en klein, het dubbel en de helft, en dergelijke; want de hoegrootheid komt aan elk van de twee uitersten toe. Dit komt ook voor bij al de betrekkingen die het uitvoeren of het ondergaan van een werking tot grond hebben, zoals beweging en

bewogene, vader en zoon, en dergelijke. Soms is de betrekking iets werkelijks in één der uitersten, en een gedachteding in het ander. Dit is het geval, wanneer de uitersten niet tot eenzelfde zijnsorde behoren; zo worden zinnelijke en verstandelijke kennis betrokken op het zinnelijk- en verstandelijk-kenbare; maar die objecten, beschouwd in hun natuurlijk bestaan in de werkelijkheid, liggen buiten de orde van het zintuiglijk of verstandelijk zijn. En daarom bestaat er wel een werkelijke betrekking van de verstandelijke en zinnelijke kennis tot het verstandelijk- of zinnelijk-gekende, maar vallen de dingen, op zichzelf beschouwd, buiten die orde, en daarom vindt men er geen werkelijke betrekking in tot verstandelijke en zinnelijke kennis, maar slechts een begripsbetrekking, voor zover het verstand ze opvat als uitersten van de betrekkingen van verstand en zintuig. Hierbij sluit aan wat de Wijsgeer zegt in het Ve Boek der Metaphysica (IVe B., XVe H., Nr 8), dat zulke dingen niet betrekkelijk genoemd worden omdat zij in betrekking staan tot iets anders, maar omdat andere dingen er in betrekking mee staan. Zo heeft de kolom geen rechterkant, tenzij in zover ze aan de rechterkant van een of ander dier geplaatst wordt. Die betrekking is dan ook niet werkelijk in de kolom, maar in dat dier. Daar nu God geheel buiten de geschapen orde staat, en alle schepselen tot Hem geordend zijn, maar niet andersom, is het duidelijk, dat de schepselen werkelijk in betrekking staan tot Hem; in God daarentegen is er geen werkelijke betrekking tot de schepselen, doch alleen een begripsbetrekking, voor zover de schepselen tot Hem geordend zijn. Er is echter niets op tegen, dat dergelijke namen, die een betrekking aanduiden tot de schepselen, op God toegepast worden met een begin in de tijd, niet op grond van enige verandering in God, maar op grond van enige verandering in het schepsel, evenals de kolom rechts komt te staan van het dier, zonder enige verandering in de kolom, maar door plaatsverandering van het dier. (Ia q. 13 a. 7 co.)

Sommige betrekkelijke namen dienen om de betrekkelijke verhoudingen zelf aan te duiden, zoals heer en knecht, vader en zoon, en dergelijke, ze worden betrekkelijk genoemd “naar het wezen”. Andere daarentegen worden gebruikt om de dingen zelf aan te duiden waaruit sommige verhoudingen volgen, zoals beweging en bewogene, en dergelijke; en deze noemt men betrekkelijk “naar de naam”. Op dit onderscheid moet men ook letten, in verband met de goddelijke namen. Enige duiden immers de verhouding tot het schepsel zelf aan, zoals b. v. Heer, en die duiden de goddelijke zelfstandigheid niet rechtstreeks aan, maar zijdelings, in zover zij haar veronderstellen; zo b. v. veronderstelt de heerschappij de macht, die de goddelijke zelfstandigheid is. Andere namen duiden integendeel de goddelijke wezenheid rechtstreeks aan, en de verhouding zijdelings, zoals: Verlosser, Schepper, en die namen duiden op de goddelijke handeling, die Gods wezen zelf is. Beide soorten van namen zijn van God zegbaar met een begin in de tijd, naar de verhouding die zij óf hoofdzakelijk óf zijdelings insluiten, maar niet voor zover zij, rechtstreeks of middellijk, Gods wezenheid aanduiden. (Ia q. 13 a. 7

ad 1)

De betrekkingen die aan God worden toegeschreven met een begin in de tijd, bestaan niet in God, tenzij naar ons begrip; zo kan ook het worden of geworden zijn van God niet gezegd worden, tenzij naar ons begrip, en duiden ze geen verandering aan in God, zoals wanneer men zegt: “Heer, Gij zijt onze toevlucht geworden”. (Ps. 89, 1). (Ia q. 13 a. 7 ad 2)

De werking van verstand en wil blijft in het werkend vermogen; daarom zijn de namen, die een betrekking aanduiden, die het gevolg is van de werking van verstand of wil, van God zegbaar, van alle eeuwigheid af; de betrekkingen daarentegen die de handelingen tot grond hebben, welke naar onze opvatting overgaan op uiterlijke dingen, zoals Verlosser, Schepper, en dergelijke, worden op God toegepast met een begin in de tijd. (Ia q. 13 a. 7 ad 3)

De betrekkingen, uitgedrukt door namen, welke op God worden toegepast met een begin in de tijd, zijn in God alleen naar ons begrip; maar de betrekkingen, die er aan beantwoorden, zijn werkelijk in de schepselen. Er is immers niets op tegen, dat wij God benoemen, met het oog op de werkelijke betrekkingen van de schepselen, indien wij terzelfdertijd denken aan de begripsbetrekkingen, die er in God aan beantwoorden: zo toch benoemen wij God met betrekking tot het schepsel, om de betrekking van het schepsel tot Hem, zoals ook aan het kenvoorwerp een aan een betrekking ontleende naam wordt gegeven, omdat de kennis wordt betrokken op het object, zoals wij lezen bij de Wijsgeer in het Ve Boek der Metaphysica (IVe B., t. a. pl.) (Ia q. 13 a. 7 ad 4)

De verhouding van God tot het schepsel steunt op dezelfde grond als de verhouding van het schepsel tot God. Welnu, de afhankelijkheidsbetrekking bestaat werkelijk in het schepsel. Bijgevolg is God niet slechts naar ons begrip, maar in werkelijkheid Heer: Hij is immers Heer, zoals het schepsel Hem onderworpen is. (Ia q. 13 a. 7 ad 5)

Om in te zien of betrekkelijke termen uiteraard samen horen of niet, moet men de orde niet beschouwen van de dingen die wil betrekkelijk noemen, maar wel de betekenis nagaan van de betrekkelijke termen zelf. Indien immers de betekenis van de ene term de andere term insluit, of andersom dan horen zij uiteraard samen; zoals b. v. het dubbel en de helft, vader en zoon en dergelijke. Maar indien de betekenis van de ene term de andere term insluit, en niet andersom, dan horen zij niet uiteraard samen. En dit is het geval met de kennis en het kenbare voorwerp: dit laatste duidt immers op de aanleg, de kennis daarentegen op de hebbelijkheid of de akt. Indien wij dus letten op de betekenis van het woord, dan bestaat het kenbare voorwerp vóór de kennis; maar indien wij het kenobject beschouwen als metterdaad gekend, dan bestaat het samen met de kennis die metterdaad is, want gekend zijn gaat niet zonder kennis. Hoewel dus God vóór de schepselen bestaat, toch gaan die twee betrekkelijke termen: Heer en knecht, uiteraard samen, omdat het begrip Heer

insluit, dat Hij een knecht heeft, en andersom. God was dus geen Heer, vóór Hij een Hem onderworpen schepsel had. (Ia q. 13 a. 7 ad 6)

Articulus 8 Duidt de naam God de goddelijke natuur aan?

Men beweert, dat de naam God de goddelijke natuur niet aanduidt. Damascenus zegt immers in het Ie Boek Over het ware Geloof (IXe H.), dat het woord Deus afgeleid is van theein, wat betekent: zorg dragen voor alle dingen, of van: aethein, d. i. branden: God is immers een alle ongerechtigheid verslindend vuur; of van theasthai, d. i.: alle dingen beschouwen. Welnu, al die namen duiden een handeling aan. Bijgevolg duidt het woord Deus de natuur niet aan, maar wel de handeling. (Ia q. 13 a. 8 arg. 1)

Wij benoemen elk ding naar de kennis die wij er van hebben. Maar de goddelijke natuur is ons onbekend. Bijgevolg duidt de naam God de goddelijke natuur niet aan. (Ia q. 13 a. 8 arg. 2)

Dit strijdt echter met de uitspraak van Ambrosius in het 1e Boek Over het Geloof (1e H.): “De naam God duidt de goddelijke natuur aan”. (Ia q. 13 a. 8 s. c.)

Het ding waar wij een naam aan ontleen met een zekere betekenis, is niet altijd hetzelfde als datgene, wat wij door de naam willen te kennen geven. Immers, evenals wij de zelfstandigheid van een ding kennen door een eigenschap of verrichting, zo benoemen wij soms ook de zelfstandigheid van dat ding naar een of ander van zijn werkingen of eigenschappen. Zo noemt men in het latijn de zelfstandigheid van de steen lapis omdat hij de voeten kwetst. Toch wordt die naam niet gebruikt om dit kwetsen aan te duiden, maar wel de zelfstandigheid van de steen. Wanneer echter sommige dingen op zichzelf gekend zijn, zoals warmte, koude, witheid, en dergelijke, dan ontleen wij hun naam niet aan iets anders. Daarom komt bij die laatste het ding, dat door de naam betekend wordt, overeen met datgene waaraan de naam ontleend is. Daar wij nu God niet kennen, zoals Hij is in zijn natuur, maar Hem leren kennen door zijn handelingen of uitwerkselen, kunnen wij Hem naar deze benoemen, zoals vroeger gezegd is (Ie Art. van deze Kwestie). Wanneer wij dus letten op datgene waaraan de naam ontleend is, dan moeten we zeggen, dat de naam God op de handeling duidt, want hij wordt op God toegepast om zijn algemene voorzienigheid. Allen immers, die over God spreken, bedoelen met het woord God het wezen dat in alles voorziet. Daarom zegt Dionysius in zijn werk Over de Goddelijke Namen (XIIe H.), dat de Godheid het Wezen is, dat alle dingen aanschouwt met voorzienigheid en opperste goedheid. Men heeft echter die aan de handeling ontleende naam aangewend om de goddelijke natuur zelf aan te duiden. (Ia q. 13 a. 8 co.)

Al die betekenissen, die Damascenus aangeeft, hebben betrekking op de Voorzienigheid, waaraan de naam God ontleend is. (Ia q. 13 a. 8 ad 1)

Zoals wij de natuur van een ding kunnen kennen uit

zijn eigenschappen en uitwerkselen, zo kunnen wij haar benoemen. Daar wij de zelfstandigheid van de steen op zichzelf kunnen kennen door de eigenschappen, omdat wij weten, wat een steen is, duidt de naam steen de natuur van de steen aan, zoals zij is op zichzelf, want hij beantwoordt aan de bepaling van de steen, waardoor wij begrijpen wat een steen is: de bepaling is immers, volgens het IVe Boek der Metaphysica (IIIe B., VIIe H., Nr 9), de begripsverklaring van wat de naam uitdrukt. Maar de uitwerkselen van de goddelijke natuur kunnen ons deze niet doen kennen, zoals zij op zichzelf is, zo dat wij haar wezen kennen, maar wij kennen het door verhevenheid, oorzakelijkheid en ontkenning, zoals hierboven gezegd is (XIIe Kw., XIIe Art.). En op die wijze betekent de naam God de goddelijke natuur: die naam wordt immers gebruikt om iets aan te duiden, dat boven alles verheven is, dat de oorsprong is van alle dingen, en van al het overige onderscheiden: dat toch bedoelen zij, die die naam gebruiken. (Ia q. 13 a. 8 ad 2)

Articulus 9 Is de naam God onmededeelbaar?

Men beweert, dat de naam God niet onmededeelbaar is. Al wie immers deel heeft aan datgene wat door een gegeven naam wordt aangeduid, heeft ook deel aan de naam zelf. Welnu, zoals wij in het vorig Artikel gezien hebben, duidt de naam God de goddelijke natuur aan. Maar Gods natuur kan aan anderen medegedeeld worden, overeenkomstig het gezegde uit de tweede Brief van Petrus (1, 4): “Hij heeft ons in het bezit gesteld van grote en rijke beloften, opdat wij deelachtig zouden worden aan de goddelijke natuur”. Bijgevolg kan de naam God aan anderen medegedeeld worden. (Ia q. 13 a. 9 arg. 1)

Alleen eigennamen zijn onmededeelbaar. Maar de naam God is geen eigennaam, doch een soortnaam, want hij neemt de meervoudsvorm aan, volgens Psalm 81, 6: “Ik heb gezegd: Gij zijt goden”. Bijgevolg is de naam God mededeelbaar. (Ia q. 13 a. 9 arg. 2)

De naam God is ontleend aan de werking, zoals in het vorig Artikel gezegd is. Welnu, de andere namen van God, die ontleend zijn aan de werking of aan de uitwerkselen, zoals b. v. goed, wijs, en dergelijke, kunnen medegedeeld worden. Dus is de naam God ook mededeelbaar. (Ia q. 13 a. 9 arg. 3)

Wij lezen echter in het Boek der Wijsheid (14, 21): “Zij hebben een onmededeelbare naam toegekend aan hout en steen” en het gaat over de naam van de Godheid. Dus is de naam God niet mededeelbaar. (Ia q. 13 a. 9 s. c.)

Een naam kan op twee manieren mededeelbaar zijn: ofwel in eigenlijke zin, ofwel bij wijze van gelijkenis. Mededeelbaar in eigenlijke zin is de naam, die naar heel zijn begrip aan meerderen kan medegedeeld worden; bij wijze van gelijkenis echter is een naam mededeelbaar, die kan medegedeeld worden, met het oog op iets, wat onder zijn betekenis valt. De naam leeuw wordt

immers in eigenlijke zin medegedeeld aan al de wezens, waarin de natuur te vinden is, die door die naam wordt aangeduid; bij wijze van gelijkenis kan hij echter medegedeeld worden aan al diegenen die deelachtig zijn aan iets wat aan de leeuw toekomt, zoals de stoutmoedigheid of de sterkte, en die daarom leeuwen genoemd worden in overdrachtelijke zin. Om nu te weten welke namen in eigenlijke zin mededeelbaar zijn, moet men op het volgende letten: elke vorm, die in een afzonderlijk subject bestaat, waardoor hij vereenlingd wordt, is óf in werkelijkheid, óf dan toch naar het begrip, aan velen gemeen: zo is de menselijke natuur aan velen gemeen, én in werkelijkheid, én naar het begrip; de natuur van de zon daarentegen is niet aan velen gemeen in de werkelijkheid, doch alleen naar ons begrip; men kan zich immers de natuur van de zon denken als in meerdere subjecten bestaande. De verklaring hiervan vinden wij hierin, dat het verstand de natuur van elke soort opvat met voorbijzien van het individueel-bepaalde. Daarom valt het feit, dat iets in één of in meerdere subjecten is, buiten het begrip van de soortelijke natuur; zonder het begrip van soortelijke natuur te vernietigen, kan men deze bijgevolg opvatten als in meerderen verwezenlijkt. Maar de afzonderlijke enkeling, juist om zijn enkeling-zijn, is van alle anderen afgescheiden. Daarvandaan is iedere naam, die een afzonderlijk individu aanduidt, onmededeelbaar, én naar de werkelijkheid, én naar het begrip, en is de vermenigvuldiging van dit bepaald individu ondenkbaar. Daarom kan geen enkele naam, die een enkeling aanduidt, in eigenlijke zin worden medegedeeld, doch alleen bij wijze van gelijkenis; iemand kan b. v. in overdrachtelijke zin Achilleus genoemd worden, voor zover hij iets van Achilleus' eigenschappen bezit, nl. zijn sterkte. De zijnsvormen nu die niet door een ander subject vereenlingd worden, maar door zichzelf, omdat ze nl. zelfstandig-staande vormen zijn, zouden, indien men ze kon kennen zoals ze in zichzelf zijn, niet mededeelbaar zijn, noch naar de werkelijkheid, noch naar het begrip; doch misschien wel bij wijze van gelijkenis, zoals van de enkelingen gezegd werd. Wij kunnen echter de enkelvoudige zelfstandig-staande vormen niet kennen zoals ze zijn, maar wij denken ze ons, overeenkomstig het bestaan der samengestelde wezens, die een vorm bezitten, verenigd met de stof; en om die reden geven wij hun concrete namen, die de natuur betekenen in een subject, zoals wij hierboven gezien hebben (Ie Art. van deze Kwestie, antwoord op de 2e Bed.). De namen, waardoor wij de natuur der samengestelde dingen, en die waardoor wij de enkelvoudige zelfstandig-staande naturen aanduiden, staan dus in het opzicht van hun betekenis op gelijke lijn. Daar nu de naam God gebruikt wordt om de goddelijke natuur aan te duiden, zoals wij in het vorig Artikel gezegd hebben, en de goddelijke natuur niet kan vermenigvuldigd worden, zoals hierboven bewezen werd (XIe Kw., IIIe Art.), dringt zich het besluit op, dat de naam God wel onmededeelbaar is naar het gedachte wezen, maar mededeelbaar naar de wijze waarop wij het ons denken, evenals de naam zon mededeelbaar zou zijn naar de mening van hen, die meerdere zonnen

aannemen. In die zin staat er geschreven in de Brief aan de Galaten (4, 8): “Gij hebt U dienstbaar gemaakt aan hen die van natuur geen goden zijn”, en de Glossa tekent daarbij aan: “Ze zijn geen goden door hun natuur, maar in de mening der mensen”. Niettemin is de naam God toch mededeelbaar, echter niet naar zijn volle betekenis, maar naar een deel ervan, bij wijze van gelijkenis, en in die zin worden zij goden genoemd, die deel hebben aan iets wat goddelijk is bij wijze van gelijkenis, volgens de woorden van Psalm 81, 6: “Ik heb gezegd, gij zijt goden”. Indien er echter een naam bestond om God te benoemen, niet met aanwijzing van de natuur, maar van het subject, nl. voor zover God beschouwd wordt als dit afzonderlijk individu, dan zou die naam op geen enkele wijze mededeelbaar zijn, en dit was misschien het geval met het Tetragrammaton bij de Hebreërs. Hetzelfde zou moeten gezegd worden van de naam, die iemand zou gebruiken om de zon aan te duiden, als dit afzonderlijk bepaald wezen. (Ia q. 13 a. 9 co.)

De goddelijke natuur is niet mededeelbaar, tenzij voor zover iets deel heeft aan een gelijkenis met haar. (Ia q. 13 a. 9 ad 1)

De naam God is een soortnaam, en geen eigennaam, omdat hij de goddelijke natuur aanduidt als aanwezig in een subject, hoewel God zelf in werkelijkheid, nóch algemeen, nóch particulier is. De namen immers zijn niet afhankelijk van de wijze van zijn die in de dingen is, maar van de wijze van zijn die de dingen in onze kennis hebben. Toch is die naam naar waarheid onmededeelbaar, zoals in de Leerstelling gezegd is van de naam zon. (Ia q. 13 a. 9 ad 2)

De namen goed, wijs, en dergelijke, zijn inderdaad ontleend aan de volmaakheden, die uit God in de schepselen voortvloeien; toch moeten zij niet dienen om de goddelijke natuur aan te duiden, maar wel de volmaakheden zelf als zodanig, en daarom zijn zij naar waarheid aan velen mededeelbaar. Maar de naam God is ontleend aan een aan God eigen handeling, die wij aanhoudend ondervinden, en wordt daarom gebruikt om de goddelijke natuur aan te duiden. (Ia q. 13 a. 9 ad 3)

Articulus 10 Is de naam God in éénzinnige of dubbelzinnige wijze zegbaar van Hem, die van nature God is, van de wezens, die door deelhebben God zijn, en van hen, die God zijn naar de mening der mensen?

Men beweert, dat de naam God op éénzinnige wijze zegbaar is van God, hij weze God door deelhebben, of van nature, of naar de mening der mensen. Wanneer immers de betekenis verschilt, ligt er geen tegenspraak tussen bevestiging en ontkenning; de dubbele zin van de woorden heft immers de tegenspraak op. Maar de katholieke die zegt: de afgod is geen God, spreekt de heiden tegen, die zegt: de afgod is wel God. Bijgevolg is de naam God, die door beiden gebruikt wordt, éénzinnig. (Ia q. 13 a. 10 arg. 1)

Evenals de afgod God is naar de mening der mensen, en niet in waarheid, zo wordt ook de voldoening van de vleeselijke driften een genot genoemd naar de mening der mensen en niet in waarheid. Welnu de naam genot wordt op éénzinnige wijze toegepast én op dit gewaand, én op het waarachtig genot. Dus wordt ook de naam God op éénzinnige wijze toegepast op God, hij weze God in waarheid of naar de mening der mensen. (Ia q. 13 a. 10 arg. 2)

Éénzinnig zijn die namen, waarvan het begrip hetzelfde is. Welnu, wanneer de katholieke zegt, dat er een God is, dan verstaat hij onder de naam God een wezen dat almachtig is en boven alle dingen eerbied afdwingt; maar wanneer een heiden zegt, dat de afgod God is, dan bedoelt hij juist hetzelfde. Die naam wordt dus van weerszijden in éénzinnige betekenis genomen. (Ia q. 13 a. 10 arg. 3)

De naam God heeft in de drie aangegeven gevallen noch een éénzinnige, noch een dubbelzinnige betekenis, maar wel een deelsgelijkende. Dit blijkt hieruit: terwijl het begrip, dat aan de éénzinnige namen beantwoordt, volstrekt hetzelfde is, zijn de begrippen van de dubbelzinnige geheel verschillend; bij de deelsgelijkende echter moet de naam, in één van zijn betekenissen genomen, in de bepaling vallen van dezelfde naam, in zijn andere betekenissen verstaan: zo behoort het zijnde, dat wij aan de zelfstandigheid toekennen, tot de bepaling van het zijnde, dat aan de bijkomstigheid wordt toegeschreven, en het gezond-zijn, dat wij aan het lichaam toeschrijven, tot de bepaling van het gezond-zijn, dat aan het water of aan het geneesmiddel wordt toegeschreven. Van het gezond-zijn, dat aan het lichaam toekomt, is het water immers een teken, en het geneesmiddel een oorzaak. Welnu, hetzelfde is het geval in deze kwestie. Want de naam God, genomen in de zin van waren God, behoort tot het begrip van God naar de mening der mensen of door deelhebben. Wanneer wij immers iemand God noemen door deelhebben, dan verstaan wij onder de naam God iets wat enige gelijkenis heeft met de ware God. En wanneer wij een afgod God noemen, dan willen wij door dat woord God iets aanduiden, wat de mensen God wanen; zo zijn de betekenissen van dat woord blijkbaar verschillend, maar één ervan ligt in de andere vervat. Het loopt dus in het oog, dat de naam God in deelsgelijkende zin gebruikt wordt. (Ia q. 13 a. 10 co.)

De veelvoudigheid van de namen hangt niet af van het toekennen ervan, maar van de betekenis. Immers, de naam mens wordt op éénzelfde wijze gezegd, op wie men hem ook toepast, naar waarheid of niet. Hij zou echter op veelvoudige wijze gezegd worden, indien wij door die naam verschillende dingen wilden aanduiden, indien b. v. de een onder die naam datgene verstond, wat waarlijk mens is, en de ander, een steen of wat ook. De katholieke, die zegt, dat de afgod geen God is, spreekt dus klaarblijkelijk de heiden tegen, die het tegendeel staande houdt, want beiden gebruiken dat woord God om de ware God aan te duiden. Wanneer immers de heiden zegt, dat de afgod God is, dan gebruikt hij dat woord niet om een vermeenden God aan te duiden, want

dan zou hij waarheid spreken, daar ook de katholieken wel eens het woord God in die zin gebruiken, zoals geschreven staat Psalm 95, 5: “Al de goden der heidenen zijn demonen”. (Ia q. 13 a. 10 ad 1)

Het antwoord op de vorige bedenking gaat ook op voor de 2e en de 3e. Want de redenen die hier worden aangevoerd spruiten voort uit de verscheidenheid in het toekennen van de naam, en niet uit een verschil van betekenis. (Ia q. 13 a. 10 ad 2)

Noch de katholieken, noch de heidenen kennen de goddelijke natuur gelijk ze in zichzelf is, maar beiden kennen ze op grond van oorzakelijkheid en bij wijze van verhevenheid en verwijdering, zoals hierboven gezegd werd (XIIe Kw., 12e Art.). Zo kan de heiden wanneer hij zegt: de afgod is God, de naam God in dezelfde betekenis nemen als de katholiek die zegt: de afgod is geen God. Maar indien iemand niet het minste begrip van God had, dan zou hij Hem ook niet benoemen, tenzij zoals wij soms woorden uitspreken, waarvan wij de betekenis niet kennen. (Ia q. 13 a. 10 ad 4)

Articulus 11 Is de naam Hij die is de meest geëigende naam voor God?

Men beweert, dat de naam Hij die is, niet de meest geëigende naam is voor God. De naam God is immers onmededeelbaar, zoals wij hierboven gezien hebben. Welnu de naam Hij die is is niet onmededeelbaar, en is dus ook niet de meest geëigende naam voor God. (Ia q. 13 a. 11 arg. 1)

Dionysius zegt in het IIIe Hoofdstuk van zijn Boek Over de Goddelijke Namen, dat de benaming goed op verheven manier al de uitwerkselen openbaart, die voortvloeien uit God. Welnu, het algemeen beginsel te zijn van de dingen komt meer dan wat ook aan God toe. Dus is de naam de goede de meest geëigende naam voor God, en niet Hij die is. (Ia q. 13 a. 11 arg. 2)

Iedere goddelijke naam schijnt een betrekking tot het schepsel in te sluiten, daar wij God niet kennen, tenzij uit de schepselen. Maar de naam Hij die is bevat geen verhouding tot de schepselen, en is dus niet de meest geëigende naam voor God. (Ia q. 13 a. 11 arg. 3)

We lezen echter in het Boek van de Uittocht (3, 13), dat op Mozes' vraag: “Indien zij tot mij zeggen: Welk is zijn naam? hoe zal ik hen te woord staan?”, de Heer antwoordt: “Zo zult gij tot hen spreken: Hij die is heeft mij tot U gezonden”. Dus is de naam: Hij die is de meest geëigende naam voor God. (Ia q. 13 a. 11 s. c.)

De naam Hij die is is de meest geëigende naam voor God, en dit om een drievoudige reden. Ten eerste, om zijn betekenis. Hij betekent immers niet een of anderen bepaalden vorm, maar het zijn zelf. Daar nu het zijn van God zijn wezen zelf is, en dit aan geen enkel ander toekomt, zoals hierboven bewezen werd (IIIe Kw., IVe Art.), is het klaarblijkelijk, dat onder al de namen van God déze de meest geëigende is, want elk ding wordt benoemd naar zijn vorm. Ten tweede, om zijn algemeenheid. Alle andere namen zijn ófwel minder

algemeen, ófwel, indien zij met die naam omkeerbaar zijn, voegen zij er naar het begrip toch nog iets aan toe. Bijgevolg zijn zij als een vorm of bepaling er van. Welnu in dit aardse leven kan ons verstand het wezen van God niet kennen, zoals het in zichzelf is, maar welke kennis van God wij ook bereiken, steeds blijft ze ver beneden wat God is in zichzelf. Hoe meer onbepaald sommige namen zijn, hoe algemener en meer absoluut, des te geëigender zijn zij voor God. Daarom zegt Damascenus in het Ie Boek Over het Ware Geloof (IXe H.): “Onder al de namen, die op God toegepast worden, is de voornaamste: Hij die is; alles immers in zich omvattend, bezit God het zijn zelf, als een oneindige en grenzeloze zee van Wezen”. Iedere andere naam toch duidt de zelfstandigheid aan volgens een beperkten zijnsvorm, maar de naam Hij die is drukt geen enkele bepaalde zijnswijze uit, doch verhoudt zich onbepaald tot alle, en duidt daarom de oneindige zee van wezen aan. Ten derde, om het bijbetekende: die naam duidt immers het zijn aan in de tegenwoordige tijd, en dit is aan God het meest eigen, daar Z'n zijn noch verleden, noch toekomst kent, zoals Augustinus zegt in het Ve Boek Over de Drie-eenheid. (Ia q. 13 a. 11 co.)

De naam Hij die is, is een meer geëigende naam voor God dan de naam God, wanneer men let op datgene waaraan hij ontleend is, nl. het zijn, en op de wijze van beteken en mede-beteken, zoals in de Leerstelling gezegd is. Maar met het oog op wat hij moet aanduiden is de naam God meer geëigend, daar hij gebruikt wordt om de goddelijke natuur zelf te benoemen, en nog meer geëigend is de naam van het Tetragrammaton, die gebruikt wordt om de onmededeelbare en, als men het zo mag uitdrukken, de afzonderlijke zelfstandigheid van God zelf aan te duiden. (Ia q. 13 a. 11 ad 1)

De naam goed is de voornaamste naam van God, met betrekking tot zijn oorzakelijkheid, maar niet op volstreekte wijze, want wij vatten het zijn als zodanig op vóór het oorzaak-zijn. (Ia q. 13 a. 11 ad 2)

Niet al de goddelijke namen moeten noodzakelijk een verhouding bevatten tot de schepselen; het volstaat, dat zij ontleend zijn aan sommige volmaaktheden die God in de dingen uitstort, en onder die volmaaktheden is de eerste het zijn zelf, vanwaar de naam: Hij die is. (Ia q. 13 a. 11 ad 3)

Articulus 12 Kunnen wij bevestigende zinnen vormen omtrent God?

Men beweert, dat wij geen bevestigende zinnen kunnen vormen omtrent God. Dionysius zegt immers in zijn Boek Over de Hemelreien (IIe H.), dat de ontkenningen ten opzichte van God waar zijn, de bevestigingen echter niet geschikt. (Ia q. 13 a. 12 arg. 1)

Boëtius zegt in het Boek Over de Drie-eenheid (IIe Kw., VIIe Art.), dat een enkelvoudige vorm geen subject kan zijn. Welnu, God is de meest enkelvoudige vorm, zoals hierboven bewezen is (IIIe Kw., 7e en 8e Art.). Dus kan Hij geen subject zijn. Maar al datgene waarover men een bevestigende zin vormt, wordt als subject genomen.

Men kan dus geen bevestigende zinnen vormen omtrent God. (Ia q. 13 a. 12 arg. 2)

Ieder verstand, dat een ding anders opvat dan het is, faalt. Welnu, aan het zijn van God is elke samenstelling vreemd, zoals vroeger bewezen is (IIIe Kw., 7e Art.). (Ia q. 13 a. 12 arg. 3)

Daar nu elke bevestiging van het verstand met samenstelling gepaard gaat, blijkt het niet mogelijk te zijn, een bevestigende zin te vormen omtrent God. Daar kan men echter het volgende tegen aanvoeren: in het geloof is geen onwaarheid, en toch behoren bevestigende uitspraken tot het geloof, zoals b. v: God is drievoudig en één, God is almachtig. Er kunnen dus wel bevestigende zinnen gevormd worden omtrent God. (Ia q. 13 a. 12 s. c.)

Zonder twijfel kunnen wij bevestigende zinnen vormen omtrent God. Om dit duidelijk in te zien dient men te weten, dat in iedere bevestigende uitspraak die waar is, het gezegde en het onderwerp enigszins hetzelfde moeten zijn naar het wezen, maar iets verschillend naar het begrip. En dit blijkt zowel in de zinnen met een bijkomstig, als in die met een zelfstandig gezegde. Klaarblijkelijk immers zijn mens en wit hetzelfde naar het subject, en verschillen ze naar het begrip: anders is toch het begrip mens en anders het begrip wit. Zo is het ook wanneer ik zeg: de mens is een dier, want hetzelfde ding dat mens is, is waarlijk dier; tot hetzelfde subject behoort immers de zintuiglijke natuur, vanwaar de naam dier, en de redelijke, vanwaar de naam mens. In dit voorbeeld zijn dus ook het gezegde en het onderwerp één en hetzelfde naar het subject, maar verschillend naar het begrip. Zelfs in de zinnen waar één en hetzelfde bevestigd wordt van hetzelfde, treffen wij iets dergelijks aan, voor zover ons verstand datgene, wat het zich als onderwerp denkt, doet slaan op het subject, en datgene, wat het zich als gezegde denkt, op de natuur van de vorm die in het subject is; en om die reden wordt het gezegde voor het vormelijke, het onderwerp voor het stoffelijke aangezien. Aan dit verschil in de begrippen beantwoordt het verschil van gezegde en onderwerp; terwijl het verstand, door de samenstelling die het bewerkt, de eenheid van de zaak te kennen geeft. Welnu, op zichzelf beschouwd, is God volstrekt één en enkelvoudig; toch kent ons verstand Hem door verschillende begrippen, daar het Hem niet kan zien, zoals Hij is in zichzelf. Doch hoewel ons verstand God kent door verschillende begrippen, weet het toch, dat aan al die begrippen één en hetzelfde enkelvoudig wezen beantwoordt. De veelheid naar het begrip wordt door het onderscheiden zijn van onderwerp en gezegde, de eenheid, door de samenstelling weergegeven. (Ia q. 13 a. 12 co.)

Dionysius zegt, dat de bevestigingen omtrent God niet geschikt zijn, of (volgens een andere vertaling) bezwaarlijk, voor zover geen enkele naam aan God kan toegekend worden naar de wijze van betekenen, zoals hierboven gezegd is (IIIe Art. van deze Kwestie). (Ia q. 13 a. 12 ad 1)

Ons verstand kan geen zelfstandig-staande

enkelvoudige vormen begrijpen, zoals ze zijn op zichzelf; maar het vat ze als samengestelde dingen, waarin iets subject is, en iets anders in het subject is. En om die reden denkt het zich de enkelvoudige vormen als een subject, waaraan het iets toekent. (Ia q. 13 a. 12 ad 2)

De volzin: het verstand, dat een ding anders begrijpt dan het is, faalt, kan op twee wijzen verklaard worden. Inderdaad, het bijwoord anders kan het woord begrijpt bepalen, óf in verband met datgene wat begrepen wordt. Óf in verband met hem die begrijpt. In het eerste geval is de uitspraak waar, en betekent ze: ieder verstand, dat een ding voor iets anders aanziet dan wat het is, faalt. Maar dit is hier niet het geval, want ons verstand, dat een uitspraak vormt omtrent God, zegt niet, dat God samengesteld is, doch enkelvoudig. Zo men echter het bijwoord anders in verband brengt met hem die begrijpt, dan is de uitspraak valse. De wijze waarop het verstand begrijpt is immers anders dan de wijze waarop het ding is. Blijkbaar toch begrijpt ons verstand de stoffelijke dingen, die beneden ons staan, op onstoffelijke wijze, niet omdat het ze voor onstoffelijk aanziet, maar omdat het ze zie op onstoffelijke wijze voorstelt. Eveneens, wanneer het verstand enkelvoudige dingen waarneemt die zijn begrip overtreffen, begrijpt het die naar zijn wijze, nl. door samenstelling, niet zo echter, dat het ze voor samengesteld aanziet. En daarom faalt ons verstand niet, wanneer het bevestigende zinnen samenstelt omtrent God. (Ia q. 13 a. 12 ad 3)

Quaestio 14 Over de kennis van God

Na wat op Gods zelfstandigheid betrekking heeft, moeten we beschouwen wat tot zijn werking behoort. Er is echter een dubbele werking: de ene blijft in het werkend wezen, de andere heeft een gevolg daarbuiten. Daarom spreken we eerst over de kennis en de wil van God — het kennen immers blijft in de kennende, het willen in de willende —, en daarna over de macht van God, die we kunnen beschouwen als het beginsel van de goddelijke werking die een uiterlijk gevolg heeft. Omdat echter ook kennen een zeker leven is, handelen we na de kennis van God over het goddelijk leven; en daar het voorwerp van de kennis het ware is, spreken we ook over de waarheid en de onwaarheid. En aangezien het gekende in de kennende is, en de begrippen der dingen als in Gods kennis aanwezig, ideeën genoemd worden, voegen we bij de beschouwing van Gods kennis ook die van zijn ideeën. Over Gods kennis stellen we dan zestien vragen: 1e) Is er wetenschap in God? 2e) Begrijpt God Zijn eigen wezen? 3e) Begrijpt God Zijn eigen wezen ten volle? 4e) Is Gods kennen Zijn zelfstandigheid? 5e) Kent God wat buiten Hem is? 6e) Kent God wat buiten Hem is, door een eigen kennis? 7e) Gaat Gods kennis over van het een naar het ander? 8e) Is Gods kennis de oorzaak van de dingen? 9e) Slaat Gods kennis op het niet-zijnde? 10e) Kent God het kwaad? 11e) Kent God de dingen in het bijzonder? 12e) Kent God

het oneindige? 13e) Kent God het wisselvallige in de toekomst? 14e) Kent God de oordelen die we kunnen vormen. 15e) Is Gods kennis veranderlijk? 16e) Heeft God een bespiegelende kennis van de dingen. (Ia q. 14 pr.)

Articulus 1 Is er wetenschap in God?

Men beweert, dat er in God geen wetenschap is. De wetenschap is immers een hebbelijkheid, en hebbelijkheden kunnen aan God niet toekomen, daar ze het midden houden tussen potentie en akt. Dus is er geen wetenschap in God. (Ia q. 14 a. 1 arg. 1)

Het afleiden van gevolgtrekkingen behoort tot het begrip wetenschap, en daarom is de wetenschap een door iets anders veroorzaakte kennis, nl. door de kennis van de beginselen. In God echter is niets veroorzaakt, en daarom is er geen wetenschap in Hem. (Ia q. 14 a. 1 arg. 2)

Iedere wetenschap is of algemeen, óf bijzonder. Maar algemeenheid of bijzonderheid bestaan niet in God, zoals uit het voorgaande blijkt. (XIIIe Kw., 9e Art., Antw. op de 2e bed.). Dus is er geen wetenschap in God. (Ia q. 14 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (11, 33): “O afgrond van rijkdom van de wijsheid en de wetenschap van God”. (Ia q. 14 a. 1 s. c.)

In God is wetenschap op de meest volmaakte wijze. Dit blijkt duidelijk uit het volgende: kennende en niet-kennende wezens zijn hierdoor van elkaar onderscheiden, dat niet-kennende wezens alleen hun eigen vorm hebben, terwijl een kennend wezen er op aangelegd is om ook de vorm van een vreemd ding te hebben; want het beeld van het gekende is de kennende. Het is dus duidelijk, dat de natuur van het niet-kennend wezen enger en meer beperkt is, maar de natuur van het kennend wezen integendeel meer uitgebreid en groter van omvang is. Daarom zegt de Wijsgeer in het IIIe Boek Over de Ziel (VIIIe H., Nr 1), dat de ziel in een zekeren zin alles is. De beperking van de vorm is echter het gevolg van de stof. Daarom zeiden we vroeger (VIIe Kw., 1e en 2e Art.), dat de vormen een zekere oneindigheid benaderen, naar de maat van hun onstoffelijkheid. Het blijkt dus, dat de reden waarom een wezen met kennis begaafd is, te zoeken is in zijn onstoffelijkheid, en dat de graad van de kennis gemeten wordt naar de graad der onstoffelijkheid. De planten, zegt de Wijsgeer in het IIe Boek Over de Ziel (XIIe H., Nr 4), hebben in het geheel geen kennis, om hun stoffelijkheid; de zintuigen kunnen iets kennen, omdat ze van-stof-ontdane kenbeelden kunnen ontvangen, en het verstand geniet een nog hogere kennis, omdat het meer van de stof afgescheiden en onvermengd is, zoals gezegd wordt in het IIIe Boek Over de Ziel (IVe H., Nr 3 v.v.). Bijgevolg moet God, die, zoals uit het voorgaande blijkt (VIIe Kw., 1e Art.), in de hoogste graad onstoffelijk is, ook de hoogste graad van kennis bekleden. (Ia q. 14 a. 1 co.)

Reeds vroeger zeiden we, dat de volmaaktheden, door God aan zijn schepselen medegedeeld, op meer verheven wijze in God zijn (IVe Kw., 2e Art.). Is er dus spraak van, een naam, die aan een of ander volmaaktheid ontleend is, op God toe te passen, dan moet men elke onvolmaakte zijnswijze, die aan het schepsel eigen is, uit zijn betekenis uitsluiten. Gods wetenschap is dan ook noch hoedanigheid, noch hebbelijkheid, maar zelfstandigheid en zuivere akt. (Ia q. 14 a. 1 ad 1)

Wat in de schepselen verdeeld en meervoudig is, is in God enkelvoudig en één, zoals hierboven gezegd is (XIIIe Kw., 4 Art.). De mens heeft verschillende soorten van kennis, overeenkomstig het onderscheid in het gekende. Zo zegt men, dat hij een schouwende kennis heeft, in zover hij de beginselen kent, wetenschap, wanneer hij de gevolgtrekkingen kan afleiden; wijsheid, wanneer hij de hoogste oorzaken kent; raad en beradenheid, wanneer hij weet wat gedaan moet worden. Maar God kent dit alles door eenzelfde enkelvoudige kennis, zoals we later zullen bewijzen (7e Art.), en bijgevolg mag die kennis naar die benamingen benoemd worden, op voorwaarde dat men, om Gods kennis aan te duiden, uit elke benaming iedere onvolmaaktheid uitsluit om alleen een volmaaktheid over te houden. Zo lezen we bij Job (12, 13): “Bij Hem is wijsheid en sterkte, raad en verstand”. (Ia q. 14 a. 1 ad 2)

De aard van de kennis hangt af van de aard van het kennend wezen. Het gekende is immers in de kennende, overeenkomstig de aard van de kennende. Daar de zijnswijze van God die van de schepselen overtreft, is ook zijn kennis me van dezelfde aard als de geschapen kennis; ze is nl. noch algemeen, noch bijzonder, ze is noch hebbelijkheid, noch noch iets dergelijks. (Ia q. 14 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Begrijpt God zijn eigen wezen?

Men beweert, dat God zijn eigen wezen niet begrijpt. In het Boek Over de Oorzaken (XVe Stelling) lezen we immers, dat hij die zijn eigen wezen kent, tot zijn Wezen geheel terugkeert. God kan echter buiten zichzelf niet treden, noch op enige wijze bewegen; Hij kan dus ook tot zijn wezen niet terugkeren, en bijgevolg zichzelf niet kennen. (Ia q. 14 a. 2 arg. 1)

Kennen veronderstelt, dat men een werking ondergaat en bewogen wordt, zoals gezegd wordt in het IIIe Boek Over de Ziel (IVe H., Nr 9; VIIe H., Nr 1). Daarbij is kennis een gelijkvormig worden met het gekende, en is het gekende een volmaaktheid van de kennende. Niets wordt echter door zichzelf bewogen, noch ondergaat zichzelf, noch wordt door zichzelf volmaakt, noch is zijn eigen gelijkenis, zoals Hilarius zegt in zijn Boek Over de Drie-eenheid (IIIe Boek, Nr 23). Bijgevolg begrijpt God zichzelf niet. (Ia q. 14 a. 2 arg. 2)

Hoofdzakelijk zijn we aan God gelijk door het verstand: naar ons verstand toch zijn we Gods evenbeeld, zoals Augustinus zegt in zijn Letterlijke Verklaring van het Boek der Schepping (VIe B., XII H.). Maar ons verstand

kent zichzelf slechts door andere dingen te kennen, zoals gezegd wordt in het IIIe Boek Over de Ziel (IVe H., Nr 12). Bijgevolg kent ook God zichzelf niet, tenzij misschien door andere dingen te kennen. (Ia q. 14 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen In de Eerste Brief aan de Corinthiërs (2, 11): “Wat God is, weet niemand, tenzij Gods Geest”. (Ia q. 14 a. 2 s. c.)

God begrijpt zichzelf door zichzelf. Dit blijkt uit het volgende: een werking, die een gevolg naar buiten heeft, heeft als voorwerp en als eindpunt iets wat buiten het werkend wezen ligt; maar een werking, die in het werkend wezen blijft opgesloten, heeft als voorwerp en als eindpunt iets wat in het werkend wezen zelf ligt: de werking wordt metterdaad voltrokken, in zover ze in het werkend wezen is. Daarom zegt de Wijsgeer in het IIIe Boek Over de Ziel (VIIIe H., Nr 1, 2): “Het metterdaad zintuiglijk-gekende is hetzelfde als het metterdaad kennend zintuig, en het metterdaad verstandelijk-gekende is hetzelfde als het metterdaad kennend verstand”. We voelen of begrijpen iets metterdaad, wanneer ons verstand of een van onze zintuigen metterdaad de zinnelijke of verstandelijke vorm in zich ontvangen. De zintuigen en het verstand verschillen van het zinnelijk en van het verstandelijk kenvoorwerp alleen hierdoor, dat ze beide in aanleg zijn tot hun voorwerp. Van aanleg is er echter bij God geen spraak, want Hij is zuivere akt, en daarom moeten in Hem het verstand en het door het verstand gekende in elk opzicht hetzelfde zijn. Daarom is er bij Hem nooit gemis van verstandelijke kenbeelden, zoals voor ons verstand, wanneer we alleen in aanleg kennen; ook is er geen onderscheid tussen het kenbeeld en de zelfstandigheid van het goddelijk verstand, wat het geval is voor ons verstand, wanneer het metterdaad kent, maar het kenbeeld is het goddelijk verstand zelf, en daarom begrijpt God zichzelf door zichzelf. (Ia q. 14 a. 2 co.)

Door de uitdrukking naar zijn Wezenheid terugkeren wordt alleen het zelfstandig-staan van een ding bedoeld. In zover de vorm de stof volmaakt door haar het zijn te schenken, wordt hij om zo te zeggen in die stof uitgestort; in zover hij echter in zichzelf het zijn heeft, komt hij als tot zichzelf terug. De kenvermogens, die niet op zichzelf staan, maar de akt zijn van een orgaan, kennen zichzelf niet, zoals uit elk zintuig blijkt. Maar de kenvermogens, die wel op zichzelf staan, kennen zichzelf. En in die zin wordt in het Boek Over de Oorzaken gezegd, dat hij die zijn wezenheid kent, tot zijn wezenheid terugkeert. Welnu, zelfstandig staan komt in de hoogste mate aan God toe, en bijgevolg mag men die uitdrukking overnemen en zeggen, dat Hij op de meest volmaakte wijze tot zijn wezenheid terugkeert en zichzelf kent. (Ia q. 14 a. 2 ad 1)

Wanneer men, met betrekking tot de kennis, spreekt van het ondergaan van een werking en van bewogen worden, dan gebruikt men die woorden in een dubbelzinnige betekenis, voor zover nl. de verstandelijke kennis een zeker bewegen is en een zeker ondergaan van een

werking, zoals gezegd wordt in het IIIe Boek Over de Ziel (t. a. pl.): kennen toch is geen beweging van dezelfde aard als die welke de akt is van een in aanleg zijnde wezen, die van het een op het ander overgaat; maar het is een beweging van een in akt zijnde wezen, die in het werkend wezen blijft. Daarenboven is volmaakt worden door het kenbare of er aan gelijkvormig worden, alleen eigen aan een verstand, dat in aanleg is, want omdat het in aanleg is, is het onderscheiden van het kenbare en wordt het er aan gelijkvormig door een verstandelijk kenbeeld, dat een gelijkenis van het gekende ding is. Dit verstand wordt dan ook volmaakt door het kenvoorwerp, zoals de aanleg volmaakt wordt door de akt. Het goddelijk verstand echter, op geen enkele wijze in aanleg, wordt door het kenbare niet volmaakt en wordt er niet gelijkvormig aan, maar het is zijn eigen volmaaktheid en zijn eigen kenvoorwerp. (Ia q. 14 a. 2 ad 2)

Het natuurlijk bestaan is niet eigen aan de eerste stof, die in aanleg is, tenzij voor zover ze door de vorm tot akt gebracht wordt. Welnu, ons ontvangend verstand verhoudt zich, met betrekking tot het verstandelijk-kenbare, op dezelfde wijze als de eerste stof, met betrekking tot de natuurvormen, want het is in aanleg om het verstandelijk-kenbare te kennen, zoals de stof in aanleg is om natuurvormen te ontvangen. Vandaar kan ons ontvangend verstand onmogelijk een verstandsakt stellen, indien het niet volmaakt wordt door het verstandelijk kenbeeld van een of ander ding. Zo kent het zichzelf door een verstandelijk kenbeeld, zowel als het overige: het is immers duidelijk, dat het zijn kenakt kent, door het verstandelijk-kenbare te kennen, en dat het zijn verstandelijk kenvermogen kent door zijn kenakt. Maar God is een zuivere akt, zowel in de zijnsorde als in de kenorde, en daarom kent Hij zichzelf door zichzelf. (Ia q. 14 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Begrijpt God zichzelf ten volle?

Men beweert, dat God zichzelf niet ten volle begrijpt. Augustinus zegt immers in zijn Boek der Drie en tachtig Vraagstukken (XVe Kw.), dat een wezen, dat zichzelf ten volle begrijpt, voor zich zelf beperkt is. Welnu, God is in elk opzicht onbeperkt, en bijgevolg begrijpt Hij zichzelf niet ten volle. (Ia q. 14 a. 3 arg. 1)

Wanneer men daar op antwoordt, dat God als oneindig door ons wordt opgevat, als eindig door Hem zelf, dan voeren we daar tegen aan, dat alles méér echt is in zover het in God is, dan in zover in ons is. Is God eindig voor zichzelf, en oneindig volgens onze opvatting, dan is het méér waar, dat God eindig is, dan dat Hij oneindig is. Dit strookt echter niet met wat vroeger gezegd is (VIIe Kw., 1e Art.). Dus begrijpt God zichzelf niet ten volle. (Ia q. 14 a. 3 arg. 2)

Dit is echter strijdig met wat Augustinus zegt (t. a. pl.): “Elk wezen, dat zichzelf kent, begrijpt zichzelf ten volle”. Welnu God kent zichzelf. Dus begrijpt Hij ook zichzelf ten volle. (Ia q. 14 a. 3 s. c.)

God begrijpt zichzelf ten volle. Men zegt immers, dat men iets ten volle begrijpt, wanneer men tot het laatste toe er van kent, en dat is het geval, wanneer men een ding zo volledig kent, als het kenbaar is. Men begrijpt b. v. een bewijsbare stelling ten volle, wanneer men ze door een afdoende bewijsvoering kent, niet wanneer men ze slechts kent door een waarschijnlijke beweegreden. Nu is het duidelijk, dat God zichzelf zo volledig kent, als Hij kan gekend worden. Inderdaad, alles is kenbaar in zover het in akt is, aangezien iets niet gekend wordt in zover het in aanleg is, doch in zover het in akt is, zoals in het IXe Boek der Metaphysica (VIIIe B., IXe H., Nr 6) gezegd wordt. Welnu, Gods kenvermogen evenaart zijn zijnswerkelijkheid, daar Hij een kennend wezen is in zover Hij in akt is en los van iedere stof of aanleg, zoals wij hierboven bewezen hebben (1e en 2e Art.). Het is dus duidelijk, dat Hij zichzelf zo goed kent als Hij kenbaar is, en bijgevolg zichzelf volkomen begrijpt. (Ia q. 14 a. 3 co.)

Het woord be-grijpen duidt eigenlijk iets aan wat iets anders bevat. Daarom moet alles wat door iets begrepen wordt eindig zijn, evenals alles wat in iets vervat is. Maar dat is de betekenis niet van het woord begrijpen, wanneer men het toepast op Gods kennis, alsof zijn verstand, van Hem zelf onderscheiden. Hem zelf zou bevatten en omvatten. Die uitdrukkingen moeten in ontkennende zin verklaard worden: zoals men nl. van God zegt, dat Hij in zichzelf is, omdat Hij door niets uiterlijks vervat wordt, zo zegt men ook, dat Hij door zichzelf begrepen wordt, omdat niets van wat Hij zelf is, voor Hem verborgen is. Augustinus zegt immers Boek Over de Godsaanschouwing (CXLVIIe of CXIIe, IXe H.): “Iets wat men ziet, wordt ten volle begrepen wanneer men het zo ziet, dat niets verborgen is voor hem die het ziet” (Ia q. 14 a. 3 ad 1)

De uitdrukking: God is eindig voor zichzelf, moet begrepen worden volgens een gelijkenis van evenredigheid, nl. zo, dat Hij het bevattingsvermogen van zijn verstand niet overtreft, evenmin als iets eindigs dat van het eindig verstand; men moet echter niet menen, dat God eindig is voor zichzelf, alsof Hij zichzelf als iets eindigs kende. (Ia q. 14 a. 3 ad 2)

Articulus 4 Is de kennis van God zijn zelfstandigheid?

Men beweert, dat de kennis van God zijn zelfstandigheid niet is. Kennen is immers een werking. Welnu, een werking gaat van het werkend wezen uit, de zelfstandigheid van de dader daarentegen gaat van hem niet uit. Dus is de kennis van God zijn zelfstandigheid niet. (Ia q. 14 a. 4 arg. 1)

Te kennen dat men kent, is niet iets voornaams kennen, en evenmin is het 't eerste kenvoorwerp, maar slechts een toegevoegd en bijkomstig voorwerp. Is dus God zijn eigen kennis, dan is Gods kennis gelijk aan de kennis die wij van ons kennen hebben. Dus zou Gods kennis niets verhevens zijn. (Ia q. 14 a. 4 arg. 2)

Kennis veronderstelt een kenobject. Indien God zichzelf

kent, en Hij zijn kennis zelf is, dan begrijpt Hij, dat Hij begrijpt; maar dan begrijpt Hij ook, dat Hij begrijpt, dat Hij begrijpt, en zo tot in het oneindige. Dus is Gods kennis zijn zelfstandigheid niet. (Ia q. 14 a. 4 arg. 3)

Augustinus zegt echter in het VIIe Boek Over de Drie-eenheid (IIe H.; zie ook IIIe B., IVe H.): “Voor God is te zijn, en wijs te zijn hetzelfde”. Welnu, wijs zijn en kennen zijn hetzelfde als zijn zelfstandigheid, zoals hierboven bewezen werd (IIIe Kw., 4e Art.). Dus is ook zijn kennen hetzelfde als zijn zelfstandigheid. (Ia q. 14 a. 4 s. c.)

Dit moet inderdaad zo zijn. Was er immers een onderscheid tussen Gods kennen en zijn zelfstandigheid, dan zou, zoals de Wijsgeer zegt in het XIIe Boek der Metaphysica (XIe B., IXe H., Nr 1), iets anders akt en volmaaktheid der goddelijke zelfstandigheid zijn, waartoe de goddelijke zelfstandigheid zich zou verhouden als de aanleg tot de akt, wat volstrekt onmogelijk is: kennen toch is een volmaaktheid en een akt van de kennende. Dit nu willen we nader verklaren. Zoals we vroeger zeiden, (2e Art.), gaat de kenakt niet naar buiten uit, maar blijft hij in de kennende, als zijn akt en volmaaktheid, juist zoals het zijn de volmaaktheid van het bestaande wezen is; want zoals het zijn op de vorm, zo volgt het kennen op het verstandelijk kenbeeld. Welnu, in God is er geen vorm die iets anders is dan z'n zijn, zoals hierboven bewezen is (IIIe Kw., 4e Art.). Daarom, aangezien zijn wezen zijn verstandelijk kenbeeld zelf is (2e Art.), volgt noodzakelijk, dat zijn kennis zijn wezen is en z'n zijn. Uit al het voorgaande blijkt, dat in God én het verstand, én wat gekend wordt, én het verstandelijk kenbeeld, én de kenakt, volstrekt één en hetzelfde zijn. Bijgevolg duiden we in Gods zelfstandigheid geen meervoudigheid aan, wanneer we zeggen, dat Hij met kennis begaafd is. (Ia q. 14 a. 4 co.)

Kennen is geen werking naar buiten, maar naar binnen. (Ia q. 14 a. 4 ad 1)

Een kennen te kennen, dat geen zelfstandig-staand kennen is, zoals het 't geval is voor de kennis van ons kennen, is niet iets verhevens kennen. Maar dit kan niet gezegd worden van Gods kennen, dat zelfstandig staat. (Ia q. 14 a. 4 ad 2)

Het antwoord blijkt reeds uit het voorgaande antwoord. Want het goddelijk kennen, dat een op zichzelf zelfstandig-staande kennen is, slaat op Hem zelf en niet op iets vreemds, zodat men niet tot in het oneindige kan opklimmen. (Ia q. 14 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Kent God wat buiten Hem ligt?

Men beweert, dat God niet kent wat buiten Hem ligt. Alles toch wat God niet is, staat buiten Hem. Welnu God, zegt Augustinus in het Boek van de Drie en tachtig Vraagstukken (XLVIe Kw.), ziet niet buiten Hem. Dus kent God niet wat buiten Hem ligt. (Ia q. 14 a. 5 arg. 1)

Het gekende is een volmaaktheid van die kennende. Kent God wat buiten Hem ligt, dan is iets buiten God zijn volmaaktheid, en is dus verhevener dan Hij zelf, wat onmogelijk is. (Ia q. 14 a. 5 arg. 2)

Het kennen ontvangt zijn soortbepaling van het gekende, zoals elke andere werking bepaald wordt door haar voorwerp. Het kennen is dus verhevener, naarmate het voorwerp verhevener is. Welnu, zoals uit het voorgaande Artikel blijkt, is God hetzelfde als zijn kennis. Kent God dus iets buiten Hem, dan ontvangt Hij een soortbepaling van iets buiten Hem. Dit is echter onmogelijk, en daarom kent God de dingen buiten Hem niet. (Ia q. 14 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Brief aan de Hebreeërs (4, 13): “Alles ligt bloot en open vóór zijn oog”. (Ia q. 14 a. 5 s. c.)

God moet noodzakelijk kennen wat buiten Hem ligt. Hij kent immers zichzelf op de meest volmaakte wijze: anders toch was zijn zijn, dat zijn kennis zelf is, onvolmaakt. Welnu, wanneer men iets volkomen kent, dan kent men ook geheel de kracht ervan. De kracht van iets kent men echter niet volkomen, indien men niet alles kent, waartoe die kracht zich uitstrekt. Bijgevolg moet God noodzakelijk kennen wat buiten Hem ligt, aangezien zijn kracht als eerste werkende oorzaak van alle wezens, zich ook uitstrekt tot de dingen buiten Hem, zoals uit het voorgaande blijkt (IIe Kw., 3e Art.). Dat zal men nog gemakkelijker inzien, wanneer wij eraan toe voegen, dat het zijn van de eerste werkende oorzaak, God, zijn kennis zelf is. Daarom moeten alle dingen, die in God voorafbestaan als in hun eerste oorzaak, in Hem zijn kennis zelf zijn, en moet alles in Hem op verstandelijke wijze bestaan, want alles wat in een ander is, is er naar de aard ervan. Wil men nu inzien op welke wijze God kent wat buiten Hem ligt, dan moet men in acht nemen, dat iets op twee wijzen kan gekend worden: én in zichzelf, én in een ander. Iets wordt in zichzelf gekend wanneer het gekend wordt door een eigen kenbeeld, volkomen bij het gekende aansluitend, zoals wanneer wij mens zien door het kenbeeld van die mens. Iets wordt gekend in een ander, wanneer het gekend wordt door iets, waarin het vervat is; zoals het deel gezien wordt in het geheel, het kenbeeld van het geheel, of zoals een mens gezien wordt in een spiegel, door het kenbeeld van de spiegel, of hoe dan ook iets in iets anders kan gezien worden. Wat nu God betreft, Hij ziet zichzelf in zichzelf, omdat Hij zichzelf ziet door zijn eigen wezen. De andere dingen echter ziet Hij niet in de dingen zelf, maar wel in zijn wezen, in zover nl. zijn wezen het afbeeldsel van het andere bevat. (Ia q. 14 a. 5 co.)

De woorden van Augustinus, “God ziet niets buiten Hem”, moeten niet zo begrepen worden, alsof God niets zag wat buiten Hem ligt, maar wel zo, dat Hij de dingen, die buiten Hem liggen, alleen in zichzelf ziet, zoals in de Leerstelling gezegd is. (Ia q. 14 a. 5 ad 1)

Het gekende is inderdaad een volmaaktheid van hem die kent; het is dit echter niet door zijn zelfstandigheid, maar door zijn kenbeeld, waardoor het in het verstand

is als de vorm en de volmaaktheid ervan. Niet de steen, maar het kenbeeld van de steen is in de ziel, lezen we in het IIIe Boek Over de Ziel (VIIIe H., Nr 2). Wat buiten God ligt, wordt door Hem gekend, in zover zijn wezen het beeld van al die dingen bevat, zoals in de Leerstelling gezegd is. Daarom is niet iets anders dan Gods wezen de volmaaktheid van het goddelijk verstand. (Ia q. 14 a. 5 ad 2)

De kennis behoort tot een bepaalde soort, niet door datgene wat in een ander gekend wordt, maar wel door het voornaamste kenvoorwerp, waarin het andere gekend wordt. Het kenobject bepaalt immers de soort van de kennis, in zover de verstandelijke kenvorm het beginsel is van de verstandelijke kenakt. Immers, iedere werking wordt soortelijk bepaald door de vorm, die het beginsel van de handeling is, zoals het verwarmen door de warmte. Daarom wordt de verstandelijke akt soortelijk bepaald door de kenvorm, waardoor het verstand in akt is, nl. door het kenbeeld van het voornaamste kenvoorwerp. Welnu, dit kenbeeld is in God niets anders dan zijn eigen wezen, waarin al de kenbeelden der dingen vervat zijn. En daarom moet Gods kennis, of liever God zelf, niet soortelijk bepaald worden door iets dan door het goddelijk wezen zelf. (Ia q. 14 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Kent God, door een eigen kennis, wat buiten Hem ligt?

Men beweert dat God niet door eigen kennis kent wat buiten Hem ligt. Wat buiten Hem ligt, kent Hij immers in zover het in Hem is, zoals hierboven gezegd is (1e Art.). Welnu, wat buiten Hem ligt, is in Hem als in de eerste gemeenschappelijke en algemene oorzaak. Bijgevolg kent God wat buiten Hem ligt, als de eerste en algemene oorzaak ervan. Maar zulke kennis is een algemene, en geen eigen kennis, en daarom heeft God van de dingen die buiten Hem liggen een algemene, en geen eigen kennis. (Ia q. 14 a. 6 arg. 1)

Dezelfde afstand bestaat er tussen het wezen van het schepsel en het wezen van God, als andersom. Welnu, door het wezen van het schepsel kan men Gods wezen niet kennen, zoals hierboven gezegd werd (XIIe Kw., 2e Art.). Dus kan men ook het wezen van het schepsel niet kennen door het wezen van God. En daar God niets kent, tenzij door zijn wezen, kent Hij het schepsel niet naar het wezen ervan, en begrijpt Hij er ook de watheid niet van, wat toch vereist wordt voor de eigen kennis van iets. (Ia q. 14 a. 6 arg. 2)

Men heeft geen eigen kennis van iets, tenzij door het begrip ervan. Maar God, die alles door zijn wezen kent, kent niet alles door een eigen begrip ervan: een hetzelfde immers kan onmogelijk het eigen begrip zijn van meerdere en verschillende dingen tegelijk. Bijgevolg heeft God alleen een algemene, en geen eigen kennis van de dingen, want wanneer men de dingen niet kent naar hun eigen begrip, dan kent men ze alleen in het algemeen. (Ia q. 14 a. 6 arg. 3)

Daar kan men echter tegen aanvoeren, dat onder een

kennis die kennis verstaan wordt, waardoor men de dingen niet slechts in het algemeen kent, maar naar hun onderling onderscheid. Welnu, op die wijze kent God de dingen. “Gods woord, zegt de Brief aan de Hebreërs (4, 12-13), scheidt geest en ziel, dringt door tot de gewrichten en het merg; het onderscheidt de gedachten en de inzichten van het hart, en geen schepsel is onzichtbaar voor Gods oog”. (Ia q. 14 a. 6 s. c.)

Sommigen hebben met betrekking tot die kennis van God gefaald. God, meenden ze, kent datgene wat buiten Hem ligt, slechts in het algemeen, nl. in zover het zijnde is, want evenals het vuur, wanneer het zichzelf kende als het beginsel der warmte, én de natuur van de warmte zou kennen, én al het overige, in zover het warm is, zo kent God, in de kennis van zichzelf als van het beginsel van het zijn, de natuur van het zijnde en al het overige, in zover het een zijnde is. Dit kunnen we echter onmogelijk aannemen, want bij het algemene blijven, en de bijzonderheden niet kennen, is onvolledig kennen. Daarom heeft ons verstand, wanneer het overgaat van kennen-in-aanleg tot kennen-in-akt, eerst een algemene en vage, en pas daarna een eigen kennis der dingen, en zo stijgt het van het onvolmaakte naar het volmaakte op, zoals blijkt uit het Ie Boek der Physica (Ie H., Nr 2 v.v.). Wanneer God nu de dingen die buiten Hem liggen, niet kende, tenzij in het algemeen, en niet in het bijzonder, dan was zijn kennis niet in elk opzicht volmaakt, en ook niet zijn zijn. Maar dat strookt niet met wat hierboven gezegd is (IVe Kw., 1e Art.), en daarom moet men zeggen, dat God de dingen, die buiten Hem liggen, door een eigen kennis kent, niet alleen in zover ze deel hebben aan het wezen van het zijnde, maar ook in zover ze onderling verschillend zijn. Sommigen nu hebben door voorbeelden willen duidelijk maken, hoe God het veelvoudige kent in het éne, en zeiden, dat het middelpunt, indien het zichzelf kende, tegelijk ook al de lijnen zou kennen die van het middelpunt uitgaan; of ook, dat het licht, indien het zichzelf kende, ook al de kleuren zou kennen. Die voorbeelden gaan echter maar gedeeltelijk op. Ze gaan gedeeltelijk op, nl. met het oog op de algemene oorzakelijkheid, maar niet voor zover de veelheid en de verscheidenheid niet voortspruiten uit dit éne algemeen beginsel, en gaan dus ook niet op, wat datgene aangaat, wat ze verschillend maakt, maar alleen wat dat betreft wat aan alle gemeen is. Zo komt het kleurverschil niet alleen uit het licht voort, maar ook uit de geaardheid van het lichaam waar het licht door straalt, en het verschil der lijnen komt ook voort uit het verschil in de ligging. Daarom kan men verscheidenheid en die veelheid door zulke beginselen niet kennen door een eigen kennis, doch slechts in het algemeen. In God echter doen de zaken zich anders voor. Vroeger hebben we bewezen (IV Kw., 2e Art.), dat iedere volmaaktheid, van wezen ook, op verheven wijze voorafbestaat in God en in Hem vervat is. Welnu, niet alleen datgene waarin alle wezens overeenkomen, nl. het zijn, behoort tot de volmaaktheid der dingen, maar ook datgene waardoor ze onderling onderscheiden zijn, zoals leven en begrijpen, waardoor levende en niet-levende, verstandelijke en niet-verstandelijke wezens

onderling verschillen. En iedere vorm, waardoor iets tot een bepaalde soort behoort, is een volmaaktheid. Alles bestaat dus vooraf in God, niet slechts met betrekking tot datgene, wat aan alle dingen gemeen is, maar ook met betrekking tot datgene, wat ze van elkander onderscheidt. Daarom staat het wezen van God, die elke volmaaktheid in zich bevat, niet in verhouding tot het wezen der dingen als iets algemeen tot het bijzondere, zoals b. v. de eenheid tot de veelheid, of het middelpunt tot de lijnen, maar wel als de volmaakte akt tot de onvolmaakte; men zou kunnen zeggen, dat het de verhouding is van mens tot dier, of van het volkomen getal zes tot de onvolkomen getallen, die er in vervat zijn. Door de volmaakte akt kan men natuurlijk de onvolmaakte kennen, niet alleen in het algemeen, maar ook door een eigen kennis. Wie b. v. weet wat een mens is, heeft een eigen kennis van wat een dier is, en wie weet wat het getal zes is, heeft een eigen kennis van het getal drie. Bijgevolg kan God, die in zijn wezen iedere volmaaktheid draagt van welk ander wezen ook, en zelf méér, in zijn wezen alles kennen door een eigen kennis. De eigen natuur van elk wezen is immers maar een deelhebben aan de goddelijke volmaaktheid. En God zou zichzelf niet volkomen kennen, als Hij niet wist, op welke verschillende wijze iets aan zijn volmaaktheid deelachtig kan worden, en Hij zou de natuur van het zijn niet volkomen begrijpen, als Hij alle zijnswijzen niet kende. Daarom heeft God een eigen kennis van alle dingen, in zover ze onderling onderscheiden zijn. (Ia q. 14 a. 6 co.)

Iets zo kennen; zoals het in de kennende is, kan op twee manieren verstaan worden: ten eerste kan het bijwoord zo slaan op de kenwijze, beschouwd van de kant van het gekende, en dan is het gezegde onjuist; niet altijd toch kent de kennende het gekende object naar het wezen dat het in de kennende heeft; het oog kent immers de steen niet naar het wezen dat hij in het oog heeft, maar door het kenbeeld, dat in het oog is, kent het oog de steen, naar het wezen dat hij buiten het oog heeft; en zelfs wanneer men het gekende kent, naar het wezen dat het in de kennende heeft, dan nog kent men het naar het wezen dat het buiten het kennend wezen bezit; wanneer het verstand zijn eigen kennen kent, kent het de steen, naar de verstandelijke wezenheid die hij in het verstand heeft, maar het kent ook de steen, naar zijn stoffelijk wezen buiten het verstand. Ten tweede kan het bijwoord zo op de kenwijze slaan, beschouwd van de kant van de kennende. En dan mag men zeggen, dat de kennende het gekende alleen kent, zoals het in de kennende is, want hoe volmaakter het gekende in de kennende is, des te volmaakter is ook de wijze van kennen. Bijgevolg moet men zeggen, dat God niet alleen weet, dat de dingen in Hem zelf zijn, maar ook, dat Hij de dingen in hun eigen natuur kent omdat ze in Hem vervat zijn, en Hij kent ze naarmate ze op volmaakter wijze in Hem zijn. (Ia q. 14 a. 6 ad 1)

De verhouding van het wezen van het schepsel tot het wezen van God is die van een onvolmaakte tot de volmaakte akt. Zo leidt het wezen van het schepsel niet voldoende tot de kennis van Gods wezen, maar wel

andersom. (Ia q. 14 a. 6 ad 2)

Een en hetzelfde ding kan het verscheidene niet verklaren, wanneer het er op gelijken voet mee staat. Maar Gods wezen overtreft alle wezens. Dus kan het alles verklaren, in zover het op verschillende wijzen mededeelbaar is aan, en navolgbaar door verschillende schepselen. (Ia q. 14 a. 6 ad 3)

Articulus 7 Gaat de kennis van God over van het een . naar het ander?

Men beweert, dat de kennis van God van het een naar het ander overgaat. Gods kennis toch is geen hebbelijkheid, maar wel een akt. Maar volgens de Wijsgeer, Ite Boek Over de waarschijnlijkheidsoordelen (Xe H., Nr 1) kan hij, die de hebbelijkheid der wetenschap heeft, verschillende dingen tegelijk kennen, terwijl hij, wiens kennis in een akt bestaat, maar een ding ineens kent. Welnu, God kent vele dingen, zichzelf nl. en al het overige, zoals hierboven bewezen is (Ite en Ve Art). Hij kent dus niet alles tegelijk, maar gaat over van het een naar het ander. (Ia q. 14 a. 7 arg. 1)

Het uitwensel kennen door zijn oorzaak, is overgaan van het een naar het ander. Maar God kent de dingen buiten Hem, door zichzelf, zoals een gevolg door een oorzaak. Dus gaat zijn kennis over van het een naar het ander. (Ia q. 14 a. 7 arg. 2)

God kent welk schepsel ook beter dan wij. Maar wij kennen de uitwerkselen in hun geschapen oorzaken, en daarom gaan we van de oorzaken over naar het veroorzaakte. Bijgevolg moet dat ook in God zo gebeuren. (Ia q. 14 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staan echter de volgende woorden van Augustinus (XVe Boek Over de Drie-eenheid, XIVe H.): “God ziet de dingen niet elk afzonderlijk, noch één voor één, alsof zijn blik van het een naar het ander overging, maar Hij ziet alles in één blik”. (Ia q. 14 a. 7 s. c.)

Gods kennis gaat geenszins over van het een naar het ander. Dat blijkt hieruit: wij kunnen op twee wijzen overgaan van het een naar het ander. Ten eerste, door gewone opeenvolging, zoals wanneer wij, na iets begrepen te hebben ons naar iets anders wenden om het eveneens te begrijpen. Ten tweede, bij wijze van oorzakelijkheid, wanneer we nl. door de beginselen komen tot de kennis der gevolgtrekkingen. Natuurlijk kan de eerste kenwijze aan God niet worden toegeschreven. Verschillende dingen immers, die achtereenvolgens gekend worden, wanneer elk van die dingen in zichzelf beschouwd wordt, worden tegelijk gekend, wanneer wij ze kennen in één beginsel: zo kennen we in het geheel alle delen tegelijk, en zien we verschillende dingen tegelijk, die door een spiegel weerkaatst worden. Welnu, God ziet alles in één beginsel, dat Hij zelf is, zoals wij vroeger gezegd hebben (Ve Art.). Daarom ziet Hij alles tegelijk, en niet achtereenvolgens. Ook de tweede manier om van het een naar het andere over te gaan komt aan God niet toe. Ten eerste, omdat die tweede wijze de eerste veronderstelt: wie immers overgaat van de beginselen

naar de gevolgtrekkingen, beschouwt beide niet tegelijk. Ten tweede, omdat die kenwijze eigen is aan hem, die van het gekende naar het ongekende overgaat. Bijgevolg kent men het tweede nog niet, wanneer men het eerste kent. Het tweede ziet men dus ook niet in, maar door het eerste. Eerst herleidt men de uitwerkselen tot hun oorzaken, en zo ziet men het tweede in het eerste, bereikt men de eindterm, en dan eerst houdt de voortgang op. Daar God echter zijn uitwerkselen in zichzelf kent als in hun oorzaak, gaat Hij niet over van het een naar het ander. (Ia q. 14 a. 7 co.)

Het kennen kan op zichzelf één zijn, en toch kan men in het ene het vele kennen, zoals we hierboven gezegd hebben (Leerstelling). (Ia q. 14 a. 7 ad 1)

God kent geenszins door een Hem vooraf bekende oorzaak sommige Hem vroeger onbekende uitwerkselen, maar Hij kent de uitwerkselen in hun oorzaak. Daarom gaat zijn kennis niet over van het een naar het ander. (Ia q. 14 a. 7 ad 2)

God ziet de uitwerkselen der geschapen oorzaken in hun oorzaken veel beter dan wij, maar niet zo, dat de kennis der uitwerkselen bij Hem veroorzaakt wordt door de kennis der geschapen oorzaken, zoals bij ons. Dus gaat zijn kennis niet over van het een naar het ander. (Ia q. 14 a. 7 ad 3)

Articulus 8 Kent God het niet-zijnde?

Men beweert, dat de kennis van God de oorzaak van de dingen niet is. Origenes immers in zijn Commentaar op de Brief aan de Romeinen (VIIe Boek, over Rom., 8, 30): “De reden, waarom iets zal gebeuren is niet, dat God weet, dat het zal gebeuren, maar God weet het, omdat het zal gebeuren”. (Ia q. 14 a. 8 arg. 1)

Is er een oorzaak, dan is er een gevolg. Welnu, Gods kennis is eeuwig. Indien ze dus de oorzaak is van de geschapen wezens, dan zijn de geschapen wezens eeuwig. (Ia q. 14 a. 8 arg. 2)

Het kenbare bestaat voor de kennis en is er de maat van, zoals gezegd wordt in het Xe Boek der Metaphysica (IXe B., Ie H., Nr 14). Wat echter later komt en gemeten wordt, kan onmogelijk een oorzaak zijn. Dus is de kennis van God de oorzaak van de dingen niet. (Ia q. 14 a. 8 arg. 3)

Dit is echter strijdig met het gezag van Augustinus, die in het XVe Boek Over de Drie-eenheid (XIIIe H.) zegt: “Al de schepselen, én de geestelijke, én de lichamelijke, kent God niet omdat ze bestaan, maar ze bestaan, omdat Hij ze kent”. (Ia q. 14 a. 8 s. c.)

De kennis van God is de oorzaak van de dingen. Ze verhoudt zich immers tot alle geschapen dingen, zoals de kennis van de kunstenaar tot het kunstwerk. Welnu, de kennis van de kunstenaar is de oorzaak van het kunstwerk, omdat de kunstenaar werkt door middel van zijn verstand. Daarom is de verstandelijke kenvorm het beginsel van de werking, zoals de warmte het beginsel is van de verwarming. Men lette er echter op, dat een natuurvorm geen beginsel der handeling

is, in zover hij in degene blijft, aan wie hij het zijn schenkt, maar wel in zover er in hem een drang is om te werken. Op dezelfde manier is ook de verstandelijke kenvorm geen beginsel van handeling in zover hij in de kennende blijft, doch alleen in zover er een drang bijkomt om te werken, en dat hangt af van de wil. Dezelfde verstandelijke kenvorm toch doet dienst voor tegenovergestelde dingen, want de kennis van tegenovergestelde dingen is één en dezelfde. Daarom zou een kenvorm nooit een bepaald uitwerksel hebben, wanneer het streefvermogen hem niet tot een bepaald object beperkte, zoals in het IXe Boek der *Metaphysica* gezegd wordt (VIIIe B., Ve H., Nr 3). Het is dus duidelijk, dat God de dingen veroorzaakt door zijn verstand, daar zijn kennis één is met z'n zijn. Bijgevolg is zijn kennis, in zover ze gepaard gaat met zijn wil, de oorzaak van de dingen. Daarom noemt men de goddelijke kennis, die de dingen veroorzaakt: de goedkeurende kennis. (Ia q. 14 a. 8 co.)

Origenes heeft alleen die kennis in het oog, die geen oorzakelijkheidsbeginsel is, tenzij de wil er bij aansluit. Wanneer hij echter zegt, dat God zekere dingen voor af weet, omdat ze zullen gebeuren, dan moet men dit verstaan van oorzaak en gevolgtrekking, en niet van oorzaak en gevolg. Wanneer immers sommige dingen toekomstig zijn, dan heeft God ze vooraf gekend; maar toch zijn ze de oorzaak van Gods kennis niet. (Ia q. 14 a. 8 ad 1)

Gods kennis is de oorzaak van de dingen, overeenkomstig de wijze, waarop de dingen gekend zijn. God kent echter de dingen niet als bestaand van alle eeuwigheid af, en bijgevolg, hoewel Gods kennis eeuwig is, zijn daarom de schepselen nog niet eeuwig. (Ia q. 14 a. 8 ad 2)

De natuurdingen staan midden tussen Gods kennis en de onze. Wij toch ontleen ons kennis aan de natuurdingen, God veroorzaakt ze door zijn kennis. Zoals de kenbare natuurdingen vóór onze kennis bestaan en onze kenvorm zijn, zo bestaat Gods kennis vóór de dingen en is zij hun vorm, juist zoals een huis midden tussen de kennis staat van de bouwmeester die het optrekt, en van hem, die het na de bouw ziet staan. (Ia q. 14 a. 8 ad 3)

Articulus 9 Kent God het kwaad?

Men beweert, dat God het niet-zijnde niet kent. Hij kent immers alleen het ware; welnu, het ware en het zijnde zijn omkeerbaar. Dus kent God het niet-zijnde niet. (Ia q. 14 a. 9 arg. 1)

De kennis veronderstelt een gelijkenis tussen de kennende en het gekende. Maar het niet-zijnde kan onmogelijk gelijken op God, die het zijn zelf is. Bijgevolg kan het niet-zijnde door God niet gekend worden. (Ia q. 14 a. 9 arg. 2)

Gods kennis is de oorzaak van wat Hij kent. Maar zij is de oorzaak niet van het niet-zijnde, want het niet-zijnde heeft geen oorzaak. Dus kent God het niet-zijnde niet. (Ia q. 14 a. 9 arg. 3)

Dit is echter strijdig met het woord van de Apostel in de Brief aan de Romeinen (4, 17): "God noemt evengoed de dingen die niet zijn, als diegene, die zijn". (Ia q. 14 a. 9 s. c.)

God kent alles wat is, hoe het ook is. Het is echter niet onmogelijk, dat iets wat absoluut genomen, niet is, in een zeker opzicht wel is. Absoluut genomen, is datgene, wat in akt is; wat echter niet in akt is, is slechts in aanleg, óf ten opzichte van God, óf ten opzichte van het schepsel; óf in zover iets het actief vermogen heeft om iets te verwezenlijken, óf in zover iets passief geschikt is om tot akt gebracht te worden, ook kan er een mogelijkheid bestaan, óf om het uit te denken, óf om het te verbeelden, óf om het hoe dan ook uit te drukken. Alles wat schepselen kunnen uitwerken, denken of uitspreken, evenals alles wat Hij zelf kan voortbrengen, dit alles is bijgevolg door God gekend, zelfs wanneer het niet in akt is. En zo kan men zeggen dat God ook het niet-zijnde kent. Tussen de dingen nu, die niet in akt zijn, moet er onderscheid gemaakt worden. Er zijn er immers, die nu niet in akt zijn, maar die eens waren of ooit zullen zijn. En die dingen kent God door zijn kennis van aanschouwing, want zijn kennis, die zijn wezen zelf is, wordt gemeten door de eeuwigheid, die geheel de tijd omvat, zonder opeenvolging van ogenblikken, zodat Gods blik op dit ogenblik op heel de tijd slaat, alsook op alle dingen, op welke stond zij ook zijn, als op dingen die op dit ogenblik in zijn tegenwoordigheid zijn. Andere dingen liggen wel in Gods vermogen of in dat van het schepsel, maar bestaan niet, bestonden nooit, en zullen nooit bestaan. En die dingen kent God niet door een kennis van aanschouwing, maar door een kennis van eenvoudig begrijpen: die kennis noemt men zo, omdat de dingen, die wij zien, een onderscheiden wezenheid hebben buiten hem, die ze ziet. (Ia q. 14 a. 9 co.)

Wat niet in akt is, is waar, in zover het in aanleg is: het is immers waar, dat die dingen in aanleg zijn, en zo worden zij door God gekend. (Ia q. 14 a. 9 ad 1)

God is het zijn zelf, en alles is in die maat waarin het aan Gods gelijkenis deelachtig wordt, zoals alles warm is, in de mate waarin het deelachtig is aan de warmte. Daarom wordt ook datgene, wat in aanleg is, door God gekend, hoewel het niet in akt is. (Ia q. 14 a. 9 ad 2)

De oorzaak van de dingen is Gods kennis, aangesloten bij zijn wil. Daarom moet niet alles wat God kent zijn, of geweest zijn, of zullen zijn, maar alleen datgene waarvoor Hij wil of toelaat, dat het is. God kent die dingen niet als zijnde, maar als kunnende zijn. (Ia q. 14 a. 9 ad 3)

Articulus 10 Kent God de dingen in het bijzonder?

Men beweert, dat God het kwaad niet kent. Het verstand, zegt de Wijsgeer in het IIIe Boek Over de Ziel (VIe H., Nr 5), dat niet in aanleg is, kent het gemis niet. Welnu, "het kwaad is het gemis van het goed", zoals Augustinus zegt (Belijdenissen, IIIe B., VIIe H., en Enchiridion, XIe H.). Daar Gods verstand nooit in

aanleg is, maar altijd in akt, zoals uit het voorgaande blijkt (IIe Art.), kent Hij het kwaad niet. (Ia q. 14 a. 10 arg. 1)

Iedere kennis veroorzaakt het gekende, of wordt er door veroorzaakt. Maar Gods kennis is de oorzaak van het kwaad niet, en wordt er ook niet door veroorzaakt. Dus slaat Gods kennis niet op het kwaad. Bij ons worden de dingen in het bijzonder alleen door die vermogens gekend, die van de stof niet-geabstraheerde kenbeelden ontvangen. Maar in God zijn de dingen geheel ontdaan van alle stoffelijkheid. Dus kent God de dingen niet in het bijzonder. (Ia q. 14 a. 10 arg. 2)

Alles wordt gekend, óf door een gelijkenis ervan, óf door iets wat er aan tegenovergesteld is. Welnu, alles wat God kent, kent Hij door zijn wezen, zoals vroeger gezegd is (IIe en Ve Art.). Maar Gods wezen is geen gelijkenis van het kwaad, en is er ook het tegenovergestelde niet van, want niets is het tegendeel van Gods wezen, zoals Augustinus zegt in het XIIe Boek van De Godsstad (IIe H.). Dus kent God het kwaad niet. Iedere kennis geschiedt door een afbeeldsel. Maar in God kunnen er geen afbeeldsels zijn van het bijzondere als zodanig, daar het beginsel der bijzonderheid de stof is; deze nu is alleen in aanleg een zijnde, en is dus geheel en al verschillend van God, die zuivere akt is. Dus kent God de dingen niet in het bijzonder. (Ia q. 14 a. 10 arg. 3)

Al wat men niet door het gekende zelf, maar door iets anders kent, kent men onvolledig. Welnu, God kent het kwaad niet door zichzelf, want dan was er kwaad in Hem, daar het gekende in de kennende is. Kent Hij dus het kwaad door iets anders, nl. door het goede, dan kent Hij het onvolledig. Welnu, dit is onmogelijk, want geen kennis is in God onvolmaakt. Bijgevolg kent God het kwaad niet. (Ia q. 14 a. 10 arg. 4)

Het Boek der Spreuken zegt echter (15, 2): “Hel en verderf liggen bloot vóór Gods oog”. Daartegenover staat echter het getuigenis van het Boek der Spreuken (16, 2): “Alle wegen der mensen liggen bloot vóór Zijn oog.” (Ia q. 14 a. 10 s. c.)

Wie iets volkomen kent, weet ook alles wat er mee gebeuren kan. Welnu, er zijn goede dingen, die door het kwaad kunnen bedorven worden, en daarom zou Gods kennis van het goede niet volmaakt zijn, als hij het kwaad niet kende. Alles echter is kenbaar, in zover het is. Daar dus het kwaad naar zijn wezen een gemis is van het goed, kent God het kwaad, door het feit zelf, dat Hij het goede kent; zoals men de duisternis kent door het licht. Zo zegt Dionysius in het Boek Over de Goddelijke Namen (VIIe H.) dat God de duisternis ziet door zichzelf, terwijl Hij haar niet anders ziet dan door het licht. God kent de dingen in het bijzonder. Alle volmaakheden immers, die we in de schepselen aantreffen, bestaan op verhevener wijze vooraf bij God, zoals we hierboven gezien hebben (IVe Kw., II Art.). Welnu, voor ons is het een volmaaktheid, de dingen in het bijzonder te kennen. Bijgevolg moet God de dingen kennen in het bijzonder. Volgens de Wijsgeer toch is het onmogelijk, dat iets door ons zou gekend worden en niet door God, zodat hij in het 1e Boek

Over De Ziel (Ve H., Nr 10) en in het IIIe Boek der Metaphysica (IIe B., IVe H., Nr 15) tegen Empedocles aanvoert, dat God het meest onverstandig wezen zou zijn, wanneer een twist onder de mensen voor Hem verdoken bleef. Maar de volmaakheden, die in de lagere wezens van elkander onderscheiden zijn, zijn in God enkelvoudig en niet van elkaar onderscheiden, en daarom, hoewel wij door verschillende vermogens, van de ene kant het algemene en het onstoffelijke, van de andere kant het bijzondere en het stoffelijke kennen, kent God beide door zijn enkelvoudig verstand. Hoe dit nu mogelijk is, hebben sommigen op de volgende wijze willen verklaren: God, zeiden ze, kent het bijzondere door de algemene oorzaken; alles toch, wat in het bijzonder ding is, ontstaat door een algemene oorzaak. En dit maken ze duidelijk door het volgend voorbeeld: een sterrenkundige die al de algemene bewegingen van de hemel kent, kan ook al de toekomstige zon- of maansverduisteringen voorspellen. Maar die verklaring volstaat niet, want elk individueel ding verkrijgt weliswaar door de algemene oorzaken verschillende vormen en krachten, maar hoe men ook die vormen en krachten onderling verbindt, toch worden de dingen nooit vereenlingd, tenzij door de individueel-bepaalde stof. Wie b. v. Socrates kent, omdat hij blank is, of de zoon van Sophroniscus, of wat dan ook, zou hem niet kennen in zover hij die bepaalde mens is. Evenmin zou God op de hier bedoelde manier het bijzondere kennen in zijn bijzonderheid. Daarom zeiden anderen, dat God de dingen in het bijzonder kent, door de algemene oorzaken toe te passen op de bijzondere uitwerkselen. Maar dat is onzin, want men kan onmogelijk iets op iets anders toepassen indien men het niet vooraf kent; zodat die toepassing onmogelijk de reden kan zijn, waarom men het bijzondere kent, daar ze integendeel de kennis van het bijzondere veronderstelt. Daarom zeggen wij, dat, aangezien God de oorzaak van de dingen is door zijn kennis, zoals hierboven gezegd is (VIIe Art.), deze even ver reikt als zijn oorzakelijkheid. Welnu, Gods kracht is niet bepaald tot de vormen waardoor iets deel heeft aan een algemene natuur, maar strekt zich ook tot de stof uit, zoals we later zullen bewijzen (XLIVe Kw., 2e Art.). Bijgevolg moet ook Gods kennis zich uitstrekken tot het bijzondere, dat door de stof geïndividualiseerd wordt. Want daar Hij de dingen buiten Hem kent door zijn wezen, in zover zijn wezen de dingen voorstelt — het is immers het oorzakelijkheidsbeginsel dat ze voortbrengt — moet zijn wezen volstaan om alles te kennen, wat door Hem ontstaat; niet alleen in het algemeen, maar ook in het bijzonder. Hetzelfde zou gezegd moeten worden van de kennis van de kunstenaar, die niet alleen de vorm, maar het gehele ding voortbrengt. (Ia q. 14 a. 10 co.)

Die woorden van de Wijsgeer betekenen, dat het verstand, dat niet in aanleg is, het gemis niet kent door een gemis dat in hem is. En dit sluit aan bij wat de Wijsgeer vroeger gezegd had over het punt en het onverdeeldbare, die door gemis van verdeling gekend worden; de enkelvoudige en onverdeeldbare vormen zijn immers alle slechts in aanleg in ons verstand, en niet in akt. Waren zij er in akt, dan zouden wij ze niet

kennen door een gemis. Op die manier kennen de afgescheiden zelfstandigheden de enkelvoudige dingen. Bijgevolg kent God het kwaad niet door een gemis in Hem, maar door het tegenovergestelde goed. Ons verstand abstraheert het verstandelijk kenbeeld van zijn individuele beginselen, zodat dit kenbeeld de individuele beginselen niet afbeelden kan. Daarom kent ons verstand de dingen niet in het bijzonder. Maar het kenbeeld van Gods verstand, dat zijn wezen zelf is, is niet onstoffelijk door abstractie, maar uiteraard; het is immers het beginsel van alle beginselen waaruit een ding is samengesteld, zowel van de soortelijke als van de individuele. Bijgevolg kent God door dit kenbeeld de dingen niet alleen in het algemeen, maar ook in het bijzonder. (Ia q. 14 a. 10 ad 1)

Gods kennis is geen oorzaak van het kwaad, echter wel van het goed, waardoor het kwaad gekend wordt. Hoewel het kenbeeld van Gods verstand naar zijn wezen geenszins stoffelijk is, zoals het kenbeeld dat in de verbeelding of in de zintuigen ontvangen wordt, toch strekt het zich door zijn kracht uit, en tot het onstoffelijke en tot het stoffelijke. (Ia q. 14 a. 10 ad 2)

Hoewel het kwaad geenszins het tegenovergestelde is van Gods wezen, dat door geen kwaad kan worden aangetast, toch is het het tegenovergestelde van Gods uitwerkselen, die Hij door zijn wezen kent, en door die uitwerkselen te kennen, kent Hij ook het kwaad, dat er tegenover staat. Hoewel de stof van God verschilt omdat ze in aanleg is, toch heeft ze een zekere gelijkenis met het goddelijk zijn, in zover ze ten minste dat wezen heeft. (Ia q. 14 a. 10 ad 3)

Iets in iets anders te kennen is minder volmaakt, met betrekking tot iets wat kenbaar is in zichzelf. Maar het kwaad is niet kenbaar in zichzelf, want het hoort tot zijn begrip, dat het een gemis is van het goed. Dus kan het niet bepaald noch gekend worden, tenzij door het goed. (Ia q. 14 a. 10 ad 4)

Articulus 11 Kan God het oneindige kennen?

Men beweert, dat God de dingen in het bijzonder niet kent. Gods verstand immers is onstoffelijker dan 's mensen verstand. Welnu, ons verstand kent de dingen niet in het bijzonder, juist om zijn onstoffelijkheid, maar zoals de Wijsgeer zegt in het IIe Boek Over de Ziel (Ve H., Nr 6) heeft het verstand het algemene, de zintuigen het bijzondere tot voorwerp. Dus kent God de dingen niet in het bijzonder. (Ia q. 14 a. 11 arg. 1)

Articulus 12 Kent God het wisselvallige in de toekomst?

Men beweert, dat God het oneindige niet kan kennen. Het oneindige immers is als zodanig onbekend, want volgens de leer van de Wijsgeer in het IIIe Boek van de Physica (VIe H., Nr 6) is het oneindige van die aard, dat men steeds nieuwe delen kan voegen bij die, welke men reeds beschouwd heeft; en Augustinus zegt in het XIIe Boek van De Godsstad (XVIIIe H.): "Alles wat

door kennis begrepen wordt, wordt door die kennis zelf eindig". Maar het oneindige kan onmogelijk eindig worden en kan dus ook niet door Gods kennis begrepen worden. (Ia q. 14 a. 12 arg. 1)

Wanneer men daarop antwoordt, dat wat op zichzelf oneindig is, eindig is met betrekking tot Gods kennis, dan kan men daartegen aanvoeren, dat het tot het begrip van het oneindige behoort, dat men het niet geheel kan doortrekken, en tot het begrip van het eindige, dat men het wel kan doortrekken, zoals gezegd wordt in het IIIe Boek der Physica (IVe H. Nr. 2). Maar het oneindige kan nóch door het eindige, nóch door het oneindige worden doorgetrokken, zoals bewezen wordt in het VIe Boek der Physica (VIIe H.). Het oneindige is dus niet eindig, nóch voor het eindige, nóch voor het oneindige. Dus is het oneindige ook niet eindig voor Gods oneindige kennis. (Ia q. 14 a. 12 arg. 2)

Gods kennis is de maat van het gekende. Welnu het is tegen het begrip van het oneindige, dat het gemeten wordt. Dus kan God het oneindige niet kennen. (Ia q. 14 a. 12 arg. 3)

Dit is echter strijdig met het woord van Augustinus in De Godsstad (XIIe Boek, XVIIIe H.): "Hoewel het oneindige door geen getal kan worden uitgedrukt, toch is het oneindige niet onvatbaar voor Hem, wiens kennis onberekenbaar is." (Ia q. 14 a. 12 s. c.)

God kent alles, niet alleen wat metterdaad bestaat, maar ook wat kan bestaan óf door zijn kracht, óf door de macht van een schepsel, zoals hierboven bewezen is (IXe Art.) Welnu die dingen zijn oneindig. Bijgevolg moet men aannemen dat God het oneindige kent. Gods kennis van aanschouwing slaat alleen op wat is, was, of zal zijn. Daarom zeggen sommigen, dat Gods schouwende kennis niet op het oneindige slaat, daar we niet aannemen, dat de wereld van alle eeuwigheid af bestaat, noch dat voortplanting of beweging eeuwig zullen blijven voortduren, zodat de enkelingen in het oneindige zouden vermenigvuldigd worden. Maar bij nader overwegen blijkt, dat ook die kennis op het oneindige slaat; God kent immers ook de gedachten en de gevoelens des harten, en die zullen in het oneindige blijven voortbestaan. De reden nu waarom God het oneindige kent, is de volgende: de kennis van ieder kennend wezen reikt even ver als de vorm die het beginsel is van de kennis. Zo is b.v. het zinnelijk kenbeeld in het zintuig het afbeeldsel van één enkel individu, en daarom kan men er ook maar één individu door kennen. Het verstandelijk kenbeeld daarentegen is het afbeeldsel van het ding naar zijn soortelijke beginselen. Maar de soort kan medegedeeld worden aan een oneindig aantal individuen, en daarom kan ons verstand in een zekeren zin door het verstandelijk kenbeeld van de mens een oneindig aantal mensen kennen, niet naar wat ze onderling onderscheidt, maar naar de soortelijke natuur die aan allen medegedeeld is, want het verstandelijk kenbeeld stelt de mens niet voor met zijn individuele, maar met zijn soortelijke beginselen. Welnu, Gods wezen, waardoor Gods verstand de dingen kent, is een

voldoende gelijkenis van alle dingen, die zijn of kunnen zijn, niet alleen naar de gemeenschappelijke beginselen van alles, maar ook naar eigen beginselen van alles, zoals uit het voorgaande artikel blijkt. Bijgevolg kent God een oneindig aantal dingen, ook in zover ze onderling onderscheiden zijn. (Ia q. 14 a. 12 co.)

Het begrip oneindig kan, zoals de Wijsgeer zegt in het Ie Boek der Physica (IIe H. Nr. 10) op de hoegrootheid toegepast worden. Welnu, het behoort tot het begrip van de hoegrootheid, dat er verschillende delen in zijn. Om het oneindige, als oneindige te kennen, zou men dus het één deel na het ander moeten kennen. Maar op die manier kan men nooit het oneindige kennen, want hoe groot het aantal delen die men neemt, ook is, toch blijven er daarbuiten steeds over. God kent echter het oneindige, of een oneindig aantal dingen, niet door ze deel vóór deel op te sommen, want zijn kennis omvat alles tegelijk, zonder opeenvolging, zoals hierboven gezegd is (VIIe Art.). Dus is er geen reden, waarom God het oneindige niet kan kennen. (Ia q. 14 a. 12 ad 1)

Iets doortrekken veronderstelt opeenvolging van delen, en daarom kan het oneindige nooit doorgetrokken worden, noch door het eindige, noch door het oneindige. Maar om iets te omvatten volstaat het, er gelijk aan te zijn: dan toch zegt men, dat iets omvat wordt, wanneer niets er van buiten het omvattend wezen ligt. Het is dus strijdig met het begrip van het oneindige, dat het door iets oneindigs omvat wordt. Wat in zich oneindig is, kan eindig genoemd worden, vergeleken bij Gods kennis: daarmee bedoelt men, dat het kan omvat worden, al kan het niet doorgetrokken worden. (Ia q. 14 a. 12 ad 2)

Gods kennis is geen hoegrootheidsmaat der dingen — die maat bestaat niet voor het oneindige — maar ze is de maat van het wezen en van de waarheid der dingen. Alles immers is deelachtig aan de waarheid van zijn natuur, in zover het een navolging is van Gods kennis, zoals het kunstwerk, in zover het met de opvatting van de kunstenaar overeenkomt. Zelf wanneer sommige dingen oneindig waren in aantal, bv. een oneindig aantal mensen, of oneindig naar de aaneensluitende hoegrootheid, bv. een oneindige lucht, zoals enige Ouderen meenden, dan zouden die dingen toch een bepaalde en eindige wezenheid hebben, daar hun wezen beperkt zou zijn tot zekere bepaalde naturen. Ze zouden dus door Gods kennis gemeten kunnen worden. (Ia q. 14 a. 12 ad 3)

Articulus 13 Kent God de uitdrukking van het oordeel?

Men beweert, dat God het wisselvallige in de toekomst niet kent. Uit een noodzakelijke oorzaak spruit een noodzakelijk gevolg voort. Welnu, Gods kennis is de oorzaak van het gekende, zoals hierboven bewezen werd (VIIIe Art.), en aangezien zijn kennis noodzakelijk is, zou ook datgene wat Hij kent noodzakelijk zijn. Dus kent God het wisselvallige niet. (Ia q. 14 a. 13 arg. 1)

In een voorwaardelijke stelling volgt op een volstrekt-noodzakelijk antecedent, een volstrekt-noodzakelijk consequent. Want antecedent en consequent staan onderling in dezelfde verhouding als beginsel en gevolgtrekking. Welnu, uit noodzakelijke beginselen volgen alleen noodzakelijke gevolgtrekkingen, zoals bewezen wordt in het 1e Boek van het tweede werk Over de Redenering (VIe H., Nr 8). Maar de volgende voorwaardelijke stelling: Indien God vooraf wist dat dit wisselvallige gebeuren zal, dan moest het gebeuren, is waar: God kent immers alleen het ware. Welnu, in die voorwaardelijke stelling is het antecedent volstrekt noodzakelijk en omdat het eeuwig is, en omdat het wordt uitgedrukt als voorbij zijnde. Bijgevolg moet ook de gevolgtrekking volstrekt noodzakelijk zijn. Maar dan is alles, wat God kent, noodzakelijk en reikt zijn wetenschap niet tot het wisselvallige. (Ia q. 14 a. 13 arg. 2)

Al wat onder Gods wetenschap valt moet noodzakelijk zijn, want alles wat wij op wetenschappelijke wijze kennen moet noodzakelijk zijn, en Gods kennis heeft nog groter zekerheid dan de onze. Welnu geen enkele wisselvalligheid van de toekomst is noodzakelijk, en bijgevolg kent God het wisselvallige in de toekomst niet. (Ia q. 14 a. 13 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat wij, Psalm 32, 13, lezen, met betrekking tot de mensen: “Hij die hun hart vormde, kent al hun werken.” Maar het werk van de mensen is wisselvallig, daar het van hun vrije wil afhangt. Dus kent God de wisselvalligheden van de toekomst. (Ia q. 14 a. 13 s. c.)

We bewezen vroeger (IXe Art.), dat God alles kent, niet alleen wat in akt is, maar ook alles wat in zijn macht ligt of in die van het schepsel. Welnu, onder die dingen zijn er, die met betrekking tot ons, toekomstig en wisselvallig zijn. Bijgevolg kent God het wisselvallige in de toekomst. Om dit duidelijk te maken, moet er op gewezen worden, dat iets wisselvalligs op twee manieren kan beschouwd worden. Ten eerste, in zich zelf, in zover het reeds in akt is; men beschouwt het dan noch als toekomstig, maar als tegenwoordig, noch als wisselvallig, maar als bepaald. Daarom kan iets wisselvalligs op die wijze met onfeilbare zekerheid gekend worden, bv. door het gezicht, zoals wanneer ik Socrates zie zitten. Ten tweede kan het wisselvallige beschouwd worden in zijn oorzaak; zo beschouwd, is het toekomstig en wisselvallig, en nog onbepaald, daar wisselvallige oorzaken tegenovergestelde dingen kunnen voortbrengen. Op die tweede wijze beschouwd, valt het wisselvallige niet met zekerheid onder een of andere kennis, en wie een wisselvallig uitwerksel alleen in zijn oorzaak kent, moet tevreden zijn met een onzekere kennis er van. God echter kent de wisselvallige dingen niet alleen in hun oorzaken, maar ook naar de wijze waarop zij in zichzelf in akt zijn. En ofschoon de wisselvallige dingen achtereenvolgens gebeuren, kent God de wisselvallige dingen niet één voor één, zoals ze in zichzelf zijn — zo kennen wij ze — maar Hij kent ze alle tegelijk, daar zijn kennis, zoals zijn wezen, door de eeuwigheid gemeten wordt. Welnu, de eeuwigheid

bestaat geheel en al tegelijk, en omvat heel de tijd. Daarom is alles, wat in de tijd gebeurt, van alle eeuwigheid af bij God aanwezig, niet alleen omdat, zoals sommigen zeggen, de begrippen der dingen bij Hem aanwezig zijn, maar ook omdat zijn blik van alle eeuwigheid af op alles valt, zoals het bij Hem tegenwoordig is. Zo is het duidelijk, dat God het wisselvallige op onfeilbare wijze kent, in zover het, als iets tegenwoordigs, onder zijn goddelijke blik valt. De dingen zelf echter houden daarom niet op, met betrekking tot hun oorzaken toekomstig en wisselvallig te zijn. (Ia q. 14 a. 13 co.)

Ofschoon de hoogste oorzaak noodzakelijk is, toch kan het uitwerksel wisselvallig zijn, om de onmiddellijke oorzaak. Zo is het ontkiemen van een plant wisselvallig, omdat de onmiddellijke oorzaak wisselvallig is. En op dezelfde wijze is hetgeen God kent wisselvallig, om de ondergeschikte oorzaken, ofschoon Gods kennis, als eerste oorzaak, noodzakelijk is. (Ia q. 14 a. 13 ad 1)

Die tegenwerping werd door sommigen weerlegd als volgt: de vooropstelling: God wist, dat dit wisselvallige gebeuren zou, is niet noodzakelijk, maar wisselvallig, want al is het voorbij, toch slaat ze op de toekomst. Dit is echter geen reden waarom dit antecedent niet meer noodzakelijk zou zijn: wat immers betrekking heeft op de toekomst, moet het noodzakelijk gehad hebben, zelfs indien het toekomstige toevallig niet verwezenlijkt wordt. Anderen zeiden, dat dit antecedent wisselvallig is, omdat het samengesteld is uit iets noodzakelijks en iets wisselvalligs, zoals de stelling: Socrates is een blanke, toevallig is. Dit is echter ook verkeerd, want in die stelling: God wist dat dit wisselvallige gebeuren zou, is wisselvallig alleen het voorwerp van het werkwoord, en niet het voornaamste deel der stelling. Daarom hangt de wisselvalligheid of de noodzakelijkheid, de waarheid of de valsheid van de stelling niet af van het wisselvallig of noodzakelijk karakter van datgene, waarover gesproken wordt. Het kan immers even waar zijn, dat ik gezegd heb: “De mens is een ezel,” als dat ik gezegd heb: “Socrates loopt” of: “God bestaat”; en hetzelfde moet men zeggen van het noodzakelijke en het wisselvallige. We moeten dus aannemen, dat het antecedent volstrekt noodzakelijk is. Daaruit volgt echter niet dat ook de gevolgtrekking volstrekt noodzakelijk is, zoals sommigen menen. Als reden daarvan voeren ze aan, dat het antecedent slechts de verwijderde oorzaak is van de gevolgtrekking, die wisselvallig is om de onmiddellijke oorzaak. Maar die reden gaat niet op, want wanneer het antecedent een noodzakelijke, verwijderde oorzaak is, en de gevolgtrekking een wisselvallig gevolg, dan heeft men een valse voorwaardelijke zin. Zo is het b. v. vals, te zeggen: “Als de zon oprijst, zal het gras opschieten.” Wij zeggen dus, dat wanneer in het antecedent iets voorkomt dat tot de werking van de ziel behoort, de gevolgtrekking niet moet opgevat worden naar wat ze in zichzelf is, maar naar wat ze in het verstand is. Het zijn van iets in zichzelf is immers niet hetzelfde als het zijn er van in het verstand. Zegt men b. v.: “Wat het verstand begrijpt, is onstoffelijk”, dan moet verstaan worden,

dat het onstoffelijk is, zoals het in het verstand is, en niet zoals het op zichzelf is. En evenzo, wanneer ik zeg: “Wist God iets, dan moest het gebeuren”, dan moet de gevolgtrekking begrepen worden, zoals ze onder Gods kennis valt, d. i. zoals het iets tegenwoordigs is. En zo beschouwd, is het even noodzakelijk als het antecedent. Want alles wat is, moet noodzakelijk zijn, zoals het is, zoals gezegd wordt in het Ie Boek Over het Oordeel (IXe H., Nr, 2.) (Ia q. 14 a. 13 ad 2)

De dingen die in de tijd gebeuren, kennen wij achtereenvolgens en in de tijd, maar God kent ze in zijn eeuwigheid, die boven elke tijd verheven is. Voor ons, die de wisselvallige dingen kennen als zodanig, zijn ze niet met zekerheid gekend, maar wel voor God, wiens kennis eeuwig is en boven de tijd verheven. Zo ook ziet iemand, die langs de weg stapt, diegenen niet, die achter hem komen, maar iemand, die van op een hoogte geheel de weg overschouwt, kan al diegenen zien, die op die weg zijn. Wat wij op wetenschappelijke wijze kennen, moet dus noodzakelijk zijn, ook op zichzelf, aangezien wij iets, wat op zichzelf een wisselvalligheid is der toekomst, op wetenschappelijke wijze niet kunnen kennen. Daarentegen moet wat God kent noodzakelijk zijn, met het oog op de manier waarop het onder Gods wetenschap valt, zoals we hierboven gezegd hebben (Antw. op de 10 Bed.), maar het moet niet noodzakelijk zijn, met betrekking tot zijn eigen oorzaken. De stelling: “Al wat God kent, is noodzakelijk”, wordt gewoonlijk bevestigd of ontkend, volgens men óf het bevestigde ding, óf de bevestiging zelf beschouwt. Heeft men het bevestigde ding in het oog, dan beschouwt men het ding zonder verband met Gods kennis, en dan is de stelling onwaar, want dan betekent ze: al wat God kent is noodzakelijk. Heeft men echter de bevestiging als zodanig in het oog, dan beschouwt men het ding in verband met Gods kennis, en dan is de stelling waar, want dan betekent ze: het is noodzakelijk, dat God die bevestiging kent. Sommigen brengen daar echter tegen in, dat dit onderscheid alleen opgaat met betrekking tot vormen, die kunnen gescheiden worden van het onderwerp, zoals wanneer we zeggen: “Wat wit is, kan zwart zijn”. Als bevestiging is dit vals, beweren ze, maar van het bevestigde ding is het waar. Wat immers wit is, kan zwart worden, maar het kan nooit waar zijn, dat iets wat wit is, zwart is. Maar met betrekking tot vormen, die niet kunnen gescheiden worden van het onderwerp gaat het onderscheid niet op, zoals wanneer we zeggen: “Een zwarte raaf kan wit zijn”: dit is onwaar, én als bevestiging, én als bevestigd ding. Welnu, door God gekend te zijn, kan van de dingen niet gescheiden worden, want wat God kent kan onmogelijk ongekend zijn voor Hem. Die tegenwerping zou opgaan, wanneer “gekend zijn” een geschiktheid was in het onderwerp; maar “gekend zijn” duidt integendeel een akt aan van hem, die iets kent, zodat men aan het gekende ding, zelf wanneer het altijd gekend is, iets kan toeschrijven wat er niet aan toekomt in zover het onder de kenakt valt: op die wijze zegt men van een steen, dat hij stoffelijk is op zichzelf, maar niet, in zover hij door het verstand gekend is. (Ia q. 14 a. 13 ad 3)

Articulus 14 Is Gods kennis veranderlijk?

Men beweert, dat God de uitdrukking van het oordeel niet kent. Het kennen daarvan immers is eigen aan ons verstand, in zover het samenstelt en verdeelt. Maar in het verstand van God is er geen samenstelling, en bijgevolg kent God de uitdrukking van het oordeel niet. (Ia q. 14 a. 14 arg. 1)

Iedere kennis geschiedt volgens een zekere gelijkenis. Welnu, in God is er geen gelijkenis met de uitdrukking van het oordeel, daar Hij volkomen enkelvoudig is. Dus kent God de uitdrukking van het oordeel niet. (Ia q. 14 a. 14 arg. 2)

We lezen echter, Psalm 93, 11: “God kent ’s mensen gedachten”. Welnu, de uitdrukking van het oordeel is onder de gedachten begrepen. Dus kent God de uitdrukking van het oordeel. (Ia q. 14 a. 14 s. c.)

Aangezien het in de macht van ons verstand ligt, oordelen te kunnen uitdrukken, en God alles kent wat in Zijn macht ligt of in die van zijn schepsel, moet Hij ook de uitdrukking kennen van al de oordelen, die kunnen gevormd worden. Maar zoals Hij het stoffelijke kent op onstoffelijke, het samengestelde op enkelvoudige wijze, zo kent Hij ook de uitdrukking van het oordeel, maar niet door oordelen uit te drukken, als was in zijn verstand de samenstelling en de verdeling, die door die uitdrukking verondersteld worden; Hij kent ze echter door zijn enkelvoudig verstand, dat van alles de wezenheid kent. Dit zou ook met ons het geval zijn, indien wij, door in te zien wat mens is, alles inzagen wat van de mens kan gezegd worden. Echter is dit niet het geval met ons, omdat ons verstand moet overgaan van het ene begrip naar het ander, daar een bepaald verstandelijk kenbeeld maar één ding voorstelt. Daarom zien we niet onmiddellijk alles wat in dit begrip vervat is, wanneer wij het begrip mens vormen, maar we zien dat maar in, het één na het ander, en van het ander onderscheiden. Daarom moeten we ook onze verschillende begrippen bij elkaar brengen, door samenstelling en verdeling, en zo een oordeel uitdrukken. Het kenbeeld echter van Gods verstand, nl. zijn wezen zelf, volstaat om alles te kennen. In de kennis van zijn wezen kent Hij het wezen van alle dingen, en alles wat met de dingen kan gebeuren. (Ia q. 14 a. 14 co.)

Die tegenwerping zou opgaan, indien God de uitdrukking van het oordeel kende, door zelf het oordeel uit te drukken. (Ia q. 14 a. 14 ad 1)

De samenstelling die we vinden in de uitdrukking van het oordeel betekent een zeker zijn van de dingen. Zo is God door Zijn zijn, dat zijn wezen is, de gelijkenis van alles wat door de uitdrukking van het oordeel wordt te kennen gegeven. (Ia q. 14 a. 14 ad 2)

Articulus 15 Heeft God een bespiegelende kennis van de dingen?

Men beweert, dat Gods kennis veranderlijk is. De kennis immers staat in betrekking tot het gekende. Welnu, alles

wat een betrekking met het schepsel insluit, wordt aan God toegekend met een begin in de tijd, en verandert met de schepselen. Dus is Gods kennis veranderlijk, naar de wijziging, die de schepselen ondergaan. (Ia q. 14 a. 15 arg. 1)

Al wat God kan verwezenlijken, dat kent Hij. Maar Hij kan méér dan wat Hij verwezenlijkt. Dus kan Hij ook méér kennen, dan wat Hij kent. Zijn kennis kan bijgevolg aangroeien en verminderen, en dus veranderen. (Ia q. 14 a. 15 arg. 2)

God wist, dat Christus zou geboren worden. Maar nu weet Hij dat niet meer, daar Christus niet meer moet geboren worden. Dus weet God niet alles wat; Hij wist, en is zijn kennis veranderlijk. (Ia q. 14 a. 15 arg. 3)

In de Brief van Jacobus (1, 17) lezen we echter: “Bij God bestaat verandering noch schijn van afwisseling”. (Ia q. 14 a. 15 s. c.)

Aangezien Gods kennis zijn zelfstandigheid zelf is, zoals hierboven bewezen is (IVe Art.), moet, evenals zijn zelfstandigheid geheel onveranderlijk is, (IXe Kw., Ie Art.) ook zijn kennis geheel onveranderlijk zijn. (Ia q. 14 a. 15 co.)

De hoedanigheden van Heer, Schepper, en dergelijke, drukken een betrekking uit tot de schepselen, op zichzelf beschouwd; maar Gods kennis staat in betrekking met de schepselen, in zover ze in Hem zijn, want iets is metterdaad gekend, in zover het in de kennende is. Welnu, de geschapen dingen zijn onveranderlijk in God, maar veranderlijk in zichzelf. Men kan ook antwoorden, dat Heer, Schepper, en dergelijke woorden, betrekkingen uitdrukken, die het gevolg zijn van werkingen, waarvan het eindpunt in de schepselen ligt, zoals deze op zichzelf zijn; de betrekkingen worden aan God dan ook op veranderlijke wijze toegekend, volgens de verandering in de schepselen. Kennis en liefde en dergelijke drukken daarentegen betrekkingen uit, die het gevolg zijn van werkingen, die in God zelf zijn, en daarom worden ze Hem op onveranderlijke wijze toegekend. (Ia q. 14 a. 15 ad 1)

God weet wat Hij zou kunnen uitwerken, maar niet uitwerkt. Maar uit het feit, dat Hij méér kan dan Hij doet, volgt niet, dat Hij méér kan kennen dan Hij kent; tenzij alleen wanneer men spreekt van de kennis van aanschouwing, volgens welke men zegt, dat God kent wat op een bepaalden tijd in akt is. Uit het feit echter, dat Hij weet hoe zekere dingen, die niet zijn, zouden kunnen zijn, of andere, die zijn, ook niet konden zijn, volgt niet, dat zijn kennis veranderlijk is, maar alleen, dat Hij de verandering in de dingen kent. Was er iets dat God nu niet kent, en nadien kent, dan zou zijn kennis veranderen. Maar dit is onmogelijk, daar God alles wat is, of op een zeker tijdstip kan zijn, in zijn eeuwigheid kent. Wanneer men dan veronderstelt, dat iets op een zeker tijdstip gebeurt, is het ook noodzakelijk, dat het van alle eeuwigheid af door God gekend is. We moeten dus niet toegeven, dat God méér kan kennen dan Hij kent, want die stelling betekent dat Hij iets eerst niet kent, en daarna wel kent. (Ia q. 14 a. 15 ad 2)

De oude Nominalisten hielden staan, dat het hetzelfde is, te zeggen: Christus wordt geboren, Christus moet geboren worden, en Christus is geboren; door die driedubbele stelling wordt immers hetzelfde, nl. de geboorte, uitgedrukt. Dit zou voldoende verklaren, dat God nu weet, wat Hij ooit wist, want Hij weet nu, dat Christus geboren is, en dat is hetzelfde als te weten, dat Christus moest geboren worden. Die verklaring is echter onjuist, én omdat verschillende rede-delen een verschillende uitdrukking van het oordeel uitmaken, én omdat daaruit volgt, dat een stelling, die ééns waar is, altijd waar blijft, wat niet strookt met wat de Wijsgeer leert, wanneer hij in het Boek Over de Praedicamenten (IIIe H., Nr 22) zegt, dat de volzin: Socrates zit, waar is, als Socrates zit, en onwaar, als hij opstaat. Dus moet toegegeven worden, dat de stelling: Alles wat God wist, weet Hij, onwaar is, wanneer men ze verstaat van de dingen, die door die stelling bedoeld worden. En toch volgt daar niet uit, dat Gods kennis veranderlijk is. Want evenals zij geen wijziging ondergaat omdat God weet, dat een ding op dit ogenblik is, en daarna niet meer, zo ondergaat ze ook geen wijziging, wanneer Hij weet, dat een oordeel op dit ogenblik waar is, en later onwaar. Kende Hij de uitdrukking van het oordeel door oordelen uit te drukken, d. i. door samenstelling en verdeling, zoals wij haar kennen, dan was zijn kennis veranderlijk. Onze kennis toch verandert, óf omdat iets eerst waar is, en daarna onwaar, zoals b. v. wanneer we hetzelfde blijven menen over een zaak die veranderd is, óf omdat we van mening veranderen, en b. v. eerst menen, dat iemand zit, en daarna, dat hij niet zit. Bij God zijn echter beide wijzigingen uitgesloten. (Ia q. 14 a. 15 ad 3)

Quaestio 15 Over de ideeën

Na Gods kennis, moeten we de ideeën beschouwen. Hieromtrent stellen wij drie vragen: 1e) Zijn er ideeën? 2e) Zijn er meerdere of slechts één enkele? 3e) Zijn er ideeën voor al wat God kent? (Ia q. 15 pr.)

Articulus 1 Zijn er ideeën?

Men beweert, dat er geen ideeën zijn. Dionysius zegt immers in zijn Boek Over de Goddelijke Namen (VIIe H.), dat God de dingen niet kent door een idee. Welnu, ideeën dienen alleen maar om er door te komen tot de kennis van de dingen. Bijgevolg zijn er geen ideeën. (Ia q. 15 a. 1 arg. 1)

God kent alles in zichzelf, zoals uit het voorgaande blijkt (XIVe Kw., Ve Art.). Maar Hij kent zichzelf niet door een idee. Dus ook het overige niet. (Ia q. 15 a. 1 arg. 2)

De idee zou beginsel zijn van kennis en van werking. Maar het goddelijk wezen is een voldoende beginsel om alles te kennen en uit te werken. Dus is het nutteloos, ideeën aan te nemen. (Ia q. 15 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus zegt in het Boek der drie en tachtig Vraagstukken (XLVIe Kw.):

“Zoveel kracht ligt er in de ideeën, dat niemand een wijze kan zijn, zolang hij ze niet begrijpt”. (Ia q. 15 a. 1 s. c.)

Wij moeten aannemen, dat er in God ideeën zijn. Het Grieks *idea* wordt in het Latijn immers vertaald door *forma*, d. i.: vorm; door ideeën worden dan ook verstaan: de vormen van andere dingen, die buiten de dingen bestaan. Welnu, vormen die buiten de dingen zelf bestaan, kunnen een dubbele bestemming hebben, ófwel het oerbeeld te zijn van het wezen, waarvan ze de vormen zijn, ófwel een beginsel te zijn van de kennis er van, in de zin waarin gezegd wordt, dat de vorm van het gekende in de kennende is. Welnu, in beide gevallen moeten we aannemen dat er ideeën bestaan. Dit blijkt hieruit, dat in al wat niet bij toeval ontstaat, de vorm noodzakelijk het einddoel is van het ontstaan van wat dan ook. Een werkende oorzaak zou immers niet werken om de vorm, indien hij geen gelijkenis van de vorm in zich droeg. Maar dit kan op een dubbele manier voorkomen: in sommige werkende oorzaken toch bestaat de vorm van het voort te brengen wezen vooraf in de natuur. Dit is nl. het geval met de wezens, die handelen door de natuur, zoals een mens, die een ander mens, en vuur, dat vuur voortbrengt. In andere werkende oorzaken bestaat de vorm vooraf in het verstand, nl. in de wezens, die handelen door het verstand; zo bestaat de gelijkenis van het huis vooraf in de geest van de bouwkundige. Welnu, die gelijkenis mag de idee van het huis genoemd worden, omdat de bouwkundige zich voorneemt, het huis op te trekken volgens de vorm, die hij in zijn geest ontwierp. Daar nu de wereld niet door louter toeval ontstaan is, maar geschapen werd door Gods scheppend verstand, zoals later zal bewezen worden (XIXe Kw., IVe Art., en XLVIe Kw., VIe Art.), is het noodzakelijk, dat er in het goddelijk verstand een vorm bestaat, naar welks gelijkenis de wereld geschapen is. En dat is juist een idee. (Ia q. 15 a. 1 co.)

God kent de dingen niet volgens een idee, die buiten Hem bestaat. In die zin bestrijdt ook Aristoteles de mening van Plato over de ideeën, die ze niet in het verstand plaatste, maar op zichzelf liet bestaan. (Ia q. 15 a. 1 ad 1)

Hoewel God én zichzelf, én het overige kent door zijn wezen, toch is zijn wezen alleen het werkende beginsel van de andere dingen, en niet van zichzelf. Dus beantwoordt Gods wezen aan het begrip van de idee, in zover het in verhouding wordt gebracht met de andere dingen, maar niet in zover het verband houdt met God zelf. (Ia q. 15 a. 1 ad 2)

God is naar zijn wezen de gelijkenis van alle dingen. Bijgevolg is de idee in God niets anders dan zijn wezen. (Ia q. 15 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Zijn er meerdere ideeën?

Men beweert, dat er niet meerdere ideeën zijn. In God immers is de idee zijn wezen. Welnu, er is maar één wezen van God. Dus is er ook maar één idee. (Ia q. 15 a. 2 arg. 1)

Evenals de idee, zijn ook kunst en wijsheid beginselen van kennis en van werking. Welnu, in God is maar één kunst en één wijsheid. Dus ook maar één idee. (Ia q. 15 a. 2 arg. 2)

Indien men zegt, dat de ideeën vermenigvuldigd worden, naar hun verhouding tot verschillende schepselen, moet daartegen aangevoerd worden, dat er van alle eeuwen af meerdere ideeën zijn. Indien er dus meerdere ideeën zijn, en de schepselen in de tijd ontstonden, dan is er iets tijdelijks de oorzaak van iets eeuwig. (Ia q. 15 a. 2 arg. 3)

De verhouding tussen de ideeën en de schepselen is een werkelijke verhouding, ófwel in de schepsel en alleen, ófwel ook in God. Welnu, in het eerste geval bestaat de veelheid der ideeën niet van alle eeuwigheid af, omdat ook de schepselen niet van alle eeuwigheid af bestaan, want de ideeën worden alleen volgens die verhoudingen vermenigvuldigd. Zijn die verhoudingen ook werkelijk in God, dan volgt daaruit, dat er buiten de veelheid der personen, nog een andere werkelijke veelheid in God is, en dit is tegen het woord van Damascenus, die in zijn Boek Over het ware Geloof (I B., Xe H.) zegt, dat in de Godheid alles één is buiten het niet-geboren zijn van de Vader, het geboren zijn van de Zoon, en de voortkomst van de H. Geest. (Ia q. 15 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in het Boek der drie en tachtig Vraagstukken (XLVIe Kw.): “De ideeën zijn de voornaamste vormen of wezenheden der dingen, die blijven en onveranderlijk zijn. Daarom zijn ze eeuwig en altijd gelijk, gedragen door het goddelijk verstand. En hoewel zij zelf noch oorsprong, noch einde hebben, toch zijn ze de oerbeelden waarnaar datgene gevormd wordt, wat een begin of einde kan hebben, of het inderdaad heeft”. (Ia q. 15 a. 2 s. c.)

We moeten aannemen, dat er meerdere ideeën zijn. Voor het goed begrip daarvan onthoude men, dat de voornaamste werkende oorzaak in ieder uitwerksel op de eerste plaats het einddoel beoogt: zo beoogt b. v. de veldheer de orde in het leger. Welnu, volgens de leer van Aristoteles in het XIIe Boek der Metaphysica (XIe B., Xe H., Nr 1) is het goede, dat voortkomt uit de orde van het heelal, het beste wat in de dingen bestaat. Dus is de orde in het heelal ontstaan door de beschikking van God, en niet bij toeval, door een opeenvolging van werkende oorzaken, zoals door sommigen beweerd werd: God zou alleen het eerste schepsel geschapen hebben, dit schiep het tweede, en zo voort, totdat al de geschapen wezens ontstaan waren. Volgens die mening zou God alleen maar de idee van het eerste schepsel in zich dragen. Indien daarentegen de orde van het heelal onmiddellijk door God geschapen is, en door Hem bedoeld werd, dan draagt Hij ook noodzakelijk een idee van die orde in zich. Men kan zich immers geen begrip vormen van een geheel, wanneer men geen eigen begrip heeft van de delen waaruit het is samengesteld; een bouwkundige kan b. v. het plan niet opmaken van een huis, indien hij geen begrip heeft van elk deel. Daarom moeten de eigen begrippen van alle dingen in Gods geest zijn. Daarom zegt Augustinus in het Boek der drie en tachtig

Vraagstukken (XLVIe Kw.), dat alle dingen door God geschapen zijn door hun eigen wezenheid. Daaruit volgt, dat er in het goddelijk verstand meerdere ideeën zijn. Dat dit niet indruist tegen de enkelvoudigheid van God, is gemakkelijk om te begrijpen, wanneer men vóór ogen houdt, dat de geest van hem, die iets voortbrengt, de idee van het voortgebrachte in zich draagt, als iets wat begrepen wordt, en niet als een kenbeeld waardoor we iets begrijpen, en wat de vorm is waardoor het verstand tot akt wordt gebracht. Zo draagt de geest van de bouwkundige de vorm van het huis in zich, als iets wat begrepen wordt, en volgens de gelijkenis er mee wordt het huis uit de bouwstof opgetrokken. Dat het goddelijk verstand meerdere dingen begrijpt, is in het geheel niet strijdig met zijn enkelvoudigheid; met Gods enkelvoudigheid zou het alleen strijdig zijn, dat zijn geest een vormgeving ontving van verschillende kenbeelden. Er zijn dus in het goddelijk verstand meerdere ideeën, als iets wat begrepen wordt. Dit kan op de volgende wijze worden duidelijk gemaakt: God kent zijn eigen wezen volkomen; Hij kent het dus op al de wijzen, waarop het kenbaar is. Welnu, Gods wezen is niet alleen kenbaar zoals het is, op zichzelf genomen, maar ook zoals het volgens een zekere gelijkenis aan de schepselen kan medegedeeld worden. Maar ieder schepsel heeft zijn eigen aard, in zover het door deelhebben op een of andere manier gelijkvormig wordt met het goddelijk wezen. God kent dus zijn wezen in zover het kan afgebeeld worden door een bepaald schepsel, en daarom kent Hij zijn wezen, in zover het de eigen grond en de idee is van dit schepsel. En evenzo voor de overige. Zo blijkt het, dat God meerdere eigen begrippen kent van verschillende dingen, en dus meerdere ideeën heeft. (Ia q. 15 a. 2 co.)

De idee drukt Gods wezenheid niet uit, in zover ze een wezenheid is, maar in zover ze de gelijkenis of het oerbeeld is van een of ander ding. Dus zijn er meerdere ideeën, omdat er meerdere begrippen zijn, die God kent door zijn éne wezenheid. (Ia q. 15 a. 2 ad 1)

We schrijven aan God wijsheid en kunst toe, als middelen waardoor Hij kent; ideeën daarentegen, als het voorwerp van zijn kennis. Welnu, door één blik kent God meerdere dingen, niet alleen in zover ze op zichzelf zijn, maar ook in zover ze gekend zijn, en op die manier kennen is de verschillende aard der dingen begrijpen. Zo wordt van een bouwkundige gezegd, dat hij het huis kent, wanneer hij de vorm van het huis kent, zoals hij in de bouwstoffen moet gebracht worden. Maar wanneer hij die vorm alleen kent als een voorwerp van beschouwing, omdat hij zich van zijn kennis bewust is, dan kent hij de idee of het begrip van het huis. God kent echter niet alleen meerdere dingen door zijn wezen. Hij is zich door zijn wezen ook van die kennis bewust. Welnu, dat juist is meerdere begrippen van de dingen hebben, of meerdere ideeën in zijn verstand hebben, als een voorwerp van kennis. (Ia q. 15 a. 2 ad 2)

Die verhoudingen waardoor de ideeën vermenigvuldigd worden niet veroorzaakt door de dingen, maar door het goddelijk verstand, dat zijn wezen beschouwt, met betrekking tot de dingen. (Ia q. 15 a. 2 ad 3)

De verhoudingen waarop de vermenigvuldiging der ideeën berust, bestaan niet in de schepselen, maar in God. Toch zijn ze geen werkelijke verhoudingen, zoals die waardoor de Personen onderscheiden worden, maar wel door God aanschouwde verhoudingen. (Ia q. 15 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Zijn er ideeën voor al wat God kent?

Men beweert, dat er in God geen ideeën zijn voor al wat Hij kent. Er is immers geen idee van het kwaad in Hem, want dan zou er kwaad bestaan in Hem. En toch kent God het kwaad. Dus zijn er in Hem geen ideeën voor al wat Hij kent. (Ia q. 15 a. 3 arg. 1)

Zoals vroeger bewezen is (XI Ve Kw., 9e Art.), kent God al wat niet is, nooit was en nooit zal zijn. Maar van die dingen kan Hij de idee in zich niet dragen. Dionysius zegt immers in het Boek Over de Goddelijke Namen (Ve H.), dat de oerbeelden als wilsbesluiten zijn van God, waardoor de dingen in hun eigen aard bepaald, en waardoor ze voortgebracht worden. Dus zijn er geen ideeën voor al wat God kent. (Ia q. 15 a. 3 arg. 2)

God kent de eerste stof. Maar daar kan geen idee voor zijn, daar ze geen enkelen vorm heeft. Dus heeft God geen ideeën van al wat Hij kent. (Ia q. 15 a. 3 arg. 3)

God kent niet alleen de soorten, maar ook de geslachten, de enkelingen, en de bijkomstigheden. Welnu, naar de opvatting van Plato, die volgens Augustinus (Boek der drie en tachtig Vraagstukken, XLVIe Kw.) 't eerst sprak van ideeën, bestaan er geen ideeën van die dingen. Dus heeft God geen ideeën voor al wat Hij kent. (Ia q. 15 a. 3 arg. 4)

Hier kan men echter het volgende tegen inbrengen: zoals blijkt uit Augustinus, zijn de ideeën het begrip der dingen, dat in God is. Welnu, van al wat Hij kent, draagt God het eigen begrip in zich. Dus draagt Hij in zich de idee van al wat Hij kent. (Ia q. 15 a. 3 s. c.)

De ideeën worden door Plato opgevat als beginselen van de kennis en van het ontstaan van de dingen. Welnu, de idee, zoals ze gedragen wordt door het goddelijk verstand, beantwoordt aan dit dubbel doel. Voor zover ze het beginsel is van het ontstaan van de dingen, kan ze oerbeeld genoemd worden, en behoort ze tot de praktische kennis. Voor zover ze echter het beginsel is van de kennis, wordt ze eigenlijk begrip genoemd, en kan ze ook behoren tot de schouwende kennis. Als oerbeeld staat ze dus in verhouding tot al wat door God in de tijd ooit wordt gemaakt. Als beginsel van kennis staat ze in verhouding tot al wat God kent, ook wanneer het op geen enkel ogenblik van de tijd bestaat, alsook tot al de dingen, die God kent volgens hun eigen begrip, en voor zover Hij ze kent door zijn schouwende kennis. (Ia q. 15 a. 3 co.)

God kent het kwaad niet door een eigen begrip er van, maar door het begrip van het goede. Zo draagt Hij

in zich de idee van het kwaad niet, noch als oerbeeld, noch als begrip. (Ia q. 15 a. 3 ad 1)

God heeft geen praktische kennis van wat niet is, nooit zal zijn, en nooit was, hoewel Hij die kan hebben. Van zulke dingen heeft God geen idee, als een oerbeeld er van, maar alleen als begrip. (Ia q. 15 a. 3 ad 2)

Plato zou volgens sommigen beweerd hebben, dat de stof ongeschapen is; dus kon hij er geen idee voor aannemen, maar alleen een mede-oorzaak. Wij echter beweren, dat de stof door God geschapen is, maar niet zonder een bepaalde vorm; daarom heeft ze in God haar idee, die evenwel niet onderscheiden is van de idee van het geheel, want de stof heeft op zichzelf geen zijn en is op zichzelf niet kenbaar. (Ia q. 15 a. 3 ad 3)

Beschouwt men de idee als een oerbeeld, dan kunnen er geen verschillende ideeën zijn voor de soort en voor het geslacht, omdat het geslacht nooit wordt verwezenlijkt, tenzij in een bepaalde soort. Ook voor die bijkomstigheden, die van het subject onafscheidbaar zijn, zijn er geen afzonderlijke ideeën, omdat die bijkomstigheden samen met het subject ontstaan. Maar voor de bijkomstigheden, die aan het subject worden toegevoegd, zijn er afzonderlijke ideeën: zo stelt de bouwkundige zich tegelijk met het kenbeeld van het huis al de bijkomstigheden voor, die uiteraard eigen zijn aan het huis; maar al wat er nog bijkomt, wanneer het huis gebouwd is, zoals schilderijen en dergelijke, stelt hij zich voor door een nieuw kenbeeld. Voor de enkelingen is er echter volgens Plato geen idee buiten die van de soort, zowel omdat zij geïndividualiseerd worden door de stof, waarvan hij volgens sommigen beweerde, dat zij ongeschapen was en medeoorzaak van de idee, als omdat de natuur alleen de soort beoogt, en de enkelingen alleen voortbrengt om de soort te laten voortbestaan. Maar de goddelijke Voorzienigheid strekt zich niet alleen uit tot de soorten, maar ook tot de afzonderlijke dingen, zoals verder gezegd wordt (XXIIe Kw., 2e Art.). (Ia q. 15 a. 3 ad 4)

Quaestio 16 Over de waarheid

Daar de kennis het ware tot voorwerp heeft, dienen wij, na de kennis van God, de waarheid te beschouwen. We verdelen die stof in acht artikelen: 1e) Is de waarheid in het ding of alleen in het verstand? 2e) Is zij alleen in het samenstellend en scheidend verstand? 3e) Hoe verhoudt zich het ware tot het zijnde? 4e) Hoe verhoudt zich het ware tot het goede? 5e) Is God waarheid? 6e) Zijn alle dingen waar door één ofwel door meerdere waarheden? 7e) Is de waarheid eeuwig? 8e) Is zij onveranderlijk? (Ia q. 16 pr.)

Articulus 1 Is de waarheid alleen in het verstand?

Men beweert, dat de waarheid niet alleen in het verstand is, maar veeleer in de dingen. Augustinus verwerpt immers in het IIe Boek der Alleenspraken (Ve H.) de volgende begripsverklaring van de waarheid:

“Het ware is datgene wat men ziet”: dan zouden immers de stenen, in de schoot der aarde verborgen, geen ware stenen zijn, want men ziet ze niet. Hij wijst ook die bepaling van de hand: “Het ware is datgene wat op zichzelf is, zoals het de kennende schijnt te zijn, wanneer hij het wil en kan kennen”. Volgens die verklaring toch zou iets niet waar zijn, indien niemand het kan kennen. Zijn bepaling luidt als volgt: “Het ware is datgene, wat is”. De waarheid schijnt dus in de dingen te zijn, en niet in het verstand. (Ia q. 16 a. 1 arg. 1)

Al wat waar is, is waar door de waarheid. Indien de waarheid alleen in het verstand is, is niets waar, tenzij in zover het begrepen wordt, en dit is de dwaling van de oude wijsgeren, die meenden, dat al wat voor iemand waar schijnt, waar is, waaruit volgt, dat bevestigingen, die met elkaar in tegenspraak zijn, tegelijk waar zijn, daar zij tegelijk door verschillenden voor waar worden gehouden. (Ia q. 16 a. 1 arg. 2)

Wanneer iets een zekere hoedanigheid heeft door iets anders, dan vindt men die hoedanigheid in dit laatste op meer volmaakte wijze terug, zoals blijkt uit het tweede werk *Over de Redenering* (1e B., IIe H., Nr 15). Welnu, de mening of uitspraak is waar of verkeerd, door het zijn of niet-zijn van het ding, zoals de Wijsgeer zegt in het *Boek Over de Praedicamenten* (IIIe H., Nr 22). Dus is de waarheid veeleer in de dingen dan in het verstand. (Ia q. 16 a. 1 arg. 3)

Dit druist echter in tegen wat de Wijsgeer zegt in het VIe Boek der *Metaphysica* (Ve B., IVe H., Nr 1), dat het ware en het valse niet in de dingen zijn, maar in het verstand. (Ia q. 16 a. 1 s. c.)

Zoals wij datgene, waar het begeervermogen naar streeft, goed noemen, zo noemen wij datgene, waar het verstand naar streeft, waar. Hierin echter verschilt het streefvermogen van het verstand of van welke kennis ook, dat er kennis is, in zover het gekende in de kennende is; streven is er daarentegen in zover de strevende naar het begeerde ding zelf streeft. Daaruit volgt, dat datgene, wat eindterm is van het streven, nl. het goed, in het begeerde ding, is, maar wat eindterm is van de kennis, nl. het ware, is in het verstand. Het goede nu is in het ding, in zover dit ding in verhouding staat tot het streefvermogen, en daarom wordt het begrip goedheid van het begeerlijk voorwerp overgedragen op het streefvermogen, zodat wij dit laatste goed noemen, omdat het een goed beoogt. Op dezelfde wijze dient het begrip waarheid overgedragen te worden van het verstand op het gekende ding, aangezien het ware in het verstand is, voor zover het verstand een gelijkvormigheid bezit met het gekende ding, zodat wij ook dit laatste waar noemen, omdat het in verhouding staat tot het verstand. Een gekend ding nu kan in verhouding staan tot een verstand, óf uiteraard, óf op bijkomstige wijze. Uiteraard staat het in verhouding tot dat verstand, waarvan het afhankelijk is naar z'n zijn; op bijkomstige wijze staat het in verhouding tot dat verstand, waarvoor het een kenobject kan zijn. Zo zouden wij b. v. kunnen zeggen, dat het huis uiteraard in verhouding staat tot het verstand van de

bouwkundige, en op bijkomstige wijze tot het verstand van iemand van wie het niet afhangt. Welnu, men oordeelt niet over een ding volgens datgene, wat er op bijkomstige wijze aan toekomt, maar volgens datgene, wat er uiteraard aan toekomt. Daarom noemen wij een ding in volstrekte zin waar, volgens zijn verhouding tot dat verstand, waarvan het afhangt. Om die reden worden de kunstmatige dingen waar genoemd, met betrekking tot ons verstand; waar immers noemt men het huis, dat de gelijkenis vertoont van de vorm, die de bouwkundige in zijn geest ontworpen heeft, en waar noemt men ook een uitspraak, voor zover zij een ware kennis uitdrukt. Op dezelfde wijze noemen wij de natuurdingen waar, in zover zij gelijkvormig zijn met de denkbeelden van het goddelijk verstand; een ware steen immers is die, welke de natuur van de steen bezit, overeenkomstig het oerbeeld dat er van vooraf bestaat in het goddelijk verstand. Daarom is de waarheid voornamelijk in het verstand, en slechts op bijkomstige wijze in de dingen, voor zover deze in verhouding staan tot het verstand, als tot hun beginsel. In aansluiting met de gegeven verklaringen kan men van de waarheid verschillende bepalingen geven. Augustinus zegt immers in het *Boek Over de Ware Godsdienst* (XXXVIe H.): “De Waarheid is datgene, waardoor iets aangetoond wordt wat is”; en Hilarius zegt in het *Ve Boek Over de Drie-eenheid* (Nr 14): “De Waarheid is het bekend maken en het in het licht stellen van het zijn”, en die bepalingen hebben betrekking op de waarheid voor zover zij in het verstand is. Maar de bepaling die Augustinus geeft in het *Boek Over de ware Godsdienst*, t. a. pl.: “Waarheid is de opperste gelijkvormigheid met het beginsel, zonder de minste ongelijkvormigheid”; en een bepaling van Anselmus in zijn *Samenspraak over de Waarheid* (XIIe H.): “De Waarheid is een juistheid, die alleen door het verstand kan worden waargenomen”, juist is toch datgene, wat met zijn beginsel overeenkomt, alsook een bepaling, die Avicenna geeft in zijn *Metaphysica* (VIIIe H.): “De waarheid van elk ding is een eigenschap van het zijn, dat er aan meegedeeld werd”, al die bepalingen slaan op de waarheid van het ding, beschouwd met betrekking tot het verstand. Daarentegen is de bepaling: “De waarheid is de overeenkomst van het ding en het verstand”, voor het een zowel als voor het ander geldig. (Ia q. 16 a. 1 co.)

Augustinus heeft het over de waarheid van het ding; en van het begrip van die waarheid sluit hij de verhouding uit tot ons verstand. Want wat bijkomstig is, moet uit iedere bepaling uitgesloten worden. (Ia q. 16 a. 1 ad 1)

De oude wijsgeren namen niet aan, dat de soorten der natuurdingen voortkwamen van een of ander verstand, maar van het toevallen daar zij inzagen, dat het ware een verhouding meebrengt tot het verstand, moesten zij de waarheid der dingen laten bestaan in hun verhouding tot ons verstand; vandaar de bezwaren, die de Wijsgeer aanvoert in het IVe Boek der *Metaphysica* (t. a. pl.) Maar die bezwaren gaan niet op, indien wij aannemen, dat de waarheid van de dingen bestaat in hun verhouding tot het goddelijk verstand. (Ia q. 16 a.

1 ad 2)

Hoewel de waarheid van ons verstand veroorzaakt wordt door de dingen, toch moet het begrip van de waarheid niet eerst en vooral in het ding zijn, evenmin als het begrip van de gezondheid eerder in het geneesmiddel is dan in het lichaam: niet de gezondheid toch van het geneesmiddel, maar zijn heelkracht brengt de gezondheid teweeg, daar een geneesmiddel geen gelijksoortige oorzaak is. En op gelijke wijze is het zijn van het ding, niet de waarheid er van, de oorzaak van de waarheid in het verstand. Om die reden zegt de Wijsgeer dan ook, dat de mening en de uitspraak waar zijn, omdat het ding is, en niet omdat het ding waar is. (Ia q. 16 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is de waarheid alleen in het samenstellend en scheidend verstand?

Men beweert, dat de waarheid niet alleen in het samenstellend en scheidend verstand is. De Wijsgeer zegt immers in het IIIe Boek Over de Ziel (VIe H., Nr 7), dat, evenals de zintuiglijke waarneming van het eigen zinnelijk object altijd waar is, ook de verstandelijke kennis van de watheid altijd waar is. Welnu, noch in de zintuiglijke waarneming, noch in de verstandelijke kennis van wat de watheid is, komt samenstelling of scheiding voor. De waarheid is dus niet alleen in het samenstellend of scheidend verstand. (Ia q. 16 a. 2 arg. 1)

Isaac zegt in het Boek der Bepalingen, dat de waarheid bestaat in de overeenkomst van het ding en het verstand. Welnu, evenals de verstandelijke kennis overeen kan komen met de dingen in haar oordeel, zo kan zij het ook in haar enkelvoudig begrijpen. En hetzelfde geldt voor het zintuig, dat, het ding aanvoelt, gelijk het is. De waarheid is dus niet alleen in het samenstellend of scheidend verstand. (Ia q. 16 a. 2 arg. 2)

De Wijsgeer echter zegt in het VIe Boek der Metaphysica (Ve B., IVe H., Nr 1), dat er, noch in het verstand, noch in de dingen waarheid is, met betrekking tot de enkelvoudige termen en tot de watheid van de dingen. (Ia q. 16 a. 2 s. c.)

Zoals wij in het vorig Artikel gezegd hebben, is het ware, volgens zijn eerste begrip, in het verstand. Welnu, elk ding is waar, in zover het de vorm heeft van zijn natuur. Daarom moet het verstand, in zover het iets kent, waar zijn, in zover het gelijkvormig is met het gekende, dat de vorm van het verstand is, in zover het kent. Daarom wordt de waarheid bepaald als de overeenkomst van het verstand en van het ding; de overeenstemming kennen, is dus de waarheid kennen. Dit ligt echter buiten het bereik van de zintuiglijke kennis. Ofschoon het gezicht een gelijkenis heeft van het zichtbaar ding, kent het toch de overeenkomst niet tussen het zichtbaar ding en zijn waarneming er van. Maar het verstand kan zijn overeenkomst kennen met het verstandelijk-kenbare, al kent het die niet, in zover het de watheid kent. Wanneer het echter oordeelt, dat het ding inderdaad zo is op zich zelf, zoals de kenvorm is, die het er van heeft, dan

kent het voor het eerst de waarheid, en drukt het ze uit, en dat doet het verstand door samen te stellen en van elkaar te scheiden. In elke uitdrukking van het oordeel toch, past het verstand een vorm, die door het gezegde wordt aangeduid, toe op het ding, dat wordt aangeduid door het onderwerp, of scheidt het er die vorm van af. Daarom juist bevinden wij wel dat de zintuiglijke waarneming van een of ander ding, of de verstandelijke kennis van de watheid, waar zijn, maar niet, dat ze de waarheid kennen of uitdrukken. En hetzelfde geldt voor de samengestelde uitspraken. Er kan dus waarheid zijn in de zintuiglijke waarneming, of in de verstandelijke kennis van de watheid, zoals in een ding dat waar is, maar niet zoals een gekend ding in de kennende is, wat toch ligt opgesloten in de betekenis van het woord waar. De volmaaktheid van het verstand is immers het ware, als zodanig gekend. En daarom treft men de waarheid in eigenlijke zin aan in het samenstellend of scheidend verstand, maar niet in de zintuiglijke waarneming, noch in de verstandelijke kennis van de watheid. (Ia q. 16 a. 2 co.)

En die verklaring volstaat als antwoord op de bedenkingen. (Ia q. 16 a. 2 ad arg.)

Articulus 3 Zijn het ware en het zijnde omkeerbaar?

Men beweert, dat het ware en het zijnde niet omkeerbaar zijn. Het ware is eigenlijk in het verstand, volgens het Ie Art. van deze Kwestie; het zijnde daarentegen is eigenlijk in de dingen. Bijgevolg zijn zij niet omkeerbaar. (Ia q. 16 a. 3 arg. 1)

Datgene wat zich uitstrekt tot het zijnde en het niet-zijnde is niet omkeerbaar met het zijnde, want het is waar, dat wat is, is, en dat wat niet is, niet is. Dus zijn het ware en het zijnde niet omkeerbaar. (Ia q. 16 a. 3 arg. 2)

De dingen waarvan het één de voorrang heeft op het ander, zijn blijkbaar niet omkeerbaar. Welnu, het ware heeft de voorrang op het zijnde, want het zijnde is niet denkbaar, tenzij als iets waars. Zij zijn dus niet omkeerbaar. (Ia q. 16 a. 3 arg. 3)

In het IIe Boek der Metaphysica (Ie B., a, Ie H., Nr 3) zegt de Wijsgeer echter: "De dingen staan in dezelfde verhouding tot het zijn als tot de waarheid." (Ia q. 16 a. 3 s. c.)

Evenals het goede begeerlijk is, verhoudt het ware zich tot de kennis. Welnu, ieder ding is in die mate kenbaar, waarin het wezen heeft. Daarom wordt in het IIIe Boek Over de Ziel (VIIIe H. Nr 1) gezegd, dat de ziel in zekeren zin alles is, nl. door de zinnen en het verstand. Bijgevolg is het ware omkeerbaar met het zijnde, zowel als het goede. Maar evenals het goede aan het zijnde het begrip van het begeerlijk zijn toevoegt, zo voegt het ware er een verhouding aan toe tot het verstand. (Ia q. 16 a. 3 co.)

Het ware is én in de dingen, én in het verstand, zoals hierboven gezegd werd (Ie Art.). Welnu, het ware, dat

in de dingen is, is naar de werkelijkheid omkeerbaar met het zijnde, maar het ware dat in het verstand is, is omkeerbaar met het zijnde, zoals de voorstelling met het voorgestelde. Dit immers behoort tot het begrip van het ware, zoals op dezelfde plaats gezegd is. Men zou ook kunnen zeggen, dat ook het zijnde én in de dingen, én in het verstand is, zowel als het ware, behalve dit verschil, dat het ware hoofdzakelijk in het verstand is, en het zijnde hoofdzakelijk in de dingen. Dit verschil berust hierop, dat er tussen het ware en het zijnde een begripsonderscheid is. (Ia q. 16 a. 3 ad 1)

Het niet-zijnde is uiteraard niet kenbaar, maar men kent het, voor zover het verstand het kenbaar maakt. Bijgevolg steunt het ware op het zijnde, in zover het niet-zijnde een begripsding is, dat bestaat in de opvatting van het verstand. (Ia q. 16 a. 3 ad 2)

De stelling: Het zijnde kan niet begrepen worden zonder het begrip van het ware, kan op twee wijzen verklaard worden: eerst zo, dat men het zijnde niet kan kennen, zonder dat het begrip van het ware op die kennis volgt; en in die zin is de stelling juist; ten tweede zo, dat het zijnde niet kan gekend worden, tenzij ook het begrip van het ware gekend wordt, en deze verklaring is verkeerd. Omgekeerd kan men echter het ware niet kennen, zonder tevens het zijnde te kennen, want het zijnde valt onder het begrip van het ware. Hetzelfde doet zich voor, wanneer wij het denkbare vergelijken met het zijnde: men kan immers het zijnde niet denken, indien het niet denkbare is; niettemin kan men het zijnde kennen, zonder zijn denkbareheid te kennen. Zo is ook het zijnde, dat gekend is, waar, maar daarom kent men het ware nog niet, wanneer men het zijnde kent. (Ia q. 16 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Gaat het goede, naar het begrip, het ware vooraf?

Men beweert, dat het goede naar het begrip het ware voorafgaat. Het meer algemene immers gaat, naar het begrip, vooraf, zoals blijkt uit het Ie Boek der Physica (Ve H., Nr 9). Welnu, het goede is algemener dan het ware, want het ware is een zeker goed, nl. het goed van het verstand. Dus gaat het goede, naar het begrip, het ware vooraf. (Ia q. 16 a. 4 arg. 1)

Het goede is in de dingen, het ware echter, in het samenstellend of scheidend verstand, zoals hierboven gezegd werd (Ile Art.). Maar datgene wat in de dingen is, gaat datgene vooraf, wat in het verstand is. Dus gaat het goede, naar het begrip, het ware vooraf. (Ia q. 16 a. 4 arg. 2)

De waarheid is een soort deugd, zoals blijkt uit het IVE Boek der Ethica (VIIe H., Nr 6, v.v.). Maar de deugd wordt gerangschikt onder het goede: zij is immers een goede hoedanigheid van de geest, zoals Augustinus zegt in het IIe Boek Over de Vrijheid van de Wil (XIXe H.). Dus gaat het goede het ware vooraf. (Ia q. 16 a. 4 arg. 3)

Hiertegen kan men echter inbrengen, dat datgene, wat bij een groter aantal wordt aangetroffen, naar het begrip

vooraf gaat. Welnu, het ware is in zekere dingen, waarin het goede niet is, nl. in het object der mathematica. Dus gaat het ware het goede vooraf. (Ia q. 16 a. 4 s. c.)

Hoewel het goede en het ware met het zijnde omkeerbaar zijn, in die zin, dat ze in hetzelfde ding zijn, toch ligt er een begripsonderscheid tussen beiden. Daarom gaat het ware, volstrekt gesproken, naar het begrip het goede vooraf. Dit blijkt hieruit: ten eerste, het ware staat dicht bij het zijnde, dat de voorrang heeft op het goede. Het ware immers staat onmiddellijk in betrekking met het zijn, en niet in een zeker opzicht: het begrip goed echter volgt op het zijn, voor zover het op een of andere wijze volmaakt is; dan is het immers begeerlijk. Ten tweede, de kennis komt van nature vóór het streven. En daar het ware betrekking heeft op kennis, het goede echter op het streven, gaat het ware, naar het begrip, het goede vooraf. (Ia q. 16 a. 4 co.)

Wil en verstand sluiten elkander in, want het verstand begrijpt de wil, en de wil wil, dat het verstand begrijpt. En daarom behoort ook het object van het verstand tot de dingen, die onder het voorwerp vallen van de wil, en andersom. Bijgevolg neemt het goede onder de begeerlijke dingen de plaats in van het algemene, en het ware, die van het bijzondere; maar voor de verstandelijk-kenbare dingen is het andersom. Uit het feit dus, dat het ware een zeker goed is, besluit men terecht, dat het goede de voorrang heeft onder de begeerlijke dingen, maar niet, dat het zonder beperking het ware voorafgaat. (Ia q. 16 a. 4 ad 1)

Datgene gaat, naar het begrip, vooraf, wat het eerst in de waarneming valt van het verstand. Welnu, het verstand begrijpt eerst het zijnde, vervolgens ziet het in, dat het het zijnde kent; ten derde, dat het het zijnde begeert. Bijgevolg worden de begrippen gerangschikt als volgt: ten eerste het begrip zijnde, ten tweede, het begrip waar, en ten derde, het begrip goed, hoewel het goede in de dingen is. (Ia q. 16 a. 4 ad 2)

De deugd, die wij Waarheid noemen, is niet de waarheid volgens de gewone betekenis van het woord, maar bestaat hierin, dat de mens zich in woord en daad vertoont, zoals hij is. Door levenswaarheid verstaat men, dat de mens de beschikkingen naleeft van het goddelijk verstand over hem, en op die wijze is ook de waarheid in de andere dingen, zoals wij hierboven gezegd hebben (Ie Art.). Door de waarheid der gerechtigheid bedoelt men, dat de mens zich schikt naar de wetten in zijn verplichtingen tegenover de naaste. Bedenkingen, welke getrokken zijn uit die bijzondere soorten van waarheid, gaan dus niet op voor de waarheid in de gewone betekenis van het woord. (Ia q. 16 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Is God de waarheid?

Men beweert, dat God de waarheid niet is. De waarheid immers bestaat in samenstelling en scheiding van het verstand. Welnu, in God is er geen samenstelling noch scheiding. Er is dus in Hem ook geen waarheid. (Ia q. 16 a. 5 arg. 1)

De waarheid is volgens de leer van Augustinus in het Boek Over de Ware Godsdienst (XXXVIe H.) gelijkenis met het beginsel. Maar in God is er geen gelijkenis met een beginsel. Dus is er ook geen waarheid in Hem. (Ia q. 16 a. 5 arg. 2)

Al wat wij aan God toekennen, kennen wij Hem toe, als aan de eerste oorzaak van alle dingen. Zo is het zijn van God de oorzaak van ieder zijn, en is zijn goedheid de oorzaak van elk goed. Indien er dus waarheid is in God, dan komt alle waarheid van Hem. Welnu, het is waar dat iemand zondigt. Dus zou dit ook van God komen, wat blijkbaar vals is. (Ia q. 16 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de Heer zegt, Johannes (14, 6): “Ik ben de weg, de waarheid, en het leven.” (Ia q. 16 a. 5 s. c.)

Zoals wij hierboven gezegd hebben (Ie Art.), is er waarheid in het verstand, voor zover het een ding kent, zoals het is; en in de dingen, voor zover hun wezen gelijkvormig is met het verstand. Welnu, dit vinden wij in de hoogste mate bij God. Zijn zijn is immers niet alleen gelijkvormig met zijn verstand, maar is zijn kennen zelf, en zijn kennen is de maatstaf en de oorzaak van elk ander zijn en van elk ander verstand, en Hij zelf is zijn zijn en zijn kennen. Daaruit volgt, dat er niet alleen in Hem waarheid is, maar dat Hij zelf de opperste en eerste Waarheid is. (Ia q. 16 a. 5 co.)

Hoewel er in het goddelijk verstand geen samenstelling noch scheiding is, oordeelt God toch volgens zijn enkelvoudig inzicht over alles, en kent Hij alle samenstellingen, en op die wijze is er waarheid in zijn verstand. (Ia q. 16 a. 5 ad 1)

In ons verstand is er waarheid, voor zover het overeenstemt met zijn beginsel, nl. met de dingen waaraan het zijn kennis ontleent; ook in de dingen is er waarheid, voor zover zij overeenkomen met hun beginsel, d. i. met het goddelijk verstand. Dit mag men eigenlijk niet toeschrijven aan de goddelijke waarheid, tenzij misschien voor zover de waarheid toegeëigend wordt aan de Zoon, die een beginsel heeft. Maar wanneer het gaat over de waarheid die aan God toekomt naar zijn wezen, dan mag men zo niet uitdrukken wat de waarheid is, tenzij door de bevestiging te verstaan als een ontkenning, zoals men kan zeggen: de Vader is uit zichzelf, omdat Hij niet uit een ander is. Op die wijze kan men ook zeggen, dat de waarheid van God bestaat in een gelijkenis met zijn beginsel, omdat zijn zijn niet verschilt van zijn verstand. (Ia q. 16 a. 5 ad 2)

Het niet-zijnde en het gemis hebben geen waarheid uit zichzelf, maar door de opvatting van het verstand. Welnu, iedere kennis van het verstand heeft zijn oorsprong in God, en daarom is God de oorzaak van geheel de waarheid van dit gezegde: Het is waar, dat die mens overspel bedrijft. Maar daarop voortredeneren, en zeggen: dus is God de oorzaak van het overspel, is het bijkomstige met het essentiële verwarren. (Ia q. 16 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Is de waarheid, waardoor alle dingen waar zijn, enig?

Men beweert, dat de waarheid, waardoor alle dingen waar zijn, enig is. Want zo als Augustinus zegt in het XVe Boek Over de Drie-eenheid (Ie H.) is er niets boven 's mensen geest verheven, tenzij God. Welnu, de waarheid staat boven 's mensen geest, want anders zou het verstand de waarheid zelf beoordelen, terwijl het nu alles beoordeelt volgens de waarheid, en niet volgens zichzelf. Dus is alleen God waarheid, en is er bijgevolg geen waarheid buiten God. (Ia q. 16 a. 6 arg. 1)

Anselmus zegt in het Boek Over de Waarheid (XIVe H.), dat de tijd zich verhoudt tot de tijdelijke dingen, zoals de waarheid zich verhoudt tot de dingen die waar zijn. Welnu, voor alle tijdelijke dingen is de tijd één. Dus is ook de waarheid, waardoor alle dingen waar zijn, één. (Ia q. 16 a. 6 arg. 2)

Daartegenover staat echter, wat we lezen in Psalm 11, 2: “De waarheden verminderen onder de kinderen der mensen”. (Ia q. 16 a. 6 s. c.)

In een zekeren zin is de waarheid, waardoor alle dingen waar zijn, één, en in een anderen zin, niet. Om dit duidelijk in te zien moet men in acht nemen dat, wanneer iets op éénnigwijze van vele dingen gezegd wordt, men datzelfde ding naar zijn eigen begrip in elk ding terugvindt, zoals het dier in elke diersoort. Maar wanneer iets op deelsgelijkende wijze gezegd wordt, dan vinden wij het naar zijn eigen begrip slechts in één enkel terug, waaraan de andere hun benaming ontleent; zo noemen wij het lichaam, het water en de geneesmiddelen gezond, niet omdat de gezondheid nog aan iets anders dan aan het lichaam toekomt, maar omdat wij, met het oog op de gezondheid van het lichaam, het geneesmiddel gezond noemen, als iets wat de gezondheid teweegbrengt, en het water, als een teken er van. En hoewel de gezondheid noch in het geneesmiddel, noch in het water is, is er toch in beide iets, waardoor het een de gezondheid teweeg brengt, en het ander ze te kennen geeft. Welnu wij hebben hierboven gezegd (Ie Art.), dat de waarheid op de eerste plaats in het verstand is en daarna in de dingen, in zover ze zich verhouden tot het goddelijk verstand. Spreekt men dus van de waarheid, zoals zij, in de eigenlijke zin van het woord, in het verstand is, dan zijn er verschillende waarheden in de verschillende geschapen verstanden, en zelfs in een en hetzelfde verstand, wanneer het verschillende dingen kent. Daarom zegt de Glossa op deze woorden van Psalm 11,2: “De waarheden verminderen onder de kinderen der mensen” (Glossa getrokken uit het commentaar van S. Augustinus op dezelfde psalm): “Evenals er van één aangezicht verschillende afbeeldsels weerkaatst worden door een spiegel, zo ontstaan er ook uit de ééne goddelijke waarheid verschillende waarheden.” Bedoelt men echter de waarheid, zoals ze in die dingen is, dan zijn alle dingen waar door één eerste waarheid, waaraan elk ding volgens zijn wezen gelijkvormig is. En hoe talrijk ook de wezenheden of vormen der dingen zijn, is er toch maar één waarheid, nl. die van het goddelijk verstand,

naar welke alle dingen waar genoemd worden. (Ia q. 16 a. 6 co.)

De ziel toetst haar oordeel over elk ding niet aan iedere waarheid, maar aan de eerste waarheid, voor zover deze in het verstand als weerspiegeld wordt door de eerste beginselen. Daaruit volgt, dat de eerste waarheid boven de ziel verheven is. Toch is ook de geschapen waarheid, die in ons verstand is, edeler dan de ziel, niet volstrekt, maar in een bepaald opzicht, voor zover zij er nl. een volmaaktheid van is, evenals ook de wetenschap edeler mag genoemd worden dan de ziel. Maar toch staat het vast, dat geen enkel zelfstandig-staand wezen boven de verstandelijke geest verheven is, tenzij God. (Ia q. 16 a. 6 ad 1)

De woorden van Anselmus zijn juist, in die zin, dat de dingen waar genoemd worden, met betrekking tot het goddelijk verstand. (Ia q. 16 a. 6 ad 2)

Articulus 7 Is de geschapen waarheid eeuwig?

Men beweert, dat de geschapen waarheid eeuwig is. Augustinus immers zegt in het Boek Over de Vrijheid van de Wil (VIIIe H.), dat niets meer eeuwig is, dan het begrip cirkel, en de waarheid: twee en drie is vijf. Welnu, de waarheid van die dingen is geschapen. Dus is de geschapen waarheid eeuwig. (Ia q. 16 a. 7 arg. 1)

Wat altijd is, is eeuwig. Welnu, de algemene begrippen zijn overal en altijd. Zij zijn dus eeuwig, en bijgevolg is ook het begrip waarheid, dat het meest algemeen is, eeuwig. (Ia q. 16 a. 7 arg. 2)

Het is altijd waar geweest, dat wat op dit ogenblik waar is, ook waar is in de toekomst. Welnu, evenals de waarheid van een uitspraak over het tegenwoordige een geschapen waarheid is, zo is ook de waarheid van een uitspraak over de toekomst geschapen. Dus is er een geschapen waarheid, die eeuwig is. (Ia q. 16 a. 7 arg. 3)

Wat noch begin, noch einde heeft, is eeuwig. Welnu, de waarheid van het oordeel heeft begin noch einde. Indien immers de waarheid ontstaan is, en vroeger niet was, dan was het waar, dat de waarheid niet bestond, en dit was waar door een zekere waarheid, en zo was de waarheid vóór zij was. En in de veronderstelling, dat die waarheid een einde heeft, volgt daaruit, dat de waarheid bestaat, nadat ze niet meer is: het zal immers waar zijn, dat de waarheid niet meer is. Dus is de waarheid eeuwig. (Ia q. 16 a. 7 arg. 4)

Daartegenover staat echter dat God alleen eeuwig is, zoals we hierboven bewezen hebben (Xe Kw., IIIe Art.). (Ia q. 16 a. 7 s. c.)

De waarheid van het oordeel is dezelfde als die van het verstand: het oordeel is immers én in het verstand, én in de woorden. Voor zover het in het verstand is, komt de waarheid er uiteraard aan toe; voor zover het in de woorden is, noemt men het: de uitdrukking van het ware, omdat het nl. de waarheid van het verstand te kennen geeft, niet echter alsof de waarheid aan de uitdrukking toekwam als aan het subject er van. Zo

noemen wij het water gezond, niet alsof het water zelf gezond was, maar om de gezondheid van het lichaam, waarvan het water een teken is. Op dezelfde wijze hebben wij ook vroeger gezegd (Ie Art.), dat de dingen waar genoemd worden, krachtens de waarheid, die in het verstand is. Indien er dus geen eeuwig verstand was, zou er ook geen eeuwige waarheid zijn. Maar omdat alleen het goddelijk verstand eeuwig is, is de waarheid alleen in God eeuwig. Daaruit volgt niet, dat iets buiten God eeuwig is, want de waarheid van het goddelijk verstand is God zelf, zoals vroeger bewezen is. (Ve Art.) (Ia q. 16 a. 7 co.)

Het begrip cirkel en de waarheid: twee en drie is vijf, zijn eeuwig in het goddelijk verstand. (Ia q. 16 a. 7 ad 1)

Altijd en overal zijn kan op twee manieren verstaan worden: ten eerste zo, dat een wezen het vermogen zou bezitten om zich uit te strekken over alle tijden en plaatsen, zoals het aan God toekomt, overal en altijd te zijn. Ten tweede zo, dat een wezen niets in zich zou dragen, waardoor het tot een zekere plaats of tijd beperkt wordt, zoals de stof één genoemd wordt, niet omdat ze één vorm-oorzaak heeft, zoals de mens één is door de eenheid van zijn vorm-oorzaak, maar omdat zij geen enkele vorm-oorzaak heeft, die er een onderscheid in veroorzaakt. En in die zin zijn alle algemene begrippen overal en altijd, voor zover wij het algemene opvatten met voorbijzien van de afzonderlijk-bepalende omstandigheden van tijd en plaats. Daaruit volgt echter niet, dat zij eeuwig zijn, tenzij in het verstand, dat eeuwig is. (Ia q. 16 a. 7 ad 2)

Wat op dit ogenblik is, was toekomstig vóór het was, omdat het in de bedoeling lag van de oorzaak dat het zou zijn. Heft men dus de oorzaak op, dan is zijn ontstaan niet toekomstig. Welnu, alleen de eerste oorzaak is eeuwig. Men mag dus niet besluiten, dat het altijd waar geweest is, dat de dingen die bestaan, in de toekomst zullen zijn, tenzij voor zover het in de bedoeling ligt van de eeuwige oorzaak, dat zij zullen ontstaan, en die oorzaak is God alleen. (Ia q. 16 a. 7 ad 3)

Daar ons verstand eeuwig is, is ook de waarheid van onze oordelen niet eeuwig, maar heeft ze éénmaal een begin gehad. Immers vóór het bestaan van die waarheid, kon men niet naar waarheid zeggen, dat zij bestond, tenzij met het oog op het goddelijk verstand, waarin alleen de waarheid eeuwig is. Nu echter spreken wij waarheid, wanneer we zeggen, dat die waarheid toen niet was. En die bevestiging is waar door een waarheid, die nu in ons verstand is, maar niet door een waarheid, die van het ding komt: het gaat immers over een waarheid omtrent een niet-zijnde. Het niet-zijnde toch is niet uiteraard waar, maar alleen door de opvatting van het verstand. Het is dus waar, te zeggen, dat er geen waarheid was, voor zover wij ons haar niet-zijn denken als haar zijn voorafgaand. (Ia q. 16 a. 7 ad 4)

Articulus 8 Is de waarheid onveranderlijk?

Men beweert, dat de waarheid onveranderlijk is. Augustinus zegt immers in het IIe Boek Over de Vrijheid van de Wil (XIIe H.), dat de waarheid niet is zoals de geest, want dan zou zij evenals de geest veranderlijk zijn. (Ia q. 16 a. 8 arg. 1)

Wat stand houdt, door iedere verandering heen, is onveranderlijk. Zo is de eerste stof ongeworden en vergaat ze niet, omdat zij stand houdt, door alle worden en vergaan heen. Welnu, de waarheid blijft voortbestaan, door iedere verandering heen, want na elke verandering blijft het waar, dat iets is of niet is. Bijgevolg is de waarheid onveranderlijk. (Ia q. 16 a. 8 arg. 2)

Indien de waarheid van de uitspraken voor verandering vatbaar is, dan zal zij het meest veranderen, wanneer de zaak verandert. Welnu, op die wijze verandert ze niet: de waarheid, zegt immers Anselmus in zijn Samenspraak over de Waarheid (VIIIe en IXe H.), is een zekere juistheid die hierin bestaat, dat iets datgene verwezenlijkt, wat het goddelijk verstand er over heeft vastgesteld. Welnu de uitspraak: Socrates zit moet krachtens het goddelijk verstand betekenen, dat Socrates zit, en die betekenis blijft, ook wanneer hij niet zit. Dus verandert de waarheid van de uitspraak niet. (Ia q. 16 a. 8 arg. 3)

Eenzelfde oorzaak heeft hetzelfde uitwerksel. Welnu, éénzelfde ding is de oorzaak van de waarheid van die drie uitspraken: Socrates zit, zal zitten, en zat. Dus is hun waarheid dezelfde. Welnu, een van die drie uitspraken moet waar zijn. Dus blijft hun waarheid onveranderd, en om dezelfde reden de waarheid van om het even welke volzin. (Ia q. 16 a. 8 arg. 4)

Dit is echter strijdig met de woorden van Psalm 11,2: “De Waarheden zijn verminderd onder de kinderen der mensen.” (Ia q. 16 a. 8 s. c.)

Hierboven (Ie Art.) hebben wij gezien, dat de waarheid in eigenlijke zin alleen in het verstand is; de dingen worden waar genoemd, om de waarheid, die in het verstand is. Willen wij bijgevolg de veranderlijkheid der waarheid begrijpen, dan moeten wij haar verhouding tot het verstand in het oog houden. De waarheid van het verstand bestaat in een overeenstemming met de gekende dingen. Die overeenstemming kan, evenals iedere andere gelijkvormigheid, op twee wijzen veranderen, door de verandering nl. van één der uitersten. Op een eerste manier verandert de waarheid, van de kant van het verstand, indien iemand een ding, dat zichzelf gelijk blijft, verschillend beoordeelt. Op een tweede manier, indien het ding verandert, maar het oordeel hetzelfde blijft. In beide gevallen gaat de waarheid over naar valsheid. Indien er dus een verstand is, dat aan geen wisseling van oordeel onderhevig is, of waaraan niets kan ontgaan, dan is in dit verstand onveranderlijke waarheid. Welnu, zodanig is het goddelijk verstand, zoals uit het hierboven gezegde blijkt (XIVe Kw., 15e Art.). De waarheid

van het goddelijk verstand is dus onveranderlijk; de waarheid van ons verstand echter is veranderlijk, niet alsof zij zelf het subject was van verandering, maar omdat ons verstand overgaat van waarheid tot valsheid: zo immers kunnen waarheid en valsheid veranderlijke vormen genoemd worden. De waarheid van het goddelijk verstand is echter die waarnaar alle natuurdingen waar genoemd worden, en die waarheid is volstrekt onveranderlijk. (Ia q. 16 a. 8 co.)

Augustinus bedoelt de goddelijke waarheid. (Ia q. 16 a. 8 ad 1)

Het ware en het zijnde zijn omkeerbaar. Bijgevolg, evenals, volgens het 1e Boek der Physica (VIIIe H., Nr 6), het zijnde op zichzelf noch ontstaat noch vergaat, maar alleen op bijkomstige wijze, voor zover dit of dat bepaald zijnde vergaat of ontstaat, zo verandert ook de waarheid, niet omdat er geen enkele waarheid onveranderd blijft, maar omdat een waarheid, die eerst was, geen stand houdt. (Ia q. 16 a. 8 ad 2)

In een uitspraak ligt niet slechts waarheid, zoals in de andere dingen, die waar zijn, voor zover zij nl. beantwoorden aan de beschikking van het goddelijk verstand, maar op een wijze die haar eigen is, nl. voor zover zij de waarheid van het verstand uitdrukt. Welnu, die waarheid is de overeenkomst van het verstand en van het ding; met de opheffing van die overeenkomst verandert de waarheid van het oordeel, en bijgevolg ook die van de uitspraak: Zo is de uitspraak Socrates zit waar, indien hij zit, én als ding, voor zover zij bestaat uit woorden met een zekere betekenis, én als uitdrukking, voor zover zij een oordeel te kennen geeft, dat waar is. Maar indien Socrates opstaat, dan blijft de eerste waarheid, terwijl de tweede verandert. (Ia q. 16 a. 8 ad 3)

Het zitten van Socrates, dat oorzaak is van de waarheid van de uitspraak: Socrates zit, is niet hetzelfde, wanneer Socrates zit, er na, en er vóór. Daarom is ook de waarheid, die er door veroorzaakt wordt, dezelfde niet, en wordt ze op verschillende wijze uitgedrukt door de uitspraken in tegenwoordige, verleden en toekomstige tijd. Hoewel steeds één der drie uitspraken waar is, volgt daar dus niet uit dat de waarheid onveranderd blijft. (Ia q. 16 a. 8 ad 4)

Quaestio 17 Over de valsheid

1e) Is er valsheid in de dingen? 2e) Is er valsheid in het verstand? 3e) Is er valsheid in het verstand? 4e) Zijn waar en vals tegengesteld aan elkaar? (Ia q. 17 pr.)

Articulus 1 Is er valsheid in de dingen?

Men beweert, dat er geen valsheid in de dingen is. Augustinus zegt immers in het IIe Boek der Alleenspraken (VIIIe H.): “Indien het ware datgene is wat is, moet men aannemen, dat het valse niet is, wie zich daar ook tegen verzet.” (Ia q. 17 a. 1 arg. 1)

Vals, Falsum, is afgeleid van het Latijn fallere, falen.

Maar de dingen doen ons niet falen, zoals Augustinus zegt in het Boek Over de ware Godsdienst (XXXIIIe H.) daar zij ons niets anders tonen dan hun natuur. Er is dus geen valsheid in de dingen. (Ia q. 17 a. 1 arg. 2)

Men noemt de dingen waar in verhouding tot het goddelijk verstand, zoals hierboven gezegd is (XVIe Kw., 1e Art.). Welnu, in zover elk ding is, is het een afbeeldsel van God. Elk ding is dus waar, zonder inmenging van valsheid, en bijgevolg is geen enkel ding vals. (Ia q. 17 a. 1 arg. 3)

Van een ander standpunt uit kan men hier het gezag van Augustinus tegen aanvoeren. Hij zegt immers in het boek Over de Ware Godsdienst (XXXIVe H.), dat elk lichaam een echt lichaam is, en een valse eenheid, daar het de eenheid nabootst, en geen eenheid is. Welnu, elk ding is een nabootsing van de goddelijke eenheid, maar op ontoereikende wijze. Dus is er in alle dingen valsheid. (Ia q. 17 a. 1 s. c.)

Daar het ware en het valse tegengesteld zijn aan elkaar, en begrippen, die aan elkaar tegengesteld zijn, betrekking hebben op hetzelfde, moet men de valsheid op de eerste plaats daar zoeken, waar ook de waarheid op de eerste plaats is, nl. in het verstand. Want in de dingen is er waarheid noch valsheid, tenzij met betrekking tot het verstand. Daar nu elk ding, absoluut beschouwd, benoemd wordt volgens datgene wat er uiteraard aan toekomt, en alleen in beperkten zin volgens datgene, wat er op bijkomstige wijze aan toekomt, zou een ding vals mogen genoemd worden zonder meer, met betrekking tot het verstand waar het van afhangt en waar het uiteraard mee in verband staat; maar met betrekking tot een ander verstand, waar het zich slechts op bijkomstige wijze toe verhoudt, zou het niet vals mogen genoemd worden, tenzij in een bepaald opzicht. Welnu, de natuurdingen zijn afhankelijk van het goddelijk verstand, evenals de kunstmatige, van het menselijk verstand, en daarom noemt men deze laatste eenvoudig en uiteraard vals, voor zover zij afwijken van de wetten van de kunst. Daarom zegt men ook, dat een kunstenaar slecht kunstwerk voorbrengt, wanneer hij in gebreke blijft ten opzichte van de kunst. Op die wijze echter, kan er in de dingen, die van God afhankelijk zijn, geen valsheid bestaan met betrekking tot het goddelijk verstand, daar al wat in de dingen gebeurt, voortkomt uit een beschikking van het goddelijk Intellect, tenzij bij diegenen, die handelen door hun vrijen wil, die zich kunnen onttrekken aan de beschikking van het goddelijk Intellect: daarin immers bestaat het kwaad van de zonde, en daarom worden in de H. Schrift de zonden zelf valsheid en leugen genoemd, zoals in Psalm 4, 3: “Waarom hebt gij de ijdelheid lief en zoekt gij de leugen?”, evenals in tegenstelling daarmee de deugdzame handeling levenswaarheid genoemd wordt, voor zover zij onderworpen is aan de verordening van het goddelijk verstand, zoals wij lezen bij Johannes (3, 21): “Hij die de waarheid doet, komt in het licht”. Beschouwen wij nu hun verhouding tot ons verstand, waar de natuurdingen op bijkomstige wijze mee in verband staan, dan mogen wij ze vals noemen, niet zonder meer, maar in een bepaald opzicht, en dit

op twee manieren: ten eerste, met het oog op de voorstelling, die wij ons van het ding vormen, zo, dat men in de dingen datgene vals noemt, wat door een valse uitdrukking of opvatting te kennen gegeven of voorgesteld wordt. In die zin kan men elk ding vals noemen, ten opzichte van iets, wat er niet toe behoort; indien wij b. v. zeggen, dat de diameter een valse maatstaf is, zoals de Wijsgeer zegt in het Ve Boek der Metaphysica, (IVe B., XXIXe H., Nr 1), of, zoals Augustinus zegt in het Iie Boek der Alleenspraken (Xe H.), dat een toneelspeler een valse Hector is. Op die wijze kunnen wij, van het tegenovergestelde standpunt uit, elk ding waar noemen, volgens datgene wat er toe behoort. Ten tweede kan men een ding vals noemen op grond van zijn oorzakelijkheid, wanneer het nl. aanleiding geeft tot een verkeerde mening. Door een aangeboren neiging immers oordelen wij over de dingen, volgens de uiterlijke verschijnselen, omdat wij onze kennis putten uit de zintuiglijke waarneming, die van nature de uitwendige bijkomstigheid tot voorwerp heeft; daarom noemen wij de dingen, die volgens hun uitwendige bijkomstigheden een gelijkenis hebben met andere, vals met betrekking tot die laatste; zo is b. v. gal valse honig en is tin vals zilver. In die zin zegt Augustinus in het Iie Boek der Alleenspraken (VIe H.) dat wij die dingen vals noemen, die wij waarnemen als op de ware dingen gelijkend, en de Wijsgeer zegt in het Ve Boek der Metaphysica, (IVe B., XXIXe H., Nr 1), dat die dingen vals genoemd worden, die er op aangelegd zijn om ons voor te komen met hoedanigheden, die hun niet toekomen, of met een natuur, die ze niet hebben. Zo zeggen wij ook van iemand, dat hij een vals mens is, voor zover hij met voorliefde valse meningen of woorden uitdrukt, maar niet omdat hij zich die kan denken, want dan zouden ook wij zien en geleerden vals genoemd worden, zoals wij lezen in het Ve Boek der Metaphysica (IVe B., zelfde H., Nr 5). (Ia q. 17 a. 1 co.)

Wij noemen iets waar, met betrekking tot het verstand, volgens datgene wat het is, en vals, volgens datgene wat het niet is. Daarom is de echte toneelspeler een valse Hector, zoals in het Iie Boek der Alleenspraken (t. a. pl.) gezegd wordt. Evenals nu in de dingen, die zijn, toch een zeker niet-zijn wordt aangetroffen, zo wordt er ook een zekere valsheid in gevonden. (Ia q. 17 a. 1 ad 1)

Niet van nature, maar slechts op toevallige wijze doen de dingen ons falen. Zij geven nl. aanleiding tot een verkeerde mening omdat zij een gelijkenis dragen van dingen, waar zij de wezenheid niet van hebben. (Ia q. 17 a. 1 ad 2)

De dingen worden niet vals genoemd, volgens hun verhouding tot het goddelijk verstand, want zo zouden zij vals zijn, zonder meer, maar volgens hun verhouding tot ons verstand, en zo zijn ze vals in een bepaald opzicht. Op de bedenking, die van een ander standpunt uitging, antwoorden we, dat het tekort in het afbeeldsel of in de gelijkenis geen valsheid meebrengt, tenzij wanneer het aanleiding geeft tot een verkeerde mening. Daarom worden niet alle dingen, die een gelijkenis vertonen, vals genoemd, maar alleen die, waarvan de

gelijkenis, zo niet bij alle, dan toch bij de meeste, aanleiding geeft tot een verkeerde mening. (Ia q. 17 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is er valsheid in de zinnen?

Men beweert, dat er geen valsheid is in de zinnen. Augustinus immers zegt in het Boek Over de ware Godsdienst (XXXIIIe H.): “Indien al de zinnen van het lichaam de prikkels weergeven, zoals zij die gewaar worden, dan weet ik niet, wat wij nog meer van hen zouden eisen.” Zo blijkt het, dat wij door de zinnen niet bedrogen worden. Dus is er geen valsheid in de zinnen. (Ia q. 17 a. 2 arg. 1)

In het IVe Boek der Metaphysica (IIIe B., Ve H., Nr 17) zegt de Wijsgeer, dat de valsheid niet aan de zintuigen, maar aan de verbeelding moet toegeschreven worden. (Ia q. 17 a. 2 arg. 2)

Waarheid of valsheid is alleen daar, waar samenstelling is. Maar samenstellen en scheiden zijn geen verrichtingen van het zintuiglijk vermogen. Dus is er geen valsheid in de zinnen. (Ia q. 17 a. 2 arg. 3)

In het Boek der Alleenspraken (VIe H.) zegt Augustinus echter: “Het is onbetwistbaar dat wij ons door al onze zintuigen vergissen, en dat komt voort uit een misleidende gelijkvormigheid”. (Ia q. 17 a. 2 s. c.)

De valsheid is alleen op die wijze in de zinnen, waarop er ook waarheid in is. Welnu, de waarheid is niet zo in de zinnen, dat ze de waarheid kennen, maar in de zin, dat de kennis, die de zinnen van het zintuiglijk-waarneembare hebben, waar is, zoals wij hierboven gezegd hebben (XVIe Kw., 2e Art.). Dit komt hierdoor, dat de zinnen de dingen waarnemen, zoals zij zijn. Bijgevolg komt de valsheid in de zinnen hieruit voort, dat ze de dingen anders waarnemen of beoordelen dan ze zijn. De zinnen kennen de dingen, in zover zij er een gelijkenis van hebben. Welnu, de gelijkenis van de dingen kan op drie wijzen in de zinnen zijn: ten eerste, onmiddellijk en uiteraard, zoals in het gezichtsvermogen de gelijkenis is van de kleuren, en van de eigen zintuiglijk-waarneembare objecten. Ten tweede, uiteraard, maar niet onmiddellijk, zoals in het gezichtsvermogen de gelijkenis is van de figuur, of van de grootte, en van al de overige gemeenschappelijke objecten der zinnen. Ten derde, noch onmiddellijk, noch uiteraard, maar op bijkomstige wijze; zoals in het gezichtsvermogen de gelijkenis van de mens is, niet naar zijn mens-zijn, maar voor zover het mens-zijn toevallig gepaard gaat met dit gekleurde ding. En daarom dwalen de zintuiglijke vermogens niet ten opzichte van hun eigen zintuiglijk waarneembare objecten, tenzij bij toeval en in enkele zeldzame gevallen, indien nl. de zinnen, door een of andere geschiktheid van de zintuigen, de zinnelijke vorm niet behoorlijk ontvangen, evenals ten gevolge van hun ongunstige geschiktheid, de andere dingen, die een werking ondergaan, de indruk van de werkende oorzaken op gebrekkelijke wijze ontvangen. Zo vindt de zieke, door een vervalsing van de smaak, het zoete bitter. En zelf kunnen goed geschikte

zinnen verkeerd oordelen over de gemeenschappelijke en bijkomstige zintuiglijke objecten, omdat ze niet rechtstreeks met die voorwerpen in verband staan, maar bijkomstig of zijdelings, voor zover ze nl. op andere dingen gericht zijn. (Ia q. 17 a. 2 co.)

Voor het zintuiglijk vermogen is door de prikkel aangedaan worden, hetzelfde als gevoelen. Aangezien dus de zintuiglijke vermogens de prikkeling overbrengen, zoals zij er door aangedaan worden, bedriegen wij ons niet, wanneer wij oordelen, dat wij iets gevoelen; maar omdat het zinnelijk vermogen soms anders aangedaan wordt dan het ding is, brengt het soms het ding anders over dan het is, en zo worden wij door de zintuiglijke vermogens bedrogen omtrent het ding, maar niet omtrent het gevoel. (Ia q. 17 a. 2 ad 1)

Men zegt, dat de valsheid niet aan het zintuiglijk vermogen toekomt, omdat het niet faalt omtrent zijn eigen voorwerp. Daarom zegt een andere vertaling duidelijker, dat de zintuiglijke waarneming aangaande het eigen zinnelijk voorwerp niet faalt. Aan de verbeelding wordt de valsheid toegeschreven, omdat zij de gelijkenis van de dingen voorstelt, ook in hun afwezigheid. En wanneer iemand zich naar de gelijkenis toewendt als naar het ding zelf, geeft die waarneming aanleiding tot dwaling, en daarom zegt de Wijsgeer in het Ve Boek der Metaphysica (IVe B., XXIXe H., Nr 1), dat de schaduwbeelden, de schilderijen en de droomgezichten vals genoemd worden, voor zover zij de dingen niet bevatten waarvan zij de gelijkenis dragen. (Ia q. 17 a. 2 ad 2)

Die opwerping bewijst alleen, dat de valsheid niet in het zintuig is, als in een vermogen, dat waarheid en valsheid kent. (Ia q. 17 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Is er valsheid in het verstand?

Men beweert, dat er geen valsheid is in het verstand. Augustinus immers zegt in het Boek der Drie en tachtig Vraagstukken (XXXIIe Kw.): “Wie zich in iets bedriegt, verstaat datgene niet, waarin hij zich bedriegt”. Welnu, een kennis noemt men vals, in zover men er door bedrogen wordt. Er is dus geen valsheid in het verstand. (Ia q. 17 a. 3 arg. 1)

De Wijsgeer zegt in het IIIe Boek Over de Ziel (Xe H., Nr 4), dat het verstand altijd juist is. Dus is er geen valsheid in het verstand. (Ia q. 17 a. 3 arg. 2)

Doch dit strookt niet met hetgeen wij lezen in het IIIe Boek Over de Ziel (VIe H., Nr 4), dat nl. waar een oordeel uitgesproken wordt, waarheid en valsheid is. Welnu, het verstand oordeelt. Dus is er ook in het verstand waarheid en valsheid. (Ia q. 17 a. 3 s. c.)

Evenals een ding is door zijn eigen vormoorzaak, zo kent het kenvermogen, door de gelijkenis van de gekende dingen. Welnu, de natuurdingen lijden geen tekort aan het zijn, dat hun toekomt door hun vorm-oorzaak, maar ze kunnen een tekort lijden aan iets bijkomstigs of aan iets wat er aan toegevoegd wordt. Zo kan er bij de mens een tekort zijn, met betrekking tot het hebben van twee

voeten, maar niet met betrekking tot het mens-zijn. Op dezelfde wijze komt het kenvermogen in zijn kennen niets tekort, met betrekking tot het ding, waarvan het een vormgevende gelijkenis ontvangt, maar het kan in gebreke blijven, ten opzichte van iets bijkomstigs, of van iets wat er aan toegevoegd wordt. Daarom hebben wij in het vorig Artikel gezegd, dat het gezicht niet faalt met betrekking tot zijn eigen voorwerp, maar wel met betrekking tot de gemeenschappelijke zinnelijke objecten, die met het eigen voorwerp noodzakelijk verband houden, en met betrekking tot de voorwerpen, die op bijkomstige wijze zintuiglijk-waarneembaar zijn. Evenals nu het zintuiglijk vermogen zijn vormgeving onmiddellijk ontvangt van de gelijkenis van het eigen zinnelijk object, zo ook ontvangt het verstand zijn vormgeving onmiddellijk van een gelijkenis van de watheid van het ding. Daarom faalt het verstand niet in het opvatten van de watheid, evenmin als de zinnen in het waarnemen van het eigen zinnelijk object. Maar het verstand kan falen, wanneer het verbindt of ontbindt, door nl. aan een ding, waarvan het de watheid kent, iets toe te schrijven, wat er niet aan toekomt, of wat er strijdig mee is. Het verstand verhoudt zich immers tot het oordeel over die dingen, zoals het zinnelijk vermogen zich verhoudt tot het oordeel over het gemeenschappelijk of over het bijkomstig zinnelijk object, behoudens het onderscheid dat vroeger ten opzichte van de waarheid gemaakt is (XVIe Kw., 2e Art.), dat nl. de valsheid in het verstand kan zijn, niet alleen omdat de kennis van het verstand vals is, maar ook omdat het verstand de valsheid kent, zoals het ook de waarheid kent. In het zinnelijk vermogen daarentegen is er geen valsheid, als iets wat gekend wordt, zoals we reeds zeiden (Voorg. Art.). Maar omdat het verstand uiteraard alleen in zijn oordelen vals is, kan er op bijkomstige wijze valsheid zijn in het kennen van de watheid, voor zover hier samenstelling van het verstand mee gepaard gaat. En dit kan op twee manieren gebeuren: ten eerste, doordat het verstand de bepaling van een ding op een ander ding toepast, b. v. de bepaling van een cirkel op de mens; de bepaling van een ding is dus vals, wanneer men ze toepast op een ander ding. Ten tweede, doordat het verstand delen van bepalingen onderling verenigt, die niet kunnen samengaan. En zo is de bepaling niet slechts vals ten opzichte van een bepaald ding, maar zij is vals op zichzelf; indien wij b. v. de bepaling geven: een viervoetig redelijk dier, dan zou ons verstand vals zijn, omdat het vals is in het vormen van die samenstelling: er is een viervoetig redelijk dier. En daarom kan het verstand in zijn kennis van de enkelvoudige watheden niet vals zijn, maar is het ófwel waar, ófwel volstrekt zonder enig begrip. (Ia q. 17 a. 3 co.)

Het eigen voorwerp van het verstand is de watheid van de dingen, en daarom kan men eigenlijk zeggen, dat wij iets verstaan, wanneer wij het beschouwen naar wat het is, en er zo over oordelen; dit is het geval met de bewijsvoeringen, waarin geen valsheid is. En in die zin moet men de woorden van Augustinus begrijpen: "Wie zich bedriegt, verstaat datgene niet waarin hij zich bedriegt". Dit mag echter niet zo begrepen worden,

dat iemand kan dwalen, in welke verstandsakt ook. (Ia q. 17 a. 3 ad 1)

Het verstand is altijd juist, voor zover het de eerste beginselen tot voorwerp heeft; daaromtrent kan het zich niet vergissen om dezelfde reden als het niet kan dwalen in het begrijpen van de watheid. Want de door zichzelf klaarlijkkelijke beginselen zijn die, welke men kent zodra men de termen verstaat, daar het gezegde tot de bepaling behoort van het onderwerp. (Ia q. 17 a. 3 ad 2)

Articulus 4 Is er tussen het ware en het valse een verhouding van tegenstelling?

Men beweert, dat er tussen het ware en het valse geen verhouding van tegenstelling is. Ze staan immers tegenover elkaar zoals iets wat is en iets wat niet is; want het ware is datgene wat is, zoals Augustinus zegt in het IIe Boek der Alleenspraken (Ve H.). Welnu, tussen datgene wat is en datgene wat niet is, is er geen verhouding van tegenstelling, dus ook niet tussen het ware en het valse. (Ia q. 17 a. 4 arg. 1)

Van twee met elkaar strijdige dingen is het een niet in het ander. Maar het valse is in het ware, want, zoals Augustinus zegt in het IIe Boek der Alleenspraken (Xe H.), zou de toneelspeler geen valse Hector zijn, indien hij geen echte toneelspeler was. Dus is er tussen het ware en het valse geen verhouding van tegenstelling. (Ia q. 17 a. 4 arg. 2)

In God is er geen tegenstrijdigheid. Er bestaat immers niets wat strijdig is met de goddelijke zelfstandigheid, zoals Augustinus zegt in het XIIe Boek van zijn Godsstad. Welnu, men stelt de valsheid tegenover God, want de afgod wordt in de H. Schrift leugen genoemd, nl. bij Jeremias (8, 5): "Zij hebben de leugen aangekleefd", en daarmee worden volgens de Glossa de afgoden bedoeld. Tussen het ware en het valse is er dus geen verhouding van tegenstelling. (Ia q. 17 a. 4 arg. 3)

De Wijsgeer beweert echter in het IIe Boek Over het Oordeel (IVe H.), dat tussen een valse en een ware mening een verhouding van tegenstelling is. (Ia q. 17 a. 4 s. c.)

Inderdaad, tussen het ware en het valse is er een verhouding van tegenstelling; ze verhouden zich niet tot elkaar als een bevestiging en een ontkenning, zoals sommigen gemeend hebben. Om dit duidelijk in te zien, dient men er op te letten, dat de ontkenning noch iets stelligs bevat, noch enig subject aanduidt als het hare, en daarom is ze zowel toepasselijk op het zijnde als op het niet-zijnde; zo kan men b. v. zeggen: een niet-zijnde, en een niet-zittende. Het gemis echter bevat niets stelligs, maar duidt een bepaald subject aan: het is immers een ontkenning in een subject, volgens het IVe Boek der Metaphysica (IIIe B., IIe H., Nr 8): zo is blind alleen zegbaar van iets tot welks volmaaktheid het behoort, te zien. Het tegenstrijdige daarentegen bevat iets stelligs, en kenmerkt een subject: zwart is immers een kleursoort. Welnu, het valse houdt iets stelligs in; zoals de Wijsgeer zegt in het IVe Boek der Metaphysica

(IIIe B., VIIe H., Nr 1), is er valsheid, wanneer men zegt of wanneer het ons toeschijnt, dat wat niet is, is, en wat is, niet is. Immers, evenals het ware een opvatting van het ding aanduidt, die er volkomen bij aansluit, zo wijst het valse een opvatting aan, die er niet bij aansluit. Tussen het ware en het valse is dus klaarblijkelijk een verhouding van tegenstelling. (Ia q. 17 a. 4 co.)

Wat in de dingen is, is de waarheid van het ding, maar wat is, zoals het in de waarneming is, is de waarheid van het verstand, en hierin is er waarheid op de eerste plaats. Daarom is ook het valse datgene wat is, zoals het in de waarneming niet is. Welnu, tussen het zijn waarnemen en het niet-zijn waarnemen, is een verhouding van tegenstelling. Zo bewijst de Wijsgeer in het IIe Boek Over het Oordeel (IVe H.), dat tussen het oordeel: Het goede is goed en het oordeel: Het goede is niet goed, een verhouding van tegenstelling is. (Ia q. 17 a. 4 ad 1)

Het valse is niets gegrond op het ware, dat er strijdig mee is, zomin als het kwaad steunt op het goede, dat er strijdig mee is, maar op het subject er van. En dit komt in beide gevallen voor, omdat het ware en het goede strijdig zijn met het valse en het kwade, en omkeerbaar zijn met het zijnde. Daarom is elk kwaad gegrond op een goed, en iedere valsheid op een waarheid, zoals elk gemis gegrond is op een subject dat een zijnde is. (Ia q. 17 a. 4 ad 2)

De termen van een tegenstelling-door-tegenstrijdigheid of door gemis, slaan uiteraard op eenzelfde ding. Daarom vinden wij in God, op zichzelf beschouwd, niets wat met Hem strijdig is, noch naar zijn goedheid, noch naar zijn waarheid, daar er in zijn verstand geen valsheid kan zijn. In onze opvatting echter vinden wij iets wat strijdig is met Hem, want de valse mening omtrent God is strijdig met de ware. Daarom stelt men de afgoden als leugens tegenover de goddelijke waarheid, voor zover de valse mening omtrent de afgoden in strijd is met de ware mening omtrent de eenheid van God. (Ia q. 17 a. 4 ad 3)

Quaestio 18 Over het leven van God

Daar het verstand aan levende wezens eigen is, dienen wij, na de kennis en het verstand van God, zijn leven te beschouwen. Daarentrent steden wij vier vragen: 1e) Welke wezens leven? 2e) Wat is leven? 3e) Leeft God? 4e) Zijn alle dingen leven in God? (Ia q. 18 pr.)

Articulus 1 Leven alle natuurdingen?

Men beweert, dat alle natuurdingen leven. De Wijsgeer immers zegt in het VIIIe Boek van de Physica (Ie H., Nr 1), dat de beweging als een leven is, dat van nature toekomt aan al wat bestaat. Maar alle natuurdingen hebben deel aan de beweging. Dus hebben zij ook alle deel aan het leven. (Ia q. 18 a. 1 arg. 1)

Van de planten zeggen we, dat ze leven, in zover ze door een innerlijk beginsel groeien en afnemen. Welnu, de

plaatselijke beweging is van nature volmaakter dan de beweging van groeien en afnemen, en gaat er van nature aan vooraf, zoals bewezen wordt in de Physica (VIIIe B., VIIe H., Nr 2 v. v.). Welnu, in alle natuurdingen is er een beginsel van plaatselijke beweging. Dus leven alle natuurdingen. (Ia q. 18 a. 1 arg. 2)

Onder de natuurdingen zijn de oerstoffen de onvolmaaktste. Toch kent men er het leven aan toe; spreekt men b. v. niet van levende wateren? Bijgevolg dienen wij veel meer de andere lichamelijke natuurdingen levend te noemen. (Ia q. 18 a. 1 arg. 3)

Dit strookt echter niet met de woorden van Dionysius in het Boek Over de Goddelijke Namen (VIe H.): “De planten hebben een laatsten weergalm van het leven”, waaruit wij kunnen afleiden, dat de planten op de laagste sport staan van het leven. Welnu, de onbezielden lichamen staan nog lager dan de planten; ze leven dus niet. (Ia q. 18 a. 1 s. c.)

Wanneer wij de dingen beschouwen die blijkbaar leven, is het gemakkelijk om vast te stellen, welke wezens leven, en welke niet. Welnu, het leven komt klaarblijkelijk toe aan de dieren. Zo lezen wij in het Boek Over de planten (Ie B., Ie H.), dat het leven zich bij de dieren duidelijk openbaart. We zullen dus weten, waarin levende wezens verschillen van niet-levende, wanneer we zullen weten, waarom wij zeggen, dat de dieren leven wanneer wij het verschijnsel zullen kennen, waarin het leven voor het eerst tot uiting komt, en dat het langst van al blijft voortduren. Welnu, wij zeggen voor het eerst van een dier, dat het leeft, wanneer het uit zichzelf begint te bewegen, en zolang wij die beweging waarnemen, menen wij, dat het leeft; wanneer het daarentegen niet meer uit zichzelf beweegt, maar alleen door een ander in beweging gebracht wordt, dan zeggen wij, dat het dier dood is en levenloos. Daaruit blijkt, dat die wezens eigenlijk leven, welke zichzelf op enige wijze bewegen, hetzij men spreekt over beweging in strikten zin, nl. de daad van het onvolmaakte, d. i. van wat in aanleg is, hetzij men spreekt over beweging in bredere zin, nl. de daad van het volmaakte; en in die zin worden begrip en gevoelen bewegingen genoemd, zoals gezegd wordt in het IIIe Boek Over de Ziel (IVe H., Nr 9). Levend noemen wij dus alle wezens, die zichzelf in beweging brengen, of uit zichzelf handelen. De dingen daarentegen die van nature niet bij machte zijn om zulke beweging of verrichting voort te brengen, mogen wij geen levende wezens noemen, tenzij bij wijze van beeldspraak. (Ia q. 18 a. 1 co.)

Die woorden van de Wijsgeer kunnen betrekking hebben, ófwel op de eerste beweging, die nl. van de hemellichamen, ófwel op de beweging in het algemeen; en op beide wijzen zegt men wel in overdrachtelijke, maar niet in eigenlijke zin, dat de beweging het leven is van de natuurdingen. Want wat de beweging van de hemel is voor het stoffelijk heelal, is voor het dier de beweging van het hart, waardoor het leven onderhouden wordt. Insgelijks is de natuurlijke beweging in de natuurdingen als een afbeeldsel van de levensverrichting. Indien dus heel het stoffelijk heelal

een bezielde wezen was, zodat de beweging van een innerlijke beweging uitgaat, zoals sommigen beweerd hebben, dan zou de beweging inderdaad het leven zijn van alle natuurdingen. (Ia q. 18 a. 1 ad 1)

De zware en lichte lichamen bewegen niet, tenzij wanneer zij buiten hun natuureigen toestand zijn, b. v. buiten de plaats die hun eigen is; wanneer zij zich immers op hun eigen natuurlijke plaats bevinden, bewegen ze niet. Maar de planten en andere levende wezens worden door een levensbeweging bewogen, in zover zij in hun natuurlijke toestand zijn, en niet in zover zij er toe naderen of er van afwijken. Wat meer is, ze wijken van hun natuurlijke toestand af, in zover de levensbeweging afneemt. Daarbij worden de zware en lichte lichamen in beweging gebracht van buiten uit, hetzij door de voortbrengende oorzaak die de vorm geeft, hetzij door iets wat het beletsel wegneemt, zoals wij lezen in het VIIIe Boek der Physica (IVe H., Nr 7). Die lichamen bewegen dus niet zoals de levende. (Ia q. 18 a. 1 ad 2)

Levende wateren worden die genoemd, die aanhoudend vloeien; stilstaande wateren, die niet verbonden zijn met een bron, die onophoudend vloeit, noemt men dode wateren, zoals b. v. het water van waterputten en poelen. Dat is echter maar een vergelijking, want het heeft er alleen de schijn van, dat ze zichzelf bewegen, en zo heeft het er de schijn van, dat ze leven; in werkelijkheid leven ze echter niet, daar zij niet uit zichzelf bewegen, maar door hun oorzaak bewogen worden, evenals al de andere zware of lichte lichamen. (Ia q. 18 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is het leven een werking?

Men beweert, dat het leven een werking is. Immers, datgene wat een beginsel van verdeling is, moet altijd behoren tot het geslacht van de dingen, die verdeeld worden. Welnu, het leven wordt onderverdeeld in verschillende werkingen, zoals blijkt uit het IIe Boek Over de Ziel (IIe H., Nr 2), waar de Wijsgeer het leven onderverdeelt in vier delen, nl. in zich voeden, gevoelen, zich bewegen in de ruimte, en denken. Dus is het leven een werking. (Ia q. 18 a. 2 arg. 1)

Het werkend leven wordt onderscheiden van het beschouwend leven. Welnu, dit onderscheid berust op zekere werkingen. Dus is het leven een werking. (Ia q. 18 a. 2 arg. 2)

God kennen is een werking. Welnu, God kennen is leven, zoals blijkt uit Johannes (17, 3): "Dit is het eeuwig leven, dat zij U kennen, de enige God". Het leven is dus een werking. (Ia q. 18 a. 2 arg. 3)

Volgens de woorden van de Wijsgeer echter in het IIe Boek Over de Ziel (IVe H., Nr 4), is leven voor de levende wezens, zijn. (Ia q. 18 a. 2 s. c.)

Zoals vroeger werd aangetoond (XVIIe Kw, 1e en 3e Art.) is het eigen en soortelijk object van ons verstand de wathed van de dingen; maar ons verstand ontleent zijn kennis aan de zinnen, waarvan het eigen

object de uiterlijke bijkomstigheden zijn: zo voeren de uiterlijke verschijnselen van een ding ons tot de kennis van het wezen er van. Daar wij nu de dingen benoemen, overeenkomstig de kennis die wij er van hebben, zoals hierboven bewezen werd (XIIIe Kw., 1e Art.), ontleen wij veelal de namen, waardoor wij het wezen der dingen willen aanduiden, aan hun uiterlijke eigenschappen. Die namen worden dan ook gebruikt, soms in eigenlijke zin, om het wezen van de dingen aan te duiden, dat zij hoofdzakelijk moeten aanduiden, soms in minder eigenlijke zin, om de eigenschappen zelf aan te duiden, waaraan zij ontleend zijn. Zo wordt b. v. het woord lichaam klaarblijkelijk gebruikt om een soort zelfstandigheden aan te duiden, omdat zij drie afmetingen hebben, en daarom wordt dat woord lichaam soms gebruikt om de drie afmetingen zelf aan te duiden, wanneer men nl. spreekt van een lichaam, als van een soort hoegrootheid. Hetzelfde geldt ook voor het leven. Want het woord leven is ontleend aan een uitwendig verschijnsel van het ding, nl. aan het zichzelf bewegen. Toch wordt door het woord leven dit verschijnsel niet aangeduid, maar wel de zelfstandigheid, die van nature zichzelf beweegt, of op een of andere wijze uit zichzelf handelt. Leven, als werkwoord genomen, betekent dus niets anders dan het bestaan in zulke natuur; en leven, als zelfstandig naamwoord gebruikt, betekent hetzelfde, maar op abstracte wijze, evenals het woord gang het abstracte woord is voor gaan. Daarom is het woord levend geen bijkomstig, maar een essentieel gezegde. Soms toch wordt het woord leven in minder eigenlijke zin gebruikt om de levensverrichtingen aan te duiden, waaraan de naam ontleend is, zoals blijkt uit de woorden van de Wijsgeer in het IXe Boek der Ethica (IXe H., Nr 7), dat nl. leven vooral voelen is en verstaan. (Ia q. 18 a. 2 co.)

In de aangehaalde zinsnede gebruikt de Wijsgeer het woord leven in de zin van levensverrichting. Of liever, gevoelen en verstaan en dergelijke woorden worden soms gebruikt om de daad, soms om het wezen zelf van de werkdadige dingen aan te duiden. Zo lezen wij in het IXe Boek der Ethica (IXe H., Nr 7), dat leven is: voelen of denken, d. i. een natuur hebben, waardoor men kan voelen of denken, en in die zin onderscheidt de Wijsgeer die vier levensverrichtingen. In dit ondermaanse immers treffen wij vier soorten levende wezens aan; sommige bezitten alleen een natuur waardoor ze kunnen voedsel gebruiken en de levensverrichtingen uitvoeren, die daarmee verband houden, nl. groei en voortplanting; andere hebben daarbij het gevoelsleven, nl. de onbeweeglijke dieren, zoals de oesters; andere hebben, benevens de vermelde vermogens, de macht om zichzelf te bewegen in de ruimte, nl. de volmaakte dieren, zoals de viervoeters, de vogelen, en dergelijke; eindelijk zijn er, die boven dat alles nog het vermogen hebben om te denken, nl. de mensen. (Ia q. 18 a. 2 ad 1)

Levensverrichtingen zijn die, waarvan het beginsel in de handelende wezens zelf ligt, die dan ook uit zichzelf tot de handeling kunnen overgaan. Buiten de

aangeboren beginselen zijner daden, nl. de natuurlijke vermogens, kunnen er in de mens nog andere gevonden worden, die aan de eerste toegevoegd worden, b. v. de hebbelijkheden, die als een natuurlijke neiging zijn tot bepaalde handelingen, en er het handelend wezen behagen in doen scheppen. Daarom wordt die handeling, die de mens aangenaam is, die door hem gezocht wordt, en waarnaar hij zijn leven schikt, bij vergelijking zijn leven genoemd; zo zeggen wij van sommige mensen, dat zij een zinnelijk, of een deugdzaam leven leiden. En op die manier wordt ook het beschouwend leven van het werkend leven onderscheiden, en zegt men ook dat God kennen het eeuwig leven is. (Ia q. 18 a. 2 ad 2)

Dit antwoord volstaat als weerlegging van de 3e bedenking. (Ia q. 18 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Komt het leven toe aan God?

Men beweert, dat het leven aan God niet toekomt. Iets leeft immers, in zover het zichzelf beweegt, zoals uit het vorig Artikel blijkt. Welnu, in God is er geen beweging. Dus ook geen leven. (Ia q. 18 a. 3 arg. 1)

In alle levende wezens moet er een levensbeginsel zijn. Ook lezen wij in het IIe Boek Over de Ziel (IVe H., Nr 3), dat de ziel de oorzaak is en het beginsel van het levend lichaam. Maar God heeft geen beginsel. Dus is er geen leven in Hem. (Ia q. 18 a. 3 arg. 2)

Het levensbeginsel is in de levende wezens die wij kennen, de plantenziel. Welnu, die treft men alleen aan in lichamelijke wezens. Onstoffelijke wezens leven dus niet. (Ia q. 18 a. 3 arg. 3)

Wij lezen echter. Psalm 83, 3: “Mijn hart en mijn vlees zijn opgesprongen van blijdschap, om de levende God.” (Ia q. 18 a. 3 s. c.)

In God is er leven, in de meest eigenlijke zin van het woord. De volgende beschouwingen zullen dit duidelijk maken. Wij zeggen, dat iets leeft, voor zover het zichzelf beweegt, en voor zover het door geen ander in beweging gebracht wordt. Het leven van een wezen zal dus des te volmaakter zijn, als het zichzelf op meer volmaakte wijze beweegt. Onder de dingen nu, die beweging voortbrengen of ondergaan, is er een drievoudige rangschikking: ten eerste brengt het doel de werkende oorzaak in beweging; en de voornaamste werkende oorzaak is die, welke krachtens haar eigen vorm handelt; en soms gebruikt zij daarvoor een werktuig, dat niet werkdadig is door zijn eigen vorm, maar door de kracht van de voornaamste werkende oorzaak; het werktuig voert dan alleen de handeling uit. Sommige wezens nu bewegen zichzelf, niet ten opzichte van hun doel of van hun vorm, want het doel waarvoor zij handelen en de vorm waardoor zij handelen, zijn hun van nature gegeven; maar zij bewegen zichzelf alleen in zover zij de werking uitvoeren. Het zijn de planten, die overeenkomstig de vorm, die hun van nature eigen is, zichzelf bewegen, d. i. groeien of afnemen. Andere wezens bewegen zichzelf, niet alleen ten opzichte van het uitvoeren van de beweging, maar ook met betrekking tot de vorm,

die het beginsel van de beweging is, en die zij zelf aanwerven. En dit zijn de dieren, waarin een door de zintuigen verkregen vorm en niet de eigen natuurvorm, het beginsel is van de beweging. Hoe volmaakter hun zintuigen zijn, des te volmaakter bewegen zij zich. Want de zelfbeweging van die dieren, welke alleen de tastzin bezitten, bestaat alleen in een uitzetten of inkrimpen, zoals bij de oesters, en overtreft maar weinig de beweging van een plant. De dieren integendeel, die volmaakte zintuiglijke vermogens hebben, waarmee zij niet alleen datgene kunnen kennen wat met hun wezen verbonden is of in hun bereik ligt, maar ook datgene wat afgelegen is, bewegen en verplaatsen zichzelf naar de verwijderde dingen. Hoewel die dieren door hun zintuigen de vorm aanwerven, die het beginsel is van hun beweging, toch valt het buiten hun vermogen, zelf het doel van hun handeling en beweging vast te stellen; dit is hun van nature aangeboren, en daarom bewegen zij er zich instinctmatig naar toe, krachtens de vorm, door de zinnen verkregen. Daarom staan boven deze dieren, die, welke zichzelf bewegen, ook in het opzicht van het doel, dat zij zelf bepalen. Maar dit gebeurt alleen door de rede en het verstand, dat bij machte is de evenredigheid te vatten van doel en middel, en het een te richten naar het andere. Het volmaaktste leven komt dus toe aan de wezens, die met verstand begaafd zijn; ze bewegen zich immers op meer volmaakte wijze. Tekenend daarvoor is het feit, dat bij een en dezelfde mens het verstandelijk vermogen de zinnelijke vermogens in beweging brengt, en die vermogens door hun bevel de zintuigen bewegen, die de beweging uitvoeren. Iets dergelijks bevinden wij op het gebied der kunstvaardigheid; de kunstvaardigheid toch, die het gebruik van het schip tot voorwerp heeft, nl. de stuurmanskunst, gebiedt aan de scheepsbouwkunde, die aan het schip de vorm geeft, en die laatste kunst gebiedt aan de kunst die slechts met het uitvoeren belast is, nl. met het schikken der bouwstoffen. Doch hoewel ons verstand zich tot sommige kenobjecten zelf beweegt, toch zijn andere van nature gegeven, zoals de eerste beginselen, omtrent dewelke het niet van mening kan veranderen, of het einddoel, dat het onmogelijk niet kan willen. Al beweegt het verstand zichzelf in zekere opzichten, in andere wordt het in beweging gebracht. Het wezen dus, waarvan de natuur zijn verstandelijk kennen zelf is, en dat niet van een ander ontvangend heeft wat hem van nature toekomt, staat op de hoogste trap van het leven. Welnu, dit wezen is God. Dus is het leven op de meest volmaakte wijze in Hem. Daarom toont de Wijsgeer in het XIIe Boek der Metaphysica (XIe B., VIIe H., Nr 7) eerst aan, dat God een verstandelijk wezen is, en besluit hij dan, dat God het volmaaktste en onvergankelijk leven heeft, daar zijn verstand het meest volmaakt en steeds in akt is. (Ia q. 18 a. 3 co.)

Volgens het IXe Boek der Metaphysica (VIIIe B., VIIIe H., Nr 9), zijn er twee soorten werkingen: de ene gaan over op iets wat buiten het werkend wezen ligt, zoals verwarmen en zagen; andere blijven in het werkend wezen, zoals verstaan, voelen en willen. Het onderscheid ligt hierin, dat de eerste werkingen de volmaaktheid niet zijn van de werkende oorzaak, die handelt, maar

van het subject, dat de werking ondergaat; de andere daarentegen zijn een volmaaktheid van de werkende oorzaak zelf. Omdat nu de beweging de akt is van het bewogene, wordt de tweede handeling, die de akt is van de werkende oorzaak, om wille van die gelijkenis ook haar beweging genoemd; want evenals de beweging de akt is van het bewogene, is de innerlijke handeling de akt van de werkende oorzaak, met dit verschil, dat de beweging de akt is van het onvolmaakte, d. i. van datgene wat nog in aanleg is, terwijl de andere handeling de akt is van het volmaakte, d. i. van datgene wat in akt is, zoals we lezen in het IIIe Boek Over de Ziel (VIe H., Nr 1). Zoals men dus zegt, dat begrijpen een beweging is, zo zegt men ook, dat hetgeen zichzelf begrijpt zichzelf beweegt, en in die zin heeft ook Plato gezegd, dat God zichzelf beweegt, en niet in de zin van een beweging die de akt is van het onvolmaakte. (Ia q. 18 a. 3 ad 1)

Evenals God Zijn zijn is en Zijn begrijpen, zo is Hij ook Zijn leven, en daarom leeft Hij, hoewel Hij geen levensbeginsel heeft. (Ia q. 18 a. 3 ad 2)

De aardse wezens zijn aan het leven deelachtig, naar hun vergankelijke natuur, die zonder voortplanting de soort, en zonder voeding het individu niet in stand kan houden; daarom wordt er in de aardse wezens geen leven aangetroffen zonder plantenziel, maar die reden gaat niet op voor de onvergankelijke dingen. (Ia q. 18 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Zijn alle dingen leven in God?

Men beweert, dat niet alle dingen leven zijn in God. In de Handelingen der Apostelen lezen wij immers (17, 28): “In Hem leven, bewegen en zijn wij”. Maar alle dingen zijn geen beweging in God. Dus ook geen leven. (Ia q. 18 a. 4 arg. 1)

Alle dingen zijn in God, als in hun eerste oerbeeld. Welnu, de afbeeldsels moeten gelijkvormig zijn aan het oerbeeld. Maar niet alle dingen zijn op zich zelf levend. Dus zijn niet alle dingen leven in God. (Ia q. 18 a. 4 arg. 2)

Volgens de woorden van Augustinus in het Boek Over de Ware Godsdienst (XXIXe H.) is de levende zelfstandigheid verheven boven elke niet-levende zelfstandigheid. Indien dus de dingen, die op zich zelf niet leven, leven zijn in God, bestaan de dingen met meer waarheid in God dan op zich zelf. Dit is echter onmogelijk, want op zich zelf zijn ze in akt, en in God slechts in aanleg. (Ia q. 18 a. 4 arg. 3)

Evenals God het goede kent en de dingen, die op een of ander ogenblik ontstaan, zo kent Hij ook het kwaad en al wat Hij kan voortbrengen, maar nooit zal verwezenlijken. Indien dus alle dingen zijn in God, in zover ze door God gekend zijn, dan moeten ook de slechte dingen en die welke nooit zullen ontstaan, leven zijn in Hem, in zover Hij ze kent; maar die gevolgtrekking is blijkbaar onaannemelijk. (Ia q. 18 a. 4 arg. 4)

In strijd hiermee zegt echter Johannes (1, 3-4): “Wat ontstaan is, was leven in Hem”. Welnu, alles is ontstaan, behalve God alleen. Dus zijn alle dingen leven in God. (Ia q. 18 a. 4 s. c.)

Het leven van God, zeiden wij (vorig Art.), is zijn kennen. Welnu, in God is het verstand, het kenvoorwerp, en de kenakt zelf, één en hetzelfde. Al wat dus als kenobject in God is, is zijn leven. Maar alle door God voortgebrachte dingen zijn als kenobject in Hem. Dus zijn ze alle in Hem het goddelijk leven zelf. (Ia q. 18 a. 4 co.)

Men kan in een dubbelen zin van de schepselen zeggen, dat zij in God zijn. Ten eerste, in zover de goddelijke macht ze omvat en in stand houdt, en zo zeggen wij, dat die dingen in ons zijn, welke in ons vermogen zijn. Op die manier zijn de schepselen in God, zelf naar hun eigen natuur; zo moet men de woorden verklaren van de Apostel: “In Hem leven, bewegen en zijn wij”. God is immers de oorzaak van ons leven, van ons bestaan, en van ons bewegen. In een anderen zin nog kan men zeggen, dat de dingen in God zijn, nl. naar de kennis die God er van heeft, en op die wijze zijn ze in God naar hun eigen begrip, dat in God niet onderscheiden is van het goddelijk wezen. Bijgevolg zijn de dingen, voor zover ze op die wijze in God zijn, het goddelijk wezen zelf. Daar nu het goddelijk wezen leven is en geen beweging, zijn de dingen in die zin geen beweging in God, maar leven. (Ia q. 18 a. 4 ad 1)

De afbeeldsels moeten gelijkvormig zijn aan het oerbeeld, volgens het begrip van hun vorm, niet volgens hun wijze van zijn. De vorm immers kan een andere wijze van zijn hebben in het oerbeeld en in het afbeeldsel; zo heeft het huis in de geest van de bouwkundige een onstoffelijk en verstandelijk bestaan, maar in het huis, dat buiten de geest is, heeft het een stoffelijk en zinnelijk bestaan. Daarom zijn ook de begrippen van de dingen, die op zichzelf niet leven, leven in God, omdat zij in het verstand van God een goddelijk zijn hebben. (Ia q. 18 a. 4 ad 2)

Indien de vorm alleen, en niet de stof, tot het begrip van de natuurdingen behoorde, zouden deze in elk opzicht meer in het verstand van God zijn, door hun ideeën, dan op zich zelf. Daarom beweerde Plato, dat de afgescheiden mens waarlijk mens was, en de stoffelijke, slechts door deelhebben. Maar de stof behoort tot het begrip van de natuurdingen, en daarom zijn de natuurdingen, in het opzicht van het zijn als zodanig, méér in het goddelijk verstand dan op zich zelf. In het goddelijk verstand immers hebben zij een ongeschapen, op zichzelf een geschapen bestaan. Maar in een meer bepaald opzicht, b. v. in het opzicht van hun mens of paard-zijn, zijn ze méér in hun eigen natuur dan in het goddelijk verstand. Tot de waarheid van de mens toch behoort het stoffelijk zijn, wat toch aan de dingen niet toekomt, naar hun bestaan in het goddelijk verstand; zo heeft het huis een verhevener bestaan in de geest van de bouwkundige dan in de stof; toch noemen wij met meer waarheid huis datgene wat in de stof bestaat, dan datgene wat in het verstand bestaat, omdat het

eerste in akt is, het andere slechts in aanleg. (Ia q. 18 a. 4 ad 3)

De slechte dingen zijn in de kennis van God, in zover zijn kennis zich er toe uitstrekt, maar zij zijn niet in God als door Hem geschapen of in stand gehouden dingen, noch zelf zoals de dingen, waarvan er een eigen begrip is: God kent ze immers door het begrip van het goed; daarom is het verkeerd te zeggen, dat de slechte dingen leven zijn in God. Van de dingen, die nooit zullen bestaan, mag men zeggen, dat ze leven zijn in God, in zover leven wil zeggen: verstandelijk kennen, dus in zover zij door God gekend zijn, en niet in zover leven een beginsel van handeling is. (Ia q. 18 a. 4 ad 4)

Quaestio 19 Over de wil van God

Tot hiertoe behandelden we wat betrekking heeft op de kennis van God; nu gaan we over tot wat zijn wil betreft. Eerst beschouwen we Gods wil zelf; ten tweede, alles wat behoort tot Gods wil, op zichzelf genomen; ten derde, wat behoort tot Gods verstand in betrekking met zijn wil. Over Gods wil zelf stellen we twaalf vragen: 1e) Heeft God een wil? 2e) Wil God de dingen, die buiten Hem liggen? 3e) Wil God alles wat Hij wil, noodzakelijk? 4e) Is Gods wil de oorzaak van de dingen? 5e) Is Gods wil afhankelijk van een of andere oorzaak? 6e) Wordt Gods wil steeds verwezenlijkt? 7e) Is Gods wil onveranderlijk? 8e) Is alles noodzakelijk omdat het door God gewild is? 9e) Wil God het kwaad? 10e) Is God vrij? 11e) Mag men in God een “willen van het teken” aannemen? 12e) Kan God op vijf verschillende wijzen zijn wil te kennen geven? (Ia q. 19 pr.)

Articulus 1 Heeft God een wil?

Men beweert, dat God geen wil heeft. Het voorwerp van de wil is immers het doel en het goede. Welnu, God heeft geen doel. Dus heeft hij ook geen wil. (Ia q. 19 a. 1 arg. 1)

De wil is een streefvermogen. Maar het streefvermogen is een bewijs van onvolmaaktheid, want men streeft alleen naar wat men niet bezit. Bij God kan echter van geen onvolmaaktheid sprake zijn, en bijgevolg heeft Hij geen wil. (Ia q. 19 a. 1 arg. 2)

In het IIIe Boek Over de Ziel (Xe H., Nr 7) zegt de Wijsgeer, dat de wil een bewogen beweging is. Welnu, God is de eerste onbewogen beweging, zoals in het VIIIe Boek der Physica bewezen wordt (IVe, Ve en VIe H.). Dus kan God geen wil hebben. (Ia q. 19 a. 1 arg. 3)

Daar staat echter tegenover, dat de Apostel schrijft in zijn Brief aan de Romeinen (12, 2): “Opdat ge zoudt ondervinden wat God wil.” (Ia q. 19 a. 1 s. c.)

God heeft een wil, evenals Hij een verstand heeft, want de wil volgt op het verstand. Inderdaad, zoals het natuurding in akt is door zijn eigen vorm, zo kent het verstand in akt door zijn verstandelijke kenvorm. Welnu, de verhouding van ieder natuurding tot zijn vorm is zo, dat het er naar streeft wanneer het hem

mist, en er zijn rust in vindt, wanneer het hem bezit; en hetzelfde geldt voor elke natuurvolmaaktheid, die het goed is van de natuur. In de niet-kennende wezens noemen we die verhouding tot eigen natuurgood: natuuraandring. Maar de verstandelijke wezens staan in dezelfde verhouding tot het goed dat ze door hun verstandelijke kenvorm kennen: wie het bezit, vindt er zijn rust in, wie het niet bezit, streeft er naar. Dit rusten en streven nu zijn wilsakten, en daarom heeft elk met verstand begaafd wezen een wil, evenals elk zintuiglijk kennend wezen een zinnelijk streefvermogen heeft. Er moet dus ook in God een wil zijn, daar Hij een verstand heeft. En evenals zijn kennen, zo is ook zijn wil hetzelfde als Zijn zijn. (Ia q. 19 a. 1 co.)

Hoewel niets wat buiten God ligt, Gods doel kan zijn, toch is Hij zelf het doel van al wat door Hem gemaakt is, en wel naar zijn wezenheid, daar Hij naar zijn wezenheid goed is, zoals hierboven werd aangetoond (IVe Kw., 3e Art.), en goed zijn eigen is aan het doel. (Ia q. 19 a. 1 ad 1)

Bij ons is de wil een streefvermogen. Ofschoon nu dit vermogen zo genoemd wordt naar het streven, toch moet men daarom niet menen, dat de enige akt van de wil is, te streven naar iets, wat hij niet bezit. Hij kan immers ook datgene, wat hij reeds bereikte, beminnen, en er van genieten. En in deze zin schrijven we aan God een wil toe: steeds toch geniet Hij van zijn eigen goed-zijn, het Hem eigen wilsvoorwerp, van zijn natuur niet onderscheiden, zoals hierboven gezegd werd. (Antw. op de Ie Bedenking). (Ia q. 19 a. 1 ad 2)

Het spreekt vanzelf, dat een wil waarvan het voornaamste voorwerp een goed is, dat buiten de wil ligt, van buiten af bewogen wordt. Maar het voorwerp van Gods wil is integendeel zijn eigen goed-zijn, dat zijn wezen zelf is. Daarom wordt Gods wil, één met zijn wezen, door niets buiten Hem bewogen, doch alleen door zichzelf. We gebruiken hier het woord bewegen in de zin waarin begrijpen en willen een beweging genoemd worden; zo zei ook Plato in zijn Phaedrus (XXIVe H.), dat de eerste beweger zich zelf beweegt. (Ia q. 19 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Wil God de dingen, die buiten Hem liggen?

Men beweert, dat God de dingen niet wil, die buiten Hem liggen. Gods wil immers is zijn wezen. Maar God is niets wat buiten Hem ligt. Dus wil Hij niet wat buiten Hem ligt. (Ia q. 19 a. 2 arg. 1)

Het gewilde beweegt de wil, gelijk het begeerlijke het streefvermogen, zoals gezegd wordt in het IIIe Boek Over de Ziel (Xe H., Nr 7). Indien bijgevolg God iets wil wat buiten Hem ligt, dan wordt Hij bewogen door iets wat buiten Hem ligt, en dat is onmogelijk. (Ia q. 19 a. 2 arg. 2)

Voldoet een gewild voorwerp de wil, dan verlangt men verder niets. Welnu, Gods goed-zijn voldoet Hem, en zijn wil is er door verzadigd. Bijgevolg wil God niets wat buiten hem ligt. (Ia q. 19 a. 2 arg. 3)

De wilsakten worden vermenigvuldigd volgens de gewilde voorwerpen. Indien God én zichzelf wil, én het andere, dan moeten er meerdere wilsakten zijn in Hem. Maar dan is ook zijn wezen samengesteld, daar zijn wezen hetzelfde is als zijn wil. Maar Gods wezen kan onmogelijk samengesteld zijn, en daarom wil God niets wat buiten Hem ligt. (Ia q. 19 a. 2 arg. 4)

Dit is echter in strijd met wat de Apostel zegt in zijn Eersten Brief aan de Thessaloniërs (4, 3): “God wil dat gij heilig wordt.” (Ia q. 19 a. 2 s. c.)

God wil niet alleen zichzelf, maar ook dingen buiten Hem. Dit blijkt uit de gronden die we hierboven reeds hebben aangevoerd (Ie Art.). Het natuuring heeft immers niet alleen een natuuraandring naar zijn eigen goed, waardoor het dit goed wil verwerven, wanneer het dit niet bezit, en er zijn rust in vindt, wanneer het dit wel bezit; maar het heeft ook een natuuraandring om, naar vermogen, zijn eigen goed in andere wezens uit te storten. We zien dan ook hoe ieder handelend wezen zijns gelijke voortbrengst, in zover het in akt is. Ook dit naar vermogen mededelen van eigen goed behoort tot het begrip van de wil. Welnu, die mededeelzaamheid moet voornamelijk toegeschreven worden aan de goddelijke wil, waaruit elke volmaaktheid voortspruit naar een zekere gelijkvormigheid met Gods volmaaktheid. Indien dus de natuurwezens hun eigen goed aan anderen mededelen, in zover ze zelf volmaakt zijn, komt het des te meer aan Gods wil toe het goddelijk goed door gelijkvormigheid aan anderen mede te delen, voor zover het mogelijk is. Daarom wil God, én zichzelf, én het andere: zichzelf als doel, het andere om het doel, in zover het met zijn goed-zijn overeenstemt, dat anderen aan zijn volmaaktheid deelachtig zijn. (Ia q. 19 a. 2 co.)

Hoewel in werkelijkheid Gods wil hetzelfde is als zijn wezen, toch verschillen ze naar de wijze waarop wij ze opvatten en te kennen geven, zoals uit het voorgaande blijkt (XIIIe Kw., 4C Art.). Wanneer men zegt: God is, dan drukt men geen betrekking uit tot iets anders, zoals wel het geval is wanneer men zegt: God wil. Hoewel God dus niets is wat buiten Hem ligt, toch wil Hij iets buiten Hem. (Ia q. 19 a. 2 ad 1)

Willen we iets om een doel, dan is het doel de enige beweegreden van ons willen. Het doel beweegt dus de wil. En dit valt voornamelijk op in die dingen, welke wij alleen willen om een doel. Wil iemand b. v. een bittere drank gebruiken, dan wil hij niets anders dan de gezondheid, die hem alleen tot willen beweegt. Maar iemand die een zoete drank gebruikt, kan hem niet alleen willen om zijn gezondheid, maar ook om de drank zelf. Daar God nu de dingen buiten Hem niet wil, tenzij om het doel, dat zijn eigen goed-zijn zelf is, zoals in de Leerstelling gezegd is, daarom wordt Gods wil door niets anders bewogen dan door Gods goed-zijn. En evenals Hij alle andere wezens kent in de kennis van zijn eigen wezen, zo wil Hij de dingen buiten Hem in het willen van zijn eigen goed-zijn. (Ia q. 19 a. 2 ad 2)

Gods wil is voldaan door zijn eigen goed-zijn. Daar

volgt echter niet uit, dat Hij niets wil buiten Hem, maar alleen, dat Hij niets wil, tenzij om zijn eigen goed-zijn. Zo is ook het goddelijk verstand volmaakt door de kennis van Gods wezen, en toch kent het in die kennis al het overige. (Ia q. 19 a. 2 ad 3)

Evenals het goddelijk kennen één blijft, omdat God het vele ziet in iets wat één is, zo blijft ook Gods wil één en enkelvoudig, omdat God het vele niet wil, tenzij door iets ééns, nl. door zijn eigen goed-zijn. (Ia q. 19 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Wil God alles wat Hij wil, noodzakelijk?

Men beweert, dat God alles wat Hij wil, noodzakelijk wil. Alles immers wat eeuwig is, is noodzakelijk. Welnu, wat God wil, wil Hij van eeuwigheid af: anders toch was zijn wil veranderlijk. Dus wil Hij wat Hij wil, noodzakelijk. (Ia q. 19 a. 3 arg. 1)

God wil de dingen buiten Hem, in zover Hij zijn eigen goed-zijn wil. Welnu, Zijn eigen goed-zijn wil God noodzakelijk. Dus wil Hij ook noodzakelijk de dingen buiten Hem. (Ia q. 19 a. 3 arg. 2)

Wat voor God natuurlijk is, is ook noodzakelijk, want God is het uiteraard-noodzakelijk zijn, en de oorzaak van elke noodzakelijkheid, zoals hierboven bewezen werd (IIe Kw., 3e Art.). Welnu, al wat God wil, wil Hij door zijn natuur: in God toch kan er niets gevonden worden, wat niet behoort tot zijn natuur, zoals gezegd wordt in het Ve Boek der Metaphysica (IVe B., Ve H., Nr 6). Dus wil God alles wat Hij wil, noodzakelijk. (Ia q. 19 a. 3 arg. 3)

Het komt op hetzelfde neer, of we zeggen: “Iets is niet noodzakelijk”, ofwel: “Het is mogelijk dat iets niet is”. Indien het dus niet noodzakelijk is, dat God een of ander ding wil van de dingen, die Hij wil, dan is het mogelijk, dat Hij het niet wil, alsook, dat Hij iets wil, wat Hij niet wil. Bijgevolg kan Gods wil onverschillig het een of het ander kiezen, en daarom is Hij onvolmaakt, daar het onverschillige onvolmaakt en veranderlijk is. (Ia q. 19 a. 3 arg. 4)

Wie onverschillig staat voor een keus, gaat niet over tot de handeling, tenzij wanneer iets van buiten af hem tot één ding bepaalt, zoals de Commentator (Averroës) zegt in zijn commentaar op het IIe Boek der Physica (Nr 48). Staat Gods wil dus onverschillig vóór verschillende dingen, dan wordt zijn wil bewogen door iets wat buiten Hem ligt, en is Hij aan een hogere oorzaak ondergeschikt. (Ia q. 19 a. 3 arg. 5)

Alles wat God weet, weet Hij noodzakelijk. Welnu, Gods kennis is zijn wezen, en evenzo zijn wil. Bijgevolg wil Hij noodzakelijk alles wat Hij wil. (Ia q. 19 a. 3 arg. 6)

Daartegenover staat echter wat Paulus zegt in zijn Brief aan de Ephesiërs (1, 11): “Hij werkt alles uit, volgens het overleggen van zijn Wil”. Maar wanneer men iets uitwerkt na overleg, dan wil men dat niet noodzakelijk.

Dus wil God niet noodzakelijk alles wat Hij wil. (Ia q. 19 a. 3 s. c.)

Laten wij opmerken, dat iets op tweevoudige wijze noodzakelijk kan zijn: óf volstrekt, óf voorwaardelijk. We achten iets volstrekt noodzakelijk om de verhouding van de termen, en dit op twee wijzen: ofwel omdat het gezegde behoort tot de bepaling van het onderwerp, zoals het b.v. noodzakelijk is, dat een mens een dier is; ofwél omdat het onderwerp behoort tot het begrip van het gezegde, zoals een getal even of oneven moet zijn. Op die wijze is het b. v. niet noodzakelijk, dat Socrates zit; dit is niet absoluut noodzakelijk, maar alleen voorwaardelijk: in de veronderstelling, dat hij zit, zit hij noodzakelijk, zolang hij zit. Die begrippen nu moeten we toepassen op datgene wat God wil. Zeker moet God iets volstrekt-noodzakelijk willen, maar niet alles. Volstrekt-noodzakelijk wil God zijn eigen goed-zijn: Het is het eigen voorwerp van zijn wil, en daarom wil God noodzakelijk zijn goed-zijn, zoals ook onze wil noodzakelijk het geluk wil, en zoals elk vermogen in noodzakelijk verband staat met zijn eigen en voornaamste voorwerp, zoals het oog met de kleur: het streven naar het eigen voorwerp ligt immers in de aard van het vermogen. Wat echter buiten God ligt, dat wil Hij alleen, in zover het tot zijn goed-zijn geordend is als tot een doel. Welnu, bij ons sluit het willen van het doel niet noodzakelijk het willen van de middelen in, tenzij wanneer het onontbeerlijke middelen zijn, zoals wij ons willen voeden, wanneer we willen blijven leven, en wij naar een schip uitzien, wanneer we de zee willen oversteken. Wanneer echter het doel zonder dit middel kan bereikt worden, dan willen wij het middel niet noodzakelijk: om een uitstapje te maken, hebben we niet volstrekt een paard nodig, daar men ook zonder paard uit kan gaan; en die reden gaat ook op voor de andere gevallen. Aangezien nu Gods goed-zijn volmaakt is en zonder wat anders ook kan bestaan, daar niets zijn volmaaktheid kan vermeerderen, wil God niet volstrekt noodzakelijk wat buiten Hem ligt. Toch wil Hij dit voorwaardelijk-noodzakelijk: in de veronderstelling nl., dat God iets wil, is het Hem niet mogelijk het niet te willen, daar zijn wil onveranderlijk is. (Ia q. 19 a. 3 co.)

Uit het feit, dat God iets wil van alle eeuwigheid af, volgt niet, dat Hij het noodzakelijk wil; dit volgt alleen uit een bijzondere veronderstelling. (Ia q. 19 a. 3 ad 1)

Hoewel God zijn eigen goed-zijn noodzakelijk wil, toch wil Hij niet noodzakelijk datgene wat Hij om zijn goedheid wil, want zijn goed-zijn is zonder de dingen die buiten Hem liggen, ook mogelijk. (Ia q. 19 a. 3 ad 2)

Als God dingen wil buiten Hem, die Hij niet noodzakelijk wil, dan vloeit dit niet voort uit zijn natuur zelf. Daarom is het echter niet onnatuurlijk voor Hem, noch druist het tegen zijn natuur in, want het is een gevolg van zijn vrijen wil. (Ia q. 19 a. 3 ad 3)

Het gebeurt, dat een noodzakelijke oorzaak niet in noodzakelijke verhouding staat tot haar gevolg; dit komt van de gebrekkigheid van het gevolg, en niet van die van de oorzaak. De zonnekracht b. v. staat niet in

noodzakelijke verhouding tot de wisselvallige dingen, die op aarde gebeuren, niet om de ontoereikendheid van de zonnekracht, maar om de onvolkomenheid van het uitwerksel zelf, dat niet noodzakelijk uit zijn oorzaak voortvloeit. En evenzo is het niet door een onvolmaaktheid van Gods wil, dat God een van de dingen, die Hij wil, niet noodzakelijk wil, maar wel door de onvolmaakte natuur van het gewilde, waarvan de aard zo is, dat het tot Gods volmaaktheid niet vereist wordt, en een dergelijke onvolmaaktheid is eigen aan elk geschapen goed. (Ia q. 19 a. 3 ad 4)

Een van nature wisselvallige oorzaak moet tot haar uitwerksel bepaald worden door iets wat buiten haar ligt. Doch Gods wil, die zijn noodzakelijkheid uit zichzelf heeft, bepaalt zichzelf tot ieder wilsobject, waartoe hij in geen noodzakelijke verhouding staat. (Ia q. 19 a. 3 ad 5)

Zoals Gods wezen in zichzelf noodzakelijk is, zo is ook Gods willen en kennen noodzakelijk. Maar al is de verhouding tussen het goddelijk kennen en het kenvoorwerp noodzakelijk, toch kan hetzelfde niet gezegd worden van de verhouding tussen Gods willen en zijn wilsvoorwerp. Wij kennen immers de dingen zoals ze in ons zijn, maar we willen de dingen zoals ze op zichzelf zijn. Maar omdat alles noodzakelijk is, in zover het in God is, en niet zoals het op zichzelf bestaat, zodat het uit zichzelf noodzakelijk zou zijn, daarom kent God noodzakelijk alles wat Hij kent, maar wil Hij niet noodzakelijk alles wat Hij wil. (Ia q. 19 a. 3 ad 6)

Articulus 4 Is Gods wil de oorzaak van de dingen?

Men beweert, dat Gods wil de oorzaak van de dingen niet is. “Zoals de zon, zegt Dionysius, in zijn boek “Over de goddelijke Namen” (IVe H.), redeneert noch kiest, doch door haar wezen belicht alles wat vatbaar is voor licht, zo laat ook het goddelijk goed-zijn door zijn wezen zelf de stralen van zijn goed-zijn neervallen op alles wat bestaat”. Welnu, alles wat door zijn wil handelt, redeneert en kiest. Dus handelt God niet door zijn wil, en is zijn wil de oorzaak van de dingen niet. (Ia q. 19 a. 4 arg. 1)

In elke orde is datgene het eerste, wat door zijn wezen zodanig is. Zo is datgene, wat door zijn wezen vuur is, het eerste in de reeks der dingen die branden. Welnu God is de eerste werkende oorzaak. Hij is het dus door zijn wezen, dat zijn natuur zelf is. Bijgevolg handelt Hij door zijn natuur, en niet door zijn wil, en is zijn wil de oorzaak van de dingen niet. (Ia q. 19 a. 4 arg. 2)

Wat iets veroorzaakt, juist omdat het die bepaalde natuur heeft, is geen oorzaak krachtens zijn wil, maar krachtens zijn natuur. Het vuur is b. v. de oorzaak der verwarming omdat het warm is, terwijl de bouwmeester de oorzaak is van het huis, omdat hij het bouwen wil. Welnu Augustinus zegt in zijn boek “Over de Christelijke Leering” (Ie B., XXXIle H.): “Omdat God goed is, daarom zijn wil”. Dus is God door zijn natuur

de oorzaak van de dingen, en niet door zijn wil. (Ia q. 19 a. 4 arg. 3) 4 ad 1)

Elk ding heeft slechts één oorzaak. Welnu, Gods kennis is de oorzaak van de dingen, zoals hierboven bewezen werd (XIVe Kw., 8e Art.). Dus kan zijn wil het niet zijn. (Ia q. 19 a. 4 arg. 4)

Dit is echter in strijd met de woorden van het Boek der Wijsheid (11, 26): “Hoe kan iets voortbestaan, zo Gij het niet wilt?” (Ia q. 19 a. 4 s. c.)

We moeten noodzakelijk aannemen, dat Gods wil de oorzaak van de dingen is, en dat God handelt door zijn wil, en niet, zoals sommigen meenden, door natuurnoodzakelijkheid. Dit blijkt op drie wijzen: Ten eerste, uit de opeenvolging der werkende oorzaken. Zowel een met kennis begaafd wezen als een blind natuuring handelt om een doel, zoals bewezen wordt in het IIe Boek der Physica (Ve H., Nr 2; VIIe H.); maar voor het wezen dat handelt uit natuuraandring, moeten én het doel, én de onontbeerlijke middelen worden bepaald door een verhevener verstand. Zo wordt voor een pijl het doel en de richting bepaald door de schutter. Bijgevolg moet een oorzaak, die met verstand en wil begaafd is, komen vóór een oorzaak, die handelt uit natuuraandring. En daar God in de reeks der oorzaken de eerste is, moet Hij handelen door verstand en wil. Ten tweede, uit de aard van de natuurlijke werkende oorzaken. Die oorzaken zijn beperkt tot één enkel uitwissel, daar de natuur steeds op dezelfde wijze werkt, tenzij wanneer ze verhinderd wordt. De reden daarvan is, dat elk ding handelt volgens zijn eigen aard; verandert die aard niet, dan is er ook maar één uitwissel. Welnu, elk wezen, dat handelt krachtens zijn natuur, heeft een beperkt zijn. Gods wezen echter is niet beperkt, maar sluit in zich iedere wezensvolmaaktheid in; daarom is het onmogelijk, dat God zou handelen uit natuurnoodzakelijkheid, tenzij Hij soms iets onbepaalds en in wezen oneindig zou veroorzaken, maar dat is ook onmogelijk, zoals we hierboven bewezen hebben (VIIe Kw., 2e Art.). Bijgevolg handelt God niet uit natuurnoodzakelijkheid, maar volgens de beschikking van zijn wil en zijn verstand vloeien bepaalde uitwisselen uit zijn oneindige volmaaktheid voort. Ten derde blijkt onze stelling uit de verhouding van de uitwisselen tot hun oorzaak. De uitwisselen vloeien uit de werkende oorzaken voort, zoals zij er in vooraf bestaan: iedere oorzaak toch brengt haars gelijke voort. Welnu, de uitwisselen bestaan vooraf in hun oorzaken, naar de aard van de oorzaken. Gods natuur is echter hetzelfde als Gods kennis; bijgevolg bestaan de uitwisselen er in vooraf op verstandelijke wijze, en vloeien zij er op verstandelijke wijze uit voort. Ze zijn dus ook gewild, want steven naar het verwezenlijken van een gedachte is een wilsakt. Dus is Gods wil de oorzaak van de dingen. (Ia q. 19 a. 4 co.)

Die woorden van Dionysius sluiten niet iedere keuze uit bij God, maar slechts een bepaalde keus, in zover nl. God zijn goed-zijn mededeelt aan alle, en niet slechts aan sommige wezens. Dionysius spreekt van een keus, waardoor een onderscheid wordt gemaakt. (Ia q. 19 a.

Gods wezen is zijn kennen en zijn willen, en daarom handelt Hij door zijn verstand en door zijn wil, door het feit zelf, dat Hij door zijn wezen handelt. (Ia q. 19 a. 4 ad 2)

Het goede is het voorwerp van de wil. Men kan zeggen, dat we zijn omdat God goed is, in zover zijn goed-zijn voor Hem een reden is om al het andere te willen, zoals hierboven, gezegd werd (2e Art.). (Ia q. 19 a. 4 ad 3)

Ook bij ons zijn verstand en wil de oorzaak van eenzelfde uitwissel; het verstand heeft een besturende taak, door te bepalen wat moet worden uitgewerkt; de wil legt de daad op. Het door het verstand beraamde werk blijft immers onbepaald om verwezenlijkt te worden of niet, zolang het in het verstand blijft opgesloten en de wil niet tussenbeide komt. Daarom spreekt het bespiegelend verstand niet van het uitvoeren. Welnu, een vermogen is oorzaak in zover het uitvoert, want het is het onmiddellijk beginsel van handelen. In God echter is dit alles één. (Ia q. 19 a. 4 ad 4)

Articulus 5 Is Gods wil afhankelijk van een oorzaak?

Men beweert, dat Gods wil afhankelijk is van een oorzaak. “Wie durft het aan te beweren, dat God alles op onredelijke wijze heeft ingericht?”, vraagt immers Augustinus in het Boek der drie en tachtig Vraagstukken (XLVIe Kw.). Doch datgene wat iemand, die door zijn wil handelt, er toe aanzet om te handelen, is er ook oorzaak van, dat hij handelen wil. Dus is Gods wil afhankelijk van een oorzaak. (Ia q. 19 a. 5 arg. 1)

Wat gewild wordt door iemand wiens willen geen oorzaak kent, heeft alleen de wil van de willende tot oorzaak. Welnu Gods wil is de oorzaak van alles wat bestaat, zoals hierboven werd bewezen (Voorg. Art.). Heeft zijn willen geen oorzaak, dan moet men in de natuur geen oorzaak zoeken buiten zijn wil. Maar dan zijn alle wetenschappen, die de oorzaken der uitwisselen willen bepalen, overbodig, wat men bezwaarlijk kan beweren. Dus is Gods wil afhankelijk van een oorzaak. (Ia q. 19 a. 5 arg. 2)

Wat door iemand zonder oorzaak gewild wordt, hangt alleen af van diens wil. Heeft Gods wil geen oorzaak, dan hangt alles alleen af van zijn wil, en heeft niets een andere oorzaak. Die bewering is echter onhoudbaar en bijgevolg is Gods wil afhankelijk van een oorzaak. (Ia q. 19 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in het Boek der drie en tachtig Vraagstukken (XXVIIIe Kw.): “Iedere werkende oorzaak staat boven het uitwissel, maar boven Gods wil staat niets. Men moet dus naar geen oorzaak zoeken voor Gods wil”. (Ia q. 19 a. 5 s. c.)

Gods wil heeft in het geheel geen oorzaak. Dat blijkt hieruit: Aangezien de wil volgt op het verstand, is iemand, die iets wil, op dezelfde wijze afhankelijk

van een oorzaak, om te willen, als iemand, die iets kent, om te kennen. Wat het kennen betreft, is het zo: wanneer het verstand het beginsel en de gevolgtrekking afzonderlijk begrijpt, dan is de kennis van het beginsel de oorzaak van de kennis van de gevolgtrekking; maar wanneer het verstand de gevolgtrekking ziet in het beginsel, en wel beide door éénzelfde inzicht, dan is de kennis van het beginsel de oorzaak niet van de kennis van de gevolgtrekking, daar niets zichzelf kan veroorzaken; toch zou men in dit geval inzien, dat die beginselen de oorzaak van die gevolgtrekkingen zijn. Iets dergelijks mag van het willen beweerd worden. Dezelfde verhouding immers bestaat er tussen doel en middelen, wat de wil betreft, als tussen beginsel en gevolgtrekking, wat het verstand betreft. Wanneer bijgevolg iemand het doel wil door een akt, en de middelen door een anderen akt, dan is het willen van het doel de oorzaak van het willen van de middelen. Maar wanneer men het doel en de middelen door eenzelfde wilsakt wil, dan is dit onmogelijk, want niets kan zichzelf veroorzaken. Wel mag men naar waarheid zeggen, dat men in dit geval de middelen wil ordenen tot het doel. Welnu, God, die door één enkelen kenakt alles in zijn eigen wezen kent, wil ook alles in zijn eigen goed-zijn, door één enkelen wilsakt. Evenals zijn kennis van de oorzaken de oorzaak niet is van zijn kennis van de uitwerkselen (Hij kent immers de uitwerkselen in hun oorzaak), zo is ook het willen van het doel niet de oorzaak van het willen van de middelen; toch wil Hij, dat de middelen zouden geordend zijn tot het doel; Hij wil, dat één dezer middelen zou zijn om het andere, maar Hij wil het een niet, omdat Hij het andere wil. (Ia q. 19 a. 5 co.)

Gods wil is redelijk, niet omdat iets de oorzaak er van is, dat God iets wil, maar wel omdat God wil, dat het een zou zijn om het andere. (Ia q. 19 a. 5 ad 1)

God wil, dat de uitwerkselen uit bepaalde oorzaken voortvloeien, opdat er orde zou zijn in de dingen. Daarom is het niet verkeerd naast Gods wil nog andere oorzaken op te zoeken. Verkeerd zou het echter zijn, wanneer men andere eerste oorzaken trachtte te vinden, van Gods wil onafhankelijk. Daarom zegt Augustinus in het IIIe Boek Over de Drie-eenheid (IIe H.): “De wijzeren, die Gods wil niet hebben erkend als een oorzaak, die boven al de andere verheven is, hebben in hun ijdele waan de wisselvallige uitwerkselen ook nog aan andere oorzaken toegeschreven”. (Ia q. 19 a. 5 ad 2)

God wil, dat de uitwerkselen worden bewerkt door hun oorzaken. Wanneer er dan uitwerkselen zijn, die een ander uitwerkseel veronderstellen, dan moeten die niet tot Gods wil alleen herleid worden, maar ook tot iets daarbuiten; alleen de eerste uitwerkselen moeten alleen aan God worden toegeschreven. Zo wilde God b. v., dat de mens handen zou hebben, opdat ze zijn verstand door het uitvoeren van verschillende werken ten dienste zouden staan; Hij wou, dat de mens met verstand zou zijn toegerust, om mens te zijn; en Hij wou, dat hij mens zou zijn, om van God te genieten, of om de voltooiing van het heelal. Die laatste doeleinden

nu kan men niet tot verdere geschapen doeleinden herleiden, maar hangen uitsluitend van Gods wil af; de voorgaande hangen daarentegen ook af van de reeks der ondergeschikte oorzaken. (Ia q. 19 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Wordt Gods wil altijd vervuld?

Men beweert, dat Gods wil niet altijd vervuld wordt. De Apostel zegt immers (Ie Brief aan Timoteüs, 2,4), dat God alle mensen wil zien zalig worden en tot de kennis der Waarheid komen. In werkelijkheid gebeurt dit echter niet. Dus wordt Gods wil niet altijd vervuld. (Ia q. 19 a. 6 arg. 1)

De wil verhoudt zich tot het goede, zoals de kennis tot het ware. Maar God kent al het ware; dus wil Hij al het goede. Welnu, niet al het goede wordt verwezenlijkt, want Hij kan veel goeds voortbrengen, dat Hij niet voortbrengt. Bijgevolg wordt Gods wil niet altijd vervuld. (Ia q. 19 a. 6 arg. 2)

Gods wil, die de eerste oorzaak is, sluit de tussen-oorzaken niet uit, zoals hierboven gezegd is (Voorg. Art.). Welnu het uitwerksel der eerste oorzaak kan tegengehouden worden door een gemis in de ondergeschikte oorzaak, evenals iemands vermogen om te gaan belemmerd wordt door een gebrekkig been. Bijgevolg kunnen gebrekkige ondergeschikte oorzaken het uitwerken van Gods wil tegenhouden en wordt Gods wil niet in alles vervuld. (Ia q. 19 a. 6 arg. 3)

Dit is echter in strijd met het woord van Psalm 113, 2: “Alles wat God wil, Werkt Hij uit”. (Ia q. 19 a. 6 s. c.)

Gods wil moet noodzakelijk altijd vervuld worden. Om dit in te zien moeten we de overeenkomst beschouwen tussen de vorm-oorzaak en de werkende oorzaak, want het uitwerkseel komt naar zijn vorm met zijn oorzaak overeen. Welnu, voor de vorm-oorzaken is het zo, dat iets wel een bijzondere vorm kan missen, maar niet de universele vorm; er kan immers wel iets zijn, wat geen mens, of geen levend wezen is, maar er kan niets zijn, wat geen zijnde is. Iets dergelijks komt voor in de werkende oorzaken: er kan wel iets ontsnappen aan een bijzondere oorzaak, maar niet aan een algemene oorzaak, die alle bijzondere oorzaken in zich insluit. Een bijzondere oorzaak bereikt soms haar doel niet, omdat een andere bijzondere oorzaak haar werking verhindert, maar die verhinderde bijzondere oorzaak valt onder de algemene oorzaak, zodat geen enkel uitwerkseel aan de werking van die oorzaken kan ontsnappen. Dat kunnen we ook vaststellen in de werking van de lichamen; het kan immers gebeuren, dat een ster haar uitwerkseel niet voortbrengt. Maar wat er ook in de lichamelijke dingen gebeurt door de belemmerende werking van een of ander lichaam, toch moet het door een of andere tussen-oorzaak teruggevoerd worden tot de algemene kracht van de eerste hemel. Welnu Gods wil is de algemene oorzaak van alles, en daarom is het onmogelijk, dat de goddelijke wil zijn uitwerkseel niet bereikt. Schijnt iets in een bepaald opzicht af te wijken van zijn wil, dan valt het er in een ander opzicht weer onder. De zondaar

b. v., die door zijn zonde van Gods wil afwijkt zoveel hij kan, valt onder Gods wil, wanneer hij door Gods rechtvaardigheid gestraft wordt. (Ia q. 19 a. 6 co.)

Dit woord van de Apostel: “God wil, dat allen zalig worden”, enz., kan op drie verschillende wijzen begrepen worden. Ten eerste zo, dat het maar toegepast wordt op diegenen, die zalig worden, en zo betekent het: God wil, dat al diegenen, die zalig worden, zalig worden. Daarmee wil men niet uitsluiten, dat er zijn, wier zaligheid God niet wil, maar wel beweren, dat er niemand zalig wordt, waarvan God niet wil, dat hij zalig wordt, zoals Augustinus zegt in zijn *Enchiridion* (CIIIe H.). Ten tweede zo, dat men dat woord toepast op de soorten van allen, maar niet op allen uit iedere soort, zodat de zin is: God wil, dat er uit iedere soort zalig worden, mannen en vrouwen. Joden en Heidenen, kleinen en groten, — maar niet allen uit iedere soort. Ten derde kan men het met Damascenus (in zijn *Boek Over het ware Geloof*, IIe B., XXIXe H.) betrekken op Gods voorafgaande wil, niet op zijn nakomende wil. Dit onderscheid wordt niet ingevoerd door de goddelijke wil zelf (in Gods wil gaat er immers niets vooraf en komt er niets achterna), maar door de gewilde voorwerpen. Laten we, om dit duidelijk te maken, er aan herinneren, hoe alles door God gewild wordt, in zover het goed is. Volstrekt beschouwd, kan iets op het eerste gezicht goed of slecht schijnen, terwijl het in een latere beschouwing zich om zekere bijkomende beschouwingen heel anders voordoet. Zo is, wanneer men de zaken volstrekt beschouwt, het leven een goed voor een mens en de dood een kwaad; maar voegt men er bij, dat die mens een moordenaar is, en een gevaar voor het volk, dan is zijn dood een goed, en zijn leven een kwaad. Door zijn voorafgaande wil, wil de rechtvaardige rechter het leven van alle mensen, doch door zijn nakomende wil, wil hij, dat de moordenaar wordt opgeknoopt. Zo ook wil God door zijn voorafgaande wil de zaligheid van alle mensen, maar door zijn nakomende wil, wil Hij, dat sommigen verloren gaan, in zover nl. zijn rechtvaardigheid dit vereist. Laten we nochtans opmerken, dat wat door voorafgaande wil gewild wordt, niet volstrekt, doch slechts in een zeker opzicht gewild wordt. De wil immers streeft naar de dingen, zoals ze op zichzelf zijn, en op zichzelf zijn de dingen omkleed met al hun bijzonderheden. Volstrekt gesproken willen we iets, wanneer wij het willen, met inachtneming van al de bijkomende omstandigheden, en dat is iets willen door nakomende wil. Absoluut gesproken, wil de rechtvaardige rechter de moordenaar opknopen, maar om een bijkomstige reden wil hij hem laten leven, nl. omdat hij een mens is. Maar dat is eerder een “velleïteit” dan een absolute wil. Zo is het duidelijk, dat alles verwezenlijkt wordt, wat God volstrekt wil, hoewel datgene, wat Hij wil door zijn nakomende wil, niet gebeurt. (Ia q. 19 a. 6 ad 1)

De akt van het kenvermogen slaat, op de dingen, zoals ze in de kennende zijn; maar de akt van het streefvermogen is gericht op de dingen, zoals ze op zichzelf zijn. Alles wat onder het begrip valt van het zijnde en van het ware, ligt in Gods macht opgesloten,

maar wordt daarom nog niet verwezenlijkt in de schepping. Daarom kent God wel iedere waarheid, maar wil Hij niet ieder goed, tenzij in zover Hij zichzelf wil, want alle goed ligt in zijn macht. (Ia q. 19 a. 6 ad 2)

Een eerste oorzaak kan in het voortbrengen van een uitwerksel verhinderd worden door een onvolmaaktheid der ondergeschikte oorzaak, wanneer zij niet de algemene eerste oorzaak is, die alle oorzaken onder haar heeft), want dan kan geen enkel uitwerksel aan haar oorzakelijkheid onttrokken worden. Maar zulk een oorzaak is Gods wil, zoals hierboven gezegd werd (Leerstelling). (Ia q. 19 a. 6 ad 3)

Articulus 7 Is Gods wil veranderlijk?

Men beweert, dat Gods wil veranderlijk is. In de Genesis lezen we immers, dat God sprak: “Ik heb er spijt over, dat ik de mens geschapen heb” (6, 7). Welnu, wie spijt heeft om wat hij gedaan heeft, laat blijken, dat zijn wil veranderlijk is. Bijgevolg is Gods wil veranderlijk. (Ia q. 19 a. 7 arg. 1)

Bij Jeremias (18, 7-8) zegt God: “Tot volk en koning zal ik spreken, ik zal het uitroeien, vernietigen, uiteenslaan. Komt echter dit volk tot inkeer, dan zal ik ook berouw hebben over het kwaad, dat ik me voorstelde het aan te doen”. Dus is Gods wil veranderlijk. (Ia q. 19 a. 7 arg. 2)

Alles wat God doet, is door Hem gewild. Doch Hij doet niet altijd hetzelfde: nu eens legt Hij de voorschriften der Wet op, dan weer verbiedt Hij ze te onderhouden. Dus verandert zijn wil. (Ia q. 19 a. 7 arg. 3)

Wat God wil, wil Hij niet noodzakelijk, zoals hierboven gezegd werd (IIIe Art.). Hij kan dus eenzelfde ding willen en niet willen. Welnu, alwie vóór een dubbele en strijdige mogelijkheid staat, is veranderlijk: zo is iets veranderlijk naar zijn zelfstandigheid, wanneer het kan zijn en ook niet zijn; en is iets veranderlijk naar de plaats, wanneer het hier kan zijn, of elders. Dus is God veranderlijk naar zijn Wil. (Ia q. 19 a. 7 arg. 4)

Dit is echter in strijd met wat gezegd wordt in het *Boek der Getallen* (23, 19): “God is geen leugenaar, zoals de mens, en Hij is niet veranderlijk, zoals de kinderen der mensen.” (Ia q. 19 a. 7 s. c.)

We beweren, dat Gods wil volstrekt onveranderlijk is. Laten we, om dit duidelijk te maken, er op wijzen, dat het iets anders is, zijn wil te wijzigen, en een wijziging in de dingen te willen. Zonder zijn wil te veranderen, kan iemand willen, dat eerst dit zou gebeuren, en daarna het tegenovergestelde er van. De wil zelf wordt echter gewijzigd, wanneer men begint te willen wat men vroeger niet wilde, of ophoudt met te willen wat men vroeger wilde. Die verandering van de wil is onmogelijk zonder een wijziging, ófwel in de kennis, ófwel in de gesteltenis van hem, die wil. Het voorwerp van de wil is immers het goede; daarom kan men om twee redenen een bepaald goed opnieuw willen; ten eerste, omdat dit goed nu voor ons opnieuw een goed geworden is, — maar dit veronderstelt, dat de persoon zelf een

verandering heeft ondergaan; indien men het b. v. nu goed vindt om bij het vuur te gaan zitten, en vroeger niet, dan is het, omdat het koud geworden is; ten tweede, omdat men nu pas inziet, dat iets goed is, terwijl men het vroeger niet inzag; we overleggen ten andere juist bij onszelf, om te weten wat voor ons goed is. Maar zoals hierboven bewezen werd (IXe Kw. 1e Art.; en XIVe Kw., 15e Art.), kan God, noch naar zijn zelfstandigheid, noch naar zijn kennis veranderen; dus is zijn wil geheel onveranderlijk. (Ia q. 19 a. 7 co.)

We moeten dit gezegde in figuurlijke zin verstaan, en in vergelijking met wat zich bij ons voordoet. Wanneer wij er spijt over hebben, dat we iets gemaakt hebben, dan vernietigen wij het. Maar daarom verandert onze wil niet noodzakelijk, want iemand kan iets willen maken met de bedoeling om het later te vernietigen. Indien we dus zeggen, dat het God berouwde de mens te hebben geschapen, dan is het om die overeenkomst in de handelwijze, omdat Hij nl. het mensdom verdelgde door de zondvloed. (Ia q. 19 a. 7 ad 1)

God, die de eerste en algemene oorzaak is, sluit tussen-oorzaken niet uit, die een eigen kracht hebben om sommige uitwerkselen voort te brengen. Maar omdat al de tussen-oorzaken de kracht van de eerste oorzaak niet evenaren, vermag God, kent Hij, en wil Hij veel, wat onder de ondergeschikte oorzaken niet valt, zoals de verrijzenis van Lazarus. Hij, die aan de ondergeschikte oorzaken dacht, kon zeggen: Lazarus zal niet verrijzen, doch hij, die aan de eerste goddelijke oorzaak dacht, kon zeggen: Lazarus zal verrijzen. Welnu, God wil, én dat iets zou gebeuren volgens het verloop der ondergeschikte oorzakelijkheid, én dat het niet gebeurt volgens het verloop der goddelijke oorzakelijkheid, of andersom, en zo voorspelt Hij soms iets, wat om reden van de ondergeschikte oorzaken, bv. de natuurkrachten of 's mensen verdiensten, moet gebeuren, en toch in de werkelijkheid niet plaats grijpt, omdat de goddelijke oorzaak er anders over beschikt. Zo zei Hij tot Ezechias: "Stel orde op uw huis, Want ge gaat sterven." (Isaïas, 38,1); en toch stierf Ezechias niet, omdat van alle eeuwigheid af Gods onveranderlijke kennis en wil er anders over beschikt had. Daarom zegt Gregorius (Redekundige Leerredenen, XVIe en XXe B.), dat God zijn wilsafkondiging verandert, maar niet zijn wil. Indien God zegt: "Het zal me spijten", dan moet men dat figuurlijk verstaan, want wanneer wij niet doen waarmee we bedreigden, dan schijnen wij berouw te hebben. (Ia q. 19 a. 7 ad 2)

Die tegenwerping bewijst niet, dat Gods wil verandert, maar alleen dat Hij een verandering wil. (Ia q. 19 a. 7 ad 3)

Het is niet volstrekt noodzakelijk, dat God iets wil, maar alleen in de veronderstelling, dat Hij iets wil, en dit juist om reden van zijn onveranderlijke wil, zoals hierboven gezegd werd. (3e Art.). (Ia q. 19 a. 7 ad 4)

Articulus 8 Is alles noodzakelijk omdat het door God gewild is?

Men beweert, dat alles noodzakelijk is omdat, het door God gewild wordt. "Niemand, zegt Augustinus in zijn Enchiridion (CIIIe H.), wordt zalig, tenzij hij, die God wil zalig maken. Bijgevolg moeten we Hem vragen, dat Hij het zou willen, want wanneer Hij het wil, dan moet het noodzakelijk gebeuren." (Ia q. 19 a. 8 arg. 1)

Iedere oorzaak, die men niet verhinderen kan, brengt noodzakelijk haar gevolg voort: de natuur immers handelt steeds op dezelfde wijze, indien ze niet verhinderd wordt, zoals gezegd wordt in het IIe Boek der Physica (VIIIe H., Nr 10). Welnu, niets kan Gods wil verhinderen. De Apostel zegt immers in zijn Brief aan de Romeinen (9, 10): "Wie weerstaat aan zijn wil?" Dus is alles wat God wil noodzakelijk. (Ia q. 19 a. 8 arg. 2)

Wat noodzakelijk is om iets wat voorafgaat, is volstrekt noodzakelijk: zo moet een dier noodzakelijk sterven, omdat het samengesteld is uit tegenstrijdige elementen. Welnu, de geschapen dingen verhouden zich tot Gods wil als tot iets, wat voorafgaat en dat hun de noodzakelijkheid oplegt, want die voorwaardelijke zin is waar: "Indien God iets wil, dan is het". Welnu, iedere voorwaardelijke volzin, die waar is, is noodzakelijk. Dus is alles wat God wil volstrekt noodzakelijk. (Ia q. 19 a. 8 arg. 3)

Daar kan echter tegen aangevoerd worden, dat al het goede, wat ontstaat, door God gewild is. Indien dus Gods wil de dingen noodzakelijk maakt, dan ontstaat alle goed noodzakelijk. Maar dan is er geen vrijheid en geen overleg meer, of iets dergelijks. (Ia q. 19 a. 8 s. c.)

Gods wil maakt sommige dingen noodzakelijk, maar niet alle. Sommigen nu hebben de reden daarvan in de tussen-oorzaken gezocht: noodzakelijk, meenden ze, is datgene wat God door noodzakelijke oorzaken voortbrengt, toevallig, wat Hij door toevallige oorzaken voortbrengt. Maar die verklaring is onvoldoende, en wel om een dubbele reden: ten eerste, omdat het uitwerkse van een eerste oorzaak dan toevallig zou zijn om de tussen-oorzaken, wanneer nl. de werking van de eerste oorzaak door een onvolmaaktheid in de tussen-oorzaken belemmerd wordt: zo kan de zon al haar kracht niet laten gelden op een zieke plant. Welnu, geen enkele onvolmaaktheid in de ondergeschikte oorzaken kan ooit verhinderen, dat Gods wil zijn uitwerkse zou veroorzaken. Ten tweede, omdat indien het onderscheid tussen toevalligheid en noodzakelijkheid alleen tot de ondergeschikte oorzaken teruggevoerd wordt, dit onderscheid buiten Gods inzicht en wil valt, en dat is onmogelijk. Daarom wordt het toevallig ontstaan van zekere dingen beter toegeschreven aan de kracht der onfeilbare goddelijke oorzakelijkheid. Wanneer immers een oorzaak een uitwerking heeft, dan vloeit het uitwerkse voort uit de oorzaak, niet alleen in die zin, dat het gebeurt, maar ook in die zin, dat het gebeurt op de manier waarop de oorzaak het wou laten gebeuren of zijn. Omdat de werkende kracht van het

zaad te kort schiet, gebeurt het b. v., dat een kind van zijn vader verschilt in sommige bijkomstigheden, die tot de zijnswijze behoren; maar Gods wil heeft in de hoogste mate een onfeilbare uitwerking, en daarom gebeurt niet alleen wat God wil laten gebeuren, maar gebeurt het ook op die manier, waarop Hij wil. Welnu, God wil, dat sommige dingen op noodzakelijke en andere op wisselvallige wijze gebeuren, om de orde in de dingen en de volkomenheid van het heelal; en daarom voorzag Hij voor sommige uitwerkselen met noodzakelijkheid werkende oorzaken, die een onfeilbaar gevolg hebben, en waar de uitwerkselen noodzakelijk uit voortvloeien; voor andere uitwerkselen voorzag Hij daarentegen wisselvallige oorzaken, die geen onfeilbaar gevolg hebben, en waar de uitwerkselen op wisselvallige wijze uit voortvloeien. Daarom moet men niet zeggen, dat de door God gewilde uitwerkselen op wisselvallige wijze ontstaan, omdat hun onmiddellijke oorzaken wisselvallig zijn, maar wel, dat God wisselvallige oorzaken voorzag, omdat Hij wou, dat die gevolgen wisselvallig zouden zijn. (Ia q. 19 a. 8 co.)

Die woorden van Augustinus doelen niet op een volstreckte noodzakelijkheid in de door God gewilde dingen, maar op een voorwaardelijke noodzakelijkheid; die voorwaardelijke zin is immers noodzakelijk waar: Indien God dat wil, dan gebeurt het noodzakelijk. (Ia q. 19 a. 8 ad 1)

Omdat niets weerstaat aan Gods wil, daarom gebeuren niet alleen de dingen die God laat gebeuren, maar gebeuren ze ook op noodzakelijke of op wisselvallige wijze, volgens Hij het wil. (Ia q. 19 a. 8 ad 2)

Is iets noodzakelijk om iets wat voorafgaat, dan is het toch maar noodzakelijk, volgens de aard van wat voorafgaat. Bijgevolg zijn de dingen, die door Gods wil gebeuren, noodzakelijk in zover God wil, dat ze noodzakelijk zijn, óf volstrekt, óf voorwaardelijk, en daarom is niet alles volstrekt noodzakelijk. (Ia q. 19 a. 8 ad 3)

Articulus 9 Wil God het kwaad?

Men beweert, dat God het kwaad wil. Al het goede immers dat gebeurt, is door God gewild. Welnu, het is een goed, dat er iets kwaads gebeurt, volgens het woord van Augustinus in zijn Enchiridion (XCVIe H.): “Is het kwaad als zodanig niet goed, toch is het goed, dat er niet alleen goed, maar ook kwaad gebeurt.” (Ia q. 19 a. 9 arg. 1)

Dionysius zegt in zijn Boek Over de Goddelijke Namen (IVe H.): “Het kwade draagt bij tot de volmaaktheid van het geheel”, d. i. van het heelal. En Augustinus zegt in zijn Enchiridion (Xe H.): “Er is niets wat niet bijdraagt tot de wonderbare schoonheid van het heelal, en indien het goed geordend is en op zijn plaats staat, verheft zelf hetgeen men kwaad noemt de luister van het goed, en maakt het door tegenstelling beminnelijker en lofwaardiger.” Welnu, God wil alles wat kan bijdragen tot de volmaaktheid en de luister van het heelal, want dat beoogt Hij vooral in de schepping. Dus wil Hij ook

het kwaad. (Ia q. 19 a. 9 arg. 2)

Het gebeuren van het kwaad en het niet gebeuren zijn contradictorisch tegengesteld van elkaar. Welnu, God wil niet, dat het kwaad gebeurt, want daar er soms kwaad gebeurt, zou Gods wil niet immer vervuld worden. Bijgevolg wil God, dat er kwaad gebeurt. (Ia q. 19 a. 9 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus zegt in het Boek der drie en tachtig Vraagstukken (IIIe Kw.): “Nooit wordt iemand slechter onder een wijs bestuur. Maar God is veel wijzer dan alle mensen. Dus zal iemand onder Gods bestuur zeker niet slechter worden. Maar wat aan Gods bestuur wordt toegeschreven, wordt ook toegeschreven aan zijn wil.” Bijgevolg is Gods wil er de oorzaak niet van, dat iemand slechter wordt, maar wel een of ander kwaad. Dus wil God het kwaad niet. (Ia q. 19 a. 9 s. c.)

Het goede is naar zijn begrip zelf het begeerlijke, zoals hierboven gezegd is. (Ve Kw., Ie Art.). Welnu, het kwaad is tegengesteld aan het goed. Het is dus onmogelijk, dat het kwaad als zodanig begeerlijk is, noch voor de natuurstreving, noch voor het zinnelijk, noch voor het verstandelijk streefvermogen of de wil. Wel kan iets kwaads begeerlijk zijn om bijkomstige redenen, omdat het nl. het gevolg is van iets goeds. En dat gebeurt met ieder streefvermogen: wat immers een werkende oorzaak beoogt, die werkt door haar natuur, is met het gemis of het vergaan, maar wel het verwerven van de vorm, die met het gemis van de andere vorm gepaard gaat, en het ontstaan van de vorm, die volgt uit het vergaan van de andere. De leeuw die het hert doodt, doet het om zich te voeden, maar dat doel bereikt hij door het hert te verslinden; een onkuise mens zondigt om het vleselijk genoegen, waarmee het lelijke der zonde gepaard gaat. Welnu, het kwaad, dat met een of ander goed gepaard gaat, is slechts het gemis van een ander goed, en daarom zou iets kwaads nooit nagestreefd worden, zelf niet om een bijkomstige reden, wanneer men het goede, dat met het kwaad verbonden is, niet veel meer bedoelde dan het goede, dat door het kwaad wordt weggenomen. Welnu, God wil geen enkel goed méér dan zijn eigen goed-zijn, hoewel Hij van wat buiten Hem ligt, het ene goed meer kan begeren dan het ander. Daaruit besluiten we, dat God om geen enkele reden de zondeschuld kan willen, die van het streven naar het goddelijk goed-zijn berooft; wel kan Hij een natuurgebrek of de zondestraf willen, wanneer Hij nl. een goed wil, waarmee dit kwaad verbonden is: zo wil Hij de straf, omdat Hij rechtvaardig wil zijn, en wil Hij het bederf van zekere dingen, omdat Hij de natuurorde wil bewaren. (Ia q. 19 a. 9 co.)

Sommigen hebben beweerd, dat, ofschoon God het kwaad niet wil, Hij toch het bestaan en het ontstaan van het kwaad wil, want hoewel het kwaad niet goed is, toch is het bestaan en ontstaan van het kwaad goed. Dit zeiden ze, omdat ze inzagen, dat iets wat op zichzelf een kwaad is, tot een of ander goed geordend is, en ze meenden, dat die ordening uitgedrukt wordt, wanneer men zegt: het kwaad bestaat en ontstaat. Maar dit is

verkeerd, want het kwaad is niet uiteraard tot het goed geordend, maar slechts op bijkomstige wijze. Zo ligt het niet in de bedoeling van de zondaar, dat er iets goed voortkomt uit de zonde, evenmin als het in de bedoeling van de tirannen ligt, dat door de vervolgingen het geduld der martelaren uitstraalt. Daarom drukt men de verhouding van het kwade tot het goede niet uit, door te zeggen, dat het goed is, dat het kwaad bestaat of ontstaat. De dingen moeten immers niet beoordeeld worden volgens wat ze op bijkomstige wijze zijn, maar wel volgens wat ze uiteraard zijn. (Ia q. 19 a. 9 ad 1)

Het kwaad draagt slechts op bijkomstige wijze bij tot de volkomenheid en de luister van het heelal, zoals hierboven gezegd is (Ant. op de voorg. Bed.). Daarom besluit Dionysius zijn beschouwing over de wijze waarop het kwaad de heerlijkheid van het heelal bevordert, door te wijzen op de slechte kanten daarvan. (Ia q. 19 a. 9 ad 2)

Dat het kwaad gebeurt, en dat het niet gebeurt, is contradictorisch tegengesteld; maar willen, dat het kwaad gebeurt, en willen, dat het kwaad niet gebeurt, is niet contradictorisch tegengesteld, want dat zijn twee bevestigende zinnen. Welnu, God wil, nóch dat het kwaad gebeurt, nóch dat het niet gebeurt, maar Hij wil toelaten, dat het gebeurt. En dit is iets goeds. (Ia q. 19 a. 9 ad 3)

Articulus 10 Is God vrij?

Men beweert, dat God niet vrij is. Hieronymus zegt immers in een van zijn Brieven (XVIe Brief): “God alleen zondigt niet en kan niet zondigen. De anderen echter kunnen afwijken naar beide kanten, daar zij vrij zijn.” (Ia q. 19 a. 10 arg. 1)

De vrijheid is een eigenschap van verstand en wil, waardoor wij het goed en het kwaad kunnen kiezen. Welnu, God wil het kwaad niet. Dus is Hij niet vrij. (Ia q. 19 a. 10 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat Ambrosius zegt in zijn Boek Over het Geloof (VIe H.): “De H. Geest deelt zijn gaven aan iedereen mede, zoals het Hem behaagt, d. i. volgens de keus van zijn vrije wil, en niet uit noodzaak.” (Ia q. 19 a. 10 s. c.)

We zijn vrij ten opzichte van wat we noch noodzakelijk, noch uit natuuraandrang willen. Zo streven we niet naar het geluk uit vrije wil, maar door natuuraandrang; ook de dieren, die door natuuraandrang tot iets gedreven worden, worden niet vrij genoemd. Daar God noodzakelijk zichzelf wil, maar niet wat buiten Hem ligt, zoals hierboven bewezen is (IIIe Art.), is Hij vrij ten opzichte van de dingen, die Hij niet noodzakelijk wil. (Ia q. 19 a. 10 co.)

Hieronymus ontkent Gods vrijheid niet in élk opzicht, maar alleen in zover men door de vrijheid afdwaalt tot de zonde. (Ia q. 19 a. 10 ad 1)

De zondeschuld is zich afwenden van het goddelijk goed-zijn, waardoor God alles wil, zoals hierboven

bewezen is (IIe Art.). Daaruit blijkt, dat het voor God onmogelijk is, de zondeschuld te willen. Toch kan zijn wil op tegengestelde dingen slaan, want Hij kan willen, dat iets gebeurt of niet gebeurt, zoals wij, zonder te zondigen, kunnen willen zitten en niet zitten. (Ia q. 19 a. 10 ad 2)

Articulus 11 Moet men in God een « willen van het teken » aannemen?

Men beweert, dat men in God geen “willen van het teken” moet aannemen. Evenals immers Gods wil de oorzaak is van de dingen, zo is ook zijn kennis er de oorzaak van. Welnu, wij nemen in God geen “kennis van het teken” aan. Dus moet men in God ook geen “willen van het teken” aannemen. (Ia q. 19 a. 11 arg. 1)

Een teken, dat niet overeenstemt met wat het betekent, is vals. Wanneer dus de tekenen die God wil niet overeenkomen met zijn wil, dan zijn ze vals; en wanneer zij er mee overeenkomen, dan zijn ze overbodig. We moeten dus geen “willen van het teken” aannemen. (Ia q. 19 a. 11 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat Gods wil één is, daar hij hetzelfde is als zijn wezen. Toch wordt er soms in het meervoud gesproken van Gods wil; zoals wanneer men zegt: “Groot zijn Gods werken, verheven in al zijn willen” (Psalm 110,2). We moeten dus een teken van Gods wil aanzien voor Gods wil zelf. (Ia q. 19 a. 11 s. c.)

Aan God kunnen wij iets toeschrijven, óf in eigenlijke, óf in overdrachtelijke zin, zoals uit het voorgaande blijkt (XIIIe Kw., IIIe Art.). Zo worden sommige menselijke hartstochten toegeschreven aan God, volgens de overeenkomst van de uitwerkselen, en wat bij ons het teken is van een of anderen hartstocht, dat schrijven we figuurlijk toe aan God, door de naam van die hartstocht toe te passen op God. Zo straft een mens gewoonlijk, wanneer hij vergramd is, en daarom is de straf zelf een teken van gramschap, en wordt zij door gramschap bedoeld, wanneer we dat woord toepassen op God. En op dezelfde wijze wordt datgene, wat bij ons een teken is van onze wilsakten, figuurlijk Gods wil genoemd. Indien iemand bv. iets beveelt, dan is dit bevel er een teken van, dat hij wil, dat het gedaan wordt, en daarom wordt een bevel van God op figuurlijke wijze zijn wil genoemd, zoals bij Mattheus (6, 10): “Uw wil geschiede op aarde zoals in de hemel.” Toch is er een verschil tussen de wil en de gramschap: de gramschap is immers bij God uitgesloten in de eigenlijke zin van het woord, daar zij op de voornaamste plaats een hartstocht is, terwijl God wel een wil heeft in de eigenlijke zin van het woord. Daarom maken we onderscheid tussen Gods wil in eigenlijke en in figuurlijke zin. Zijn wil in eigenlijke zin noemen we de wil van welbehagen; zijn wil in figuurlijke zin, de wil van het teken; omdat het teken van de wil zelf wil genoemd wordt. (Ia q. 19 a. 11 co.)

De kennis is geen oorzaak van de dingen, tenzij door de wil. We werken immers niet uit wat we kennen, wanneer

wij het niet willen. Dus moet men niet spreken van het kennen van het teken, zoals we spreken van het willen van het teken. (Ia q. 19 a. 11 ad 1)

De tekenen van Gods wil noemt men “goddelijke willen”, niet omdat ze aanduiden, dat God wil, maar omdat iets wat voor ons een teken is van ons willen, wil genoemd wordt bij God. Zo duidt de straf niet aan, dat God werkelijk vergramd is, maar wordt ze alleen bij God gramschap genoemd, omdat ze bij ons een teken is van gramschap. (Ia q. 19 a. 11 ad 2)

Articulus 12 Moet men in God vijf verschillende « willen van het teken » aannemen?

Men beweert, dat men in God de volgende vijf “willen van het teken” niet moet aannemen: het verbod, het bevel, de raad, de werking, de toelating. God werkt immers soms in ons uit, wat Hij gebiedt of aanraadt, en wat Hij verbiedt laat Hij soms toe. Die tekenen moeten dus niet tegen elkaar gesteld worden. (Ia q. 19 a. 12 arg. 1)

“God werkt niets uit, tenzij wanneer Hij het wil”, zoals in het Boek der Wijsheid gezegd wordt (11,25-26). Welnu de wil van het teken verschilt van de wil van welbehagen. Bijgevolg moet de werking niet gerangschikt worden onder de wil van het teken. (Ia q. 19 a. 12 arg. 2)

Iets uitwerken en iets toelaten komt gewoonlijk voor met betrekking tot alle geschapen wezens, daar God in alles werkt, en met betrekking tot alles een of ander toelaat. Gebieden echter, aanraden en verbieden hebben alleen betrekking op de verstandelijke wezens. Dus mogen die verschillende tekenen niet in een zelfde opsomming voorkomen, want ze behoren niet tot dezelfde orde. (Ia q. 19 a. 12 arg. 3)

Het kwaad gebeurt op meer verschillende manieren dan het goed. Het goed immers gebeurt maar op één manier, maar het kwaad gebeurt op allerlei manieren, zoals de Wijsgeer zegt in het IIe Boek der Ethica (VIe H., Nr 14), en zoals ook Dionysius zegt in zijn werk Over de Goddelijke Namen (IVe H.). Men kan dus bezwaarlijk aannemen, dat er maar één wil zou zijn van het teken, met betrekking tot het kwaad, nl. het verbod, en twee met betrekking tot het goed, nl. de raad en het gebod. (Ia q. 19 a. 12 arg. 4)

Datgene waardoor wij gewoonlijk aanduiden, dat we iets willen, noemen we tekenen van onze wil. Welnu, men kan verklaren dat men iets wil, óf door zichzelf, óf door een ander. Op de eerste plaats door zichzelf, in zover men iets uitwerkt, hetzij rechtstreeks, hetzij zijdelings en toevallig; rechtstreeks, wanneer men het zelf uitvoert, en dan is de werking zelf een teken van de wil; zijdelings, wanneer men de werking niet verhindert: wie immers een beletsel wegneemt, wordt als een bijkomstige oorzaak aangezien, zoals gezegd wordt in het VIIIe Boek der Physica (IVe H., Nr 6), en met het oog daarop, spreekt men van de toelating.

Op de tweede plaats kan men uiting geven aan zijn wil, door een ander, in zover men een ander er toe beweegt om iets te doen, hetzij door een bevel, dat aanduidt wat men wil, hetzij door het tegendeel te verbieden, hetzij door iemand trachten te overreden, en dat is de raad. Omdat nu op verschillende manieren wordt aangeduid, dat iemand iets wil, worden die vijf tekenen soms goddelijke willen genoemd, als tekenen van zijn wil. Dat het gebod, de raad en het verbod Gods wil genoemd worden, blijkt, uit Mattheus (6,10): “Uw wil geschiede op aarde, zoals in de hemel”; dat de toelating en de werking Gods wil genoemd worden, blijkt uit Augustinus, die in zijn Enchiridion (XCVe H.) zegt: “Niets gebeurt zonder de wil van de Almachtige, die het laat gebeuren of het uitwerkt.” Men kan echter ook zeggen, dat de toelating en de werking betrekking hebben op het heden, zo dat de toelating slaat op het kwaad, en de werking op het goed; ook kan men zeggen, dat het verbod, het gebod en de raad betrekking hebben op de toekomst; het verbod slaat op het kwaad, het gebod op het noodzakelijk goed, de raad op het niet opgelegde goed. (Ia q. 19 a. 12 co.)

Er is niets bezwaarlijks in het feit, dat iemand met betrekking tot hetzelfde op verschillende wijzen zijn wil uitdrukt, zoals er ook verschillende namen zijn om eenzelfde ding aan te duiden. Eenzelfde ding kan bijgevolg het voorwerp zijn van een gebod, een raad, een werking, een verbod of een toelating. (Ia q. 19 a. 12 ad 1)

Evenals men in figuurlijke zin kan zeggen, dat God iets wil wat Hij in eigenlijke zin niet wil, zo kan men ook op figuurlijke wijze iets aanduiden, wat Hij wil in de eigenlijke zin van het woord. Bijgevolg kan er voor hetzelfde ding een “wil van het teken” en een “wil van welbehagen” zijn. De werking echter komt altijd overeen met de wil van welbehagen, maar niet het gebod of de raad, omdat de werking op het heden slaat, het gebod daarentegen op de toekomst, en ook omdat de werking uiteraard het gevolg is van de wil, terwijl het gebod en de raad de wil aanduiden door middel van een ander. (Ia q. 19 a. 12 ad 2)

De verstandelijke schepselen zijn meester over hun handelingen, en daarom worden er voor hen bijzondere tekenen van Gods wil aangegeven, in zover God het verstandelijk schepsel er toe ordent om vrijwillig en door zichzelf te handelen. De andere schepselen echter handelen niet, tenzij in zover ze door God bewogen worden, en daarom kan er bij hen slechts spraak zijn van werking en toelating. (Ia q. 19 a. 12 ad 3)

Hoewel de zonde op talrijke wijzen voorkomt, toch is het aan elke zonde eigen, af te wijken van Gods wil. En daarom is met betrekking tot het kwaad één teken voldoende, nl. het verbod. Maar het goede verhoudt zich op verschillende wijze tot Gods goed-zijn, want er zijn sommige goede daden, zonder welke wij Gods goed-zijn niet kunnen genieten, en die daden worden ons dan ook opgelegd. Door andere daden komen we op volkomener wijze tot die Godsgenieting, en die daden worden ons aangeraden. Ofschoon men ook kan zeggen,

dat de raad niet alleen betrekking heeft op het bereiken van een beter goed, maar ook op het vluchten van minder kwaad. (Ia q. 19 a. 12 ad 4)

Quaestio 20 Over de liefde van God

Nu beschouwen we wat op volstreekte wijze tot Gods wil behoort. En daar er bij ons in het streefvermogen hartstochten zijn, zoals vreugde, liefde, en dergelijke, en zedelijke deugden, zoals de rechtvaardigheid, de sterkte, en dergelijke, handelen we eerst over de liefde van God, en daarna over zijn rechtvaardigheid en zijn barmhartigheid. Over de liefde stellen we vier vragen: 1e) Is er liefde in God? 2e) Bemint God alles? 3e) Bemint God het een meer dan het ander? 4e) Draagt God het beste steeds de grootste liefde toe? (Ia q. 20 pr.)

Articulus 1 Is er Liefde in God?

Men beweert, dat er geen liefde is in God. In God zijn er immers geen hartstochten. Welnu de liefde is een hartstocht. Dus er is geen liefde in God. (Ia q. 20 a. 1 arg. 1)

Liefde, gramschap en droefheid zijn verschillende leden van eenzelfde verdeling. Welnu, droefheid en gramschap worden aan God slechts op figuurlijke wijze toegeschreven. Dus ook de liefde. (Ia q. 20 a. 1 arg. 2)

“De liefde, zegt Dionysius in zijn Boek Over de Goddelijke Namen (IVe H.), verenigt en verbindt.” Maar dat kan in God niet gebeuren, daar Hij enkelvoudig is. Bijgevolg is er in God geen liefde. (Ia q. 20 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Johannes zegt: God is liefde” (1e Johannesbrief, 4,16). (Ia q. 20 a. 1 s. c.)

We moeten aan God liefde toekennen. De liefde immers is de eerste beweging van de wil en van elk streefvermogen, want de wilsakt en de akt van elk streefvermogen streeft naar het goed en naar het kwaad, als naar zijn eigen voorwerp: naar het goed, in de voornaamste plaats en uiteraard, naar het kwaad, op bijkomstige wijze en om iets anders, in zover het nl. tegengesteld is aan een goed. Natuurlijk moeten de wilsakten en de akten van het streefvermogen waardoor naar het goed wordt gestreefd, die akten voorafgaan, waardoor naar het kwaad wordt gestreefd, zoals de vreugde vóór het leed komt, en de liefde vóór de haat, want alles wat van nature zo is, komt vóór datgene wat slechts door een ander zo is. Daarenboven gaat het meest algemene van nature vooraf: het verstand kent eerst het algemene, en pas daarna zekere ware dingen in het bijzonder. Welnu, ook sommige akten van de wil en van het zinnelijk streefvermogen zijn op het goede gericht in een of ander bijzonder opzicht, zoals vreugde en genot gericht zijn op het tegenwoordig en reeds bereikte goed, verlangen en hoop daarentegen op het nog onbereikte; de liefde echter streeft naar het goed in ’t algemeen, of het al dan niet bereikt is, en

daarom is de liefde de eerste akt van de wil en van het zinnelijk streefvermogen. Daarom veronderstellen al de andere akten van het streefvermogen de liefde als hun oorsprong: niemand toch begeert iets, tenzij een goed dat hij bemint, en niemand verheugt zich om iets, tenzij om een goed, dat hij bemint; haat vat men slechts op voor iets wat aan het beminde is tegengesteld, terwijl het duidelijk is, dat droefheid en dergelijke hartstochten tot de liefde moeten herleid worden, als tot hun eerste beginsel. Bijgevolg moet er in al wie een wil heeft of een zinnelijk streefvermogen, liefde zijn, en indien het eerste er niet is, dan ontbreekt ook het andere. Wanneer immers datgene ontbreekt, wat het andere moet voorafgaan, dan ontbreekt ook het andere. Welnu, vroeger hebben we bewezen (XIXe Kw., Ie Art.), dat er in God een wil is. Bijgevolg is er ook liefde in Hem. (Ia q. 20 a. 1 co.)

Het kenvermogen kan niet bewegen, tenzij door bemiddeling van het streefvermogen. Evenals nu bij ons de “algemene rede” beweegt door bemiddeling van de “bijzondere rede”, zoals we lezen in het IIe Boek Over de Ziel (XIe H., Nr 4), zo beweegt ook in ons het verstandelijk streefvermogen, of de wil, door bemiddeling van het zinnelijk streefvermogen. Daarom is de onmiddellijke beweegkracht van ons lichaam het zinnelijk streefvermogen, en ondergaan we, bij iedere akt van het zinnelijk streefvermogen, een organische verandering, op de eerste plaats in het hart, het eerste bewegingsbeginsel van het dier. En in zover de akt van het zinnelijk streefvermogen met organische verandering gepaard gaat, noemt men hem hartstocht en geen wil. Liefde echter, vreugde en genot kunnen hartstochten genoemd worden, in zover ze de akt van het zinnelijk streefvermogen zijn, maar niet in zover ze de akt zijn van het verstandelijk streefvermogen. Welnu, op die laatste wijze schijven we ze toe aan God. Daarom zegt de Wijsgeer in het VIIe Boek der Ethica (XIVe HL, Nr 8), dat Gods vreugde bestaat in één enkelen enkelvoudige akt. En om dezelfde reden bemint Hij zonder hartstocht. (Ia q. 20 a. 1 ad 1)

In de hartstochten van het zinnelijk streefvermogen kan men iets materieels beschouwen, nl. de organische verandering, en iets formeels, dat van het streefvermogen zelf komt: zo is in de gramschap het materiële, de opdrang van het bloed naar het hart, of iets dergelijks, zoals we lezen in het Ie Boek Over de Ziel (Ie H., Nr 2), en het formele, het verlangen om zich te wreken. Daarbij duidt het formele element van sommige hartstochten iets onvolmaakts aan, zoals het verlangen, dat streeft naar een nog niet bereikt goed, en de smart, die ontstaat uit een aanwezig kwaad, en hetzelfde geldt voor de gramschap, die de smart veronderstelt. Andere hartstochten daarentegen, zoals de liefde en de vreugde, duiden in het geheel geen onvolmaaktheid aan. Die hartstochten zijn echter bij God uitgesloten naar hun materieel element, zoals we hierboven gezegd hebben (Antw. op de voorg. Bed.), en wat in hun formeel element onvolmaakt is, mag men aan God niet toekennen, tenzij op figuurlijke wijze, om de gelijkenis nl. in het uitwerksel, zoals we hierboven

gezegd hebben (IIIe Kw., IIe Art., en XIXe Kw., IIe Art.). Wat echter geen onvolmaaktheid insluit, zoals liefde en vreugde, en aan God toegeschreven worden in eigenlijke zin, hoewel zonder hartstocht, zoals we hierboven reeds zeiden (Antw. op de voorg. Bed.). (Ia q. 20 a. 1 ad 2)

De liefde-akt is steeds op twee dingen gericht, nl. op het goed, dat men voor iemand wil, en op hem voor wie men dat goed wil; want dat is toch wel iemand beminnen: hem goed willen doen. Welnu, wie zichzelf bemint, wil daarom juist zijn eigen goed, en tracht naar best vermogen zich dit goed eigen te maken. Daarom noemt men de liefde een verenigende kracht, zelf in God, maar dan zonder samenstelling, want het goed dat Hij voor zichzelf wil is Hij zelf, die naar zijn wezen goed is, zoals hierboven gezegd is (VIe Kw., IIIe Art.). Maar wanneer we een ander beminnen, dan wallen we zijn goed: we beschouwen hem dan als ons zelf, en dragen dit goed op hem over als op ons zelf. En in dat opzicht noemt men de liefde een verenigende kracht, daar ze een ander met ons verbindt, en zich tot hem verhoudt als tot ons zelf. En in zover God het goed van anderen wil, is ook de goddelijke liefde een verenigende kracht, hoewel ze geen samenstelling meebrengt in God. (Ia q. 20 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Bemint God alles?

Men beweert, dat God niet alles bemint. Wie immers bemint, treedt als het ware buiten zichzelf en verandert om zo te zeggen in het beminde, zoals Dionysius zegt in zijn boek *Over de Goddelijke Namen* (IVe H.). Welnu, men kan niet zeggen, dat God buiten zichzelf treedt en in andere dingen verandert. Dus mag men ook niet zeggen, dat Hij de dingen buiten Hem bemint. (Ia q. 20 a. 2 arg. 1)

Gods liefde is eeuwig. Welnu, alles wat buiten God ligt, is niet eeuwig, tenzij in zover het in God bestaat. Bijgevolg bemint God de dingen buiten Hem niet, tenzij in zichzelf. Maar beschouwd in zover ze in Hem zijn, zijn ze niets anders dan God zelf. Dus bemint God de dingen niet buiten Hem. (Ia q. 20 a. 2 arg. 2)

Er is een dubbele liefde, nl. de begerende en de welwillende liefde of vriendschap. Welnu, God bemint de redeloze wezens niet met begerende liefde, want Hij heeft niets nodig van al wat buiten Hem ligt. Hij draagt ze ook geen vriendschap toe, want er is geen vriendschap mogelijk met betrekking tot onredelijke wezens, zoals blijkt uit de leer van de Wijsgeer (*Ethica*, VIIIe B., 11e H., Nr 3.). Bijgevolg bemint God niet alles. (Ia q. 20 a. 2 arg. 3)

We lezen, Psalm 5,7: “Gij haat al wie kwaad bedrijft”. Welnu, men kan onmogelijk iets haten en het beminnen. Dus bemint God niet alles. (Ia q. 20 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat we lezen in het Boek der Wijsheid (11,25): “Gij bemint alles wat is, en niets van alles wat Gij geschapen hebt, haat Gij.” (Ia q. 20 a. 2 s. c.)

God bemint al wat bestaat. Al wat bestaat immers is goed, in zover het is; want het wezen der dingen en al hun volmaaktheden zijn iets goed. Welnu, hierboven hebben we bewezen (XIXe Kw., IVe Art.), dat Gods wil de oorzaak is van alles. Bijgevolg heeft niets wezen of welk goed-zijn ook, tenzij in zover het door God gewild wordt. Daarom wil God, dat ieder bestaand wezen een of ander goed-zijn heeft. En daar iets beminnen niets anders is dan aan iets goed doen, is het duidelijk, dat God alles bemint, wat is. Toch bestaat er een verschil tussen Gods liefde en de onze. Onze wil immers is de oorzaak niet van het goed in de dingen, maar wordt door dit goed bewogen als door zijn voorwerp; daarom is onze liefde, waardoor we iemands goed willen, de oorzaak niet van dit goed, maar is integendeel het waar of vermeend goed-zijn van de dingen de oorzaak van de liefde, waardoor we begeren, dat het goede, wat het heeft, bewaard blijft en aangevuld wordt met wat het niet heeft, en dat is juist het doel van onze handelingen. Gods liefde echter schept het goede en stort in het de dingen uit. (Ia q. 20 a. 2 co.)

Hij, die bemint, treedt buiten zichzelf en wordt omgezet in het beminde, in zover hij het goed van de beminde wil, en voor het beminde zorgt zoals voor zichzelf. Daarom zegt Dionysius (*Over de Goddelijke Namen*, IVe H.): “Men mag naar waarheid zeggen, dat de oorzaak van alle dingen, door overmaat van goedheid, buiten zichzelf treedt, in zover ze zorg draagt voor alles wat bestaat.” (Ia q. 20 a. 2 ad 1)

Hoewel de schepselen niet eeuwig zijn, tenzij in God, toch kent God ze in hun eigen wezen van alle eeuwigheid af, in zover ze juist van alle eeuwigheid af in Hem zijn, en om dezelfde reden bemint Hij ze. Wij zelf kennen toch ook de dingen in zichzelf, door afbeeldingen er van in ons. (Ia q. 20 a. 2 ad 2)

Vriendschap is alleen mogelijk met redelijke wezens; bij hen alleen immers is er wederliefde, met hen alleen kunnen we een gemeenschappelijk leven leiden in voor- en tegenspoed, volgens het goed of slecht gaat; ook kan men alleen voor redelijke wezens waarlijk welwillend zijn. De redeloze daarentegen kunnen God niet beminnen, ze kunnen het verstandelijk en gelukkig leven met Hem niet delen. En daarom strekt zijn vriendschap zich tot die wezens niet uit, maar Hij bemint ze met een zekere begerende liefde, in zover Hij ze nl. ordent tot de redelijke wezens en tot zichzelf. Dat doet Hij echter niet omdat Hij ze nodig heeft, maar om zijn eigen goed-zijn en tot ons nut; wij kunnen immers iets begeren óf voor onszelf, óf voor anderen. (Ia q. 20 a. 2 ad 3)

Men kan eenzelfde ding beminnen en haten, in een verschillend opzicht. God bemint de zondaars, in zover ze een zekere natuur hebben: zo beschouwd, zijn ze, en zijn ze door Hem. In zover ze echter zondaars zijn, zijn ze niet, maar wijken ze af van het zijn, en de afwijking komt niet van God. En in dit opzicht worden de zondaars gehaat. (Ia q. 20 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Bemint God het een meer dan het ander?

Men beweert, dat God het een niet meer bemint dan het ander. “God draagt een gelijke zorg voor alles”, zegt het boek der Wijsheid, (6, 8). Welnu. Gods voorzienigheid spruit uit zijn liefde. Dus heeft Hij een gelijke liefde voor alles. (Ia q. 20 a. 3 arg. 1)

Gods liefde is zijn wezen. Welnu in Gods wezen is er geen meerdere of mindere graad, en dus ook niet in zijn liefde. Hij bemint dus het een niet meer dan het ander. (Ia q. 20 a. 3 arg. 2)

Zoals de liefde van God alle schepselen omvat, zo strekt zich ook zijn kennis en zijn wil over alles uit. Welnu, we zeggen niet, dat God het een meer kent of wil dan het ander. Dus bemint Hij ook het een niet meer dan het ander. (Ia q. 20 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus zegt in zijn Commentaar op Johannes (CXe Verhandel.): “God bemint al wat Hij geschapen heeft, maar het meest van al de redelijke wezens; en daaronder diegenen het meest, welke ledematen zijn van zijn eigen Zoon, en nog veel meer zijn eigen Zoon zelf.” (Ia q. 20 a. 3 s. c.)

Daar beminnen iemands goed willen is, kan iets in een dubbel opzicht meer of minder bemind worden. Ten eerste, door de wilsakt zelf, die meer of minder krachtig is. En zo beschouwd, bemint God het een niet meer dan het ander, daar Hij alles bemint door een enkelvoudige en onveranderlijke wilsakt. Ten tweede, door het goed dat men aan het beminde wil schenken. We beminnen iemand meer dan een ander, wanneer we hem een groter goed toewensen, zelf indien de wilsakt niet krachtiger is. En in dit opzicht moet men houden, dat God sommige dingen meer dan andere bemint, want daar Zijn liefde de oorzaak van de dingen is, zoals we hierboven gezegd hebben (voorg. Art.), zou het één niet volmaakter zijn dan het ander, wanneer God aan het een geen groter goed toewenst dan aan het ander. (Ia q. 20 a. 3 co.)

God draagt voor alles gelijke zorg, niet omdat Hij aan alle dingen dezelfde volmaaktheid mededeelt, maar omdat Hij alles bestuurt met dezelfde wijsheid en goedheid. (Ia q. 20 a. 3 ad 1)

Die tegenwerping gaat uit van de vurigheid van Gods liefde, in zover ze afhangt van de wilsakt, die het goddelijk wezen zelf is. Maar het goede dat God aan de schepselen toewenst, is zijn wezen niet. Dus kan Hij meer of minder beminnen. (Ia q. 20 a. 3 ad 2)

De woorden kennen en willen duiden alleen handelingen aan, en sluiten in hun betekenis de voorwerpen niet in, die door hun onderscheid de uitdrukking zouden kunnen wettigen, dat God meer of minder kent of wil, zoals het met de liefde gebeurt. We wezen daar reeds op in de Leerstelling. (Ia q. 20 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Bemint God steeds het beste met de grootste liefde?

Men beweert, dat God niet steeds het beste met de grootste liefde bemint. Christus immers is God en mens, en is dus volmaakter dan heel het mensdom. Welnu God beminde het mensdom meer dan Christus, want we lezen in de Brief aan de Romeinen (8,32): “God heeft zijn eigen Zoon niet gespaard, maar Hem voor ons allen overgeleverd”. Bijgevolg bemint God niet steeds het beste met de grootste liefde. (Ia q. 20 a. 4 arg. 1)

De engelen zijn volmaakter dan de mensen. We lezen immers Psalm 8,6: “Ge hebt de mens beneden de Engelen geplaatst.” Toch beminde God de mensen meer dan de engelen, zoals we lezen in de Brief aan de Hebreëën (2, 16): “God kwam nooit de engelen, maar wel Abrahams geslacht ter hulp.” Dus bemint God het beste niet steeds met de grootste liefde. (Ia q. 20 a. 4 arg. 2)

Petrus was beter dan Johannes, want hij had Christus meer lief. Daarom vroeg de Heer, die dit wist, aan Petrus: “Bemint ge me meer dan de anderen?” (Johannes, 21, 15). Toch beminde Christus Johannes meer dan Petrus. Augustinus zegt, dan ook in zijn Commentaar op Johannes 21, 20 (CXXIVe Verhandel.) aangaande de woorden: Simon, zoon van Johannes, bemint Ge mij?: “Door dit teken wordt Johannes van de anderen onderscheiden, niet omdat Christus Hem alleen beminde, maar omdat Hij hem. meer beminde dan de anderen.” Bijgevolg bemint God het beste niet steeds met de grootste liefde. (Ia q. 20 a. 4 arg. 3)

Een onschuldige is beter dan een boeteling, want de boetvaardigheid is maar de tweede redplank na de schipbreuk, zoals Hieronymus zegt. Toch bemint God de boetelingen meer dan de onschuldigen, want Hij verheugt er zich meer over, zoals we lezen bij Lucas, 15,7: “Ik zeg het U, er zal in hemel meer vreugde zijn om één zondaar, die zich bekeert, dan om negen en negentig rechtvaardigen, die zich niet hoeven te bekeren.” Bijgevolg bemint God niet steeds het beste met de grootste liefde. (Ia q. 20 a. 4 arg. 4)

Een rechtvaardige, die God alleen vooraf kent, is beter dan een zondaar, die voorbestemd is tot de zaligheid. Welnu, God bemint de zondaar, die voorbestemd is, met de grootste liefde, want Hij wil hem het grootste goed, nl. het eeuwig leven. Dus bemint God het beste niet steeds met de grootste liefde. (Ia q. 20 a. 4 arg. 5)

Daartegenover staat echter, dat we lezen in Prediker (13, 19): “Ieder bemint zijns gelijke.” Welnu, iets is des te volmaakter, naarmate het meer op God gelijkt. Bijgevolg bemint God steeds het beste met de grootste liefde. (Ia q. 20 a. 4 s. c.)

Uit het vorig Artikel blijkt, dat God het beste met de grootste liefde bemint. We zeiden immers, dat God iets meer kan beminnen, in zover Hij er een groter goed aan toewenst. Gods wil toch is de oorzaak van het goede in de dingen. Sommige dingen zijn beter dan andere, omdat God er een groter goed aan toewenst.

Dus bemint God altijd het beste met de grootste liefde. (Ia q. 20 a. 4 co.)

God bemint Christus niet alleen meer dan heel het mensdom, maar zelf meer dan heel de schepping. Hij wou Hem immers meer goed, want zoals we lezen in de Brief aan de Philippïërs (2, 9), gaf Hij Hem een naam boven alle namen, zodat Hij waarlijk God is. Dat God Hem nu heeft overgeleverd voor het heil der mensen, schaadt zijn volmaaktheid niet; integendeel, daardoor werd Hij een glorierijk overwinnaar en draagt Hij een koningsmantel om zijn schouders, zoals Isaïas zegt (9, 6). (Ia q. 20 a. 4 ad 1)

God heeft de menselijke natuur, door Gods Woord aangenomen in de persoon van Christus, meer bemind dan al de engelen, zoals we hierboven gezegd hebben (Antw. op de voorg. Bed.). Ze is ook volmaakter, vooral om haar vereniging met de goddelijke persoon. Vergelijkt men echter de menselijke natuur in het algemeen met de natuur der engelen, met het oog op hun verhouding tot de genade en de glorie, dan staan ze op eenzelfde lijn, want de maat van mensen en van engelen is dezelfde, zoals de Openbaring zegt (21, 17), hoewel sommige engelen grootser glorie zullen genieten dan sommige mensen, en sommige mensen meer verheerlijkt zullen worden dan sommige engelen. Maar met het oog op de natuur, zijn de engelen volmaakter dan de mensen. Wanneer God nu de menselijke natuur heeft aangenomen, dan is het niet omdat Hij de mens, volstrekt beschouwd, meer beminde, maar omdat de mens hulpbehoevender was. Zo geeft ook een goede huisvader iets kostbaarder aan een zieken knecht dan aan een gezond kind. (Ia q. 20 a. 4 ad 2)

Die moeilijkheid wordt op verschillende wijzen opgelost. Augustinus ziet er een symbool in: Petrus, zegt hij (t. a. pl.), stelt het werkende, Joannes het beschouwende leven voor. Omdat het werkende leven meer gedrukt gaat onder de last van dit leven, en er vuriger naar verlangt om er van verlost te zijn en bij God te zijn, daarom bemint men God meer in dat leven. Maar God bemint meer het beschouwende leven, omdat het langer duurt, daar het niet ophoudt met het leven van het lichaam, zoals het werkende leven. Anderen zeggen, dat Petrus Christus meer beminde in zijn ledematen, en in dit opzicht beminde Christus hem op zijn beurt méér, en droeg Hij hem de zorg over voor zijn Kerk. Joannes echter beminde Christus' persoon méér, en in dit opzicht beminde Christus hem méér, en vertrouwde Hij hem zijn Moeder toe. Anderen echter zeggen, dat het onzeker is voor wie van beide Christus meer liefde had, en wie van beiden Christus meer beminde, zodat Hij hem meer glorie schonk in het eeuwig leven. Men zegt, dat Petrus meer beminde, omdat zijn liefde spontaner en vuriger was, maar dat Joannes meer bemind werd, omdat Christus met hem op meer vertrouwelijke wijze omging, om zijn jeugd en om zijn zuiverheid. Nog anderen zeggen eindelijk, dat Christus Petrus meer liefhad, met betrekking tot de hogerstaande gave der liefde, maar Joannes meer beminde, met betrekking tot de gave van verstand. Petrus was volmaakter, en Christus was hem het meest

lief, absoluut gesproken, maar in een zeker opzicht was Joannes de volmaaktste en de vurigst beminde. Wij echter menen, dat het vermetel zou zijn, om over die dingen een oordeel te vellen, want zoals het Boek der Schepping zegt (16, 2): "God is het, die de geesten doorgrondt", en geen ander buiten Hem. (Ia q. 20 a. 4 ad 3)

Zowel een boeteling als een onschuldige kan de beste zijn. De besten immers en de meest beminden zijn zij, die het meest genade ontvingen, of ze nu onschuldigen zijn of boetelingen. Wanneer ze echter in elk ander opzicht gelijk zijn, dan staat een onschuldige hoger, en wordt hij méér bemind. Toch zegt men, dat God zich meer verheugt om een boeteling dan om een onschuldige, omdat een boeteling gewoonlijk voorzichtiger, nederiger en vuriger uit de zonde opstaat. Daarom zegt Gregorius in zijn XXXIVe Homilie op het Evangelie, dat een legeroverste hem méér bemint, die na de vlucht terugkomt en onverschrokken doorvecht, dan hem, die nooit gevlucht is, maar die ook nooit moedig heeft gestreden. Men kan ook zeggen, dat dezelfde genade groter is, wanneer ze aan een boetvaardige wordt geschonken dan wanneer ze aan een onschuldige geschonken wordt, daar de boetvaardige straf verdiende, en de onschuldige niet. Honderd zilverstukken is méér, wanneer ze aan een arme gegeven worden, dan wanneer ze aan een koning worden gegeven. (Ia q. 20 a. 4 ad 4)

Daar Gods wil de oorzaak is van het goede in de dingen, moeten we de volmaaktheid van iemand, die door God bemind wordt, beoordelen volgens het ogenblik, waarop God hem een of ander goed schenkt. Wanneer men let op de tijd, waarop door Gods beschikking een groter goed moet gegeven worden aan een tot de zaligheid voorbestemde zondaar, dan is hij beter, hoewel hij slechter is, met het oog op een anderen tijd, zoals hij met betrekking tot een anderen tijd noch goed, noch slecht is. (Ia q. 20 a. 4 ad 5)

Quaestio 21 Over Gods rechtvaardigheid en barmhartigheid

Van de beschouwing van Gods liefde gaan we over naar de studie van Gods rechtvaardigheid en barmhartigheid. We stellen hier vier vragen: 1e) Is er rechtvaardigheid in God? 2e) Is Gods rechtvaardigheid, waarheid? 3e) Is God barmhartig? 4e) Is God barmhartig en rechtvaardig in al zijn werken? (Ia q. 21 pr.)

Articulus 1 Is er rechtvaardigheid in God?

Men beweert, dat er geen rechtvaardigheid is in God. De rechtvaardigheid immers maakt deel uit van hetzelfde geheel als de matigheid. Welnu matigheid is er niet in God. Dus ook geen rechtvaardigheid. (Ia q. 21 a. 1 arg. 1)

Wie in alles handelt naar zijn goeddunken, handelt niet

volgens de rechtvaardigheid. Welnu, naar het getuigenis van de Apostel in zijn Brief aan de Ephesiërs (1, 11) handelt God in alles naar zijn goeddunken. Bijgevolg moet men Hem de rechtvaardigheid niet toekennen. (Ia q. 21 a. 1 arg. 2)

Zijn schuld voldoen is een daad van rechtvaardigheid. Maar God is niemands schuldenaar. Dus komt de rechtvaardigheid Hem niet toe. (Ia q. 21 a. 1 arg. 3)

Alles wat in God is, is zijn wezen. Welnu, de rechtvaardigheid is Gods wezen niet, want Boëtius zegt in zijn werk *Over de Tijdstippen*, dat het goede betrekking heeft op het Wezen en het rechtvaardige op de handelingen. Dus komt de rechtvaardigheid aan God niet toe. (Ia q. 21 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat we lezen, Psalm 10, 8: “De Heer is rechtvaardig, en heeft de rechtvaardigheid lief.” (Ia q. 21 a. 1 s. c.)

Er is een dubbele rechtvaardigheid: de eerste regelt het wederkerig geven en nemen, dat bv. voorkomt bij het kopen en verkopen, en bij andere onderlinge mededelingen, of bij het ruilen. De Wijsgeer noemt die rechtvaardigheid de ruilende rechtvaardigheid, d. i. de rechtvaardigheid die het onderling mededelen van iets onder de mensen en het ruilen regelt. (Ve Boek der *Ethica*, IVe H., Nr 1). Die rechtvaardigheid komt aan God niet toe, want de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (11,35): “Wie gaf Hem te leen, en mag dus iets van Hem teruggeisen?” De andere rechtvaardigheid regelt de verdeling der goederen. Ze wordt dan ook verdelende rechtvaardigheid genoemd, en heeft voor gevolg, dat iemand die goederen beheert of aan anderen uitdeelt, aan eenieder geeft wat hem toekomt. Zoals het nu blijkt uit de passende orde, die heerst in een huisgezin of in een andere gemeenschap, dat hij aan wie het bestuur is toevertrouwd, die tweede rechtvaardigheid bezit, zo bewijst ook de orde van het heelal, die tot uiting komt in de natuurlingen en in de vrije wezens, dat God rechtvaardig is. Daarom zegt Dionysius in zijn werk *Over de Goddelijke Namen* (VIIIe H.): “Men kan Gods rechtvaardigheid daaraan kennen, dat Hij aan ieder naar verdienste het zijne geeft, en aan elk wezen zijn eigen plaats en eigen kracht geeft.” (Ia q. 21 a. 1 co.)

Sommige zedelijke deugden regelen de hartstochten, zoals de matigheid de begeerlijkheid regelt; de sterkte, de vrees en de vermetelheid, en de zachtmoedigheid, de gramschap. Die deugden komen alleen figuurlijk aan God toe, daar Hij geen hartstochten heeft, zoals hierboven bewezen is (XXe Kw., Ie Art., Antw op de 1e Bed.), en ook geen zinnelijk streefvermogen, dat het subject is van de hierboven vermelde deugden, zoals de Wijsgeer zegt in het Xe Boek der *Ethica* (VIIIe H., Nr 7). Maar de andere zedelijke deugden regelen de handelingen: zo wordt het geven en nemen geregeld door de rechtvaardigheid, de vrijgevigheid en de grootdadigheid; die deugden zetelen echter niet in het zinnelijk streefvermogen, maar in de wil, en daarom kunnen ze aan God worden toegeschreven. Natuurlijk regelen ze niet in God de handelingen van

het staatkundig leven, maar die handelingen, welke aan God toekomen; het was immers dwaas, God te loven om zijn staatkundige deugden, zoals de Wijsgeer zegt in het Xe Boek der *Ethica* (VIIIe H., Nr 7). (Ia q. 21 a. 1 ad 1)

Het door het verstand gekende goed is het voorwerp van de wil. Bijgevolg kan God alleen datgene willen, wat in zijn wijsheid ligt opgesloten. Welnu, zijn wijsheid is als een rechtvaardige wet, waardoor zijn wil juist en rechtvaardig is. Wat God doet volgens zijn wil, is dus rechtvaardig, evengoed als datgene wat wij doen volgens de wet. Maar wij moeten ons schikken naar de wet van een overste; God echter stelt zichzelf de wet. (Ia q. 21 a. 1 ad 2)

Iedereen heeft recht op zijn eigendom. Wanneer echter iets tot iets geordend is, dan wordt het zijn eigendom genoemd, zoals de slaaf het eigendom is van zijn meester, en niet omgekeerd, want wie niet om een ander is, is vrij. Welnu, het woord schuld duidt een verhouding aan van verplichting en noodzakelijkheid van iets, met betrekking tot datgene waartoe het geordend is. Maar er is een tweevoudige orde in de dingen: van de ene kant immers verhoudt het ene geschapen wezen zich tot het ander, zoals het deel tot het geheel, het bijkomstige tot het zelfstandige, en ieder ding tot zijn doel, en dat is de eerste orde. Van de andere kant verhoudt alles zich tot God, en dat is de tweede orde. Men kan dan ook op twee wijzen van schuld spreken, met betrekking tot Gods handeling: óf in zover iets aan God verschuldigd is, óf in zover iets aan een schepsel verschuldigd is. Welnu, in die twee opzichten mag men zeggen, dat God zijn schuld voldoet: ten eerste, in zover Hij er moet voor zorgen dat men in de dingen terugvindt wat zijn wijsheid en wil bepaald hebben, en waaruit zijn goedheid blijkt; en met het oog daarop, bestaat Gods rechtvaardigheid hierin, dat hij doet wat passend is, en aan zichzelf geeft wat Hem toekomt. Ten tweede, in zover Hij aan de schepselen datgene moet geven wat er toe geordend is, zoals de mens handen moet hebben, en dieren, die hem dienstbaar zijn. En ook met het oog daarop, is God rechtvaardig, wanneer Hij aan elk wezen geeft wat zijn natuur en zijn toestand vereisen. Maar die tweede schuld is een gevolg van de eerste, want Hij moet juist aan elk wezen datgene geven wat tot dat wezen geordend is, volgens de beschikking van zijn goddelijke wijsheid. En hoewel God op die wijze aan eenieder geeft wat Hij verschuldigd is, toch is Hij niemands schuldenaar, daar Hij niet tot iets anders geordend is, maar veeleer al het andere tot Hem. Daarom wordt God soms rechtvaardig genoemd, in zover Hij doet wat met zijn goedheid overeenkomt, of in zover Hij loon schenkt naar verdienste. En dat drukt Anselmus uit, wanneer hij in zijn *Proslogion* (Xe H.) schrijft: “Straft gij de kwaden, dan zijt Ge rechtvaardig, want ge geeft naar verdienste; spaart ge de kwaden, dan zijt ge nog rechtvaardig, want ge handelt naar de eisen van uw goedheid.” (Ia q. 21 a. 1 ad 3)

Hoewel de rechtvaardigheid betrekking heeft op de handeling, toch volgt daar niet uit, dat ze niet hetzelfde is als Gods wezen, want ook het wezen van iets kan

het beginsel zijn van een handeling. Wanneer men iets goed noemt, dan slaat dat niet steeds op de handeling, want iets wordt niet alleen goed genoemd in zover het handelt, maar ook in zover het in zijn wezen zelf volmaakt is. En daarom wordt t. a. pl. gezegd, dat het goede vergeleken wordt met het rechtvaardige, zoals het algemene met het bijzondere. (Ia q. 21 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Is Gods rechtvaardigheid, waarheid?

Men beweert, dat Gods rechtvaardigheid geen waarheid is. De rechtvaardigheid immers heeft haar zetel in de wil, want zij is, zoals Anselmus zegt in zijn Samenspraak over de Waarheid (XIIIe H.), de goede richting van de wil. Welnu, de waarheid is in het verstand, zoals de Wijsgeer zegt in het VIe Boek der Metaphysica (Ve.B., IVe H., Nr 1) en het VIe Boek der Ethica (IIe H., Nr 3). Dus behoort de rechtvaardigheid niet tot de waarheid. (Ia q. 21 a. 2 arg. 1)

Zoals de Wijsgeer zegt in het IVe Boek der Ethica (VIIe H., Nr 7), is de waarheid een andere deugd dan de rechtvaardigheid. Dus behoort de waarheid niet tot het begrip rechtvaardigheid. (Ia q. 21 a. 2 arg. 2)

De Psalmist zegt echter (Ps. 84, II): “De barmhartigheid en de waarheid hebben elkaar ontmoet”, en door Waarheid bedoelt hij de rechtvaardigheid. (Ia q. 21 a. 2 s. c.)

De waarheid bestaat in de overeenkomst van het verstand en van de dingen, zoals we hierboven gezegd hebben (XVIe Kw., Ie Art.). Welnu, het verstand, dat de oorzaak is van de dingen, verhoudt zich tot de dingen als hun maatstaf en hun wet, terwijl voor het verstand, dat zijn kennis aan de dingen ontleent, de verhouding juist andersom is. Wanneer de dingen de wet en de maatstaf van het verstand zijn, dan bestaat de waarheid in de overeenkomst van het verstand met de dingen; en dit is het geval met ons: onze meningen of onze uitspraken zijn immers waar of onwaar, voor zover de dingen zijn of niet zijn. Maar wanneer het verstand de wet en de maatstaf van de dingen is, dan bestaat de waarheid in de overeenkomst van de dingen met het verstand; men zegt dan ook, dat een kunstenaar “waar” werk levert, wanneer het overeenkomt met de regels van de kunst. Welnu, de verhouding van de rechtvaardige daad tot de wet waarmee ze overeenkomt, is dezelfde als die van het kunstwerk tot de kunst. En daarom wordt de rechtvaardigheid van God terecht Waarheid genoemd, want ze is de oorzaak van de overeenstemming der orde in de dingen met de wijsheid van God, die Gods wet is. En in dezelfde zin wordt de Waarheid der rechtvaardigheid ook aan ons toegeschreven. (Ia q. 21 a. 2 co.)

De rechtvaardigheid is in de rede of het verstand, als regelende wet; als bevel echter, waardoor de handeling geregeld wordt volgens de wet, is zij in de wil. (Ia q. 21 a. 2 ad 1)

De waarheid waar de Wijsgeer t. a. pl. over spreekt, is een deugd, waardoor iemand zich in zijn woorden

en daden vertoont, zoals hij werkelijk is. Zo opgevat bestaat de waarheid in de overeenkomst tussen het teken en het betekende, en niet in de overeenkomst tussen het uitwerksel en de oorzaak of de regel, zoals we zeiden van de waarheid der rechtvaardigheid. (Ia q. 21 a. 2 ad 2)

Articulus 3 Is God barmhartig?

Men beweert, dat God niet barmhartig is. De barmhartigheid immers is een soort droefheid, zoals Damascenus zegt in zijn Boek Over het Ware Geloof (IIe B., XIVe H.). Welnu, God kent de droefheid niet. Dus kent Hij ook de barmhartigheid niet. (Ia q. 21 a. 3 arg. 1)

Barmhartig zijn is iets kwijtschelden wat de rechtvaardigheid vereist. Maar God kan niets nalaten wat behoort tot de manier waarop Hij rechtvaardig is. De Apostel zegt immers in zijn IIe Brief aan Timotheüs (2, 13): “Indien wij niet geloven, toch blijft hij getrouw, Want Hij kan zichzelf niet verloochenen”. Maar, zoals de Glossa zegt, zou Hij zichzelf verloochenen, wanneer Hij zijn woorden introk. Dus is God niet barmhartig. (Ia q. 21 a. 3 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat we lezen, Psalm 10,4: “De Heer is meewarig en barmhartig.” (Ia q. 21 a. 3 s. c.)

De barmhartigheid moet aan God worden toegekend in de hoogste mate, echter alleen wat de uitwerkselen betreft, en niet wat betreft het gevoel van hartstocht. Barmhartig immers is hij, wiens hart zich erbarmt, omdat het door iemands ellende bedroefd is als door zijn eigen nood. Daarom tracht hij die ellende weg te nemen, als was het de zijne, want dat is toch wel het gevolg van de barmhartigheid. God kan wel niet bedroefd zijn om iemands ellende, maar het komt Hem in de hoogste mate toe, die ellende, d. i. welk tekort ook, tegemoet te komen. Een tekort toch wordt alleen aangevuld door een volmaaktheid van een of ander goed-zijn, en God is de oorzaak van elk goed-zijn, zoals we hierboven bewezen hebben (VIe Kw., IVe Art.). Men moet er echter op letten, dat dit mededelen van zijn volmaaktheid, in een verschillend opzicht, én aan Gods goedheid, én aan zijn rechtvaardigheid, én aan zijn vrijgevigheid, én aan zijn barmhartigheid kan worden toegeschreven. Wanneer wij het volstrekt beschouwen, komt het mededelen van zijn volmaaktheid aan zijn goedheid toe, zoals we hierboven bewezen hebben (VIe Kw., IVe Art.); het evenredig mededelen van elke volmaaktheid komt aan zijn rechtvaardigheid toe, zoals we bewezen in het Ie Art. van deze Kwestie; het mededelen, niet tot zijn eigen nut, maar uit loutere goedheid, aan zijn vrijgevigheid; maar in zover de medegedeelde volmaaktheid alle tekorten in de schepselen aanvult, komt dit mededelen aan zijn barmhartigheid toe. (Ia q. 21 a. 3 co.)

Die bedenking beschouwt de barmhartigheid als een hartstocht. (Ia q. 21 a. 3 ad 1)

Als God barmhartig is, dan handelt Hij niet tegen zijn rechtvaardigheid, maar doet Hij iets, wat zijn

rechtvaardigheid overtreft. Is iemand U bv. honderd tienlingen schuldig, en geeft gij er hem twee honderd uit uw beurs, dan zijt ge niet onrechtvaardig, maar veeleer vrijgevig en barmhartig. En hetzelfde geldt voor hem, die de hem aangedanen smaad vergeeft, want vergeven is geven, zoals ook de Apostel zegt, wanneer Hij in zijn Brief aan de Ephesiërs schrijft (4,32): “Geef aan elkander, zoals Christus U gaf.” Bijgevolg is de barmhartigheid niet tegen de rechtvaardigheid, maar is ze de volheid der rechtvaardigheid. Daarom zegt Jacobus (2,13): “De barmhartigheid overtreft het recht”. (Ia q. 21 a. 3 ad 2)

Articulus 4 Is God barmhartig en rechtvaardig in al zijn werken?

Men beweert, dat God niet barmhartig en rechtvaardig is in al zijn werken. Zekere werken van God immers worden aan zijn barmhartigheid toegeschreven, zoals de rechtvaardigmaking van de zondaar; andere aan zijn rechtvaardigheid, zoals het straffen van de zondaar. Daarom zegt Jacobus (2,13): “Wie zelf niet barmhartig is, zal zonder barmhartigheid geoordeeld worden.” Dus is God niet barmhartig en rechtvaardig in al zijn werken. (Ia q. 21 a. 4 arg. 1)

In zijn Brief aan de Romeinen (15,8-9) schrijft de Apostel de bekering der Joden toe aan de rechtvaardigheid en aan de waarheid, en de bekering der heidenen aan de barmhartigheid. God is dus niet barmhartig in al zijn werken. (Ia q. 21 a. 4 arg. 2)

Veel rechtvaardigen lijden in dit leven. Welnu, dat is onrechtvaardig. Dus is God niet barmhartig en rechtvaardig in al zijn werken. (Ia q. 21 a. 4 arg. 3)

Aan de rechtvaardigheid komt het toe, te geven wat men schuldig is; aan de barmhartigheid, zich te erbarmen over de ellende. Zowel de rechtvaardigheid als de barmhartigheid veronderstelt dus een voorwerp, waarop ze inwerken. Maar de schepping veronderstelt niets. Dus is er in de schepping noch rechtvaardigheid, noch barmhartigheid. (Ia q. 21 a. 4 arg. 4)

Dit is echter in strijd met wat we lezen, Psalm 24, 10: “Al de wegen van God zijn barmhartigheid en rechtvaardigheid.” (Ia q. 21 a. 4 s. c.)

In al de werken van God moet men de barmhartigheid en de waarheid noodzakelijk terugvinden. We moeten echter door barmhartigheid verstaan: het verwijderen van ieder gebrek, hoewel niet ieder gebrek ellende mag genoemd worden, maar alleen de gebreken van redelijke wezens, die gelukkig kunnen zijn; de ellende is immers tegengesteld aan het geluk. Die noodzakelijkheid blijkt hieruit: wanneer God iets doet, waar Hij uit rechtvaardigheid toe verplicht is, dan was Hij daartoe verplicht, óf ten opzichte van zichzelf, óf ten opzichte van een of ander schepsel, en die dubbele schuld moet God in al zijn werken voldoen. Hij kan immers, nóch iets verwezenlijken, wat met zijn wijsheid en goedheid niet overeenkomt, — dit is Hij aan zichzelf verschuldigd, — nóch in de schepselen iets uitwerken, wat niet overeenkomt met de orde en de passende

verhoudingen. Maar daarin bestaat de rechtvaardigheid. En zo blijkt het, dat God rechtvaardig moet zijn in al zijn werken. Gods rechtvaardigheid echter veronderstelt altijd barmhartigheid, en berust er op. God is ten opzichte van geen enkel schepsel tot iets verplicht, tenzij om een reeds bestaande volmaaktheid, of om iets wat men vooraf bedoelt; en wanneer God dan iets aan een schepsel verschuldigd is, dan is dat om iets anders. Maar men kan zo niet voortgaan tot in het oneindige, en bijgevolg moeten we aannemen, dat er iets is, wat alleen afhangt van Gods goedheid, die het laatste doel is. Zo moet bv. de mens handen hebben, om zijn met verstand begaafde ziel; een met verstand begaafde ziel, om mens te zijn; en is hij mens, om Gods goedheid. Gods barmhartigheid schijnt dus in al zijn werken uit als de eerste oorzaak ervan. En in alles, wat God later uitwerkt zal het gevolg van die barmhartigheid zichtbaar zijn, en zij zelf zal nog krachtiger werken, zoals de eerste oorzaak sterker is dan een ondergeschikte oorzaak. Daarom voegt God, in de overmaat van zijn goedheid, nog iets toe aan wat Hij aan een schepsel verschuldigd is, volgens de eisen van de verhoudingen der dingen. Wat volgens de rechtvaardigheid genoeg is, staat ver beneden wat God geeft, gedreven door zijn alle verhoudingen der schepselen overtreffende goedheid. (Ia q. 21 a. 4 co.)

Sommige werken worden aan de rechtvaardigheid toegeschreven, andere aan de barmhartigheid, omdat in sommige werken de rechtvaardigheid, in andere de barmhartigheid meer uitkomt. Toch komt Gods barmhartigheid ook uit in het verdoemen van diegenen, die verworpen worden, want hoewel Hij hun straf niet kwijtscheldt, toch verzacht Hij ze, en straft Hij hen minder dan ze verdienen. In de rechtvaardigmaking van de zondaar is God ook rechtvaardig, want Hij vergeeft de zonde, om de liefde, die Hij zelf instort; zo lezen we bij Lucas (7, 47) over Magdalena, dat haar veel vergeven werd, omdat ze veel beminde. (Ia q. 21 a. 4 ad 1)

De bekering der Joden, zowel als die der heidenen, doet én Gods barmhartigheid, én zijn rechtvaardigheid uitschijnen. Toch komt de rechtvaardigheid in de bekering der Joden in een zeker opzicht duidelijker uit, in zover de Joden zalig worden op grond van de beloften, aan de Vaders gedaan. (Ia q. 21 a. 4 ad 2)

De straffen, die de rechtvaardigen in dit leven ondergaan, doen Gods barmhartigheid en rechtvaardigheid uitschijnen, want de rechtvaardigen worden door die straffen van kleinere fouten gezuiverd en meer onttrokken aan de liefde voor het aardse, zoals Gregorius zegt in Zedenkundige Leerredenen (XXVIe B., XIIIe H.): “De kwalen, die ons in de wereld bezwaren, dwingen ons naar God op te zien.” (Ia q. 21 a. 4 ad 3)

Hoewel de schepping niets veronderstelt in het schepsel, toch veronderstelt ze iets in de kennis van God, en daarom komt de rechtvaardigheid ook in de schepping uit, in zover God alles voortbrengt, overeenkomstig de opvatting van zijn wijsheid en goedheid, alsook de

barmhartigheid, in zover Hij het goed-zijnde tot het zijn brengt. (Ia q. 21 a. 4 ad 4)

Quaestio 22 Over de Voorzienigheid van God

Tot hiertoe beschouwden we wat betrekking heeft op Gods wil. We moeten nu overgaan tot wat in verband staat, én met Gods verstand, én met zijn wil, nl. de voorzienigheid — die alles omvat, — de voorbestemming en de verwerping, met wat er uit volgt, — en die slaan slechts op de mensen, en dan nog alleen op de mensen, beschouwd met betrekking tot hun eeuwige zaligheid. Op die manier volgen we de indeling der zedenleer, waarin ook na de zedelijke deugden de voorzichtigheid beschouwd wordt, waar de voorzienigheid toe herleid wordt. Over Gods voorzienigheid worden de volgende vragen gesteld: 1e) Moet de Voorzienigheid aan God worden toegeschreven? 2e) Is alles aan Gods Voorzienigheid onderworpen? 3e) Voorziet God zelf onmiddellijk in alles? 4e) Oefent Gods Voorzienigheid dwang uit op wat hij voorziet? (Ia q. 22 pr.)

Articulus 1 Moet de Voorzienigheid aan God worden toegeschreven?

Men beweert, dat de Voorzienigheid aan God niet mag toegeschreven worden. Volgens Tullius immers (De Inventione, IIe B.) is de voorzienigheid ondergeschikt aan de voorzichtigheid. Welnu, volgens de leer van de Wijsgeer in het VIe Boek der Ethica (Ve H., Nr 1), is het aan de voorzichtigheid eigen, goed te overleggen. Maar God moet nooit iets twijfelachtigs oplossen door overleg, en bijgevolg komt de voorzichtigheid Hem niet toe. Dus mag ook de voorzienigheid Hem niet toegeschreven worden. (Ia q. 22 a. 1 arg. 1)

Al wat in God is, is eeuwig. Welnu, de voorzienigheid is niet eeuwig, want ze heeft betrekking op de bestaande wezens, die niet eeuwig zijn, zoals Damascenus zegt in zijn Boek Over het Ware Geloof (IIe B., XXIXe H.). Bijgevolg komt de voorzienigheid niet toe aan God. (Ia q. 22 a. 1 arg. 2)

Niets wat samengesteld is, is in God. Welnu, de voorzienigheid is iets samengesteld, want ze sluit de wil in, en het verstand. Bijgevolg kan ze aan God niet worden toegekend. (Ia q. 22 a. 1 arg. 3)

Dit is echter in strijd met de woorden uit het Boek der Wijsheid (14, 3): “Gij, Vader, bestuurt alles door uw Voorzienigheid.” (Ia q. 22 a. 1 s. c.)

De Voorzienigheid moet aan God toegeschreven worden. Immers al het goede, dat in de dingen is, is door God geschapen, zoals hierboven bewezen werd (VIe Kw., IVe Art.). Welnu, de dingen zijn niet alleen goed naar hun zelfstandigheid, maar ook in zover ze gericht zijn op een doel, voornamelijk op het laatste doel, dat Gods goed-zijn zelf is, zoals we vroeger bewezen hebben (XXIe Kw., IVe Art.). Daarom moet ook die

doelsrichting van de schepselen haar oorzaak hebben in God. Welnu, God is de oorzaak van de dingen naar zijn verstand. Bijgevolg moet het begrip van elk uitwerksel in zijn geest voorafbestaan, zoals we hierboven bewezen hebben (XVe Kw., IIe Art., en XIXe Kw., IVe Art.). Dus moet ook het begrip van de doelsrichting der dingen vooraf in Gods geest bestaan. Maar de voorzienigheid is juist het begrip van de dingen die moeten gericht worden op een doel, en het voornaamste deel van de voorzienigheid is juist het vormen van het plan van de doelsrichting der dingen. De andere twee delen, nl. het zich herinneren aan het verleden, en het doorschouwen van de tegenwoordige omstandigheden, zijn ondergeschikt aan het vooruitzien, daar we juist door ons aan het verleden te herinneren en het tegenwoordige te doorschouwen, afleiden wat voor de toekomst moet voorzien worden. Welnu, zoals de Wijsgeer zegt in het VIe Boek der Ethica (Ve HL, Nr 5), is het aan de voorzichtigheid eigen, de dingen te richten op hun doel, hetzij in zijn eigen leven, zoals een voorzichtig man, die zijn daden richt op het einddoel van zijn leven, hetzij in het leven zijner onderdanen in het gezin, in de stad of in het rijk, zoals we lezen bij Mattheus (24, 45): “Getrouwe en voorzichtige dienaar, die door zijn heer is aangesteld over zijn huis.” In zover nu anderen op het doel gericht worden, kan de voorzichtigheid of voorzienigheid aan God worden toegeschreven, niet echter in zover men zichzelf op een doel richt, want God is het laatste doel van alles, en daarom kan in Hem niets op het doel gericht worden. Het begrip van het richten der dingen op hun doel, noemen wij juist de voorzienigheid van God. Daarom zegt Boëtius in zijn werk Over de Vertrouwing van de Wijsbegeerte (VIe Afd.): “De Voorzienigheid is het goddelijk verstand van de opperste Vorst, dat alles regelt.” En dit regelen kan even goed de richting der dingen op hun doel betreffen, als de orde der delen in het geheel. (Ia q. 22 a. 1 co.)

Zoals de Wijsgeer zegt in het VIe Boek der Ethica (IXe H., Nr 7, en Xe H., Nr 1 en 2), komt het aan de voorzichtigheid toe, het uitvoeren te bevelen van de raad, die gegeven wordt door de eubulia of deugd van raad, en van het oordeel, dat geveld wordt door de synesis of vaardigheid tot juist beoordelen. En hoewel God niet overlegt, in zover elk overleg een onderzoek veronderstelt van twijfelachtige dingen, toch beveelt Hij met betrekking tot de door Hem vastgestelde doelsrichting der dingen, zoals we lezen, Psalm 148, 6: “Hij heeft wetten gesteld, die niet zullen overtreden worden”. En op die wijze kunnen de voorzichtigheid en de voorzienigheid aan God worden toegeschreven. Men zou echter ook kunnen zeggen, dat het opvatten van een uit te voeren plan in God overleg genoemd wordt, niet in zover God eerst heeft moeten overleggen, maar in zover de zekerheid van zijn kennis even groot is als die welke anderen door overleg moeten verkrijgen. Daarom zegt de Apostel in zijn Brief aan de Ephesiërs (1, 11): “Hij werkt alles uit, volgens het overleggen van Zijn wil”. (Ia q. 22 a. 1 ad 1)

oor iets zorg dragen sluit twee dingen in: ten eerste,

het vaststellen van de te verwezenlijken orde, en ten tweede, het uitvoeren van die orde. Het eerste wordt voorzienigheid of regeling genoemd, en is eeuwig, het tweede is het bestuur, en geschiedt in de tijd. (Ia q. 22 a. 1 ad 2)

De voorzienigheid is een akt van het verstand, maar ze veronderstelt, dat men het doel wil bereiken: niemand toch legt op om te handelen om een doel, wanneer hij niet eerst dat doel zelf wil. De voorzichtigheid veronderstelt dan ook de zedelijke deugden, waardoor het streefvermogen op het goede gericht wordt, zoals we lezen in het VIe Boek der Ethica (XIIIe H., Nr 6). Maar zelf indien de voorzienigheid in dezelfde verhouding stond tot Gods wil en tot Gods verstand, dan nog zou dit geen afbreuk doen aan zijn enkelvoudigheid, daar in God de wil en het verstand hetzelfde zijn, zoals we vroeger bewezen hebben (XIXe Kw., Ie Art.). (Ia q. 22 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is alles aan Gods Voorzienigheid onderworpen?

Men beweert, dat alles aan Gods voorzienigheid niet onderworpen is. Inderdaad, wanneer iets voorzien is, dan is het niet toevallig. Indien dus alles door God voorzien is, dan is er niets toevallig, en is er noch kans noch toeval. Dat is echter tegen het algemeen gevoelen. (Ia q. 22 a. 2 arg. 1)

Een wijs en vooruitziend man zal, naar best vermogen, al wat gebrekkig is en slecht weren uit zijn werk. Welnu, in de dingen zien we veel kwaad. Daaruit moeten we afleiden, óf dat God dit kwaad niet kan beletten, en dan is Hij niet almachtig, óf dat Zijn zorg zich niet tot alles uitstrekt. (Ia q. 22 a. 2 arg. 2)

Wat noodzakelijk gebeurt, vraagt noch voorzienigheid noch voorzichtigheid. De voorzichtigheid is dan ook volgens de Wijsgeer (VIe Boek der Ethica, Ve H., Nr 1) de rechte schikking der toevallige dingen, die aan overleg en keus zijn onderworpen. Welnu, veel dingen gebeuren noodzakelijk. Bijgevolg valt niet alles onder de voorzienigheid. (Ia q. 22 a. 2 arg. 3)

Wat aan zichzelf is overgelaten, valt onder niemands besturende voorzienigheid. Welnu de mensen worden door God aan zichzelf overgelaten, naar het woord van Prediker (15, 14): “In het begin schiep God de mens, en Hij liet hem over aan zijn eigen beleid”. Dit is bijzonder waar voor de bozen, volgens het woord van Psalm 80, 13: “Hij liet hen over aan het verlangen van hun hart”. Dus strekt Gods voorzienigheid zich niet over alles uit. (Ia q. 22 a. 2 arg. 4)

Naar het getuigenis van de Apostel (Ie Korintiërbrief, 9, 9) bekommert God zich niet om de ossen, en dus ook niet om de andere redeloze dieren. Bijgevolg is niet alles aan Gods voorzienigheid onderworpen. (Ia q. 22 a. 2 arg. 5)

Daartegenover staat echter het getuigenis van het Boek der Wijsheid, dat van de goddelijke Wijsheid zegt, dat ze, van het ene uiteinde der schepping tot het andere,

alles met kracht omvat en met zachtheid regelt. (8, 1.) (Ia q. 22 a. 2 s. c.)

Er is omtrent dit punt meningsverschil: sommigen immers, zoals Democrites en de Epicuriërs, hebben de voorzienigheid volkomen geloochend, want ze meenden, dat de wereld toevallig ontstaan was. Anderen zeiden, dat alleen de onvergankelijke dingen onder Gods voorzienigheid vallen, van de vergankelijke zouden alleen de soorten, en niet de individuen onder de voorzienigheid vallen: de soorten immers zijn onvergankelijk. Van hun standpunt uit zegt het Boek Job (22, 14): “In de wolken verbergt Hij zich, en om de steunpunten des hemels wandelt Hij, maar met onze zaken bemoeit Hij zich niet.” Daarenboven zonderde Rabbi Mozes de mensen nog uit, omdat ze deel hebben aan de glans van het verstandslicht; maar voor de andere individuele vergankelijke dingen volgde hij de hierboven vermelde mening. Men moet echter aannemen, dat alle dingen onder Gods voorzienigheid vallen, niet alleen in het algemeen, maar ook in het bijzonder. Dat blijkt als volgt: ieder werkend wezen handelt om een doel; bijgevolg strekt de doelsrichting der uitwerkselen zich even ver uit als de oorzakelijkheid der eerste oorzaak. Is er immers in de uitwerkselen van een werkende oorzaak iets niet op het doel gericht, dan gebeurt dit door een vreemde oorzaak, en is het tegen de bedoeling der eerste oorzaak. Welnu, God is de eerste werkende oorzaak, en daarom strekt zijn oorzakelijkheid zich uit tot alle dingen, niet alleen met betrekking tot de soortbeginselen, maar ook met betrekking tot de individuele beginselen, niet alleen tot de onvergankelijke dingen, maar ook tot de vergankelijke. Bijgevolg moet alles, wat op welke wijze ook is, door God op een doel gericht zijn, zoals de Apostel zegt in zijn Brief aan de Romeinen (13, 1): “Wat uit God is, is geordend”. En aangezien, zoals we in het vorig Artikel zeiden, de Voorzienigheid niets anders is dan het plan van de doelsrichting der dingen, moet noodzakelijk alles onder Gods voorzienigheid vallen, in zover het deelachtig is aan het zijn. Daarbij komt nog wat we vroeger hebben aangetoond (XIVe Kw., Ie Art.), hoe God nl. alles kent, én het algemene, én het bijzondere. Welnu, tussen Gods kennis en de dingen bestaat dezelfde verhouding als tussen het oerbeeld van de kunstenaar en het kunstwerk. Evenals dus ieder kunstwerk onderworpen is aan de schikking van de kunstenaar, zo ook is alles aan Gods schikking onderworpen. (Ia q. 22 a. 2 co.)

De werking van een algemene oorzaak is niet zoals die van een bijzondere oorzaak. Iets kan immers wel buiten de orde vallen van een bijzondere oorzaak, maar niet buiten de orde van de algemene oorzaak. Wanneer iets buiten de orde valt van een bijzondere oorzaak, dan ligt dat aan de verhinderende werking van een bijzondere oorzaak; zo verhindert bv. de vochtigheid, dat het vuur het hout verbrandt. Maar al de bijzondere oorzaken worden door de algemene oorzaak omvat, en daarom kan geen enkel uitwerkstel buiten de orde vallen van de algemene oorzaak. Toeval of kans bestaat alleen met betrekking tot een bijzondere oorzaak, in zover een of ander uitwerkstel buiten de orde valt van die bijzondere

oorzaak, maar met betrekking tot de algemene oorzaak is het iets wat voorzien was, daar het buiten haar orde niet valt. Wanneer bv. twee knechten elkander ontmoeten, dan kan dat toevallig zijn voor hen, maar dan is dat iets wat voorzien was door hun meester, die hen buiten hun medeweten met opzet naar een zelfde plaats heeft gezonden. (Ia q. 22 a. 2 ad 1)

Men moet anders oordelen over hem, die slechts voor een bepaald ding moet zorgen, en over hem, die in alles moet voorzien. Hij, wiens voorzienigheid tot een bepaalden kring beperkt is, zal naar best vermogen ieder gebrek weren uit de dingen die aan zijn zorg zijn toevertrouwd. Maar hij wiens voorzienigheid zich over alles uitstrekt, laat soms een of ander gebrek toe in dit of dat wezen, opdat het goed van het geheel niet zou verhinderd worden. Wat in de natuurdingen vergaat of gebrekkig is, kan wel nadelig zijn voor een bepaalde natuur, maar is gewild door de universele natuur, omdat het nadeel van het een in het voordeel is van het ander of van het geheel, want het vergaan van het een is de oorzaak van het ontstaan van het ander, en daardoor blijft de soort bewaard. Welnu, God voorziet in alles, en daarom is het aan zijn voorzienigheid eigen, in een of ander bepaald ding een gebrek toe te laten, opdat het goed van het geheel niet zou verhinderd worden. Wanneer immers ieder kwaad voorkomen werd, dan ontbrak er ook veel goeds. Zonder de dood van andere dingen was b.v. het leven van de leeuw niet mogelijk, en nooit had het geduld der martelaren geschitterd, zonder de vervolging der tirannen. Augustinus zegt dan ook in zijn *Enchiridion* (XIe H.): “Nooit liet de almachtige God een kwaad in zijn werk toe, als Hij niet machtig en goed genoeg was om het goed te trekken uit het kwaad”. (Ia q. 22 a. 2 ad 2)

De mens heeft de natuur niet gemaakt, maar hij gebruikt de natuurdingen alleen om zijn kunstwerken uit te voeren of om de deugd te beoefenen. Zijn voorzienigheid strekt zich dan ook niet uit tot het noodzakelijke, dat in de natuur zelf zijn grondslag heeft. God echter is de schepper van de natuur, en daarom strekt zijn voorzienigheid zich ook tot het noodzakelijke uit. Democrates en de andere oude natuurfilosofen schijnen door die bedenking er toe gekomen te zijn, de gang der natuurdingen aan Gods voorzienigheid te onttrekken, en hem te herleiden tot het determinisme van de stoffelijke wereld. (Ia q. 22 a. 2 ad 3)

Wanneer de Schrift zegt, dat God de mens aan zichzelf heeft overgelaten, dan wordt daarmee niet bedoeld, dat de mens aan Gods voorzienigheid onttrokken is, wel echter, dat zijn kracht niet tot één object beperkt is, zoals die van de natuurdingen, die alleen voortbewogen worden in zover een ander ze op een doel richt, en zichzelf niet voortbewegen zoals wezens die zich op een doel richten, wat de verstandelijke wezens kunnen doen, die dan ook kunnen overleggen en iets uitkiezen. Daarom zegt de Schrift uitdrukkelijk: “God liet de mens over aan zijn eigen beleid”. Niettemin vallen die vrije handelingen noodzakelijk onder Gods voorzienigheid, omdat ze tot God moeten herleid worden als tot hun oorzaak. De voorzienigheid van de mens is aan

Gods voorzienigheid ondergeschikt, zoals een bijzondere oorzaak aan de algemene oorzaak. God zorgt echter beter voor de rechtvaardigen dan voor de goddelozen, want de rechtvaardigen beschut Hij tegen alles wat hun eeuwig heil voor goed in gevaar zou brengen, want “voor hen die God beminnen, werkt alles mee ten goede”, lezen we in de Brief aan de Romeinen (8, 28). Men zegt echter, dat God de goddelozen aan hun lot overlaat, omdat Hij hun zonden niet belet, maar niet als zouden ze geheel buiten Gods voorzienigheid vallen: indien God ze immers door zijn voorzienigheid niet bewaarde, vervielen ze in het niet. Tullius schijnt aan die bedenking toegegeven te hebben, wanneer hij ‘s mensen vrije handelingen, die het voorwerp zijn van ons overleg, aan Gods voorzienigheid onttrok. (Ia q. 22 a. 2 ad 4)

De redelijke schepselen zijn door hun wilsvrijheid meester over hun handelingen, zoals we hierboven gezegd hebben (XIXe Kw., Xe Art.). En daarom vallen ze op bijzondere wijze onder Gods voorzienigheid, en worden schuld en verdienste hen aangerekend, en worden ze gestraft of beloond. Dat doet God inderdaad niet voor de ossen, zoals de Apostel zegt. Daar volgt echter niet uit, dat de redeloze schepselen in het geheel niet onder Gods voorzienigheid vallen, zoals Rabbi Mozes beweerde. (Ia q. 22 a. 2 ad 5)

Articulus 3 Voorziet God onmiddellijk in alles?

Men beweert, dat God niet onmiddellijk in alles voorziet. Iedere waardigheid immers moet aan God worden toegeschreven. Welnu, het behoort tot de waardigheid van een koning, dienaars te hebben, opdat hij door hun bemiddeling in de noodwendigheden zijner onderdanen zou kunnen voorzien. Bijgevolg zou het voor God veel minder passend zijn, wanneer Hij zelf onmiddellijk in alles voorzag. (Ia q. 22 a. 3 arg. 1)

Het komt aan de voorzienigheid toe, de dingen te richten op hun doel. Welnu, het doel van ieder wezen is zijn volmaaktheid en zijn goed. Maar het komt aan elke oorzaak toe, haar uitwerksel te brengen tot wat goed is, en zo brengt ieder werkende oorzaak hetzelfde gevolg voort als de voorzienigheid. Indien bijgevolg God onmiddellijk in alles voorziet, dan vallen alle ondergeschikte oorzaken weg. (Ia q. 22 a. 3 arg. 2)

“Het is beter zekere zaken, bv. het lagere, niet te kennen, dan ze wel te kennen”, zegt Augustinus in zijn *Enchiridion* (XVIIe H.), en zo denkt ook de Wijsgeer er over (XIIe Boek der *Metaphysica*; XIe B., IXe H., Nr 3). Wij moeten dus aan God toeschrijven wat het beste is. Maar daaruit volgt, dat Hij niet onmiddellijk zorgt voor wat laag of slecht is. (Ia q. 22 a. 3 arg. 3)

We lezen echter in het Boek Job (34, 13): “Aan wie gaf Hij het bestuur van de wereld in handen, of wie heeft Hij aangesteld over het heelal, het werk zijner handen?” En Gregorius tekent daar in zijn *Zedenkundige Leerredenen* bij aan (XXIve B., XXe H.): “Door zichzelf bestuurt Hij de wereld, die Hij door

zichzelf geschapen heeft.” (Ia q. 22 a. 3 s. c.)

Twee dingen behoren tot de voorzienigheid: ten eerste, het plan van de doelsrichting der dingen, die onder de voorzienigheid vallen; ten tweede, het uitvoeren van dit plan, of het bestuur. Wat het eerste betreft, voorziet God onmiddellijk in alles. In zijn verstand immers draagt Hij het oerbeeld van alle wezens, zelfs van de kleinste, en welke oorzaken Hij ook voor sommige gevolgen voorzag, steeds gaf hij hun de kracht om die gevolgen voort te brengen. Bijgevolg moet de orde van de gevolgen vooraf bestaan. — Maar wat het tweede betreft, staat er iets tussen Gods voorzienigheid en het uitvoeren van dit plan. God bestuurt immers het lagere door het hogere, niet omdat Gods kracht te kort schiet, maar omdat God, in zijn overgrote goedheid, ook zijn schepselen deelachtig wil maken aan de waardigheid der oorzakelijkheid. Daarom verwerpen wij de leer van Plato, die volgens Gregorius Nyssenus (Nemesius, Over de Mens, VIIIe Boek) een driedubbele voorzienigheid aannam. De eerste was de voorzienigheid van God, waardoor God op de eerste en voornaamste plaats zorg draagt voor de geestelijke wezens, en daarna voor heel de wereld, met het oog op de geslachten, soorten en algemene oorzaken. De tweede voorzienigheid zorgt voor de afzonderlijke dingen, die ontstaan en vergaan, en die voorzienigheid schreef Plato aan de goden toe, die zich om de hemelen bewegen, d. i. aan de onstoffelijke zelfstandigheden, die de hemellichamen kringvormig bewegen. De derde voorzienigheid bestaat in de zorg voor de menselijke dingen, en die komt toe aan de demonen, die volgens de Platonici tussen ons en de goden staan, zoals Augustinus mededeelt in zijn Boek “De Stad Gods” (IXe Boek, Ie en IIe H.). (Ia q. 22 a. 3 co.)

Ofschoon het tot de waardigheid van een koning behoort dienaars te hebben, die uitvoeren wat hij voorzag, toch is het een onvolmaaktheid, dat hij in zijn geest geen volledig beeld draagt van wat zij moeten verrichten. Ieder praktische kennis is des te volmaakter, naarmate zij meer de bijzondere omstandigheden beschouwt waarin we moeten handelen. (Ia q. 22 a. 3 ad 1)

Omdat God onmiddellijk in alles voorziet, daarom houdt elke geschapen oorzakelijkheid nog niet op, want de tweede oorzaken voeren de orde uit, die God heeft vastgesteld. Dat hebben we hierboven bewezen (Leerstelling). (Ia q. 22 a. 3 ad 2)

Voor ons is het beter het kwaad en het lagere niet te kennen, én omdat die kennis ons afhoudt van de beschouwing van het hogere — wij kunnen immers niet meerdere zaken tegelijk beschouwen —, én omdat de gedachte aan het kwaad onze wil aanlokt tot het kwaad. Maar dat heeft God niet te vrezen, want in één enkelen blik kent Hij alles, en nooit kan zijn wil tot het kwade worden aangetrokken. (Ia q. 22 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Oefent Gods Voorzienigheid dwang uit op de dingen, waartoe ze zich uitstrekt?

Men beweert, dat Gods voorzienigheid dwang uitoefent op de dingen waartoe ze zich uitstrekt. Elk gevolg immers, dat een eigen oorzaak heeft, die is, of geweest is, en waaruit dit gevolg noodzakelijk voortvloeit, ontstaat, noodzakelijk, zoals de Wijsgeer bewijst in het VIe Boek der Metaphysica (Ve B., IIIe H.). Welnu, Gods voorzienigheid is eeuwig, ze bestaat vóór haar gevolgen, en die vloeien er noodzakelijk uit voort, want niets kan Gods voorzienigheid belemmeren. Bijgevolg oefent de Voorzienigheid dwang uit op de dingen, waartoe ze zich uitstrekt. (Ia q. 22 a. 4 arg. 1)

Een vooruitziend man waarborgt zijn werk tegen verval, zoveel hij kan. Bijgevolg schenkt God, die de opperste almacht is, onwrikbare noodzakelijkheid aan de dingen, die onder zijn voorzienigheid vallen. (Ia q. 22 a. 4 arg. 2)

Naar Boëtius (Over de Vertrouwing van de Wijsbegeerte, VI) gaat het noodlot uit van de onveranderlijke voorzienigheid, het knelt het menselijk handelen en gebeuren in de onverbreekbare banden der aaneenschakeling van oorzaken. De voorzienigheid oefent dus dwang uit op de dingen, die er onder vallen. (Ia q. 22 a. 4 arg. 3)

Dit is echter in strijd met het gezag van Dionysius, die in zijn Boek Over de Goddelijke Namen (IVe H.) zegt, dat de voorzienigheid de natuur niet mag vernietigen. Welnu, zekere dingen zijn van nature wisselvallig. Dus kan Gods voorzienigheid met een zodanige dwang op de dingen uitoefenen, dat alle wisselvalligheid wordt uitgesloten. (Ia q. 22 a. 4 s. c.)

De voorzienigheid maakt wel sommige dingen noodzakelijk, maar niet alle, zoals sommigen meenden. Het komt immers aan de voorzienigheid toe, de dingen te richten op hun doel. Welnu, na Gods goed-zijn, dat een doel is, onderscheiden van het geschapene, is het voornaamste goed, dat in de dingen zelf is, de volmaaktheid van het heelal. Maar die volmaaktheid zou niet bestaan, wanneer niet al de verschillende wezensrangen in de dingen verwezenlijkt waren. Het komt dus aan de goddelijke voorzienigheid toe, al de verschillende wezensrangen in de wezens voort te brengen. Daarom voorzag Hij voor sommige gevolgen noodzakelijke oorzaken, opdat ze noodzakelijk zouden veroorzaakt worden, voor andere gevolgen echter voorzag Hij wisselvallige oorzaken, opdat ze wisselvallig zouden ontstaan, naar de aard van hun onmiddellijke oorzaken. (Ia q. 22 a. 4 co.)

Het gevolg van de goddelijke voorzienigheid is niet, dat de dingen, hoe dan ook, ontstaan, maar wel, dat ze óf wisselvallig, óf noodzakelijk ontstaan. Bepaalt de voorzienigheid, dat iets onfeilbaar en noodzakelijk zal gebeuren, dan gebeurt het onfeilbaar en noodzakelijk; maar bepaalt zij, dat iets wisselvallig zal ontstaan, dan ontstaat het wisselvallig. (Ia q. 22 a. 4 ad 1)

Hierin is de orde van Gods voorzienigheid onveranderlijk en zeker, dat alles gebeurt, zoals God het voorzag, óf noodzakelijk, óf wisselvallig. (Ia q. 22 a. 4 ad 2)

Die onverbreekbaarheid en onveranderlijkheid waarover Boëtius spreekt, betreffen de zekerheid der voorzienigheid, waarvan het uitwerksel onfeilbaar volgt, en wel op die wijze, waarop het volgens de voorzienigheid moet ontstaan. Maar Boëtius bedoelt niet, dat de uitwerkselen zelf noodzakelijk zijn. We kunnen daaromtrent nog aanmerken, dat noodzakelijkheid en wisselvalligheid volgen op het wezen als zodanig, en daarom valt het noodzakelijk wisselvallig karakter van iets onder de goddelijke voorzienigheid, die zich uitstrekt tot geheel het zijnde, hoewel ze niet vallen onder die voorzienigheid, die zich alleen uitstrekt tot een bepaalden kring. (Ia q. 22 a. 4 ad 3)

Quaestio 23 Over de voorbestemming

Na Gods voorzienigheid, moeten we de voorbestemming behandelen en het Boek des Levens. Over de voorbestemming stellen we acht vragen: 1e) Komt de voorbestemming aan God toe? 2e) Wat is de voorbestemming, en bestaat ze alleen in God, of ook in de voorbestemden? 3e) Worden sommige mensen door God verworpen? 4e) Hoe verhouden de voorbestemden zich tot de keuze: worden ze uitverkoren? 5e) Zijn de verdiensten de oorzaak of de reden van de voorbestemming? 6e) Over de zekerheid van de voorbestemming: worden de voorbestemden onvermijdelijk zalig? 7e) Staat het aantal van de voorbestemden vast? 8e) Kan de voorbestemming bevorderd worden door de gebeden der Heiligen? (Ia q. 23 pr.)

Articulus 1 Worden de mensen door God voorbestemd?

Men beweert, dat de mensen door God niet voorbestemd worden. Volgens Damascenus immers (Over het Ware Geloof, IIe B., XXXe H.) moet men aannemen, dat God alles vooraf kent, maar niet, dat alles door Hem vooraf wordt bepaald. Hij kent wel vooraf wat in ons is, maar bepaalt het niet vooraf. Welnu, de verdienste en strafwaardigheid der mensen zijn in ons, in zover we door onze wilsvrijheid meester zijn over onze handelingen. Bijgevolg is er geen voorbestemming met betrekking tot verdienste en strafwaardigheid, en dus geen voorbestemming van de mensen. (Ia q. 23 a. 1 arg. 1)

Alle mensen worden op hun doel gericht door Gods Voorzienigheid, zoals hierboven bewezen werd (XXIIe Kw., Ie en IIe Art.). Welnu, men zegt niet, dat de andere schepselen voorbestemd worden, en moet het dus ook niet zeggen van de mensen. (Ia q. 23 a. 1 arg. 2)

De engelen kunnen het eeuwig geluk genieten, zoals de mensen. Welnu, de engelen worden niet voorbestemd, wat hieruit blijkt, dat ze nooit ellendig waren: de voorbestemming toch is juist het voornemen om zich over de ellende te erbarmen, zoals Augustinus zegt (in zijn Boek Over de Voorbestemming der Heiligen). Bijgevolg worden de mensen niet voorbestemd. (Ia q. 23 a. 1 arg. 3)

De weldaden, die God aan de mensen schenkt, worden aan de Heiligen geopenbaard door de H. Geest. We lezen immers bij de Apostel (Ie Corintiërs, 2, 12): “Wij ontvingen de geest van de wereld niet, maar de geest die uit God is, zodat we weten wat God ons gegeven heeft.” Welnu, de voorbestemming is een gave, en bijgevolg zouden de voorbestemden hun voorbestemming kennen, wat niet het geval is. (Ia q. 23 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staat echter, wat we lezen in de Brief aan de Romeinen (8, 30): “Die, welke Hij voorbestemde, heeft Hij ook geroepen.” (Ia q. 23 a. 1 s. c.)

De mensen worden door God voorbestemd. Niets immers valt buiten Gods voorzienigheid, zoals we hierboven bewezen hebben (XXIIe Kw., IIe Art.). Welnu, het komt aan de goddelijke voorzienigheid toe, de dingen te richten op hun doel, zoals we vroeger reeds bewezen hebben (XXIIe Kw., Ie Art.). De door God geschapen dingen kunnen echter gericht worden op een dubbel doel: ten eerste, op een doel waartoe in de natuur van een geschapen wezen noch verhouding, noch vermogen bestaat; nl. het eeuwig leven, dat bestaat in de Godsaanschouwing, die zoals we vroeger bewezen hebben (XIIe Kw., IVe Art.) de natuur van welk geschapen wezen ook te boven gaat. Ten tweede, op een doel, waartoe er in de natuur van een geschapen wezen verhouding bestaat, en dat een schepsel door de kracht van zijn natuur kan bereiken. Wanneer echter een wezen een doel wil bereiken, dat boven de kracht van zijn natuur verheven is, dan moet een ander hem er op richten, zoals de pijl door de schutter naar het doel gericht wordt. Daarom is het juist, te zeggen, dat het redelijk schepsel, dat het eeuwig leven kan genieten, er toe gevoerd wordt, als door God er op gericht. Van dit richten van het redelijk schepsel op het eeuwig leven bestaat het plan vooraf bij God, evenals het plan van de richting van alle dingen op hun doel. En daarin bestaat de goddelijke voorzienigheid. Maar wanneer het plan van een uit te voeren werk bestaat in het verstand van hem die het moet uitvoeren, dan is het alsof dit werk zelf in hem vooraf bestond. Daarom noemt men het plan van het richten van het redelijk schepsel op het doel, nl. op het eeuwig leven, de voorbestemming, want iemand tot iets bestemmen is hem er op richten. Zo is het duidelijk, dat de voorbestemming, naar haar voorwerp, een onderdeel is der voorzienigheid. (Ia q. 23 a. 1 co.)

Damascenus bedoelt door voorbestemming een richting, waardoor iets noodzakelijk wordt, zoals in de natuurdingen gebeurt, die tot één enkele handeling bepaald zijn. Hij voegt immers aan de aangehaalde woorden toe, dat God het kwade niet wilt en evenmin

iemand tot het goede dwingt. Dus sluit Hij de voorbestemming niet uit. (Ia q. 23 a. 1 ad 1)

De onredelijke schepselen kunnen een doel niet bereiken, dat boven de kracht ligt der menselijke natuur. Daarom kan men niet in eigenlijke zin zeggen, dat ze voorbestemd zijn, hoewel men soms abusief van “voorbestemming” spreekt, met betrekking tot welk ander doel ook. (Ia q. 23 a. 1 ad 2)

Hoewel de engelen nooit in ellende verkeerdt hebben, worden ze toch voorbestemd, evenals de mensen. Een beweging behoort immers niet tot een bepaalde soort, door haar uitgangspunt, maar wel door haar eindterm. Het begrip wit worden bv. verschilt in het geheel niet, wanneer iets wit wordt van zwart, of van bleek, of van rood. En om dezelfde reden verandert het begrip voorbestemming niet, wanneer hij, die voorbestemd wordt tot het eeuwig leven, ellendig is of niet. Ofschoon men ook kan antwoorden, dat het mededelen van welk goed ook, groter dan wat aan iemand verschuldigd is, behoort tot de barmhartigheid, zoals we hierboven gezegd hebben (XXIe Kw., IIIe Art., Antw. op de 2e Bed., en IVe Art.). (Ia q. 23 a. 1 ad 3)

Hoewel God aan sommigen door een bijzonder voorrecht hun voorbestemming openbaart, toch zou het niet passend zijn, dat ze aan allen bekend gemaakt werd, want dan zouden de niet-voorbestemden wanhopig, en zou de zekerheid de voorbestemden nalatig doen worden. (Ia q. 23 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Beantwoordt er in de voorbestemden iets aan de voorbestemming?

Men beweert, dat er in de voorbestemden iets beantwoordt aan de voorbestemming. Iedere handeling toch brengt het ondergaan van die handeling mee. Wanneer dus de voorbestemming een handeling is in God, dan is het ondergaan van die handeling in de voorbestemden. (Ia q. 23 a. 2 arg. 1)

Origines geeft van die woorden uit de Brief aan de Romeinen (1, 4): “Hij die voorbestemd is”, enz., de volgende verklaring: “Men kan iemand, die niet is, voorbestemmen, maar men kan alleen iemand, die is, tot iets bestemmen.” En Augustinus zegt in zijn Boek Over de Voorbestemming der Heiligen: “Wat is voorbestemmen anders, dan iemand tot iets bestemmen?” Bijgevolg wordt alleen iemand, die werkelijk bestaat, voorbestemd, en beantwoordt er aan de voorbestemming iets in hem die voorbestemd wordt. (Ia q. 23 a. 2 arg. 2)

De voorbereiding veronderstelt iets in dat wat voorbereid wordt. Welnu, de voorbestemming is de voorbereiding van de weldaden van God, zoals Augustinus zegt in zijn werk Over de Voorbestemming der Heiligen. Dus veronderstelt de voorbestemming iets in hen, die voorbestemd worden. (Ia q. 23 a. 2 arg. 3)

In de bepaling van het eeuwige komt de tijd niet voor. Welnu, de genade, die iets tijdelijks is, komt voor in de

bepaling van de voorbestemming; de voorbestemming toch is de voorbereiding van de genade in de tijd, en van de glorie in de eeuwigheid. Dus is de voorbestemming niet iets eeuwigs, en is ze ook niet in God, maar in de voorbestemden, want alles wat in God is, is eeuwig. (Ia q. 23 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus zegt (t. a. pl.), dat de voorbestemming de voorkennis is van Gods weldaden. Welnu, de voorkennis veronderstelt niets in hen, die vooraf gekend zijn, maar alleen in hem, die iets vooraf kent. Bijgevolg veronderstelt ook de voorbestemming niets in hen, die voorbestemd worden, maar alleen in hem die ze voorbestemt. (Ia q. 23 a. 2 s. c.)

Aan de voorbestemming beantwoordt alleen iets in hem die voorbestemt, en niet in hen die voorbestemd worden. We hebben immers hierboven reeds gezegd, dat de voorbestemming een onderdeel der voorzienigheid is. Welnu, de voorzienigheid is niet in de dingen, die er onder vallen, maar ze is een plan in het verstand van hem, die voorzienig is, zoals we vroeger bewezen hebben (XXIIe Kw., Ie Art.). Het uitvoeren van de voorzienigheid, of het bestuur, is passief in het bestuurde, actief in hem die bestuurt. Dus is de voorbestemming het plan van de bestemming van sommigen tot het eeuwig leven, in Gods verstand ontworpen. De uitvoering van dit plan is passief in de voorbestemden, actief in God, en bestaat in de roeping en de verheerlijking, volgens het woord van de Apostel: “Diegenen die hij voorbestemde, riep Hij, en diegenen die Hij riep, heeft Hij verheerlijkt”. (Brief aan de Romeinen, 8, 30). (Ia q. 23 a. 2 co.)

Werkingen die overgaan op een uiterlijke stof, zoals verwarmen en snijden, brengen uiteraard het ondergaan van die handelingen mee. Dit is echter niet het geval met de handelingen, die in het handelend wezen opgesloten blijven, zoals kennen en willen, gelijk we vroeger bewezen hebben (XIVe Kw., IIe Art.; XVIIIe Kw., IIIe Art., Antw. 1e Bed.) Welnu zulk een handeling is de voorbestemming, en daarom is zij zelf niet in het voorbestemde, maar heeft alleen haar verwezenlijking, die overgankelijk is, een gevolg in het voorbestemde. (Ia q. 23 a. 2 ad 1)

Door bestemming verstaat men soms het werkelijk sturen van iemand naar een of andere plaats, en dan wordt alleen hij tot iets bestemd, die werkelijk bestaat. Men kan ook door bestemming een zending verstaan, die men in de geest aan iemand oplegt. We zeggen immers, dat we iemand tot iets bestemmen, wanneer wij ons voornemen, het te doen. En in die zin lezen we in het IIe Boek der Machabeën (6, 20), dat Eleazarus zichzelf er toe bestemd had, om uit liefde voor het leven, niet te doen wat verboden was. Zo opgevat, kan de bestemming slaan op iets wat niet bestaat. Maar hoe men ook het woord bestemming verstaat, zeker is het, dat de voorbestemming kan slaan op iets wat niet bestaat, omdat ze nl. een voorrang insluit. (Ia q. 23 a. 2 ad 2)

Er is een dubbele voorbereiding: ten eerste, die van

het wezen dat een handeling moet ondergaan, en die is in het voorbereide; ten tweede, die van het wezen dat moet handelen, en die is in hem die handelt. En die tweede voorbereiding is in hem, de voorbestemd wordt, in zover een verstand zich op de handeling voorbereidt, door een plan te vormen van het uit te voeren werk. En op die manier heeft God zich van alle eeuwen af door zijn voorbestemming voorbereid, wanneer Hij het plan vormde om sommigen te brengen tot het eeuwig heil. (Ia q. 23 a. 2 ad 3)

De genade wordt niet opgenomen in de bepaling van de voorbestemming, als zou ze tot het wezen er van behoren, maar omdat de voorbestemming zich tot de genade verhoudt als de oorzaak tot haar uitwerksel of als een handeling tot haar object. Daarom is de voorbestemming niet iets tijdelijks. (Ia q. 23 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Worden sommigen door God verworpen?

Men beweert, dat God niemand verwerpt. Niemand toch verdoemt iemand die hij bemint. Welnu, zoals we lezen in het Boek der Wijsheid (11, 25), bemint God alle mensen, en haat Hij niets van al wat Hij gemaakt heeft. Hij verwerpt dus niemand. (Ia q. 23 a. 3 arg. 1)

Indien God iemand verwerpt, dan moet de verwerping zich tot de verworpenen verhouden, zoals de voorbestemming zich verhoudt tot de voorbestemden. Welnu, de voorbestemming is de oorzaak van het geluk der voorbestemden. Bijgevolg moet de verwerping de oorzaak zijn van het ongeluk der verworpenen. Dit is echter onaannemelijk, want de profeet Oseas zegt (13, 9): “Uw eigen schuld is het, Israël, indien ge verloren gaat, want ik heb u geholpen”. (Ia q. 23 a. 3 arg. 2)

Niemand moet verantwoordelijk gesteld worden voor iets wat hij niet kan vermijden. Welnu, indien God iemand verwerpt, dan kan die mens zijn eigen ondergang niet vermijden. We lezen immers in het Boek Ecclesiastes (7, 14): “Beschouw Gods werk, waardoor iemand, die door God verlaten wordt, niet tot inkeer komen kan.” De mensen zouden er dus niet verantwoordelijk voor zijn, wanneer ze verloren gaan. Maar dit is onaannemelijk, en bijgevolg verwerpt God niemand. (Ia q. 23 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen bij Malachias (1,2-3): “Jacob beminde Ik, Esau echter haatte Ik.” (Ia q. 23 a. 3 s. c.)

God verwerpt sommige mensen. Hierboven zeiden we immers (Ie Art.) dat de voorbestemming een onderdeel is van de voorzienigheid, en ook (XXIIe Kw., IIe Art.), dat het tot de voorzienigheid behoort, een of ander gebrek toe te laten in de dingen, waarover ze zich uitstrekt. Aangezien de mensen door Gods voorzienigheid voorbestemd zijn tot de eeuwige zaligheid, komt het aan Zijn voorzienigheid toe, toe te laten, dat sommigen afwijken van dat doel. En daarin bestaat de verwerping. Zoals de voorbestemming een onderdeel van de voorzienigheid is, en betrekking heeft op diegenen, die tot het eeuwig geluk zijn

voorbested, zo ook is de verwerping een onderdeel van de voorzienigheid, en heeft ze betrekking op diegenen, die afwijken van dat doel. Daarom bestaat de verwerping niet alleen in de voorkennis, maar voegt zij er iets aan toe, zoals ook de voorzienigheid. (Zie XXIIe Kw., 1e Art.). De voorbestemming sluit de wil in, om genade en glorie te schenken; de verwerping, om toe te laten, dat iemand in zonde valt, en om de zonde te straffen. (Ia q. 23 a. 3 co.)

God bemint alle mensen, en zelfs alle schepselen, daar Hij voor allen een of ander goed wil. Toch wil Hij voor allen niet alle goed, en omdat Hij voor sommigen het goed van het eeuwig leven niet wil, daarom zegt men, dat Hij ze haat of verwerpt. (Ia q. 23 a. 3 ad 1)

De verwerping en de voorbestemming staan niet op gelijke lijn, wat hun oorzakelijkheid betreft. De voorbestemming immers is de oorzaak, én van wat de voorbestemden verwachten in het toekomstig leven, nl. de glorie, én van wat ze reeds nu ontvangen, nl. de genade. De verwerping daarentegen is de oorzaak niet van wat nu gebeurt, nl. de zondeschuld, maar ze is er wel de oorzaak van, dat iemand door God verlaten wordt. Ook is ze de oorzaak van wat later gebeurt, nl. de eeuwige straf. De zondeschuld moet men echter wijten aan de vrijheid van hem die zondigt, en door de genade verlaten wordt. En in die zin is het woord van de profeet waar: “Uw eigen schuld is het, Israël, indien ge verloren gaat.” (Ia q. 23 a. 3 ad 2)

Gods verwerping vermindert de kracht van de verworpenen niet. Wanneer wij dus zeggen, dat een verworpene geen genade kan verkrijgen, dan wordt daar geen volstrekte onmogelijkheid mee bedoeld, maar een voorwaardelijke. In dezelfde zin zeiden we hierboven (XIXe Kw., VIIIe Art., Antw. op de Ie Bed.), dat de voorbestemden noodzakelijk zalig worden, nl. met voorwaardelijke noodzakelijkheid, die de vrijheid niet wegneemt. Hoewel dus iemand, die door God verworpen is, geen genade kan verkrijgen, toch is het uit vrijen wil, dat hij in die of die zonde valt, en die zonde wordt hem dan ook met recht aangerekend als een schuld. (Ia q. 23 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Worden de voorbestemden door God uitverkoren?

Men beweert, dat de voorbestemden door God niet uitverkoren worden. Dionysius zegt immers in zijn Boek Over de Goddelijke Namen (IVe H.): “Evenals de zon, zonder een keus te doen, alle lichamen verlicht, zo ook deelt God aan allen zijn goed-zijn mee”. Maar de grootste mededeling van Gods goed-zijn is de genade en de glorie. Dus schenkt God zonder keus genade en glorie. Welnu, dit behoort tot de voorbestemming. (Ia q. 23 a. 4 arg. 1)

Een keus veronderstelt een bestaand wezen. Maar de voorbestemming gebeurt van alle eeuwigheid af, en ook niet-bestaande wezens vallen er onder. Dus worden er sommigen voorbestemd zonder keus. (Ia q. 23 a. 4 arg. 2)

Kiezen is onderscheid maken. Maar “God wil, dat allen zalig worden”, lezen we in de Ie Brief aan Timotheüs, (2, 4). Dus is er geen keus in de voorbestemming, die de mensen voorbestemt tot de zaligheid. (Ia q. 23 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Brief aan de Efeziërs (1,4): “In Hem (d. i. in Christus) heeft Hij (God) ons uitverkoren, vóór de wereld bestond”. (Ia q. 23 a. 4 s. c.)

De voorbestemming brengt door haar begrip zelf een keus mee, en een keus veronderstelt liefde. Zoals we immers hierboven zeiden (1e Art.), is de voorbestemming een onderdeel van de voorzienigheid. Welnu de voorzienigheid is, zoals de beradenheid, het in de geest bestaande plan, waardoor sommige wezens op hun doel gericht worden, zoals we vroeger bewezen hebben (XXIIe Kw., 1e Art.). Maar niets kan op een doel gericht worden, indien men het doel zelf niet wil. Indien bijgevolg sommigen tot het eeuwig heil voorbestemd zijn, dan wordt er verondersteld, dat het willen van hun zaligheid door God naar het begrip voorafgaat. Maar die wil sluit keus en liefde in: liefde, want Hij wil hun het eeuwig leven schenken, en iemand liefhebben is niets anders dan iemands goed willen, zoals we hierboven gezegd hebben (XXe Kw., IIe en IIIe Art.); keus, daar Hij dit goed slechts voor sommigen wil, want we bewezen vroeger (voorg. Art.), dat God sommigen verwerpt. Liefde en keus staan echter niet in dezelfde verhouding bij ons en bij God. Door te beminnen alleen kan onze wil het goede niet veroorzaken, maar een bestaand goed moet onze liefde opwekken. Daarom kiezen wij iemand uit, om hem te beminnen, zodat in ons de keus de liefde voorafgaat. In God echter is de verhouding andersom, want zijn wil, waardoor Hij voor iemand, die Hij bemint, een of ander goed wil, is er de oorzaak van, dat hij, en niet een ander, dit goed bezit. Naar het begrip gaat bijgevolg zijn liefde de keus vooraf, en de keus de voorbestemming. En daarom worden al de voorbestemden uitverkoren en bemind. (Ia q. 23 a. 4 co.)

Beschouwt men de mededeling van Gods goed-zijn in het algemeen, dan moet men zeggen, dat Hij zijn goed-zijn mededeelt zonder keus, want er is niets, dat in het geheel geen deel heeft aan zijn goed-zijn, zoals we hierboven gezegd hebben (VIe Kw., IVe Art.). Beschouwt men echter het mededelen van een of ander bijzonder goed, dan heeft er een keus plaats, want God schenkt een bepaald goed aan sommigen, en niet aan anderen. En op die manier doet God een keus, wanneer Hij de genade en de glorie schenkt. (Ia q. 23 a. 4 ad 1)

Wanneer de wil van hem, die een keus doet, tot de keus gedreven wordt door het goede dat in het wezen vooraf bestaat, dan valt de keus noodzakelijk op bestaande wezens, zoals het bij ons gebeurt. Bij God echter is het andersom, zoals we (in de Leerstelling) reeds zeiden. Augustinus zegt dan ook: “Zij, die nog niet zijn, worden uitverkoren door God, en toch faalt Hij niet in zijn keus”. (XXVIE Volksprek, IVe H.). (Ia q. 23 a. 4 ad 2)

Zoals we hierboven gezegd hebben (XIXe Kw., VIe Art.)

wil God door zijn voorafgaande wil, dat alle mensen zalig worden. Door die wil, wil men echter niet volstrekt, maar alleen in een bijzonder opzicht. Maar door zijn nakomende wil, waardoor iets volstrekt gewild wordt, wil God de zaligheid niet van alle mensen. (Ia q. 23 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Is de voorkennis der verdiensten de oorzaak van de voorbestemming?

Men beweert, dat de voorkennis der verdiensten de oorzaak van de voorbestemming is. De Apostel zegt immers in zijn Brief aan de Romeinen (8, 29): “Zij, die Hij vooraf kende, heeft Hij ook voorbestemd”. En bij die andere woorden uit de Brief aan de Romeinen (9, 15): Ik zal barmhartig zijn voor hen voor wie ik barmhartig wil zijn; tekent de Glossa van Ambrosius aan: “Ik zal barmhartig zijn voor hem, van wie ik vooraf weet, dat hij uit heel zijn hart tot mij zal terugkeren.” Bijgevolg schijnt de voorkennis van de verdiensten de oorzaak van de voorbestemming te zijn. (Ia q. 23 a. 5 arg. 1)

De goddelijke voorbestemming sluit de goddelijke wil in, want de voorbestemming is volgens Augustinus het voornemen om medelijden te hebben. Welnu, van de ene kant kan Gods wil niet onredelijk zijn, en van de andere kant kan de reden der voorbestemming alleen de voorkennis van de verdiensten zijn. Dus is de voorkennis van de verdiensten de oorzaak van de voorbestemming. (Ia q. 23 a. 5 arg. 2)

“God is niet onrechtvaardig”, lezen we in de Brief aan de Romeinen (9, 14). Welnu, het schijnt onrechtvaardig te zijn, ongelijke gaven te schenken aan hen, die gelijke rechten bezitten. Maar alle mensen zijn gelijk naar de natuur en de erfzonde, en ongelijk naar de verdienste en de strafwaardigheid van hun handelingen. God kan dus geen ongelijke gaven voorbereiden voor de mensen, en de enen voorbestemmen, de anderen verwerpen, tenzij om het door Hem vooruit gekende verschil in verdienste. (Ia q. 23 a. 5 arg. 3)

Dit is echter in strijd met wat de Apostel zegt in zijn Brief aan Titus (3, 5): “God heeft ons niet verlost om de werken van gerechtigheid die we gedaan hebben, maar door zijn barmhartigheid.” Maar zoals Hij ons verlost heeft, zo heeft Hij er ons ook toe voorbestemd om verlost te worden. Dus is de voorkennis van onze verdiensten noch de oorzaak, noch de reden van onze voorbestemming. (Ia q. 23 a. 5 s. c.)

De voorbestemming sluit de wil in; dit hebben we hierboven bewezen (IIIe en IVe Art.). De reden van de voorbestemming moet men dus zoeken op dezelfde wijze als die van Gods willen. Welnu, Gods wilsakt wordt als zodanig niet veroorzaakt, zoals we hierboven bewezen hebben (XIXe Kw., Ve Art.). Men kan van een oorzaak van Gods wilsakt alleen spreken met betrekking tot datgene wat God wil, in zover God nl. wil, dat iets zou zijn om iets anders. Niemand was zo dwaas, dat hij zou gezegd hebben, dat de voorkennis van de verdiensten de oorzaak is van Gods voorbestemmende

wilsakt als zodanig, maar de meningen lopen uiteen, met betrekking tot de kwestie, of er iets de oorzaak is van de voorbestemming, met het oog op haar uitwerksel, of m.a.w. met betrekking tot de kwestie, of God vooraf bepaald heeft, dat Hij aan iemand het uitwerksel der voorbestemming zou schenken om zijn verdiensten. Sommigen hebben beweerd, dat het uitwerksel der voorbestemming vooraf voor iemand bestemd wordt, om in een vroeger leven verworven verdiensten. Zo leert Origenes in zijn Boek Over de Beginselen (Ile B., IXe H.), dat de zielen van het begin af geschapen zijn, maar later met een of ander lichaam verenigd worden en een verschillend lot ondergaan volgens de verscheidenheid hunner werken. — Die mening is echter strijdig met de leer van de Apostel, die in zijn Brief aan de Romeinen (9, 11-13) schrijft: “Vóór ze goed of kwaad gedaan hadden, was het beslist, — niet om hun werken, maar door Hem die hen riep, — dat de oudste de jongste zou dienen.” Volgens anderen zouden in dit leven vooraf bestaande verdiensten de oorzaak en de reden zijn van de uitwerkselen der voorbestemming. De Pelagianen toch meenden, dat het eerste begin van de verdienstelijke werken van ons komt, maar het voltrekken van God afhangt. Wanneer het uitwerksel der voorbestemming aan de ene wordt geschonken, en aan de andere niet, dan is het omdat de ene er een begin van bewerkte, door zich er op voor te bereiden, en de andere niet. — Die leer strookt echter niet met het woord van de Apostel in de IIe Corinthiërbrief (3, 5): “We zijn onbekwaam om uit ons zelf, door eigen kracht, iets te begrijpen.” Maar de begrippen zijn het eerste begin wat men kan vinden. Bijgevolg is er in ons geen begin, dat de reden zou zijn van het uitwerksel der voorbestemming. Nog anderen meenden, dat de verdiensten die op het uitwerksel der voorbestemming volgen, de oorzaak van de voorbestemming zijn. God zou aan iemand genade schenken, en zou er vooraf toe besloten hebben, ze hem te schenken, omdat Hij voorzag, dat hij ze goed zou gebruiken, zoals een koning een paard geeft aan de krijgsman, van wie hij weet, dat hij het goed zal berijden. — Volgens die mening schijnt men een onderscheid te maken tussen hetgeen de genade veroorzaakt, en wat de vrije wil veroorzaakt, alsof beide niet hetzelfde uitwerksel konden veroorzaken. Wat de genade veroorzaakt, is klaarblijkelijk het uitwerksel van de voorbestemming; het is dus de reden van de voorbestemming niet, want het valt er zelf onder. Wanneer iets anders in ons de reden van de voorbestemming is, dan moet het iets zijn, dat buiten de uitwerkselen van de voorbestemming ligt. Maar wat onze vrije wil veroorzaakt, is hetzelfde als wat de voorbestemming veroorzaakt, evenals het uitwerksel van de ondergeschikte oorzaak hetzelfde is als dat van de eerste oorzaak; de Goddelijke voorzienigheid toch oefent haar oorzakelijkheid uit door bemiddeling van de handelingen der ondergeschikte oorzaken, zoals we hierboven bewezen hebben (XXIIe Kw., IIIe Art.) Wat het gevolg is van de vrije wil, is dus tevens het gevolg van de voorbestemming. Laten we dus besluiten: het uitwerksel van de voorbestemming kan op twee manieren beschouwd worden: ten eerste kunnen we

een of ander uitwerksel in het bijzonder beschouwen, en zo kan het ene uitwerksel de reden of de oorzaak zijn van het andere; het laatste is de oorzaak van het eerste, als het doel ervan; het eerste is de oorzaak van het laatste, in zover het een het ander verdient, en die oorzakelijkheid wordt herleid tot het voorbereiden van de materie. Zo zouden we kunnen zeggen, dat God vooraf bepaalt, dat Hij aan iemand de glorie zal schenken om zijn verdiensten, en dat Hij hem de genade zal verlenen, om de glorie te verdienen. Ten tweede kunnen we het uitwerksel van de voorbestemming in zijn geheel beschouwen, en dan is het onmogelijk, dat al de gevolgen van de voorbestemming hun oorzaak zouden hebben in ons. Alles toch wat de mens op de eeuwige zaligheid richt, is in het uitwerksel der voorbestemming begrepen, zelf de voorbereiding tot de genade, want zelf die voorbereiding gebeurt alleen door de hulp van God, volgens het woord van Jeremias (5, 21): “Keer ons tot U, Heer, en wij zullen ons tot U keren.” Maar zo beschouwd, is er iets de reden van de voorbestemming, nl. Gods goed-zijn, het doel van al de gevolgen van de voorbestemming, en het eerste beginsel waaruit ze voortspruit. (Ia q. 23 a. 5 co.)

De voorkennis van het gebruik der genade is de oorzaak niet waarom de genade aan iemand wordt geschonken, ofschoon men kan zeggen, dat zij er het doel van is, zoals we hierboven gezegd hebben (in de Leerstelling). (Ia q. 23 a. 5 ad 1)

Zoals we hierboven (in de Leerstelling) zeiden, hebben de uitwerkselen van de voorbestemming, in hun geheel genomen, een reden, nl. Gods goed-zijn. Maar wanneer men de uitwerkselen afzonderlijk beschouwt, dan kan een uitwerksel de oorzaak zijn van een ander. (Ia q. 23 a. 5 ad 2)

De reden waarom sommigen voorbestemd worden, en anderen verworpen, kan men vinden in Gods goed-zijn zelf. Men zegt immers, dat God alles gemaakt heeft om zijn goed-zijn, opdat zijn goed-zijn door de dingen zou afgebeeld worden. Het is echter nodig, dat Gods goed-zijn, dat op zichzelf één en onverdeelbaar is, op veelvuldige wijze in de dingen afgebeeld wordt, daar geen enkel schepsel Gods enkelvoudigheid kan voorstellen. Daarom vergt de voltooiing van het heelal verscheidenheid van wezensgraad, en moet het ene wezen hoger, het andere lager staan. Ook laat God zeker kwaad toe, om te beletten, dat veel goeds verhinderd wordt, opdat op die manier de veelvuldige verscheidenheid niet zou verloren gaan, zoals we hierboven gezegd hebben (XXIIe Kw., IIe Art.). We kunnen echter het mensdom in zijn geheel beschouwen, evengoed als heel de schepping. Dan moeten we zeggen, dat God in sommigen zijn goed-zijn wou openbaren door zijn barmhartigheid, waardoor Hij de mensen spaart, en die heeft Hij voorbestemd; in anderen wou Hij zijn goed-zijn openbaren door zijn rechtvaardigheid, en die mensen heeft Hij verworpen. En om die reden worden sommigen uitverkoren, anderen verworpen. De Apostel geeft die reden op, wanneer hij in zijn Brief aan de Romeinen (9, 22-23) schrijft: “God wou zijn gramschap laten blijken, (d. i. zijn straffende

rechtvaardigheid) en wou zijn macht laten kennen, en daarom heeft Hij met veel geduld vaten van gramschap verdragen (d. i. toegelaten), gemaakt om stukgeslagen te worden, opdat de rijkdom van zijn glorie zou uitschijnen in de vaten, van barmhartigheid, die Hij gemaakt heeft om verheerlijkt te worden.” En in zijn IIe Brief aan Timotheüs (2, 20) schrijft hij: “In een groot huis zijn er niet alleen gouden en zilveren vaten, maar ook houten en aarden vaten; sommige zijn bestemd voor een eervol, andere voor een gemeen gebruik.” Maar de reden waarom die uitverkoren worden en anderen verworpen worden, is Gods wil alleen. Daarom zegt Augustinus in zijn Commentaar op Johannes (XXVI): “Wilt ge niet verkeerd oordelen, wacht dan niet te weten waarom Hij de enen tot zich trekt, en de anderen niet.” Iets dergelijks kunnen we in de natuurdingen waarnemen. De eerste stof is immers in haar geheel van één en dezelfde natuur. En daarom kan men zeggen waarom in het begin van de schepping God een deel van de eerste stof onder de vorm van vuur geschapen heeft, en een ander deel onder de vorm van aarde, opdat er nl. in de natuurdingen verschillende soorten zouden zijn. Maar waarom nu juist dit deel van de eerste stof onder die vorm, en dit deel onder een anderen vorm geschapen werd, dat hangt van Gods wil alleen af, zoals het ook alleen van de werkmans afhangt, dat die steen op die plaats van de muur ingemetseld wordt, en die steen op die andere plaats, hoewel de bouwkunst vergt, dat sommige stenen hier, en andere daar geplaatst worden. God is echter niet onrechtvaardig, wanneer Hij voor gelijken ongelijke gaven voorbereidt. Was Hij er toe verplicht, het uitwissel der voorbestemming mee te delen, en was het geen vrije gave, dan zou Hij onrechtvaardig zijn. Maar wanneer iets uit louter vrijgevigheid geschonken wordt, dan mag men naar eigen goeddunken aan ieder geven wat men wil, aan de enen meer, aan de anderen minder, op voorwaarde alleen, dat men aan niemand ontnemt wat hem toekomt. Met recht zegt dan ook de huisvader (Mattheüs, 20, 14-15): “Neem wat u toekomt, en ga heen. Of slaat het mij niet vrij, te doen wat ik wil?” (Ia q. 23 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Is de Voorbestemming zeker?

Men beweert, dat de voorbestemming niet zeker is. Om die woorden te verklaren uit het Boek der Openbaring (3, 11): “Houd wat ge hebt, opdat een ander met uw kroon niet gekroond wordt”, zegt Augustinus: “Een ander wordt met iemands kroon niet gekroond, tenzij die zijn kroon eerst verliest.” (Over Straf en Genade, XIIIe H.) Men kan dus zijn kroon, d. i. het uitwissel der voorbestemming, verwerven of verliezen, en bijgevolg is de voorbestemming niet zeker. (Ia q. 23 a. 6 arg. 1)

Uit iets wat mogelijk is, volgt nooit iets wat onmogelijk is. Welnu, het is mogelijk, dat een voorbestemde, b. v. Petrus, zondigt en dadelijk daarna vermoord wordt. Maar wanneer zo iets gebeurt, dan bereikt de voorbestemming haar doel niet. Het is dus niet onmogelijk, dat de voorbestemming haar doel niet

bereikt en bijgevolg is ze niet zeker. (Ia q. 23 a. 6 arg. 2)

Wat God vroeger kon, kan Hij nu nog. Maar Hij kon vroeger iemand, die Hij voorbestemde, niet voorbestemmen. Dus kan Hij het nu nog, en bijgevolg is de voorbestemming niet zeker. (Ia q. 23 a. 6 arg. 3)

Dit is echter in strijd met de verklaring die de Glossa (uit Augustinus: Over de Gave van Volharding, XIVe H.) geeft van de woorden uit de Brief aan de Romeinen (8, 29): “Die welke Hij vooraf kende, heeft Hij voorbestemd.” Die Glossa zegt immers: “De voorbestemming is de voorkennis en de voorbereiding van Gods weldaden, waardoor zij, die verlost worden, met volkomen zekerheid verlost worden.” (Ia q. 23 a. 6 s. c.)

De voorbestemming is volkomen en onfeilbaar zeker in haar uitwissel, en toch oefent ze geen dwang uit, waardoor het uitwissel noodzakelijk zou volgen. We hebben immers hierboven (Ie Art) gezegd, dat de voorbestemming een onderdeel der voorzienigheid is. Welnu, niet alles wat onder de voorzienigheid valt, gebeurt noodzakelijk, maar sommige dingen zijn wisselvallig, door de aard van hun onmiddellijke oorzaken, waardoor Gods voorzienigheid zulke gevolgen wou bereiken. En toch is Gods voorzienigheid onfeilbaar, zoals we vroeger bewezen hebben (XXIIe Kw., IVe Art.). Bijgevolg is de door de voorbestemming ingevoerde orde zeker, hoewel de vrijheid van de wil niet vernietigd wordt, en met het oog op die vrijheid is het gevolg van de voorbestemming wisselvallig. Men mag hier ook niet uit het oog verliezen wat we hierboven gezegd hebben over de kennis en de wil van God (XIVe Kw., XIIIe Art.): dat nl., hoewel Gods kennis en Gods wil volstrekt zeker en onfeilbaar zijn, ze toch de wisselvalligheid in de dingen niet wegnemen. (Ia q. 23 a. 6 co.)

Een kroon kan aan iemand toekomen op twee manieren: ten eerste, door de voorbestemming van God, en dan zal niemand zijn kroon verliezen; ten tweede, door de verdienste van de genade, want iets wat we verdiend hebben komt ons toe, en dan kan iemand zijn kroon verliezen door de zonde. Een ander wordt dan met die kroon gekroond, in zover hij de plaats van de eerste inneemt. God laat immers niet toe, dat sommigen vallen, zonder dat Hij er anderen verheft, naar het woord van Job (34, 24): “Ontelbaar velen zal Hij verslaan, en anderen zal Hij in hun plaats doen opstaan.” Zo hebben de mensen de plaats van de gevallen engelen ingenomen, en de heidenen die van de Joden. Men mag ook zeggen, dat hij die in iemands plaats de genade ontvangt, de kroon ontvangt van hem die gevallen is, omdat hij zich in het eeuwig leven zal verheugen om het goed dat die andere gedaan heeft, want in het eeuwig leven is er vreugde, én om het goed dat wij zelf deden, én om het goed, dat anderen deden. (Ia q. 23 a. 6 ad 1)

Ofschoon het, op zichzelf beschouwd, mogelijk is, dat iemand die voorbestemd is, sterft in staat van doodzonde, toch is het onmogelijk, in de veronderstelling, dat hij voorbestemd is. Daarom bewijst die redenering niet, dat de voorbestemming

haar doel kan missen. (Ia q. 23 a. 6 ad 2)

De voorbestemming sluit de wil van God in, zoals we hierboven bewezen hebben (XIXe Kw., IIIe Art.). Welnu, dat God iets wil, is niet volstrekt noodzakelijk, maar slechts voorwaardelijk, om de onveranderlijkheid nl. van zijn wil. Maar in de voorbestemming vinden we dezelfde noodzakelijkheid terug. Men mag dus niet zeggen, dat God een voorbestemde ook niet voorbestemmen kan, wanneer men het niet-voorbestemmen wil laten samengaan met het voorbestemmen, hoewel het, volstrekt beschouwd, mogelijk was, dat God hem voorbestemde, of niet voorbestemde. Dat neemt echter de zekerheid van de voorbestemming niet weg. (Ia q. 23 a. 6 ad 3)

Articulus 7 Staat het getal der voorbestemden vast?

Men beweert, dat het getal der voorbestemden niet vaststaat. Een getal immers, dat kan aangroeien, staat niet vast. Welnu, het getal der voorbestemden kan aangroeien, want Deuteronomium (1,11) lezen we: “Dat de Heer, onze God, dit getal met duizenden vermeerderde.” En de Glossa tekent daarbij aan: “Het hier bedoelde getal is het door God bepaalde getal van diegenen, die God kent als de zijnen.” Bijgevolg staat het getal der voorbestemden niet vast. (Ia q. 23 a. 7 arg. 1)

Men kan geen reden aangeven waarom God eerder dit getal dan een ander tot de zaligheid voorbestemt. Welnu, God doet niets zonder reden. Bijgevolg is er geen vaststaand getal voorbestemden door God bepaald. (Ia q. 23 a. 7 arg. 2)

De handeling van God is volmaakter dan die van de natuur. Welnu, waar de natuur werkt, is het goede de algemene regel, en het slechte, de uitzondering. Wanneer dan God het getal der voorbestemden moest bepalen, dan zouden er meer zaligen dan verdoemden zijn. Maar bij Mattheus (7, 13-14) lezen we integendeel: “De weg die tot het verderf leidt is breed en wijd, en velen gaan hem op. De poort die naar het leven voert is echter eng, en de weg is smal, en weinigen vinden hem.” Bijgevolg staat het getal der voorbestemden niet vast. (Ia q. 23 a. 7 arg. 3)

Dit is echter in strijd met wat Augustinus zegt in zijn Boek Over Straf en Genade (XIIIe H.): “Het getal der voorbestemden staat vast. Het kan noch verminderen, noch vermeerderen.” (Ia q. 23 a. 7 s. c.)

Het getal der voorbestemden staat vast. Sommigen echter zeiden, dat het getal wel formeel vaststaat, maar niet materieel, m. a. w., het staat vast, dat er b. v. honderd, of duizend zullen zalig worden, maar niet, dat die zullen zalig worden, of die anderen. Maar in dit geval zou de voorbestemming onzeker zijn, zoals we in het voorgaand Artikel gezegd hebben. Bijgevolg staat het getal der voorbestemden bij God vast, niet alleen formeel, maar ook materieel. Men mag echter niet uit het oog verliezen, dat het getal der voorbestemden bij God vaststaat, niet alleen om zijn kennis, omdat Hij nl.

weet hoevelen er zullen zalig worden, — op die manier staat immers ook het getal der regendruppels en der zandkorrels vast bij Hem, — maar ook om een zekere keus en een zekere omschrijving. Tot klaarder begrip hiervan het volgende: ieder werkend wezen beoogt een bepaald uitwerksel, zoals hierboven reeds bleek bij de behandeling van het oneindige (VIIe Kw., IVe Art.) Welnu, wanneer men een bepaalde maat wil geven aan een uitwerksel, dan stelt men het getal vast van de wezensdelen, die op zichzelf nodig zijn om het geheel te voltooien. Maar het getal van die delen, die niet op zichzelf vereist zijn, maar alleen om iets anders, wordt niet op zichzelf vastgesteld, maar van die dingen neemt men er zoveel als er nodig zijn voor iets anders. Zo doet de bouwmeester, die een bepaalde grootte vaststelt voor een huis, het getal kamers bepaalt, en de afmetingen van muren en daken. Hij bepaalt echter niet, dat hij zoveel of zoveel stenen wil gebruiken, maar hij gebruikt er zoveel als er nodig zijn om de muren op te trekken met hun bepaalde grootte. Zo ook handelt God met betrekking tot het heelal, dat zijn werk is. Hij bepaalde vooraf hoe groot het heelal moest zijn, stelde het getal vast van de wezensdelen die het moest hebben, d. i. van die delen welke in zekere mate bestendig zijn, en bepaalde dus vooraf hoeveel hemelkringen, hoeveel sterren, hoeveel elementen, hoeveel wezenssoorten er moesten zijn. De vergankelijke individuen echter worden niet uiteraard vereist tot de volkomenheid van het geheel, maar slechts op bijkomstige wijze, in zover men er nl. de soort in terugvindt. En ofschoon God het getal kent van al de individuen, toch heeft Hij het getal van de ossen, de muggen, enz., niet vooraf bepaald op zichzelf, maar van die wezens bracht de goddelijke voorzienigheid er zoveel voort, als er nodig waren om de soort voort te zetten. Onder al de schepselen echter dragen de redelijke wezens het meest bij tot het goed van het heelal, omdat ze als zodanig onvergankelijk zijn. Maar voornamelijk dragen die redelijke schepselen bij tot het goed van het heelal, die de zaligheid zullen verwerven, en met het einddoel onmiddellijk verenigd zullen zijn. Daarom moet het getal der voorbestemden bij God vaststaan, niet alleen omdat God het vooraf kent, maar ook omdat Hij het op bijzondere wijze vooraf bepaalt. Wat echter het getal van de verworpenen betreft, dat moet niet op zichzelf bepaald worden, omdat ze door God gericht worden op het goed der voorbestemden, voor wie alles ten goede medewerkt. Hoeveel mensen zijn er nu juist voorbestemd? Sommigen zeggen, evenveel als er engelen gevallen zijn; anderen, evenveel als er engelen getrouw bleven; nog anderen zeggen, dat dit getal even groot zal zijn als dat van de gevallen engelen, vermeerderd met het getal der engelen die geschapen werden. Het is echter best, te zeggen, dat God alleen het getal der uitverkorenen kent, die moeten opgenomen worden in de eeuwige zaligheid. (Ia q. 23 a. 7 co.)

Die woorden van Deuteronomium hebben betrekking op diegenen van wie God vooraf weet, dat ze in dit leven rechtvaardig zullen zijn. Dit getal kan vermeerderen en verminderen, maar niet het getal der voorbestemden. (Ia q. 23 a. 7 ad 1)

De grootte van een deel wordt gemeten naar de verhouding van dit deel tot het geheel. In die verhouding ligt de reden waarom God zoveel sterren of zoveel wezenssoorten gemaakt heeft, en waarom er zoveel voorbestemden zijn; dit getal werd vastgesteld met het oog op de verhouding van de voornaamste delen tot het goed van het heelal. (Ia q. 23 a. 7 ad 2)

Het goede is de algemene regel, en het kwade, de uitzondering, wanneer het een goed betreft, dat geëvenaard is met de algemene eisen van de natuur. Maar wanneer het een goed betreft, dat de gewone eisen der natuur te boven gaat, dan is het goede uitzondering, en het gemis van dit goed, de algemene regel. Zo worden er meer mensen gevonden, die bekwaam zijn om hun leven te regelen, zoals het hoort, dan mensen, die er niet toe in staat zijn, en die men dwazen noemt. Maar mensen, die een diepe kennis hebben van de kenbare dingen, zijn er heel weinig, vooral wanneer men let op het groot aantal anderen. Aangezien nu de eeuwige zaligheid, die in de Godsaanschouwing bestaat, de algemene eisen der natuur overtreft, voornamelijk in zover de natuur door de erfzonde beroofd is van de genade, zijn diegenen, die zalig worden, een minderheid. En dat is weer een blijk van Gods barmhartigheid, dat Hij sommigen oproept tot het heil, waarvan de meesten naar de gewone gang en neiging der natuur afwijken. (Ia q. 23 a. 7 ad 3)

Articulus 8 Dragen de gebeden der Heiligen tot de voorbestemming iets bij?

Men beweert, dat de gebeden der Heiligen niets bijdragen tot de voorbestemming. Het lijdelijke immers kan het eeuwige onmogelijk voorafgaan, en kan er dus niet toe bijdragen, dat het eeuwige ontstaat. Welnu, de voorbestemming is eeuwig, en de gebeden der Heiligen zijn iets tijdelijks. Bijgevolg kunnen de gebeden der Heiligen niets bijdragen tot de voorbestemming. (Ia q. 23 a. 8 arg. 1)

Zoals alleen hij raad nodig heeft, wie het aan kennis ontbreekt, zo ook heeft alleen diegene hulp nodig, wie het aan kracht ontbreekt. Maar God, die de mensen voorbestemt, heeft noch kennis, noch kracht te kort. Daarom staat er geschreven in de Brief aan de Romeinen (11, 34): “Wie hielp Gods geest? Of wie was zijn raadsman?” Bijgevolg dragen de gebeden der Heiligen tot de voorbestemming niets bij. (Ia q. 23 a. 8 arg. 2)

Wie geholpen wordt, kan ook verhinderd worden. Welnu, niets kan de voorbestemming verhinderen. Dus kan niets ze bevorderen. (Ia q. 23 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in het Boek der Schepping (25, 21), dat nl. Isaac God smeekte om Rebecca, zijn vrouw, en dat Rebecca bevrucht werd, en het leven schonk aan Jacob, die voorbestemd was. Was Jacob niet geboren, dan werd die voorbestemming niet verwezenlijkt. Dus dragen de gebeden der Heiligen tot de voorbestemming iets bij. (Ia q. 23 a. 8 s. c.)

Omtrent dit vraagstuk hebben er verschillende

dwalingen geheerst. Omdat de goddelijke voorbestemming zeker is, achtten sommigen de gebeden of wat er ook gedaan wordt om zalig te worden, overbodig; of men het doet of niet, de voorbestemden gaan naar de hemel, de verworpenen niet. Maar dat is strijdig met de Schriftuur, die ons opwekt tot het gebed en tot andere goede werken. Anderen meenden, dat de gebeden de voorbestemming kunnen veranderen. Zo zouden de Egyptenaren gedacht hebben, dat men de goddelijke voorbeschikking, die zij het Noodlot noemden, door offers en gebeden kon verhinderen. Ook dit is tegen de Schriftuur, daar we in het Ie Boek Koningen lezen (15, 29): “Israëls overwinnaar zal niets sparen, en zich door geen boete laten bewegen.” En in de Brief aan de Romeinen lezen we (11, 29): “Gods gaven en Gods roeping zijn zonder berouw.” Men moet dus een andere mening voorstaan, en in de voorbestemming onderscheid maken tussen de goddelijke voorbestemming zelf en het uitwerksel ervan. Tot de voorbestemming zelf draagt het gebed der Heiligen niets bij, want niemand wordt voorbestemd, omdat de Heiligen ervoor bidden. Maar tot het uitwerksel van de voorbestemming kunnen de gebeden en de andere goede werken iets bijdragen: de voorzienigheid immers, waarvan de voorbestemming een onderdeel is, neemt de ondergeschikte oorzaken niet weg, maar voorziet de uitwerkselen op zulke wijze, dat ook de ondergeschikte oorzaken onder haar vooruitzicht vallen. Evenals God de werking der natuur op zulke wijze voorziet, dat ook natuurlijke oorzaken voorzien worden voor de natuurlijke uitwerkselen, zonder welke die uitwerkselen niet zouden ontstaan, zo ook valt onder de orde van de voorbestemming alles wat iemands zaligheid kan bevorderen, zowel zijn persoonlijke gebeden als die van anderen, of welke andere goede werken ook, zonder welke de zaligheid niet verworven wordt. De voorbestemde moet zich dus toeleggen op gebed en goede werken, want daardoor wordt het uitwerksel van de voorbestemming zeker bereikt. Daarom ook zegt de IIe Brief van Petrus (1, 10): “Beijvert U, om uw roeping en uw uitverkiezing door goede werken te verzekeren.” (Ia q. 23 a. 8 co.)

Die tegenwerping bewijst alleen, dat de gebeden van de heiligen niets kunnen bijdragen tot de voorbestemming zelf. (Ia q. 23 a. 8 ad 1)

Iemand kan op twee wijzen door iemand geholpen worden: ten eerste, door van hem nieuwe krachten te ontvangen, en op die wijze worden zij, die zwak zijn, geholpen. God wordt echter op die wijze niet geholpen. En met het oog op die manier om iemand te helpen vraagt de Apostel: “Wie hielp Gods geest?” Ten tweede kan men geholpen worden doordat iemand ons taak volbrengt, zoals een meester geholpen wordt door zijn knecht. Op die tweede manier wordt God door ons geholpen, in zover we de door Hem bepaalde orde verwezenlijken. En in die zin lezen we in de Ie Korintiërbrief (3, 9): “We zijn Gods medehelpers.” Dit wijst echter geen tekort aan in Gods kracht, want Hij bedient zich van tussen-oorzaken, om de heerlijkheid van de orde in de dingen te bewaren, en om aan de

schepselen de waardigheid der oorzakelijkheid mee te delen. (Ia q. 23 a. 8 ad 2)

De ondergeschikte oorzaken kunnen niet ontsnappen aan de orde van de eerste en algemene oorzaak, zoals hierboven bewezen is (XIXe Kw., VIe Ar.), maar ze voeren de door haar bepaalde orde uit. Bijgevolg kunnen de ondergeschikte oorzaken de voorbestemming wel bevorderen, maar niet verhinderen. (Ia q. 23 a. 8 ad 3)

Quaestio 24 Over het Boek des Levens

Nu handelen we over het Boek des Levens, en daarover stellen we drie vragen: 1e) Wat is het Boek des Levens? 2e) Van welk leven is er spraak in dit Boek? 3e) Kan iemand uit het Boek des Levens geschrapt worden? (Ia q. 24 pr.)

Articulus 1 Is het Boek des Levens hetzelfde, als de Voorbestemming?

Men beweert, dat het Boek des Levens niet hetzelfde is als de voorbestemming. Bij de woorden uit Prediker (24, 32): “Dit alles is het Boek des Levens”, tekent de Glossa immers aan: “Dit alles is het Oude en het Nieuwe Verbond.” Maar dit is niet hetzelfde als de voorbestemming. Bijgevolg is ook het Boek des Levens niet hetzelfde als de voorbestemming. (Ia q. 24 a. 1 arg. 1)

Augustinus zegt in zijn Boek De Stad Gods (XXe B., XIVe H.): “Het Boek des Levens is de kracht van God, waardoor alle daden, goede en slechte, in iemands geheugen worden opgeroepen.” Welnu, de kracht van God behoort niet tot de voorbestemming, maar wel tot het attriboot van Gods macht. Het Boek des Levens is dus niet hetzelfde als de voorbestemming. (Ia q. 24 a. 1 arg. 2)

De verwerping is tegengesteld aan de voorbestemming. Indien dan het Boek des Levens hetzelfde was als de voorbestemming, dan zou er ook een Boek des Doods moeten zijn, zoals er een Boek des Levens is. (Ia q. 24 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat het Psalmvers: “Dat ze uit het Boek des Levens geschrapt worden” (Psalm 68, 29) door de Glossa aldus verklaard wordt: “Dit boek is de voorkennis van God, waardoor zij, die God vooraf kent, tot het leven worden voorbestemd.” (Ia q. 24 a. 1 s. c.)

Het Boek des Levens is een zinnebeeld, waardoor we op God overdragen wat bij ons gebeurt. Het is immers onze gewoonte, om de namen van hen die aangeduid worden om een of ander ambt waar te nemen, op te schrijven in een boek; zo doen we b.v. voor de soldaten, of voor de raadsheren, die vroeger Patres conscripti genoemd werden, d. i. letterlijk: “opgeschreven vaders”. Uit het voorgaande is het echter duidelijk (zie XXIIIe Kw., IVe Art.), dat al de voorbestemden door God

uitverkoren worden tot het eeuwig leven, en bijgevolg mag het uitkiezen zelf het Boek des Levens genoemd worden. Daarenboven zegt men ook figuurlijk, dat iets in iemands verstand geschreven staat, wanneer het diep in zijn geheugen geprent is, naar het Boek der Spreuken (3, 1): “Vergeet mijn Wet niet, en bewaar mijn geboden in uw hart”, en een weinig verder (3,3): “Schrijf ze neer op de tafelen van uw hart.” Men tekent immers iets in een boek aan, om een hulpmiddel te hebben voor het geheugen. Gods kennis, waardoor Hij nooit vergeet, dat Hij sommigen bestemd heeft tot het eeuwig leven, mag dus het Boek des Levens genoemd worden. Want evenals iets wat in een boek geschreven is, duidt op wat gedaan moet worden, zo ook duidt Gods kennis voor Hem diegenen aan, die tot het eeuwig leven moeten geleid worden, volgens die woorden uit de IIe Brief aan Timotheüs (2, 19): “De hechte grondvest van God blijft staan, en het opschrift luidt: De Heer kent de zijnen.” (Ia q. 24 a. 1 co.)

Men kan die benaming het Boek des Levens op twee manieren verstaan: ten eerste, als de lijst van hen die uitverkoren zijn tot het eeuwig leven, en in die zin spreken wij er hier over. Ten tweede, als de beschrijving van wat tot het heil moet leiden, of als iets wat moet gedaan worden, en zo kan men het Oude en het Nieuwe Verbond een Boek des Levens noemen, of als iets wat reeds gebeurd is, en zo wordt Gods kracht, waardoor eenieder aan zijn daden herinnerd wordt, het Boek des Levens genoemd. Het “Legerboek” kan immers ook betekenen óf het boek, waarin de namen der dienstplichtigen staan opgetekend, óf een boek waarin over de krijgskunde gehandeld wordt, óf een boek waarin de geschiedenis der legerfeiten verhaald wordt. (Ia q. 24 a. 1 ad 1)

Uit dit antwoord blijkt ook de oplossing der tweede tegenwerping. (Ia q. 24 a. 1 ad 2)

Gewoonlijk worden diegenen niet opgetekend, die verworpen worden, maar wel diegenen, die uitverkoren worden. Daarom moet er een Boek des Levens zijn, maar geen Boek des Doods. (Ia q. 24 a. 1 ad 3)

Het Boek des Levens verschilt, naar het begrip, van de voorbestemming: het sluit immers de kennis van de voorbestemming in, zoals uit de aangehaalde Glossa blijkt. (Ia q. 24 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Heeft het Boek des Levens alleen betrekking op de glorie der voorbestemden?

Men beweert, dat het Boek des Levens niet alleen betrekking heeft op de glorie der voorbestemden. Het Boek des Levens immers is de kennis van het leven. Welnu, God kent elk ander leven door het zijne. Bijgevolg is het Boek des Levens op de voornaamste plaats de kennis van Gods leven, en niet alleen van het leven der voorbestemden. (Ia q. 24 a. 2 arg. 1)

Zoals het leven der glorie uit God is, zo is ook het leven der natuur uit God. Indien dus de kennis van het leven

der glorie het Boek des Levens genoemd wordt, dan komt die benaming ook toe aan de kennis van het leven der natuur. (Ia q. 24 a. 2 arg. 2)

Sommigen worden uitverkoren tot de genade, maar niet tot de glorie, zoals we lezen bij Johannes (6, 71): “Koos ik er geen twaalf uit? En toch is een onder U een duivel.” Welnu, het Boek des Levens is het optekenen van de goddelijke uitverkiezing, zoals hierboven gezegd is (voorg. Art.). Het heeft dus ook betrekking op het leven der genade. (Ia q. 24 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat het Boek des Levens, de kennis is van de voorbestemming, zoals we hierboven gezegd hebben (voorga. Art.). Welnu, de voorbestemming heeft alleen betrekking op het leven der genade, in zover dit leven gericht is op de glorie; zij immers, die wel eenmaal de genade bezaten, maar niet komen tot de glorie, zijn niet voorbestemd. Bijgevolg heeft het Boek des Levens alleen betrekking op de glorie. (Ia q. 24 a. 2 s. c.)

Het Boek des Levens is de lijst of de kennis van hen die uitverkoren zijn tot het eeuwig leven. Dat hebben we hierboven bewezen (voorg. Art.). Welnu, immer wordt iemand uitverkoren tot iets wat hem niet van nature toekomt. Daarbij wordt datgene waartoe iemand uitverkoren wordt, een doel voor hem: een soldaat wordt immers niet ingelijfd of opgeschreven om gewapend te worden, maar om te strijden, want dat is toch wel het, eigenlijke doel waarom de krijgsmacht is ingesteld. Maar het leven der glorie is een doel, dat boven onze natuur verheven is, zoals vroeger werd bewezen (XIIe Kw., IVe Art., XXIIIe Kw., Ie Art.). Bijgevolg heeft het Boek des Levens eigenlijk betrekking op het leven der glorie. (Ia q. 24 a. 2 co.)

Gods leven, ook in zover het een leven in de glorie is, komt Hem van nature toe. Met betrekking tot dat leven bestaat er dus geen keus, en bijgevolg evenmin een Boek des Levens. Zo zeggen we ook niet, dat een mens uitverkoren wordt om zintuigen te hebben, of iets anders dat eigen is aan de natuur. (Ia q. 24 a. 2 ad 1)

Daaruit blijkt ook het antwoord op de tweede bedenking, want met betrekking tot het natuurlijk leven is er geen keus, en ook geen Boek des Levens. (Ia q. 24 a. 2 ad 2)

Het leven der genade is zelf geen doel, maar alleen iets wat om een doel is. Daarom zegt men niet, dat iemand uitverkoren wordt tot de genade, tenzij in zover de genade gericht is op de glorie. En om dezelfde reden zegt men niet van hen, die wel de genade ontvangen hebben, maar tot de glorie niet komen, dat ze uitverkoren zijn in absolute zin, maar slechts in een zeker opzicht. Ook zegt men niet volstrekt, dat ze in het Boek des Levens opgetekend staan, maar weer in een bepaald opzicht, in zover nl. God bepaald heeft, dat ze een zekere betrekking zullen hebben tot het eeuwig leven, omdat zij er enige tijd deel aan hadden. (Ia q. 24 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Kan iemand geschrapt worden uit het Boek des Levens?

Men beweert, dat niemand geschrapt wordt uit het Boek des Levens. Augustinus zegt immers in zijn Boek De Stad Gods (XXe B., XVe H.), dat het Boek des Levens de onfeilbare voorkennis is van God. Welnu, niets kan onttrokken worden aan Gods voorkennis, noch aan zijn voorbestemming. Bijgevolg kan niemand geschrapt worden uit het Boek des Levens. (Ia q. 24 a. 3 arg. 1)

Wat in iets is, is er in, volgens de aard van datgene, waarin het is. Welnu, het Boek des Levens is eeuwig en onveranderlijk. Dus is er niets van wat er in geboekt staat, tijdelijk, maar onveranderlijk en onuitwisbaar. (Ia q. 24 a. 3 arg. 2)

Iets schrappen is het tegenovergestelde van opschrijven. Welnu, niemand wordt thans nog opgeschreven. Dus kan ook niemand geschrapt worden. (Ia q. 24 a. 3 arg. 3)

Dit is echter in strijd met de woorden van Psalm 68, 29: “Dat ze geschrapt worden uit het Boek des Levens.” (Ia q. 24 a. 3 s. c.)

Sommigen beweren, dat niemand in wezenlijkheid kan geschrapt worden uit het Boek des Levens, maar alleen in de mening der mensen. De Schriftuur zegt immers gewoonlijk, dat iets gebeurt, wanneer het bekend gemaakt wordt. Daarom zegt men ook, dat iemand opgetekend staat in het Boek des Levens, wanneer de mensen denken, dat hij er in opgetekend wordt, omdat hij in de gerechtigheid leeft. Ziet men echter, óf in dit leven, óf na de dood, dat ze van de gerechtigheid afwijken, dan zegt men, dat ze geschrapt worden uit het Boek des Levens. En dit is ook de verklaring van de Glossa op die woorden uit Psalm 68, 29: “Dat ze uit het Boek des Levens geschrapt worden.” Het is echter een beloning voor de rechtvaardigen, dat ze niet geschrapt worden uit het Boek des Levens, naar het getuigenis van het Boek der Openbaring (3, 3): “Hij die overwint, zal met witte klederen omkleed worden, en zijn naam zal ik niet schrappen uit het Boek des Levens.” Welnu, een belofte aan de heiligen gedaan, is niet alleen waar in de mening der mensen, en daarom heeft het al of niet schrappen uit het Boek des Levens zijn grond, niet alleen in de mening der mensen, maar ook in de werkelijkheid. Het Boek des Levens is immers de lijst van hen, die op het eeuwig leven gericht zijn. Welnu, men kan op het leven gericht zijn op twee manieren: ten eerste, door de goddelijke voorbestemming, en dit gericht zijn bereikt altijd zijn doel; ten tweede, door de genade, want hij die de genade heeft, is het eeuwig leven waardig, en dit gericht zijn bereikt niet altijd zijn doel, want sommigen die door de genade op het eeuwig leven gericht zijn, wijken van dit doel af door de doodzonde. Zij, die door de goddelijke voorbestemming op het eeuwig leven gericht zijn, staan in absolute zin in het Boek des Levens opgetekend, want er staat in opgetekend, dat ze het eeuwig leven zelf zullen bezitten. Zij worden dan ook uit het Boek

des Levens nooit geschrapt. Maar zij, die alleen door de genade op het eeuwig leven gericht zijn en niet door de goddelijke voorbestemming, staan in het Boek des Levens opgetekend in een bepaalden zin, en niet volstrekt. Ze staan er immers niet in opgetekend, omdat ze het eeuwig leven zelf zullen bezitten, maar alleen dat wat ons het eeuwig leven kan schenken. Daarom kunnen ze uit het Boek des Levens geschrapt worden, niet echter omdat Gods kennis verandert, en God eerst iets weet wat Hij later niet weet, maar omdat de door God gekende zaak verandert, en God weet, dat iemand, die eerst op het eeuwig leven gericht was, er later niet meer op gericht is, omdat hij van de genade afwijkt. (Ia q. 24 a. 3 co.)

Wanneer sommigen geschrapt worden uit het Boek des Levens, dan moet dat niet teruggevoerd worden tot Gods voorkennis, alsof er iets in God kon veranderen, maar tot de vooraf gekende dingen, die kunnen veranderen. (Ia q. 24 a. 3 ad 1)

Hoewel de dingen in God onveranderlijk zijn, toch zijn ze op zichzelf veranderlijk, en daarom kan iemand geschrapt worden uit het Boek des Levens. (Ia q. 24 a. 3 ad 2)

Men mag zeggen, dat iemand pas later in het Boek des Levens geschreven wordt, zoals men mag zeggen, dat hij er uit geschrapt wordt, d. i. ofwel volgens de mening der mensen, ofwel omdat hij nu pas door de genade op het eeuwig leven gericht wordt. Dit valt ook onder Gods kennis, hoewel die kennis er geen verandering door ondergaat. (Ia q. 24 a. 3 ad 3)

Quaestio 25 Over de macht van God

Na de kennis en de wil van God, en wat er op betrekking heeft, moeten we de macht van God beschouwen. Over de macht van God stellen we zes vragen: 1e) Moeten wij aan God de macht toeschrijven, of aanleg en vermogen? 2e) Is de macht van God oneindig? 3e) Is God almachtig? 4e) Kan God het verleden ongedaan maken? 5e) Kan God doen wat hij niet doet of niet doen wat hij doet? 6e) Kan God de dingen, die Hij gemaakt heeft, beter maken? (Ia q. 25 pr.)

Articulus 1 Moeten wij aan God de macht toeschrijven, of aanleg en vermogen?

Men beweert, dat men aan God de macht niet mag toeschrijven, noch aanleg en vermogen. God immers, die de eerste werkende oorzaak is, verhoudt zich tot de akt, zoals de eerste stof zich verhoudt tot de aanleg. Welnu, de eerste stof is, op zich zelf beschouwd, zonder enige akt. Bijgevolg is de eerste werkende oorzaak, God, zonder enige aanleg. (Ia q. 25 a. 1 arg. 1)

Zoals de Wijsgeer zegt in het IXe Boek der Metaphysica (VIIIe B., IXe H., Nr 1 en 2), is iedere handeling en

iedere akt volmaakter dan het vermogen: de vormoorzaak is volmaakter dan de stof, de handeling is beter dan een actief vermogen, want het vermogen is gegeven om de akt. Welnu, er is niets volmaakter dan wat in God is, want alles wat in God is, is God zelf, zoals hierboven bewezen werd (IIIe Kw., IIIe Art.). Bijgevolg is er geen vermogen in God. (Ia q. 25 a. 1 arg. 2)

Het vermogen is een beginsel van handeling. Welnu, de handeling van God is hetzelfde als zijn wezen, want in God is geen enkele bijkomstigheid. Welnu, niets kan het beginsel zijn van Gods wezen. Dus komt de macht aan God niet toe. (Ia q. 25 a. 1 arg. 3)

De kennis en de wil van God zijn de oorzaak van de dingen. Dat is hierboven bewezen (XIVe Kw., VIIIe Art.; XIXe Kw., IVe Art.) Maar een oorzaak en een beginsel zijn hetzelfde. Bijgevolg is het nutteloos, het vermogen toe te schrijven aan God, maar volstaat het Hem kennis toe te schrijven en wil. (Ia q. 25 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staan echter de volgende woorden uit Psalm 88, 9: “Gij zijt machtig, Heer, en de Waarheid omringt U.” (Ia q. 25 a. 1 s. c.)

Er is een dubbel vermogen: een lijdzaam vermogen, en dit komt aan God niet toe, en een werkend vermogen, en dat moeten we in de hoogste maat toeschrijven aan God. Het is immers duidelijk, dat iets het werkend beginsel van iets is in zover het in akt en volmaakt is, en dat iets een handeling ondergaat, in zover het in iets te kort schiet en onvolmaakt is. Welnu, hierboven (IIIe Kw., 1e Art.; IVe Kw., 1e en IIe Art.) hebben we bewezen, dat God een zuivere akt is, zonder voorbehoud en in elk opzicht volmaakt, en dat geen enkele onvolmaaktheid Hem toekomt. Bijgevolg komt het Hem in de hoogste mate toe, handelend beginsel, en in geen enkel opzicht lijdzaam te zijn. Maar een handelend beginsel te zijn, komt toe aan een actief vermogen, want het actief vermogen is een beginsel van inwerking op iets anders, terwijl integendeel het lijdzaam vermogen een beginsel is, waardoor men de werking van een ander ondergaat, zoals de Wijsgeer zegt in het Ve Boek der Metaphysica (IVe B., XIIe H., Nr 1 en 2.). Bijgevolg komt het actief vermogen in de hoogste mate toe aan God. (Ia q. 25 a. 1 co.)

Het actief vermogen is niet tegengesteld aan de akt, maar berust er op, want elk wezen is actief in zover het in akt is. Maar het passief vermogen is tegengesteld aan de akt, want iets ondergaat een werking, in zover het in aanleg is. Bijgevolg wordt alleen het passief, en niet het actief vermogen uit God uitgesloten. (Ia q. 25 a. 1 ad 1)

Wanneer de handeling en het vermogen van elkaar onderscheiden zijn, dan moet de handeling volmaakter zijn dan het vermogen. Maar de handeling van God is hetzelfde als zijn vermogen, want Zijn zijn is hetzelfde als Zijn wezen. Daarom bewijst die tegenwerping niet, dat iets volmaakter is dan Gods vermogen. (Ia q. 25 a. 1 ad 2)

In de geschapen wezens is het vermogen niet alleen het beginsel van de handeling, maar ook van het uitwerksel. Bij God echter is het vermogen wel het beginsel van het uitwerksel, maar niet van de handeling, want die is Gods wezen zelf. Tenzij men Gods wezen, waarin iedere volmaaktheid, van welk geschapen wezen ook, onverdeeld vooraf bestaat, én een als een handeling, én als een vermogen opvat, zoals wij ons Gods wezen ook kunnen voorstellen, én als een persoon, die een bepaalde natuur heeft, én als een natuur. (Ia q. 25 a. 1 ad 3)

Niet in werkelijkheid, maar alleen in de wijze waarop wij ons de dingen voorstellen, is er een onderscheid tussen Gods kennis en zijn wil, en zijn vermogen, in zover nl. het begrip vermogen het begrip insluit van een beginsel waardoor datgene wordt uitgevoerd wat de wil oplegt, en dat door het verstand wordt aangeduid, maar in God zijn die drie handelingen één. Men zou ook nog kunnen zeggen, dat de kennis en de wil van God, als veroorzakende beginselen niet verschillen van zijn vermogen. Daarom gaat de beschouwing van de kennis en de wil van God die van zijn vermogen vooraf, evenals de oorzaak de handeling en het uitwerksel voorafgaat. (Ia q. 25 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Is de macht van God oneindig?

Men beweert, dat de macht van God niet oneindig is. “Alles, immers, wat oneindig is, is volmaakt”, zegt de Wijsgeer in het IIIe Boek der Physica (VIe H., Nr 8). Welnu, de macht van God is niet onvolmaakt. Dus is ze niet oneindig. (Ia q. 25 a. 2 arg. 1)

Iedere kracht blijkt uit haar uitwerksel, want anders zou ze nutteloos zijn. Wanneer de macht van God oneindig was, dan zou God een oneindig uitwerksel kunnen voortbrengen, wat echter onmogelijk is. (Ia q. 25 a. 2 arg. 2)

In het VIIIe Boek der Physica (Xe H., Nr 2.) bewijst de Wijsgeer, dat, wanneer er een lichaam was met een oneindige kracht, dit lichaam in één ogenblik iets zou doen overgaan van potentie tot akt. Welnu, God doet de dingen niet in één ogenblik overgaan van potentie tot akt, want Hij beweegt het geestelijk schepsel in de tijd, en het lichamelijk schepsel beweegt Hij in de tijd en in de ruimte, zoals Augustinus zegt in zijn Letterlijke Verklaring van het Boek der Schepping (VIIIe B., XXe en XXIIe H.). Dus is de macht van God niet oneindig. (Ia q. 25 a. 2 arg. 3)

Dit is echter strijdig met de woorden van Hilarius, die in zijn Boek Over de Drie-eenheid (VIIIe B., Nr 24) zegt: “God heeft een onmetelijke kracht, Hij leeft, en Hij is machtig”. Welnu, al wat onmetelijk is, is oneindig. Dus is de kracht van God oneindig. (Ia q. 25 a. 2 s. c.)

We zeiden in het voorgaand Artikel, dat we aan God een werkende kracht toeschrijven, in zover Hij in akt is. Welnu, het wezen van God is oneindig, want het wordt niet beperkt door iets waarin het wordt opgenomen. Dat blijkt uit wat we hierboven gezegd hebben over de

oneindigheid van Gods wezen (VIIe Kw., Ie Art.). De werkende kracht van God moet dus oneindig zijn. We zien immers, dat in iedere werkende oorzaak de kracht om te handelen groter is, naarmate de vorm waardoor ze handelt volmaakter is. Hoe warmer iets is, hoe meer het kan verwarmen, en had een lichaam een oneindige warmte, dan zou het een oneindige verwarmingskracht hebben. Welnu, God handelt door zijn wezen en, zoals we hierboven bewezen hebben (t. a. pl.), is dat wezen oneindig. Bijgevolg moet ook zijn macht oneindig zijn. (Ia q. 25 a. 2 co.)

De Wijsgeer spreekt over de oneindigheid die toekomt aan de stof, in zover ze niet beperkt wordt door de vormoorzaak, zoals de oneindigheid, die aan de hoegrootheid toekomt. Maar het wezen van God is niet oneindig in die zin, zoals we vroeger bewezen hebben (t. a. pl.), en bijgevolg is ook zijn kracht niet in die zin oneindig. Die tegenwerping bewijst dus niet, dat Gods kracht onvolmaakt is. (Ia q. 25 a. 2 ad 1)

De kracht van een gelijksoortige werkende oorzaak blijkt geheel uit haar uitwerksel: zo kan het voorttelingsvermogen van de mens niet iets groter dan een mens voorttellen. Maar de kracht van een ongelijksoortige werkende oorzaak blijkt niet geheel uit haar uitwerksel. Zo blijkt de kracht van de zon niet geheel uit het voortbrengen van een dier, dat uit een of andere bedorven stof geboren wordt. Welnu, God is klaarblijkelijk geen gelijksoortige werkende oorzaak, want zoals we hierboven bewezen hebben (IIIe Kw., Ve Art.), kan niets tot dezelfde soort behoren als Hij, en zelf niet tot hetzelfde geslacht. Bijgevolg staan al zijn uitwerkselen steeds beneden zijn kracht, en moet zijn oneindige macht niet blijken uit het voortbrengen van een oneindig uitwerksel. We mogen zelf zeggen, dat, indien God geen enkel uitwerksel voortbracht, zijn kracht niet nutteloos zou zijn. Want iets is alleen nutteloos, wanneer het gericht is op een doel, en het dat doel niet bereikt. Maar de kracht van God is niet gericht op een uitwerksel, als op een doel, maar ze is veeleer zelf het doel van haar uitwerkselen. (Ia q. 25 a. 2 ad 2)

De Wijsgeer bewijst in het VIIIe Boek der Physica (t. a. pl.), dat wanneer een lichaam een oneindige kracht had, de door dit lichaam voortgebrachte beweging zou geschieden zonder verloop van tijd. En toch bewijst hij ook, dat de kracht van het wezen dat de hemel beweegt oneindig is, omdat het gedurende een oneindige tijd de hemel kan bewegen. Moest er bijgevolg een lichaam zijn met een oneindige kracht, dan zou de door dat lichaam medegedeelde beweging geschieden zonder verloop van tijd. Dit zou echter het geval niet zijn, wanneer de kracht van een niet-lichamelijke beweging oneindig was. De reden daarvan is, dat een lichaam, dat een ander lichaam beweegt, een gelijksoortige oorzaak is, zodat geheel de kracht van het werkend wezen moet blijken uit de beweging. En omdat de door een lichaam medegedeelde beweging des te sneller is, naarmate de kracht van dit lichaam groter is, daarom moet de beweging die medegedeeld wordt door een lichaam met oneindige kracht, buiten iedere verhouding snel zijn,

en gebeuren zonder verloop van tijd. Maar een niet-lichamelijke beweging is een niet-gelijksoortige werkende oorzaak. Daarom moet geheel zijn kracht niet blijken uit de beweging, zodat het een beweging mededeelt zonder verloop van tijd, zoveel te meer, dat zulk een wezen iets anders beweegt volgens de beschikking van zijn wil. (Ia q. 25 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Is God almachtig?

Men beweert, dat God niet almachtig is. Aan alle dingen komt het immers toe, te kunnen bewogen worden een handeling te kunnen ondergaan, behalve aan God, want Hij is onbeweeglijk, zoals hierboven gezegd is (IIe Kw., IIIe Art., en IXe Kw., Ie Art.). Bijgevolg is Hij niet almachtig. (Ia q. 25 a. 3 arg. 1)

Zondigen is handelen. Maar God kan niet zondigen, noch zichzelf verloochenen, zoals we lezen in de IIe Brief aan Timotheüs (2, 13). Dus is God niet almachtig. (Ia q. 25 a. 3 arg. 2)

Men zegt, dat Gods almacht voornamelijk hieruit blijkt, dat Hij spaart en barmhartig is. Het grootste wat God vermag is dus vergiffenis te schenken en barmhartig te zijn. Maar er is iets, dat nog veel groter is dan vergiffenis te schenken en barmhartig te zijn, nl. een andere wereld te scheppen, of iets dergelijks. Bijgevolg is God niet almachtig. (Ia q. 25 a. 3 arg. 3)

Bij de woorden uit de Ie Korintiërbrief (1, 20): “God heeft bewezen, dat de wijsheid van de wereld dwaasheid is”, tekent de Glossa aan: “God bewees, dat de wijsheid van de wereld dwaasheid is, door aan te tonen, dat iets wat de wereld voor onmogelijk aanzag, toch mogelijk was.” Men moet dus niets voor mogelijk of onmogelijk aanzien, op grond van de ondergeschikte oorzaken, maar alleen volgens de macht van God. Indien God almachtig is, dan is echter alles mogelijk, en is er niets onmogelijk. Maar wanneer niets onmogelijk is, dan is er niets noodzakelijk, want iets wat noodzakelijk is, kan onmogelijk niet zijn. Indien God almachtig is, zou er dus niets noodzakelijk zijn in de dingen. Maar dat is onmogelijk, en bijgevolg is God niet almachtig. (Ia q. 25 a. 3 arg. 4)

Dit is echter in strijd met de woorden van Lucas (1, 37): “Voor God is niets onmogelijk.” (Ia q. 25 a. 3 s. c.)

Algemeen neemt men aan, dat God almachtig is, hoewel het moeilijk schijnt te zijn, de ware reden van zijn almacht aan te duiden. Het kan immers betwijfeld worden, waarop het woord alles toepasselijk is, wanneer men zegt, dat God alles vermag. Bij nadere beschouwing echter blijkt, dat iets vermogen betrekking heeft op het mogelijke, en wanneer men zegt: God vermag alles, dan is de juiste betekenis daarvan: God vermag al wat mogelijk is, en daarom is Hij alvermogen. Welnu, zoals de Wijsgeer zegt in het Ve Boek der Metaphysica (IVe B., XIIe H., Nr 9, 10), kan iets mogelijk zijn, ten eerste, voor een bepaald vermogen; wat b. v. onder 's mensen vermogen valt, is mogelijk voor de mens. Men mag echter niet zeggen, dat God alvermogen is in die zin,

omdat Hij nl. alles vermag wat de geschapen wezens vermogen, want Hij vermag méér. En wanneer men moest zeggen: God is alvermogen omdat Hij alles vermag wat onder zijn vermogen valt, dan zouden we ronddraaien in een cirkel, want dan zouden we niets anders zeggen, dan dat God alvermogen is, omdat Hij alles vermag wat Hij vermag. We moeten dus zeggen, dat God alvermogen is, omdat Hij al de dingen vermag, die volstrekt mogelijk zijn. En dit is de tweede betekenis van het woord mogelijk. Welnu, men noemt iets volstrekt mogelijk of volstrekt onmogelijk, om de verhouding van de termen: iets is mogelijk, wanneer het gezegde niet onverenigbaar is met het onderwerp: zo is het mogelijk, dat Socrates zit; iets is volstrekt onmogelijk, wanneer het gezegde onverenigbaar is met het onderwerp: zo is het onmogelijk, dat een mens een ezel is. Men moet er echter op letten, dat ieder werkend wezen zijns gelijke voortbrengt, en daarom beantwoordt het mogelijke aan ieder actief vermogen, als zijn eigen voorwerp, volgens de aard van de akt waarop dit actief vermogen berust: zo heeft het vermogen om te verwarmen betrekking op wat kan verwarmd worden, als op zijn eigen object. Welnu, het goddelijk zijn, waarop zijn vermogen berust, is het oneindig en tot geen enkel geslacht beperkt zijn, waarin de volmaaktheid van geheel het zijn vooraf bestaat. En daarom valt alles wat onder het begrip zijnde kan vallen, ook onder het volstrekt-mogelijke, met betrekking waartoe God alvermogen wordt genoemd. Aan het zijnde is echter alleen het niet-zijnde tegengesteld. Welnu, het begrip van het volstrekt-mogelijke zelf, dat onder Gods alvermogen valt, sluit de mogelijkheid uit, dat het tegelijk zou kunnen zijn en niet-zijn: dat valt niet onder de almacht, niet omdat Gods macht te kort schiet, maar omdat zo iets noch uitvoerbaar, noch mogelijk is. Alles echter wat geen tegenspraak insluit, is onder de mogelijke dingen vervat, met betrekking waartoe God almachtig wordt genoemd. Wat echter tegenspraak insluit, valt onder Gods almacht niet, want het valt niet onder het begrip mogelijk. Het is dan ook beter te zeggen, dat het niet kan verwezenlijkt worden, dan te zeggen, dat God het niet kan verwezenlijken. En dit is niet in strijd met het woord van de Engel: “Voor God is niets onmogelijk”, want iets wat tegenspraak insluit kan men niet iets noemen, daar geen enkel intellect er zich een denkbeeld kan van vormen. (Ia q. 25 a. 3 co.)

God is alvermogen, met het oog op het actief vermogen, maar niet met het oog op het passief vermogen, zoals we hierboven (in de Leerstelling) gezegd hebben. Het is dus niet strijdig met zijn almacht, dat Hij niet kan bewogen worden of een handeling ondergaan. (Ia q. 25 a. 3 ad 1)

De zonde is een afwijking van de volmaakte handeling; kunnen zondigen is dus in staat zijn tot een verkeerde handeling, en dit is strijdig met de almacht. Bijgevolg kan God niet zondigen, want Hij is almachtig. De Wijsgeer zegt wel in zijn werk Over de waarschijnlijkheidsredenering (IVe B., Ve H., Nr 7), dat God en een deugdzaam mens tot een verkeerde handeling in staat zijn. Maar men

moet die woorden verklaren als de gevolgtrekking van een voorwaardelijke zin, waarvan het antecedent iets uitdrukt, wat onmogelijk is, zoals wanneer men moest zeggen: “God kan verkeerd handelen, indien Hij wil.” Een voorwaardelijke zin kan immers waar zijn, hoewel het antecedent en het consequent vals zijn, zoals b. v. die zin: “Indien de mens een ezel is, dan heeft hij vier poten.” Men kan die woorden van de Wijsgeer ook zo verstaan: “God kan iets doen, wat ons nu verkeerd voorkomt, maar wanneer Hij het deed, dan was het toch goed.” Ook kan men zeggen, dat de Wijsgeer spreekt volgens de mening der Heidenen, die beweerden, dat sommige mensen goden kunnen worden, b. v. Jupiter of Mercurius. (Ia q. 25 a. 3 ad 2)

Gods almacht blijkt het meest uit het schenken van vergiffenis en uit het medelijden, omdat uit het feit, dat God de zonden vrijwillig vergeeft, blijkt, dat Hij de opperste macht bezit, want iemand, die door een hogere wet gebonden is, is niet vrij om de zonden te vergeven. Men kan ook als reden opgeven, dat God, door vergiffenis te schenken en zich over de mensen te erbarmen, de mensen deelachtig maakt aan het oneindig goed, wat toch wel het hoogste uitwerksel is van zijn macht. Men kan ook de reden daarvan hierin vinden, dat, zoals wij hierboven gezegd hebben (XXIe Kw., IVe Art.), het uitwerksel van Gods barmhartigheid de grondslag is van al wat God doet: niets komt immers aan een wezen toe, tenzij om datgene, wat God aan dat wezen schonk zonder er toe verplicht te zijn. En de almacht van God blijkt toch het meest hieruit, dat het haar toekomt, het beginsel mede te delen van alle goed. (Ia q. 25 a. 3 ad 3)

Men spreekt van het volstrekt-mogelijke, noch met betrekking tot hogere, noch met betrekking tot lagere oorzaken, maar op zichzelf. Wanneer men iets beschouwt, wat mogelijk is met betrekking tot een bepaalde kracht, dan heeft men iets in het oog, wat mogelijk is volgens zijn onmiddellijke oorzaak. Wat alleen het onmiddellijk uitwerksel is van God, zoals de schepping, de rechtvaardigmaking, en dergelijke, wordt mogelijk genoemd, met betrekking tot de hogere oorzaken. Wat ook de lagere oorzaken kunnen teweeg brengen, wordt mogelijk genoemd, met betrekking tot de lagere oorzaken. Zo is een uitwerksel wisselvallig of noodzakelijk, volgens de aard van de onmiddellijke oorzaak. De wijsheid van de wereld wordt dwaasheid genoemd, omdat ze de dingen die voor de natuur onmogelijk zijn, ook onmogelijk noemt voor God. En zo is het duidelijk, dat de almacht van God noch de onmogelijkheid, noch de noodzakelijkheid uit de dingen uitsluit. (Ia q. 25 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Kan God het verleden ongedaan maken?

Men beweert, dat God het verleden ongedaan kan maken. Wat immers op zichzelf onmogelijk is, is méér onmogelijk dan wat alleen om een bijkomstige reden onmogelijk is. Welnu, God kan dingen doen, die op zichzelf onmogelijk zijn, zoals blinden doen

zien, en doden opwekken. Bijgevolg kan Hij nog veel gemakkelijker dingen doen, die onmogelijk zijn om een bijkomstige reden. Welnu, het is alleen om een bijkomstige reden onmogelijk, dat iets wat gebeurd is, niet gebeurd is: zo is het alleen om een bijkomstigheid onmogelijk, dat Sokrates net loopt, omdat het nl. een feit is uit het verleden. Bijgevolg kan God het verleden ongedaan maken. (Ia q. 25 a. 4 arg. 1)

Al wat God vroeger kon, dat kan Hij nu nog, want zijn macht is niet verminderd. Maar vóór Sokrates liep, kon God maken, dat hij niet liep. Bijgevolg kan Hij maken dat Sokrates niet liep, nu hij gelopen heeft. (Ia q. 25 a. 4 arg. 2)

De liefde is een grotere deugd dan de maagdelijkheid. Maar wanneer iemand de liefde verloren heeft, kan God ze hem terugschenken. Dus kan God ook de maagdelijkheid aan iemand terugschenken, en kan hij maken, dat een geschonden maagd niet geschonden is. (Ia q. 25 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Hieronymus zegt in zijn Boek Over het bewaren van de Maagdelijkheid (XXIIe Brief): “Hoewel God alles kan, toch kan Hij niet maken, dat een geschonden maagd niet geschonden werd.” En om dezelfde reden kan Hij niets uit het verleden ongedaan maken. (Ia q. 25 a. 4 s. c.)

Zoals we hierboven gezegd hebben (voorg. Art. en VIIe Kw., IIe Art., antw. op de Ie Bed.), kan iets wat tegenspraak insluit, niet onder Gods almacht vallen. Welnu, dat het gebeurde niet gebeurd is, sluit tegenspraak in. Want zoals het tegenspraak insluit, te zeggen, dat Sokrates zit, en te zeggen, dat hij niet zit, zo sluit het ook tegenspraak in, te zeggen, dat hij zat, en te zeggen dat hij niet zat. Zeggen, dat hij zat, is zeggen, dat iets gebeurd is, en zeggen, dat hij niet zat, is zeggen, dat iets niet gebeurd is. Het valt dus niet onder Gods almacht, te maken, dat iets wat gebeurd is, niet gebeurd is. Daarom zegt Augustinus in zijn Boek tegen Faustus (XXVIe B., Ve H.): “Hij die zegt: Indien God almachtig is, dat Hij dan het gebeurde ongedaan maakt, ziet niet in, dat hij zegt: Indien God almachtig is, dat Hij dan maakt, dat iets wat waar is, vals zou zijn, juist omdat het waar is.” En ook de Wijsgeer zegt in het VIe Boek zijner Ethica (IIe H., Nr 6): “Er is maar één ding dat God niet kan, nl. maken, dat iets wat geworden is, niet geworden is.” (Ia q. 25 a. 4 co.)

Iets wat gebeurd is, kan alleen om een bijkomstige reden onmogelijk niet gebeurd zijn, wanneer men datgene wat gebeurd is, bv. het lopen van Sokrates, op zichzelf beschouwt; maar wanneer men het verleden beschouwt, als verleden, dan is het onmogelijk, dat het niet gebeurd is, én op zichzelf, én volstrekt, want het sluit tegenspraak in. Het is dus méér onmogelijk, dan een dode op te wekken, want dat sluit geen tegenspraak in, en is alleen onmogelijk voor een bepaalde kracht, nl. voor de kracht van de natuur. Wat op die wijze onmogelijk is, valt onder de almacht van God. (Ia q. 25 a. 4 ad 1)

Wanneer wij spreken over de volmaaktheid van Gods

macht, moeten we zeggen, dat God alles vermag, hoewel sommige dingen niet onder zijn macht vallen, omdat zij buiten het begrip van het mogelijke liggen. En wanneer wij de onveranderlijkheid van God in het oog hebben, moeten we zeggen, dat God alles vermag wat Hij vroeger vermocht; maar sommige dingen waren vroeger mogelijk, nl. wanneer ze nog moesten gebeuren, en zijn nu niet meer mogelijk, omdat ze nl. gebeurd zijn. We zeggen, dat God zulke dingen niet kan doen, omdat ze niet kunnen gedaan worden. (Ia q. 25 a. 4 ad 2)

God kan iedere smet uitwissen in het lichaam of in de ziel van een geschonden vrouw, maar hij kan niet maken, dat die vrouw niet geschonden werd, zoals Hij ook niet kan maken, dat iemand die zondigde, niet gezondigd heeft, en dat iemand, die de liefde verloren heeft, ze niet verloren heeft. (Ia q. 25 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Kan God doen, wat Hij niet doet?

Men beweert, dat God alleen datgene kan doen, wat hij doet. God kan immers onmogelijk iets doen, waarvan Hij niet vooraf wist en vaststelde, dat Hij het zou doen. Welnu, alleen van de dingen, die Hij doet, bepaalt Hij vooraf, dat Hij ze zou doen. Bijgevolg kan Hij alleen doen wat Hij doet. (Ia q. 25 a. 5 arg. 1)

God kan alleen doen wat Hij moet doen, en waartoe Hij uit rechtvaardigheid verplicht is. Welnu, God moet niet doen wat Hij niet doet, en Hij is er niet uit rechtvaardigheid toe verplicht, te doen wat Hij niet doet. Hij kan dus alleen doen wat Hij doet. (Ia q. 25 a. 5 arg. 2)

God kan alleen doen wat goed is en passend voor de dingen die Hij gemaakt heeft. Welnu, voor de dingen, die God gemaakt heeft, is het niet goed en ook niet passend, dat ze anders zouden zijn dan ze zijn. Dus kan God alleen doen wat Hij doet. (Ia q. 25 a. 5 arg. 3)

Dit is echter in strijd met de volgende woorden van Mattheus (26, 53): “Kan ik mijn Vader niet bidden, en zou Hij mij niet méér dan twaalf legioenen engelen zenden?” En toch heeft Christus niet gebeden, en heeft de Vader Hem geen engelen gezonden om de Joden uiteen te drijven. Dus kan God doen wat Hij niet doet. (Ia q. 25 a. 5 s. c.)

Met betrekking tot dit vraagstuk moet men twee dwalingen vermijden. Sommigen hebben immers gemeend, dat God handelt door natuuraandrang. Zoals uit de werking der natuurdingen niets anders kan ontstaan dan wat er uit ontstaat: uit menselijk zaad toch kan alleen een mens ontstaan, en uit olijfzaad alleen een olijfboom, zo ook, meenden ze, kunnen er uit de handeling van God geen andere dingen voortspuiten dan die welke nu zijn, en kan alleen de thans bestaande orde er uit voortkomen. Hierboven hebben we echter bewezen (XIXe Kw., IIIe en IVe Art.), dat God niet handelt uit natuuraandrang, maar dat zijn wil de oorzaak van de dingen is, en dat die wil noch van nature, noch door enige andere

oorzakelijkheid er toe bepaald is, die bepaalde dingen voort te brengen. De bestaande natuurorde vloeit dus met zulke noodzakelijkheid uit God voort, dat er geen andere mogelijk is. Anderen zeiden, dat de macht van God bepaald is tot de bestaande natuurorde, om zijn wijsheid en zijn rechtvaardigheid, zonder welke God niets doet. Het is waar, de macht van God, die hetzelfde is als zijn wezen, is ook hetzelfde als zijn wijsheid. Daarom mag men zeggen, dat God niets vermag dan wat zijn wijsheid heeft bepaald, daar zijn wijsheid zijn gehele macht omvat. Maar de orde, die door Gods wijsheid in de dingen werd ingevoerd, en waarin, zoals we hierboven bewezen hebben (XXIe Kw., IVe Art.), de rechtvaardigheid van God bestaat, komt met de goddelijke wijsheid niet op dergelijke wijze overeen, dat ze Gods wijsheid zou bepalen tot het vaststellen van die orde. Het is immers duidelijk, dat de gehele orde, die een wijs man in de door hem gemaakte dingen invoert, afhangt van het doel dat Hij beoogt. Wanneer het doel volkomen evenredig is met de dingen die om het doel gemaakt zijn, dan is de wijsheid van hem, door wie die dingen gemaakt zijn, tot een bepaalde orde beperkt. Gods goed-zijn echter is een doel, dat buiten iedere verhouding staat met de schepselen, en daarom is Gods wijsheid niet aldus tot een bepaalde orde beperkt, dat Hij er geen andere kan voortbrengen. Men moet dus volstrekt toegeven, dat God kan doen wat Hij niet doet. (Ia q. 25 a. 5 co.)

In ons zijn de macht en het wezen onderscheiden van de wil, en van het verstand, en is het verstand onderscheiden van de wijsheid, en de wil van de rechtvaardigheid. Daarom kan er iets onder onze macht vallen, wat niet in de wil van een rechtvaardigen mens, of in het verstand van een wijzen mens kan zijn. Bij God daarentegen zijn het wezen en de macht, de wil en het verstand, de wijsheid en de rechtvaardigheid één. Daarom kan niets onder Gods macht vallen, dat niet in zijn rechtvaardigen wil of in zijn wijs verstand kan zijn. Maar omdat zijn wil niet noodzakelijk bepaald is tot dit of dat object, maar alleen in een bijzondere veronderstelling, zoals wij vroeger gezegd hebben (XIXe Kw., IIIe Art.), — evenmin als zijn wijsheid en rechtvaardigheid beperkt zijn tot die bepaalde natuurorde, zoals we hierboven bewezen hebben (nl. in de leerstelling), — daarom kan er iets onder Gods macht vallen, wat Hij niet wil, en wat geen deel uitmaakt van de orde, die Hij in de dingen heeft ingevoerd. De macht is echter een uitvoerend beginsel, de wil beveelt, het verstand en de wijsheid hebben de leiding in handen, en daarom zeggen wij, dat God iets vermag naar zijn absolute macht, wanneer wij iets toeschrijven aan Gods macht, beschouwd op zichzelf. Aan Gods macht, op zichzelf beschouwd, schrijven we alles toe, waaraan het begrip zijnde kan toekomen, zoals we hierboven gezegd hebben (IIIe Art.) Maar wanneer wij iets toeschrijven aan Gods macht, in zover zij uitvoert wat zijn rechtvaardige wil beveelt, dan zeggen we dat God het kan naar zijn door de orde bepaalde macht. God kan dus volgens zijn absolute macht iets anders doen dan dat, waarvan Hij vooraf wist en bepaalde, dat Hij het zou doen, hoewel Hij niets kan doen, waarvan

Hij niet vooraf wist en bepaalde, dat Hij het zou doen. De reden daarvan is, dat ook de handeling van God onder zijn voorkennis en voorbeschikking valt, maar niet de macht, die zijn natuur zelf is. Wat God doet, dat doet Hij omdat Hij het wil; Hij vermag het echter niet, omdat Hij het wil, maar door zijn natuur zelf. (Ia q. 25 a. 5 ad 1)

God is aan niemand iets verschuldigd, tenzij aan zichzelf. Wanneer wij dus zeggen: God kan alleen datgene doen wat Hij moet doen, dan bedoelen we: God kan alleen doen wat voor Hem passend en rechtvaardig is. Maar die woorden passend en rechtvaardig kan men op twee manieren verstaan: ten eerste zo, dat die woorden: passend en rechtvaardig eerst verbonden worden met het woord is, zodat ze alleen staan op de dingen die op dit ogenblik bestaan, en daarna toegepast worden op de macht. De betekenis is dan: God kan alleen doen, wat op dit ogenblik passend en rechtvaardig is. En dat is vals. Ten tweede kan men die woorden passend en rechtvaardig zo begrijpen, dat ze eerst verbonden worden met het woord kan (dat de betekenis verruimt), en daarna met het woord is; op die manier duidt het woord is een onbepaald tegenwoordig ogenblik aan. De betekenis is dan: God kan alleen doen wat van die aard is, dat het passend en rechtvaardig zou zijn, wanneer Hij het deed. En dat is waar. (Ia q. 25 a. 5 ad 2)

Al is de nu bestaande natuurorde bepaald tot die dingen die nu zijn, toch is Gods wijsheid en macht niet bepaald tot die natuurorde. En ofschoon geen andere orde goed en passend zou zijn voor de nu bestaande dingen, toch kan God andere dingen scheppen, en er een andere orde in verwezenlijken. (Ia q. 25 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Kan God de dingen, die Hij gemaakt heeft, beter maken?

Men beweert, dat God de dingen die Hij gemaakt heeft, niet beter kan maken. Immers, wat God maakt, dat maakt Hij door zijn almacht en zijn wijsheid. Welnu, iets kan alleen beter zijn, wanneer het door een grotere macht en een grotere wijsheid gemaakt wordt. Bijgevolg is het onmogelijk, dat God iets beters verwezenlijkt dan wat Hij verwezenlijkt. (Ia q. 25 a. 6 arg. 1)

In zijn Boek tegen Maximus (IIe B., VIIIe H.) zegt Augustinus: "Indien God een Zoon kon voortbrengen, met Hem gelijk, en het niet wou doen, dan was Hij afgunstig." Maar om dezelfde reden zou God afgunstig zijn, indien Hij de dingen die Hij gemaakt heeft beter kon maken, maar Hij het niet wou doen. Afgunst echter is bij God volkomen uitgesloten. Bijgevolg heeft God alles zo goed gemaakt als het kan zijn, en kan God niets beters verwezenlijken dan wat Hij verwezenlijkt heeft. (Ia q. 25 a. 6 arg. 2)

Het hoogste en meest verheven goed kan niet beter gemaakt worden, daar niets groter kan zijn dan het grootste. Welnu, zoals Augustinus in zijn Enchiridion (Xe H.) zegt, is alles wat God gemaakt heeft goed, wanneer men de dingen afzonderlijk beschouwt; maar

wanneer men al de dingen samen beschouwt, dan zijn ze uitstekend, want uit al die dingen spruit de bewonderenswaardige schoonheid voort van het heelal. Dus kan God het goede van het heelal niet verbeteren. (Ia q. 25 a. 6 arg. 3)

Christus bezit naar zijn mensheid de volheid van genade en waarheid; de Geest werd Hem geschonken zonder maat. Hij kan dus niet beter zijn dan Hij is. Ook het geschapen geluk wordt het hoogste goed genoemd, en kan dus ook niet beter zijn. En ook de Heilige Maagd Maria is boven alle Engelenkoren verheven, en kan dus niet beter zijn. Bijgevolg kan God niet alles wat Hij gemaakt heeft, beter maken. (Ia q. 25 a. 6 arg. 4)

Daartegenover staat echter, wat we lezen in de Brief aan de Efeziërs (3, 20): "God vermag alles overvloediger uit te werken dan wij het kunnen vragen of begrijpen." (Ia q. 25 a. 6 s. c.)

Het goed in een ding is tweevoudig: het eerste goed behoort tot het wezen, zoals de redelijkheid behoort tot het wezen van de mens. Met betrekking tot dat goed, kan God de dingen niet beter maken dan ze zijn, hoewel Hij betere dingen kan maken. Zo kan Hij ook geen groter viertal maken, want dan was het geen viertal meer, maar een ander getal. De toevoeging van een wezenverschil toch aan een bepaling staat gelijk met het bijvoegen van een eenheid aan een getal, zoals we lezen in het VIIIe Boek der Metaphysica (VIIe B., 111e H., Nr 8). Het tweede goed is het goed, dat niet tot het wezen behoort, zoals de deugd of de wijsheid van een mens. En met betrekking tot dat goed kan God de dingen die Hij gemaakt heeft beter maken dan ze zijn. Volstrekt gesproken, kan echter God wezens voortbrengen, die volmaakter zijn dan welk wezen ook, dat Hij heeft voortgebracht. (Ia q. 25 a. 6 co.)

In die uitdrukking: God kan iets dat Hij gemaakt heeft, beter maken, kan het woord beter óf naamwoord, óf bijwoord zijn. Is het een naamwoord, dan is de volzin waar, want God kan wezens voortbrengen, die beter zijn dan welk door Hem gemaakt wezen ook. Eenzelfde ding echter kan Hij in een zeker opzicht beter maken, en in een ander opzicht niet, zoals wij hierboven (in de Leerstelling) gezegd hebben. Is beter een bijwoord, en slaat het op de wijze van handelen van het wezen dat iets voortbrengt, dan kan God de dingen niet beter maken dan Hij ze maakt, want Hij kan niets maken met grotere wijsheid en goedheid. Slaait het bijwoord beter echter op de zijnswijze van het voortgebrachte, dan kan God iets beters maken, want Hij kan de door Hem gemaakte dingen beter maken, met betrekking tot hun bijkomstigheden, ofschoon niet met betrekking tot hun wezen. (Ia q. 25 a. 6 ad 1)

Wanneer een zoon volwassen is, moet hij op zijn vader gelijken. Maar het komt aan een geschapen wezen niet toe, beter te zijn dan het door God geschapen werd. Bijgevolg gaat die vergelijking niet op. (Ia q. 25 a. 6 ad 2)

Vooropgesteld, dat het heelal uit de tegenwoordige dingen bestaat, kan het niet beter zijn, om de

goedgeschikte orde die God in de dingen invoerde en waarin het goed van het heelal bestaat. Was een of ander van die dingen beter, dan was de verhouding van de orde verbroken, zoals een te sterk gespannen snaar de harmonie van een citer verbreekt. Toch kan God andere dingen toevoegen aan die welke Hij gemaakt heeft, en op die manier zou Hij het heelal beter maken. (Ia q. 25 a. 6 ad 3)

De mensheid van Christus, in zover ze met God verenigd is, het geschapen geluk, in zover het 't genieten is van God, de Heilige Maagd, in zover ze de moeder is van God, hebben een zekere oneindige waardigheid, door het oneindig goed nl. dat God is. En in dit opzicht kan er niets volmaakter voortgebracht worden, dan zij, zoals er niets beters kan zijn dan God. (Ia q. 25 a. 6 ad 4)

Quaestio 26 Over het geluk van God

Na datgene wat betrekking heeft op de eenheid van het goddelijk wezen, beschouwen we ten laatste het geluk van God. En wij stellen daarover vier vragen: 1e) Komt het geluk aan God toe? 2e) Waardoor is God gelukkig? Is het door een kenakt? 3e) Is God essentieel het geluk der gelukzaligen? 4e) Is elk geluk in zijn geluk vervat? (Ia q. 26 pr.)

Articulus 1 Komt het geluk aan God toe?

Men beweert, dat het geluk aan God niet toekomt. Het geluk is immers, zoals Boëtius zegt in zijn Boek Over de vertroosting van de Wijsbegeerte (3, 2), het volmaakte leven, waarin alle goed bijeengebracht is. Welnu, in God kan onmogelijk iets bijeengebracht worden, want elke samenstelling is in Hem uitgesloten. Bijgevolg komt het geluk aan God niet toe. (Ia q. 26 a. 1 arg. 1)

Het geluk, of de zaligheid, is de beloning voor de deugd, zoals de Wijsgeer zegt in het Ie Boek der Ethica (IXe H., Nr 3). Maar God kan geen beloning ontvangen, want Hij heeft geen verdienste. Het geluk komt Hem dus niet toe. (Ia q. 26 a. 1 arg. 2)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in zijn Ie Brief aan Timoteüs (6, 15): "(Christus), die de gelukkige en alleen machtige God, de Koning der koningen, en de Heer van alle heersers, ons tonen zal ten bekwamen tijd." (Ia q. 26 a. 1 s. c.)

Het geluk komt in de hoogste mate toe aan God. Het geluk is immers niets anders, dan het volmaakte goed van een verstandelijk wezen; dit wezen kent de volheid van zijn goed-zijn, het kan voorspoed, of tegenspoed hebben, en het is meester over zijn handelingen. Welnu, die twee dingen, nl. volmaakt te zijn en een verstandelijk wezen te zijn, komen in de hoogste mate toe aan God. Bijgevolg komt ook het geluk in de hoogste mate toe aan God. (Ia q. 26 a. 1 co.)

Het goede is samengebracht in God, niet door samenstelling, maar zonder samenstelling. Want wat

in de schepselen veelvoudig is, bestaat in God vooraf op enkelvoudige wijze, en zonder verdeling, zoals we hierboven bewezen hebben (IVe Kw., IIe Art., Antw. op de Ie Bed.). (Ia q. 26 a. 1 ad 1)

Het is voor het geluk of de zaligheid alleen bijkomstig, dat ze een beloning zijn voor de deugd; dit is nl. het geval, wanneer iemand zijn geluk moet verwerven. Zo is het ook voor een zijnde bijkomstig, dat het de eindterm is van een beweging van ontstaan, in zover het nl. moet overgaan van aanleg tot akt. Evenals het zijn aan God toekomt, ofschoon Hij niet ontstaan is, zo ook komt het geluk Hem toe, ofschoon Hij geen verdienste heeft. (Ia q. 26 a. 1 ad 2)

Articulus 2 Is God gelukkig door het verstand?

Men beweert, dat God niet gelukkig is door het verstand. Het geluk immers is het hoogste goed. Welnu, goed te zijn komt aan God toe door zijn wezen, want het goede heeft betrekking op het zijn, dat tot het wezen behoort, zoals Boëtius zegt in zijn Boek Over de Tijdstippen. Dus is God gelukkig door zijn wezen, en niet door zijn verstand. (Ia q. 26 a. 2 arg. 1)

Het geluk is een doel. Welnu, het doel is het voorwerp van de wil, zoals ieder goed. Dus is God gelukkig door zijn wil, en niet door zijn verstand. (Ia q. 26 a. 2 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat Gregorius zegt in het XXXIIe Boek zijner Zedenkundige Verhandelingen (VIe H.): "Glorierijk is Hij, die zijn genot in zichzelf vindt, en geen lof van buiten nodig heeft." Welnu, glorieerijk zijn is hetzelfde als gelukkig zijn. En daar wij in God ons geluk vinden door ons verstand — in Hem te zien toch is geheel onze beloning gelegen, zegt Augustinus in zijn Tweeden Preek over Psalm 90, — moeten we zeggen, dat ook God gelukkig is door zijn verstand. (Ia q. 26 a. 2 s. c.)

Zoals we hierboven gezegd hebben (voorg. Art.), is het geluk het volmaakte goed van een verstandelijk wezen. Welnu, evenals elk wezen streeft naar zijn volmaaktheid, zo ook streeft een verstandelijk wezen van nature naar het geluk. Maar in elk verstandelijk wezen is het volmaaktste de verstandsakt, waardoor het om zo te zeggen alles omvat. Daarom bestaat het geluk van elk verstandelijk wezen in een verstandsakt. In God echter verschilt het zijn niet werkelijk van de verstandsakt, maar alleen volgens de manier waarop wij ons die dingen voorstellen. We moeten dus zeggen, dat God gelukkig is door zijn verstand, evenals de anderen, die gelukkig genoemd worden omdat ze deel hebben aan zijn geluk. (Ia q. 26 a. 2 co.)

Die tegenwerping bewijst, dat God gelukkig is door zijn wezen, maar niet, dat Hij gelukkig moet genoemd worden naar zijn wezen, maar veeleer naar zijn verstand. (Ia q. 26 a. 2 ad 1)

Het geluk is het voorwerp van de wil, omdat het een goed is. Welnu, we moeten ons het voorwerp denken

vóór de werking van het vermogen. Bijgevolg komt naar de wijze waarop wij ons de dingen voorstellen, het goddelijk geluk vóór de wilsakt waardoor God zijn rust vindt in zijn geluk. Maar dat kan alleen een verstandsakt zijn. Bijgevolg ligt het geluk van God in een verstandsakt. (Ia q. 26 a. 2 ad 2)

Articulus 3 Is God het geluk van iedere gelukzalige?

Men beweert, dat God het geluk is van iedere gelukzalige. God immers is het hoogste goed, zoals hierboven bewezen is (VIe H., IIe Art.). Welnu, er kan maar één hoogste goed zijn, zoals ook uit het hierboven gezegde blijkt (XIe Kw., IIIe Art.). En daar het geluk door zijn begrip zelf het hoogste goed is, is het geluk niets anders dan God. (Ia q. 26 a. 3 arg. 1)

Het geluk is het laatste doel van het redelijk schepsel. Welnu, het laatste doel te zijn van een redelijk schepsel komt toe aan God alleen. Bijgevolg is alleen God het geluk van iedere gelukzalige. (Ia q. 26 a. 3 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat het geluk van de ene groter is dan dat van de ander, zoals we lezen in de Ie Brief aan de Corinthiërs (11, 41): “De ene ster verschilt van de andere in glans.” Maar niets is groter dan God. Bijgevolg is het geluk iets anders dan God. (Ia q. 26 a. 3 s. c.)

Het geluk van een verstandelijk wezen ligt in een verstandsakt. Maar in een verstandsakt kunnen we twee dingen onderscheiden: én het voorwerp van de akt, of het kenbare, én de akt zelf, of het verstaan. Met betrekking tot het object van de verstandsakt bestaat het geluk alleen in God, want alleen de kennis van God maakt iemand gelukkig, zoals Augustinus zegt in het Ve Boek zijner Belijdenissen (IVe H.): “Gelukkig is hij die U kent, zelf indien hij het andere niet kent.” Maar met betrekking tot de kenakt is het geluk in de gelukkige schepselen iets geschapen. In God echter is het ook in dit opzicht iets ongeschapen. (Ia q. 26 a. 3 co.)

Met betrekking tot het object, is het geluk het hoogste goed, zonder enige beperking; met betrekking echter tot de kenakt, is het in de schepselen niet het hoogste goed zonder beperking, maar alleen onder dat goed waaraan een schepsel kan deel hebben. (Ia q. 26 a. 3 ad 1)

Men kan het doel op twee manieren beschouwen, nl. als iets wat men wil, en als iets waardoor men iets wil, zoals de Wijsgeer zegt in het IIe Boek Over de Ziel (IVe H., Nr 5), of m.a.w. het ding zelf dat men wil, en het gebruik dat men er van maakt. Zo ziet de vrek én het geld voor zijn doel aan, én het bezit er van. Spreekt men van het wezen, dat men nastreeft, dan is God het laatste doel van het redelijk schepsel; spreekt men van het bezitten of liever van het genieten van dit wezen, dan is een geschapen geluk het laatste doel. (Ia q. 26 a. 3 ad 2)

Articulus 4 Sluit het geluk van God alle geluk in?

Men beweert, dat het geluk van God alle geluk niet insluit. Er is immers ook een vals geluk. Welnu, in God is er niets vals. Dus sluit het geluk van God alle geluk niet in. (Ia q. 26 a. 4 arg. 1)

Voor sommigen bestaat het geluk in stoffelijke dingen, zoals zingenot, rijkdom, enz. Maar die dingen kunnen aan God niet toekomen, want Hij is onstoffelijk. Dus sluit zijn geluk alle geluk niet in. (Ia q. 26 a. 4 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat het geluk een zekere volmaaktheid is. Welnu, de volmaaktheid van God sluit iedere volmaaktheid in, zoals hierboven werd bewezen (IVe Kw., IIe Art.). Bijgevolg sluit het geluk van God elk ander geluk in. (Ia q. 26 a. 4 s. c.)

Al wat begeerlijk is in welk ander geluk ook, hetzij waar of vals, bestaat op meer verheven wijze vooraf in het geluk van God; het geluk der beschouwing, daar Hij onafgebroken de zekerste beschouwing geniet van zichzelf en van al het andere; het geluk van het werkend leven, daar Hij het wereldbestuur in handen heeft; het aards geluk, dat, zoals Boëtius zegt in zijn Boek Over de Vertrouwing van de Wijsbegeerte (3, 11) bestaat in zingenot, rijkdom, macht, waardigheid, roem, ook dat geluk kent God, want in de plaats van het zingenot geniet Hij de vreugde om zichzelf en al het andere; in de plaats van de rijkdom bezit Hij alle volheid, die de rijkdom kan beloven; zijn macht is de almacht; zijn waardigheid is het bestuur van alles; en zijn roem bestaat in de bewondering van heel de schepping. (Ia q. 26 a. 4 co.)

Het geluk is vals, in zover het afwijkt van het ware geluk, en zo is het niet in God. Maar alles wat ook maar enige overeenkomst heeft met het ware geluk, dat bestaat vooraf in Gods geluk. (Ia q. 26 a. 4 ad 1)

Het goede, dat in de stoffelijke dingen op stoffelijke wijze bestaat, bestaat op geestelijke wijze in God, daar Hij geestelijk is. Daarmee besluiten we onze verhandeling over de eenheid van Gods wezen. (Ia q. 26 a. 4 ad 2)

Quaestio 27 Over de voortkomst van de goddelijke Personen

Tot hertoe handelden we uitsluitend over de eenheid van Gods wezenheid. Volgen thans de vragen omtrent de drievuldigheid van Personen in God. En daar de goddelijke Personen onderscheiden worden volgens oorsprongsbetrekkingen, dienen wij, om met orde de leer uiteen te zetten, eerst te handelen over de oorsprong of de voortkomst, ten tweede over de oorsprongsbetrekkingen, ten derde over de Personen. Omtrent de voortkomst stellen we vijf vragen: 1e) Is er een voortkomst in de Godheid? 2e) Is er een voortkomst in de Godheid die we een “voortbrenging” of “geboorte” mogen noemen? 3e) Kan er buiten de geboorte nog een andere voortkomst in de Godheid zijn? 4e) Mogen

we deze andere voortkomst ook een “voortbrenging” of “geboorte” noemen? 5e) Is er nog een andere voortkomst in de Godheid? (Ia q. 27 pr.)

Articulus 1 Is er een voortkomst in God?

Men beweert dat er in God geen voortkomst kan zijn. Voortkomen immers betekent een beweging naar buiten uit. Maar in de Godheid is er niets beweeglijks noch buitengoddelijks. Dus ook geen voortkomst. (Ia q. 27 a. 1 arg. 1)

Al wat van iets voortkomt is daarvan onderscheiden. In God is er echter geen verscheidenheid doch wel volkomen enkelvoudigheid. Er is dus geen voortkomst in God. (Ia q. 27 a. 1 arg. 2)

Van een ander voortkomen en eerste beginsel zijn, is blijkbaar iets tegenstrijdigs. Welnu God, zoals we hoger hebben aangetoond (2e Kw., 3e Art.), is het eerste beginsel. Er is dus geen voortkomst in God. (Ia q. 27 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord van de Heer bij Joannes (8, 42): “Ik ben van God voortgekomen”. (Ia q. 27 a. 1 s. c.)

Om de goddelijke dingen uit te drukken gebruikt de H. Schrift benamingen die op een voortkomen duiden. Op verscheidene wijzen wordt echter dit voortkomen door verschillenden verklaard. Sommigen immers stellen dit voortkomen op één lijn met de voortkomst van een uitwissel uit zijn oorzaak. En dit was Arius’ opvatting, die volhield dat de Zoon van de Vader voortkomt als zijn eerste schepsel, en de H. Geest van de Vader en van de Zoon, als een schepsel van beiden. Volgens deze mening zou de Zoon noch de H. Geest waarachtig God zijn. Doch dit is in strijd met hetgeen Joannes in zijn Eersten Brief (5, 20) schrijft over de Zoon: “Opdat we zouden zijn in zijn waren Zoon. Deze is waarachtig God”. En van de H. Geest wordt er gezegd in de Eerste Brief aan de Korintiërs (6, 19): “Weet gij niet dat uwe ledematen de tempel zijn van de H. Geest?” Welnu God alleen hoort het toe een tempel te hebben. Anderen vatten dit voortkomen op als dat van een oorzaak die zich zodanig op haar uitwissel richt, dat zij dit verandert of er haar gelijkenis op drukt. En dit was de mening van Sabellius. God de Vader, zo beweerde hij, wordt Zoon genoemd in zover Hij het vlees heeft aangenomen uit de Maagd, en dezelfde wordt H. Geest genoemd in zover Hij het redelijk schepsel heilig en levend maakt. Deze opvatting is echter in strijd met de woorden van de Heer, die, zoals we lezen bij Joannes (5, 19), van zichzelf getuigde: “De Zoon vermag niets uit zichzelf”; en met vele andere uitspraken, die aantonen dat niet dezelfde die Zoon is, ook Vader is. Wanneer we nu nauwkeurig toezien, dan ligt het voor de hand dat beiden het voortkomen hebben opgevat als een voortkomen naar buiten uit. Geen van beiden dus stelt het voortkomen in God zelf. Nochtans, daar om ’t even welk voortkomen een zekere werking veronderstelt, is er een voortkomen naar buiten uit, wanneer de werking zich richt op iets dat buiten de dader ligt, en een voortkomen binnen in, wanneer de

werking in de dader zelf blijft. Een tekenend voorbeeld van dit laatste biedt ons het verstand, waarvan de daad, d. i. het verstandelijk kennen, in hem blijft die kent. Bij verstandelijke kennis wordt, door de verstandelijke kennis zelve, iets voortgebracht in de kenner, binnen in zijn verstand, nl. het begrip of de voorstelling van het gekende ding. Er ontstaat immers ’n begrip of voorstelling in het verstandelijk kenvermogen, wanneer dit metterdaad iets kent. Dit begrip drukken we uit door de spraak, en noemen het ’t “innerlijk woord” waarvan het woord, dat we uitspreken, het teken is. Daar God nu boven al wat er bestaat verheven is, moet men de dingen waarvan men zegt dat zij in God zijn, niet opvatten zoals men ze vindt bij de minste onder de schepselen, d. i. bij de lichamelijke dingen, maar naar gelijkenis met de opperste schepselen, nl. de onstoffelijke zelfstandigheden, terwijl Zelfs de gelijkenis aan deze schepselen ontleend nog ontoereikend is om de goddelijke dingen voor te stellen. Het voortkomen in God mag men dus niet opvatten zoals het bij de lichamelijke dingen geschiedt, hetzij als een plaatselijk bewegen, hetzij als een inwerken van een oorzaak op iets dat buiten haar ligt, zoals de gloed uitgaat van het vuur en het voorwerp verwarmt. Maar men moet het opvatten als een onstoffelijk voortkomen, nl. zoals dat van het verstandswoord, dat voortkomt van hem die ’t in zijn geest uit en dat in deze zelf blijft. In die zin nu spreekt het katholiek geloof van een voortkomen in God. (Ia q. 27 a. 1 co.)

De eerste opwerping gaat uit van dat voortkomen hetwelk ofwel een plaatselijke beweging veronderstelt, ofwel een werking die zich richt op een buitengelegen subject of een uitwissel naar buiten voortbrengt. Een dergelijk voortkomen bestaat er echter in God niet, zoals we in de Leerstelling zeiden. (Ia q. 27 a. 1 ad 1)

Wanneer iets voortkomt naar buiten uit, moet het onderscheiden zijn van het subject waarvan het voortkomt, niet echter wanneer iets bij wijze van een verstandelijk voortkomen binnen in voortkomt. Ja zelfs, hoe volmaakter de voortkomst is van dit tweede, hoe inniger de eenheid is tussen dit en het subject waarvan het voortkomt. Het is immers duidelijk dat het verstandelijk begrip van een ding des te inniger met het verstand verbonden is en des te volmaakter één er mee, naar gelang de kennis, die ons verstand van het ding heeft, volmaakter is. Want juist doordat het verstand metterdaad kent, wordt het één met het gekende voorwerp. Daar nu het goddelijk kennen, zoals we vroeger (14e Kw., 1e Art.) gezien hebben, de hoogste volmaaktheid bereikt, moet het goddelijk Woord noodzakelijk volkomen één zijn met Hem van wie Het voortkomt en wel zonder enige verscheidenheid. (Ia q. 27 a. 1 ad 2)

Voortkomen als iets dat buiten zijn beginsel ligt en ervan onderscheiden is, is in strijd met het begrip eerste beginsel. Maar voortkomen als iets dat in zijn beginsel blijft en er niet van onderscheiden is, zoals dit het geval is met het verstandelijk voortkomen, ligt vervat in het begrip zelf van eerste beginsel. Wanneer wij immers zeggen dat de bouwkundige het beginsel is van het huis,

dan beduiden wij daarmee dat in het begrip van dit beginsel, de idee van het huis vervat is; en in geval de bouwkundige het eerste beginsel was, zou deze idee vervat zijn in het begrip eerste beginsel. God nu, die het Eerste Beginsel is van alle dingen, verhoudt zich tot al wat geschapen is als 'n kunstenaar tot zijn kunstwerken. (Ia q. 27 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is er in de Godheid een voortkomst die « voortbrenging » of « geboorte » kan genoemd worden?

Men beweert dat de voortkomst in de Godheid geen “voortbrenging” of “geboorte” mag genoemd worden. Voortbrenging is verandering van niet-zijn tot zijn, in tegenstelling met vergaan of verworden. Bij beiden is de stof het subject. Maar dit alles komt niet voor in de Godheid. Derhalve kan men in de Godheid niet van “voortbrenging” spreken. (Ia q. 27 a. 2 arg. 1)

De voortkomst in God geschiedt volgens 'n werking van het verstand, zoals in het voorgaand Artikel werd uiteengezet. Bij ons nu wordt zulk een voortkomst nooit “geboorte” genoemd. Derhalve ook in God niet. (Ia q. 27 a. 2 arg. 2)

Alles wat voortgebracht wordt, ontvangt het zijn van zijn voortbrenger. Dit zijn is dus een verkregen-zijn. Maar geen enkel verkregen-zijn is een zijn-uitzichzelf. Daar echter het zijn der Godheid een zijn-uitzichzelf is, zoals vroeger bewezen werd (3e Kw., 4e Art.), volgt hieruit dat het zijn van iets dat voortgebracht is, nooit het goddelijk-zijn kan wezen. Dus is er geen voortbrenging in de Godheid. (Ia q. 27 a. 2 arg. 3)

Hiertegen pleit wat staat in de Psalm (2, 7): “Heden heb ik U geteeld”. (Ia q. 27 a. 2 s. c.)

De voortkomst van het Woord in de Godheid moet “voortbrenging” of “geboorte” genoemd worden. Tot duidelijk inzicht hiervan moet men weten dat voortbrenging in dubbelen zin genomen kan worden. De eerste, meer algemene betekenis is die welke gebruikt wordt voor alle ontstaan en vergaan. En zo betekent voortbrenging: de verandering van niet-zijn tot zijn. De andere, meer eigenlijke betekenis wordt gebruikt met betrekking tot levende wezens. En dan betekent voortbrenging: het voortkomen van een levend wezen uit zijn levend beginsel, waarmee het verbonden was. Deze voortbrenging noemt men in eigenlijke zin “geboorte”. Nochtans kan men ook hier niet altijd van een “geboorte” spreken, maar alleen wanneer iets voortkomt in gelijkenis met de voortbrenger. Bij de haren van lichaam of hoofd spreekt men niet van “geboren worden” of “zoon zijn”, doch alleen bij een voortkomst in gelijkenis. Maar ook hier weer is niet iedere willekeurige gelijkenis voldoende. Want van de wormen, die voortkomen uit sommige dieren, kan men niet zeggen dat zij uit hen “geboren” worden en hun “jongen” zijn, ofschoon er hier gelijkenis is wat het dier-zijn betreft. De gelijkenis toch die vereist wordt om van een geboorte te kunnen spreken, moet een gelijkenis zijn in 'n gelijksoortige natuur, zoals een mens

voortkomt van een mens en een paard van een paard. Derhalve worden beide betekenissen aangetroffen bij de levende wezens die voortkomen — zoals mensen en dieren — door van het leven in potentie over te gaan tot het daadwerkelijke leven. Mocht er echter een levend wezen bestaan wiens leven niet voortkomt door overgang van potentie tot daadwerkelijkheid, dan sluit deze voortkomst (indien ze bij zulk een wezen wordt aangetroffen) iedere voortbrenging in de eerste betekenis geheel uit. Maar wel kan deze voortkomst verstaan worden in de tweede betekenis van voortbrenging, die alleen eigen is aan de levende wezens. Op deze wijze nu kan de voortkomst van het Woord in de Godheid een voortbrenging of geboorte genoemd worden. Het Woord komt immers voort door een verstandsdaad, die een levenswerking is; en wel van uit een beginsel waarmee Het verbonden is, zoals in het vorig Artikel werd uiteengezet; en in gelijkenis, want het begrip van het verstand is de gelijkenis van de begrepen zaak; en wel in gelijkenis in dezelfde natuur, omdat, in God, begrijpen en zijn een en hetzelfde is, zoals vroeger werd aangetoond (14e Kw., 4e Art.). Bijgevolg kan de voortkomst van het Woord een “geboorte”, en het Woord zelve “Zoon” genoemd worden. (Ia q. 27 a. 2 co.)

Deze opwerping vindt haar grond in de eerste betekenis van voortbrenging, die een overgang van potentie tot daadwerkelijkheid beduidt. Deze wordt in de Godheid niet aangetroffen, zoals in de Leerstelling gezegd is. (Ia q. 27 a. 2 ad 1)

Ons begrijpen is niet de zelfstandigheid van het verstand. Daarom is het inwendig woord (het begrip), dat door de verstandswerking in ons voortkomt, niet van dezelfde natuur als het beginsel waarvan het voortkomt. En daarom bezit deze voortkomst niet het eigenlijk karakter van geboorte. Maar het goddelijk begrijpen is de zelfstandigheid van de Begrijpende zelf, zoals vroeger werd aangetoond (14e Kw., 4e Art.). Het voortkomende Woord komt dus voort als zijnde in dezelfde natuur, en daarom zegt men ervan in eigenlijke zin dat het “geboren” is en “Zoon” is. Vandaar ook gebruikt de H. Schrift de woorden die betrekking hebben op de voortbrengst der levende wezens, om de voortkomst der goddelijke Wijsheid aan te duiden, nl. ontvangen en baring, zoals in het Boek der Spreuken (8, 24) geschreven staat: “Nog waren de afgronden er niet, of Ik was reeds ontvangen. Vóór de heuvelen werd Ik geboren”. Wel wordt bij ons verstand van “ontvangen” gesproken, doch alleen in zover in het begrip van ons verstand een gelijkenis met de begrepen zaak aanwezig is, maar niet alsof die gelijkenis in dezelfde natuur is. (Ia q. 27 a. 2 ad 2)

Niet alle verkregen-zijn behoeft ontvangen te worden in een subject. Anders kan men niet zeggen dat de gehele zelfstandigheid van een geschapen ding van God verkregen is, daar er geen subject wordt aangetroffen, dat de gehele zelfstandigheid ontvangt. Zo dus ontvangt het Voortgebrachte in de Godheid het zijn van de Voortbrenger, niet alsof dat zijn ontvangen wordt in 'n materie of subject, want dit strijdt tegen het

opzichzelf-zijn van het goddelijk zijn; maar men moet dit verkregen-zijn zo verstaan, dat hetgeen voortkomt van een ander het goddelijk-zijn bezit, niet alsof het iets anders was dan het goddelijk-Zijn. Want in dezelfde volheid van het goddelijk-Zijn is vervat én het Woord, dat verstandelijk voortkomt, én het Beginsel van het Woord, evenals dit bij alles het geval is, wat tot Gods volmaaktheden behoort, zoals we hierboven (4e Kw., 2e Art.) hebben aangetoond. (Ia q. 27 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Is er buiten de geboorte nog een andere voortkomst in de Godheid?

Men beweert dat er in God buiten de geboorte van het Woord geen andere voortkomst is. Om dezelfde reden immers zou er, buiten deze andere, nog een andere voortkomst zijn, en zo zou men tot het oneindige voortgaan. Dat kan echter niet. We moeten dus blijven bij de eerste, zodat er slechts één voortkomst in God is. (Ia q. 27 a. 3 arg. 1)

Iedere natuur, welke 't ook zij, kan zich slechts op een en dezelfde wijze meedelen. De werking is immers verscheiden of enkelvoudig, naar gelang de term, waarop ze gericht is, verscheiden of enkelvoudig is. Welnu in God is er geen voortkomst tenzij die, waardoor de goddelijke natuur wordt meegedeeld. Daar er nu slechts één goddelijke natuur is, zoals we vroeger hebben aangetoond (11e Kw., 3e Art.) mogen wij ook maar één enkele voortkomst in God aannemen. (Ia q. 27 a. 3 arg. 2)

Indien er in God, buiten de verstandelijke voortkomst van het Woord, nog een andere voortkomst is, kan het geen andere zijn dan die van de liefde, die door de werking van de wil geschiedt. Maar een dergelijke voortkomst kan niet onderscheiden zijn van de verstandelijke voortkomst in het verstand, daar wil en verstand in God niet onderscheiden zijn, zoals vroeger werd aangetoond (14e Kw., 1e Art.). (Ia q. 27 a. 3 arg. 3)

Doch daartegenover staat dat de H. Geest voortkomt van de Vader, zoals we lezen bij Joannes (13, 26). De H. Geest nu is de Zoon niet, maar Hij is een ander, volgens dit woord van Joannes (14, 16): “Ik zal tot de Vader bidden en Hij zal U een anderen Trooster geven”. Er is dus in God buiten de voortkomst van het Woord nog een andere. (Ia q. 27 a. 3 s. c.)

Er is in de Godheid 'n dubbele voortkomst: die van het Woord en een andere. Ten bewijze hiervan dient de volgende beschouwing. Er kan in de Godheid geen andere voortkomst zijn dan krachtens een werking, die zich niet naar buiten richt, maar binnen het werkend beginsel zelve blijft. Van die aard is bij een verstandelijk wezen de werking van verstand en wil. De voortkomst nu van het woord geschiedt volgens een verstandelijke werking. Volgens de wil echter wordt bij ons nog een zekere andere voortkomst aangetroffen, nl. de voortkomst der liefde. Krachtens deze is het beminde in de minnaar, zoals door de vorming van het verstandswoord de begrepen zaak in de kenner is.

Daarom moet men buiten de voortkomst van het Woord nog een andere voortkomst in de Godheid aannemen, die is: de voortkomst der liefde. (Ia q. 27 a. 3 co.)

Niets dwingt er ons toe in de goddelijke voortkomsten tot in 't oneindige voort te gaan. De innerlijke voortkomst die plaats heeft in een verstandelijke natuur, houdt immers op bij die van de wil. (Ia q. 27 a. 3 ad 1)

Alles wat er in God is, is God, zoals vroeger werd aangetoond (3e Kw., 3e en 4e Art.). Bij de andere wezens is dit niet het geval. Daarom wordt dan ook door iedere voortkomst, die niet naar buiten gericht is, de goddelijke natuur meegedeeld, en geen andere. (Ia q. 27 a. 3 ad 2)

Ofschoon de wil in God niet iets anders is dan het verstand, eisen de begrippen wil en verstand toch dat de voortkomsten, die door hun beider werkingen geschieden, zich volgens een bepaalde orde tot elkaar verhouden. Er kan immers geen voortkomst van de liefde zijn tenzij in verband met de voortkomst van het woord, daar men niets met de wil kan beminnen, als men het niet eerst in het verstand heeft opgenomen. Evenals men dus tussen het Woord en zijn beginsel — al zijn dan ook verstand en begrip een zelfde zelfstandigheid in God — een zekere orde waarneemt, zo moet men ook een zekere orde aanvaarden, waardoor in God de voortkomst door de liefde onderscheiden is van de voortkomst van het Woord. Want ofschoon verstand en wil één zijn in God, komt toch, volgens onze wijze van begrijpen, de liefde slechts voort, nadat het verstand het beminde voorwerp heeft opgevat. (Ia q. 27 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Is de voortkomst van de liefde in God een voortbrenging of geboorte?

Men beweert dat de voortkomst van de liefde in God een geboorte is. Wanneer immers bij de levende wezens het een van het ander voortspruit met een zelfde natuur, dan zegt men ervan dat het voortgebracht werd en geboren is. Welnu datgene wat in God bij wijze van liefde voortkomt, spruit voort met een zelfde natuur; want anders zou het niet tot de goddelijke natuur behoren en zou zijn voortkomst er een zijn naar buiten uit. Wat er dus in God bij wijze van liefde voortspruit, komt voort als iets dat voortgebracht en geboren wordt. (Ia q. 27 a. 4 arg. 1)

Evenals het woord uiteraard op een gelijkenis duidt, zo ook de liefde. Derhalve lezen we in het boek Ecclesiasticus (13, 19): “Elk zintuiglijk wezen heeft zijns gelijke lief”. Indien men dus, om reden van de gelijkenis, van het voortkomend woord mag zeggen dat het voortgebracht en geboren wordt, dan mag men 't zelfde zeggen van de voortkomende liefde. (Ia q. 27 a. 4 arg. 2)

Niets wordt bij een geslacht ondergebracht dat niet tot een soort ervan behoort. Indien er dus in God een zekere voortkomst van de liefde is, dan moet deze voortkomst, naast deze gemeenschappelijke naam, nog een bijzondere naam hebben. Maar buiten de

benaming “voortbrenging” of “geboorte” hebben we er geen. Bijgevolg is de voortkomst van de liefde in God een geboorte. (Ia q. 27 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat in dit geval de H. Geest, die als liefde voortvloeit, door geboorte zou voortkomen. En dit is in strijd met deze woorden van Athanasius (in het Symbolum): “De H. Geest is niet gemaakt noch geschapen noch geteeld door de Vader en de Zoon, maar Hij komt van Hen voort.” (Ia q. 27 a. 4 s. c.)

We mogen de voortkomst van de liefde in God geen geboorte noemen. Dit blijkt duidelijk uit het volgend onderscheid dat we vaststellen tussen verstand en wil: terwijl nl. het verstand tot de kendaad komt door de gelijkenis die het gekende voorwerp in het verstand inprent, gaat de wil over tot de wilsdaad, niet door een gelijkenis met het gewilde voorwerp in de wil, maar door een zekere neiging die in de wil ten opzichte van het gewilde voorwerp ontstaat. Het eigenaardige dus van de voortkomst, in zover zij plaats heeft in het verstand, is dat dit laatste gelijk wordt aan het gekende voorwerp. En daar elke voortbrenger zijns gelijke voortbrengt, mag men die voortkomst, met het oog op de gelijkenis, een geboorte noemen. De voortkomst daarentegen, in zover zij in de wil plaats heeft, heeft niet als kenmerk dat deze gelijk wordt aan iets anders, maar is veeleer als een drijven en stuwen naar iets toe. Wat dus in God als liefde uit Hem voortspruit, komt daarom niet voort als iets dat geboren wordt, niet als Zoon, maar veeleer als Geest. Met deze naam drukken we een zekere levensbeweging en stuwung uit. Zo zegt men immers van iemand dat hij door de liefde bewogen en gedreven wordt om iets te verrichten. (Ia q. 27 a. 4 co.)

Alles wat er in God is, is één met zijn goddelijke natuur. We zullen dus het eigen kenmerk waardoor deze voortkomst van gene wordt onderscheiden, niet vinden in die eenheid, maar we moeten het eigen kenmerk van elke voortkomst zoeken in de verhouding van de ene voortkomst tot de andere. Deze verhouding nu vatten we, wanneer we het eigenaardige, dat wil en verstand kenmerkt, in acht nemen. En met het oog op dat eigenaardige noemen we elk van beide voortkomsten met een naam die dat eigenaardige uitdrukt. Vandaar spreekt men bij hetgeen als liefde voortvloeit en de goddelijke natuur ontvangt, toch niet van een geboorte. (Ia q. 27 a. 4 ad 1)

Om ’n andere reden treft men gelijkenis aan in het woord en om ’n andere reden in de liefde. Want tot het woord behoort zij in zover het woord zelf een gelijkenis is van het gekende ding, zoals het geborene de gelijkenis bezit van de voortbrenger; maar tot de liefde behoort zij, niet alsof de liefde zelf een gelijkenis was, doch in zover de gelijkenis tot liefde voert. Men mag dus niet zeggen dat de liefde zelf geboren wordt, maar wel dat hetgeen geboren wordt het beginsel is van de liefde. (Ia q. 27 a. 4 ad 2)

Zoals vroeger werd aangetoond (13e Kw., 1e Art.), kan men aan God geen enkelen naam geven die niet ontleend wordt aan het geschapene. Daar er nu bij de schepselen geen natuur wordt meegedeeld tenzij door geboorte, is

er maar één eigen naam die aan een voortkomst in God kan gegeven worden, nl. “geboorte”. Om de voortkomst aan te duiden, die niet door geboorte geschiedt, hebben we geen eigen kenmerkende benaming. We kunnen ze echter aanduiden met de benaming “aanademing”, omdat zij de voortkomst van de Geest is. (Ia q. 27 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Zijn er in God meer dan twee voortkomsten?

Men beweert dat er meer dan twee voortkomsten in God zijn. Evenals wetenschap en wil, wordt aan God macht toegeschreven. Neemt men dus twee voortkomsten in God aan uit hoofde van het verstand en van de wil, dan is het redelijk, ook een derde te aanvaarden uit hoofde van de macht. (Ia q. 27 a. 5 arg. 1)

Het meest van al moet het goede een voortkomst bewerken, daar men van het goede zegt dat het zichzelf meedeelt. Daaruit blijkt wel dat men met het oog op het goede nog een andere voortkomst in God moet aanvaarden. (Ia q. 27 a. 5 arg. 2)

De vruchtbaarheid in God is rijker dan bij ons. Welnu bij ons is er niet slechts een enkele voortkomst van het woord, maar vele, want uit een woord ontstaat er een ander. Eveneens vloeit er uit een liefde een andere voort. Er moeten dan ook in God meer dan twee voortkomsten zijn. (Ia q. 27 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat dat er in God niet meer dan twee zijn die van Hem voortkomen, te weten de Zoon en de H. Geest. Dus zijn er in God niet meer dan twee voortkomsten. (Ia q. 27 a. 5 s. c.)

We kunnen ons geen voortkomsten in de Godheid voorstellen tenzij op grond van werkingen die in de dader zelf blijven. Het is echter onmogelijk dat er in een verstandelijke en goddelijke natuur buiten deze twee, nl. het verstandelijk kennen en het willen, nog meer dergelijke werkingen zouden zijn. De zintuiglijke waarneming toch die zich eveneens voordoet als een werking in hem die zintuiglijk waarneemt, ligt nochtans buiten de verstandelijke natuur en komt bovendien enigszins overeen met dat soort van werkingen die naar buiten uit gaan. Want het zintuiglijk waarnemen geschiedt onder invloed van de zintuiglijk waarneembare zaak, wanneer deze op het zintuig inwerkt. Het staat dus vast dat er in God, buiten de voortkomsten van verstand en wil, geen andere valt aan te wijzen. (Ia q. 27 a. 5 co.)

Macht is het beginsel waardoor iets op iets anders kan inwerken. Daarom spreken wij van macht in verband met werkingen die naar buiten uit gaan. En aldus is niet de voortkomst van de goddelijke Personen, maar alleen deze van de schepselen met de eigenschap van macht verbonden. (Ia q. 27 a. 5 ad 1)

Het goede, zegt Boëtius in zijn boek Over de Tijdstippen, wordt aan de wezenheid, niet aan de werking, toegeschreven, tenzij voor zover men het als voorwerp van de wil beschouwt. Daar nu de goddelijke

voortkomsten met zekere werkingen verbonden zijn, kunnen we uit de goedheid en uit andere dergelijke eigenschappen geen voortkomsten afleiden, tenzij voor zover God door de voortkomsten van het Woord en van de Liefde zijn wezenheid, waarheid en goedheid kent en bemint. (Ia q. 27 a. 5 ad 2)

Zoals we hierboven (14e Kw., 7e Art. en 19e Kw., 5e Art.) hebben aangetoond, kent en wil God alles wat Hij kent of wil, door één enkelvoudige daad. Daarvandaan dat er bij Hem geen voortkomst kan zijn van een woord uit een woord en van een liefde uit een liefde, maar bij Hem is er slechts één volmaakt Woord en één volmaakte Liefde. En juist daarin openbaart zich zijn oneindige vruchtbaarheid. (Ia q. 27 a. 5 ad 3)

Quaestio 28 Over de goddelijke betrekkingen

Vervolgens moet er gehandeld worden over de goddelijke betrekkingen. Hieromtrent stellen we vier vragen: 1e) Zijn er enige werkelijke betrekkingen in God? 2e) Zijn die betrekkingen Gods wezenheid zelf of zijn ze er uiterlijk aan toegevoegd? 3e) Kunnen er meerdere van elkaar werkelijk onderscheiden betrekkingen in God zijn? 4e) Hoeveel betrekkingen zijn er alzo? (Ia q. 28 pr.)

Articulus 1 Zijn er enige werkelijke betrekkingen in God?

Men beweert dat er geen werkelijke betrekkingen in God zijn. Boëtius leert immers in zijn boek Over de Drievuldigheid (4e H.), dat, “wanneer iemand de Categorieën op God wil toepassen om iets van Hem te zeggen, alle gezegden de zelfstandigheid beduiden; “op iets gericht zijn” mag echter volstrekt niet van God gezegd worden.” Nochtans moet alles wat werkelijk in God is, van Hem kunnen gezegd worden. Er is dus geen werkelijke betrekking in God. (Ia q. 28 a. 1 arg. 1)

Boëtius zegt in datzelfde boek (6e H.), dat “de betrekking welke in de Drievuldigheid aanwezig is, nl. de betrekking van de Vader tot de Zoon en van beiden tot de H. Geest, kan vergeleken worden met die van hetzelfde tot hetzelfde.” Maar zulk een betrekking is slechts een gedachte, geen werkelijke betrekking, want iedere werkelijke betrekking vergt twee werkelijke uitgangspunten. Bijgevolg zijn de betrekkingen die men aan God toeschrijft geen werkelijke, maar alleen gedachte betrekkingen. (Ia q. 28 a. 1 arg. 2)

De betrekking van het vaderschap is de betrekking van een beginsel. Wanneer men echter zegt dat God het beginsel is van de schepselen, wil men daarmee niet een werkelijke doch slechts een gedachte betrekking aanduiden. Dus is ook het vaderschap in God geen werkelijke betrekking. En om dezelfde reden zijn ook de andere betrekkingen in God geen werkelijke betrekkingen. (Ia q. 28 a. 1 arg. 3)

De geboorte in God geschiedt door de voortkomst van

het woord in het verstand. Maar de betrekkingen die volgen op de verstandsdaad zijn gedachte betrekkingen. De betrekkingen van vaderschap en zoonschap, die wij aan God toekennen, zijn bijgevolg enkel gedachte betrekkingen. (Ia q. 28 a. 1 arg. 4)

Maar daartegenover staat dat iemand alleen vader is door het vaderschap en zoon door het zoonschap. Indien dus het vaderschap en het zoonschap niet werkelijk in God zijn, dan dient men daaruit te besluiten dat God niet in werkelijkheid Vader is of Zoon, maar alleen alzo gedacht wordt; en dit is de ketterij van Sabellius. (Ia q. 28 a. 1 s. c.)

Er zijn in God enige betrekkingen op werkelijke wijze aanwezig. Dit blijkt als volgt. Alleen onder de dingen waarvan men zegt dat zij op iets gericht zijn, treft men er sommige aan, die louter gedachtedingen zijn en niet in werkelijkheid bestaan. Dit is niet het geval met de andere categorieën. Want de andere categorieën, als de hoegrootheid en de hoedanigheid, betekenen uiteraard iets dat in een subject is. De betrekking daarentegen zegt uiteraard niets meer dan een gericht zijn op iets anders. Soms nu is dit op-iets-anders-gericht-zijn iets in de natuur zelf der dingen, b.v. wanneer sommige dingen door hun natuur zelf op elkaar zijn aangewezen en een neiging hebben tot elkaar. Zulke betrekkingen moeten werkelijke betrekkingen zijn. Zo wordt het lichaam door zijn zwaartekracht naar het middelpunt gericht en gedreven; en bijgevolg is er in het zware lichaam een gericht-zijn-op het middelpunt aanwezig. Zo staat het ook met andere dergelijke dingen. Maar soms is het op-iets-gericht-zijn, dat door de betrekkingen wordt aangeduid, enkel in het verstand, in zover nl. het verstand een ding in verband brengt met een ander; dan is de betrekking een louter gedachte betrekking, b.v. wanneer ons verstand het begrip mens en het begrip dier als soort en geslacht met elkaar vergelijkt. Wanneer nu een ding voortkomt van een beginsel dat dezelfde natuur bezit, moeten beiden, nl. datgene wat voortkomt en datgene waarvan het voortkomt, noodzakelijk tot een zelfde orde behoren en zo moeten zij een werkelijk gericht-zijn hebben op elkaar. Daar nu de voortkomsten die in God zijn, tot een en dezelfde natuur behoren, zoals we hierboven hebben aangetoond (27e Kw., 3e Art., Antw. op de 2e Bedenking), moeten de betrekkingen, die wij met het oog op de goddelijke voortkomsten aanvaarden, ook werkelijke betrekkingen zijn. (Ia q. 28 a. 1 co.)

Men antwoordde hierop dat we de categorie op-iets-gericht-zijn, wanneer we het eigen begrip ervan beschouwen, aan God volstrekt niet mogen toekennen, daar we door dit begrip geen verhouding uitdrukken tot de drager van de betrekking, doch wel tot iets anders. Daarmee bedoelde Boëtius echter met dat er in God geen werkelijke betrekking is, maar slechts dat de betrekking, zo we het eigen begrip ervan in acht nemen, Hem niet als iets dat in een subject is, doch veeleer als iets dat op iets anders gericht is, wordt toegekend. (Ia q. 28 a. 1 ad 1)

De betrekking die we met dit woord “hetzelfde”

uitdrukken is, indien we iets bedoelen dat eenvoudigweg hetzelfde is, een louter gedachte betrekking. Want zulk een betrekking kan niets anders zijn dan een gericht-zijn dat onze rede uitdenkt wanneer we een zelfde ding onder tweeërlei beschouwing met zichzelf vergelijken. Maar de zaak wordt geheel anders, wanneer men gaat zeggen dat zij hetzelfde zijn, niet omdat zij numeriek hetzelfde zijn, maar omdat zij een zelfde geslachtelijke of soortelijke natuur hebben. Boëtius nu stelt de betrekkingen die in God zijn, niet onder alle opzichten op één lijn met de betrekking van eenzelvigheid, maar alleen in zover die betrekkingen, evenmin als deze van eenzelvigheid, de zelfstandigheid niet vermenigvuldigen. (Ia q. 28 a. 1 ad 2)

Daar het schepsel van God voortkomt met een natuur die van de goddelijke natuur onderscheiden is, staat God buiten heel de geschapene orde, en is niet door zijn natuur zelf op de schepselen gericht. Hij brengt immers de schepselen niet voort uit noodzakelijke aandrang van zijn natuur, maar, zoals we hierboven (14e Kw., 8e Art. en 19e Kw., 4e Art.) gezegd hebben, door verstand en wil. En daarom is er in God geen werkelijke betrekking tot de schepselen aanwezig. Maar de schepselen zelf staan wel in werkelijke betrekking tot God. Ze behoren immers tot een door God vastgestelde orde, en zijn van nature uit van God afhankelijk. In de goddelijke voortkomsten echter is er slechts een zelfde goddelijke natuur, en daarom is in dit geval de tegenwerping niet houdbaar. (Ia q. 28 a. 1 ad 3)

De betrekkingen die we alleen maar met ons verstand aan de dingen die we kennen toevoegen, zijn louter gedachte betrekkingen, omdat ze door onze rede worden uitgedacht tussen twee dingen, in zover deze in onze kennis aanwezig zijn. Maar de betrekkingen die met de verstandsdaad ontstaan tussen het woord dat van het verstand voortkomt en het verstand waarvan het voortkomt, zijn niet slechts gedachte maar werkelijke betrekkingen. Want het verstand zelf of de rede is een zeker ding, dat in werkelijke verhouding staat tot datgene wat er op verstandelijke wijze gene wat er op stoffelijke wijze uit voortspruit. En alzo zijn het vaderschap en het zoonschap in God werkelijke betrekkingen. (Ia q. 28 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Is de betrekking in God hetzelfde als zijn wezenheid?

Men beweert dat de betrekking in God niet hetzelfde is als zijn wezenheid. Augustinus leert immers in zijn boek *Over de Drievuldigheid* (5e B., 5e H.) dat “We niet met alles wat we van God zeggen zijn zelfstandigheid bedoelen. Er is immers iets in God waarvan men zegt dat het op iets gericht is, zoals de Vader op de Zoon; maar dit zegt men niet met het oog op de zelfstandigheid.” Dus is de betrekking niet hetzelfde als de goddelijke wezenheid. (Ia q. 28 a. 2 arg. 1)

In zijn boek *Over de Drievuldigheid* (7e B., 1e H.) leert Augustinus verder dat “alle dingen, Waarvan men zegt dat zij op iets gericht zijn, ook benevens het betrekkelijke iets zijn, zoals de mens die heer is en

de mens die dienaar is.” Dus is er in God, indien er in Hem werkelijke betrekkingen worden aangetroffen, nog iets anders buiten de betrekkingen. Welnu dit kan niets anders zijn dan zijn wezenheid. De wezenheid is dus niet hetzelfde als de betrekkingen. (Ia q. 28 a. 2 arg. 2)

Het zijn van het betrekkelijke is, zoals we lezen in het boek *Over de Categorieën* (5e H., n. 24), een gericht-zijn-op-een-ander. Indien dus de betrekking de goddelijke wezenheid zelf is, dan volgt daaruit dat het zijn van de goddelijke wezenheid een gericht-zijn-op-een-ander is. Doch dit strookt niet met de volkomenheid van het goddelijk zijn, dat, zoals vroeger werd aangetoond (3e Kw., 4e Art.), volstrekt onafhankelijk is en volmaakt op zichzelf bestaat. Dus is de betrekking de goddelijke wezenheid niet. (Ia q. 28 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat het volgende. Ieder ding dat niet de goddelijke wezenheid zelf is, is een schepsel. Welnu de betrekking is iets werkelijks in God. Indien zij dus de goddelijke wezenheid niet is, dan is zij een schepsel en bijgevolg zou men haar de eer niet mogen bewijzen die aan God alleen toekomt. Nochtans zingen we bij de Prefatie (van de H. Drievuldigheid): “Aanbeden zij het eigene in de Personen en de gelijkheid in de majesteit.” (Ia q. 28 a. 2 s. c.)

Zoals men weet heeft Gilbertus Porretanus in deze kwestie gedwaald, doch zijn dwaling herroepen op de kerkvergadering van Reims. Hij beweerde immers dat de betrekkingen in de Godheid naast de wezenheid staan of er van buiten aan vastgehecht zijn. Tot duidelijk inzicht hiervan dienen we wel in acht te nemen dat we elk van de negen bijkomstige categorieën onder twee opzichten kunnen beschouwen. Vooreerst onder opzicht van het zijn dat aan elke bijkomstigheid als zodanig toekomt. Dit zijn nu is bij allen zonder uitzondering een in-een-subject-zijn. Het zijn immers van de bijkomstigheid is een in-een-subject-zijn. Het tweede dat we kunnen beschouwen bij elke bijkomstigheid is het eigenaardige van iedere categorie. Bij de categorieën die geen betrekking zijn, als b.v. de hoegrootheid en de hoedanigheid, sluit dit eigenaardige van de categorie ook een verhouding in tot het subject; want van de hoegrootheid zeggen we dat ze de afmeting van de zelfstandigheid, en van de hoedanigheid dat ze een geschiktheid ervan is. Wanneer we echter het eigenaardige van de betrekking bepalen, sluiten we in deze bepaling geen verhouding in tot het subject van de betrekking, maar wel tot iets dat buiten het subject is. Indien we dus, ook bij de geschapen dingen, de betrekkingen beschouwen juist in zover ze betrekkingen zijn, dan komen ze ons voor als staande naast het subject en niet als innerlijk ermee verbonden, d. i. op zulke wijze dat ze een op-iets-gericht-zijn aanduiden, waardoor ze enigmatische reiken tot aan de zaak waarmee hun subject in betrekking staat. Indien we echter de betrekking beschouwen in zover ze een bijkomstigheid is, dan komt ze ons voor als iets dat met het subject innerlijk verbonden is en een bijkomstig-zijn heeft in het subject. Maar Gilbertus Porretanus beschouwde de betrekking uitsluitend onder het eerste opzicht. Wanneer we nu iets, wat dan ook, dat bij de schepselen

een bijkomstig-zijn heeft, aan God toekennen, dan moet dit in God een zelfstandig-zijn hebben. In God is er immers niets bij wijze van bijkomstigheid in een subject, maar alles wat er in God is, is zijn wezenheid zelf. Op dezelfde wijze dus als een betrekking bij de geschapen dingen een bijkomstig-zijn heeft in een subject, heeft de betrekking die werkelijk in God is, het zijn van de goddelijke wezenheid zelf en is met deze volkomen eenzelvig. Beschouwen wij de betrekking echter als een gericht-zijn-op-iets, dan duidt ze niet een verhouding aan tot de wezenheid, maar veeleer tot het andere uitgangspunt van de betrekking. En zo wordt het ons duidelijk hoe de betrekking die werkelijk in God is, dezelfde werkelijkheid is als de wezenheid, en er niet van onderscheiden is tenzij naar het begrip dat wij ervan hebben, in zover nl. de betrekking een gericht zijn op het haar tegengestelde uitgangspunt bevat, wat niet wordt uitgedrukt door de naam wezenheid. Het is dus duidelijk dat in God het zijn van de betrekking geen ander is als dat van de wezenheid, doch een en hetzelfde. (Ia q. 28 a. 2 co.)

Met deze woorden bedoelt Augustinus niet dat het vaderschap of een andere betrekking die werkelijk in God aanwezig is, niet hetzelfde is als de goddelijke wezenheid. Hij wil echter te kennen geven dat de betrekking aan God niet mag worden toegekend bij wijze van een zelfstandigheid, als iets dat in het ding is waaraan ze wordt toegekend, doch als een gericht zijn op iets. En om deze reden mogen we slechts twee der categorieën aan God toeschrijven. Want al de overige categorieën bevatten zowel onder opzicht van hun zijn als onder opzicht van de eigen begripsbepaling van hun geslacht, een verhouding tot het subject waaraan ze worden toegekend. Welnu om reden van Gods volkomen enkelvoudigheid, kan er bij Hem niets zijn dat een verhouding bevat, behalve een verhouding van eenzelvigheid, tot datgene waarin het is of waaraan het wordt toegeschreven. (Ia q. 28 a. 2 ad 1)

Evenals men in de dingen die in de schepping met iets in betrekking staan, niet enkel een gericht zijn op een ander kan waarnemen, maar ook een absoluut iets, zo ook bij God: nochtans met een verschil. Want wat men bij het schepsel vindt buiten hetgeen door de naam die de betrekking uitdrukt wordt betekend, is een andere werkelijkheid. Bij God echter is het geen andere werkelijkheid, maar een en dezelfde, die evenwel niet volmaakt wordt uitgedrukt met de naam van de betrekking, daar deze naam niet geheel de goddelijke werkelijkheid kan omvatten en betekenen. We hebben immers vroeger (13e Kw., 2e Art.), toen we handelden over de goddelijke namen, gezegd dat de goddelijke volmaaktheid meer behelst dan enige naam kan beduiden. Men mag dus niet besluiten dat er in God buiten de betrekking nog een andere werkelijkheid is, maar alleen dat er iets is dat door geen enkele naam ten volle kan worden uitgedrukt. (Ia q. 28 a. 2 ad 2)

Indien de goddelijke volmaaktheid niet méér zou omvatten dan wat met de naam van de betrekking wordt uitgedrukt, dan zou men daaruit terecht afleiden dat het zijn van God onvolmaakt is, omdat het nl. iets

betrekkelijks zou zijn. Wanneer b.v. God niets méér zou omvatten dan wat met de naam wijsheid wordt aangeduid, zou er in Hem geen opzichzelfbestaand zijn gevonden worden. Maar daar de volmaaktheid van de goddelijke wezenheid de betekenis van iedere naam overschrijdt, mogen we, — in geval een naam van een betrekking of ieder andere naam die we aan God toekennen, niets iets volmaakt te kennen geeft, — daaruit niet besluiten dat de goddelijke wezenheid onvolmaakt is. Want zoals we vroeger zeiden (4e Kw., 2e Art.), omvat de goddelijke wezenheid in zich de volmaaktheid van alle categorieën. (Ia q. 28 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Zijn de betrekkingen, die in God zijn, werkelijk van elkaar onderscheiden?

Men beweert dat de betrekkingen die in God zijn niet werkelijk van elkaar onderscheiden zijn. Dingen immers die met een en hetzelfde eenzelvig zijn, zijn met elkaar eenzelvig. Iedere betrekking nu die in God bestaat, vormt een en dezelfde werkelijkheid met de goddelijke wezenheid. Dus zijn de betrekkingen in God niet werkelijk van elkaar onderscheiden. (Ia q. 28 a. 3 arg. 1)

Evenals het vaderschap en het zoonschap van de goddelijke wezenheid onderscheiden worden naar het begrip dat door die benamingen wordt uitgedrukt, zo ook de goedheid en de macht. Maar om dit onderscheid naar hun begrip stellen we geen werkelijk onderscheid tussen de goedheid en de goddelijke macht. Dus ook niet tussen het vaderschap en het zoonschap. (Ia q. 28 a. 3 arg. 2)

Er is in God geen werkelijk onderscheid tenzij uit hoofde van de oorsprong. Klaarblijkelijk nu vindt de ene betrekking haar oorsprong niet in een andere. Dus zijn de betrekkingen niet werkelijk van elkaar onderscheiden. (Ia q. 28 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Boëtius zegt in het boek Over de Drievuldigheid (6e H.), nl. dat “de zelfstandigheid (in God) de eenheid bewaart en de betrekking Hem vermenigvuldigt tot Drievuldigheid.” Indien dus de betrekkingen niet werkelijk van elkaar onderscheiden zijn, dan is er in God geen werkelijke Drievuldigheid, doch alleen maar naar het begrip; en dit is de ketterij van Sabellius. (Ia q. 28 a. 3 s. c.)

Wanneer we van een ding iets zeggen, dan moeten we er alles aan toe kennen wat het begrip van dit gezegde bevat. Zegt men b. v. van iets dat het een mens is, dan moet men er van zeggen dat het een redelijk wezen is. De betrekking nu is naar haar begrip een gericht-zijn van het ene ding op een ander, en door dit gericht-zijn-op-een ander zijn beide dingen in betrekkingenverhouding aan elkaar tegengesteld. Daar nu de betrekking werkelijk in God is, is er ook werkelijk een aan elkaar tegengesteld-zijn. Welnu in betrekkingenverhouding aan elkaars tegengesteld-zijn betekent onderscheid. Dus moet er in God een werkelijk onderscheid zijn. Evenwel kan dit onderscheid niet zijn

naar het absolute in God, d. i. naar zijn wezenheid, die volmaakt één en enkelvoudig is, maar wel naar het betrekkelijke. (Ia q. 28 a. 3 co.)

Deze tegenwerping, nl. dat de dingen die met een en hetzelfde eenzelve zijn, ook met elkaar eenzelve zijn, gaat op, zoals de Wijsgeer zegt in de *Physica* (3e B., 3e H., n. 4), wanneer het dingen betreft die én naar de zaak én naar het begrip eenzelve zijn, zoals tuniek en kleed, echter niet wanneer het dingen betreft die naar het begrip verschillen. Daarom zegt de Wijsgeer op diezelfde plaats (n. 5), dat, alhoewel de handeling en insgelijks het ondergaan ervan met de beweging eenzelve zijn, daaruit toch niet mag besloten worden dat de handeling en het ondergaan ervan hetzelfde zijn. Want de handeling en het ondergaan van de handeling verhouden zich elk onder een verschillend opzicht tot de beweging: de handeling nl. als datgene waarvan de beweging uitgaat, het ondergaan van de handeling daarentegen als datgene wat van een ander voortkomt. Zo is het ook bij de goddelijke betrekkingen. Want ofschoon het vaderschap en evenzeer het zoonschap een en dezelfde werkelijkheid vormen met de goddelijke wezenheid, sluiten die twee, naar hun eigen betekenis, opzichten in die aan elkaar zijn tegengesteld. Ze zijn dan ook van elkaar onderscheiden. (Ia q. 28 a. 3 ad 1)

De begrippen “macht” en “goedheid” sluiten geen opzichten in die aan elkaar zijn tegengesteld. Bijgevolg mist de tegenwerping allen grond. (Ia q. 28 a. 3 ad 2)

Ofschoon de betrekkingen, indien men de geijkte uitdrukking wil bezigen, niet uit elkaar voortspruiten of van elkaar voortkomen, moeten ze toch als aan elkaar tegengesteld opgevat worden, in zover ze op een voortkomst van het een uit het ander gegrond zijn. (Ia q. 28 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Zijn er in God slechts vier werkelijke betrekkingen, te weten het vaderschap, het zoonschap, de aanademing en de voortkomst?

Men beweert dat er buiten deze vier werkelijke betrekkingen, nl. het vaderschap, het zoonschap, de aanademing en de voortkomst, nog meer betrekkingen in God zijn. We kunnen immers in God de betrekkingen beschouwen van de kenner tot het gekende, en van hem die wil tot het gewilde voorwerp. Die betrekkingen nu komen ons als werkelijke voor en behoren nochtans niet tot de bovenvermelde. Dus zijn er niet slechts vier werkelijke betrekkingen in God. (Ia q. 28 a. 4 arg. 1)

We kennen aan God, op grond van de intellectuele voortkomst van het Woord, werkelijke betrekkingen toe. Maar, zoals Avicenna zegt (in zijn *Metaphysica*, 3e Tr., 10e H.), kunnen de intellectuele betrekkingen tot in 't oneindige vermenigvuldigd worden. Dus zijn er in God 'n oneindig aantal werkelijke betrekkingen. (Ia q. 28 a. 4 arg. 2)

De ideeën zijn, zoals hierboven (15e Kw., 2e Art.) werd aangetoond, van alle eeuwigheid af in God. Ze

zijn echter, zoals we vroeger zeiden (t. a. p.), alleen maar door hun verhouding tot de dingen van elkaar onderscheiden. Dus zijn er in God veel meer eeuwige betrekkingen. (Ia q. 28 a. 4 arg. 3)

De gelijkheid, de gelijkvormigheid en de eenzelveheid zijn bepaalde betrekkingen, en die zijn in God van alle eeuwigheid af. Dus zijn er in God van alle eeuwigheid af meer betrekkingen dan hierboven vermeld worden. (Ia q. 28 a. 4 arg. 4)

Maar van een anderen kant zou men denken dat er minder zijn. Want zoals de Wijsgeer zegt in de *Physica* (3e B., 3e H., n. 4), “is het een en dezelfde weg die leidt van Athene naar Thebe en van Thebe naar Athene.” Dus moet om dezelfde reden de betrekking van de Vader tot de Zoon, nl. het vaderschap, dezelfde zijn als de betrekking van de Zoon tot de Vader, nl. het zoonschap. En zodoende zijn er geen vier betrekkingen in God. (Ia q. 28 a. 4 s. c.)

Iedere betrekking steunt, zoals de Wijsgeer zegt in het 5e Boek van de *Metaphysica* (4e B., 15e H., n. 1), of wel op de hoegrootheid, zoals de betrekking van het dubbele of van de helft, of wel op de handeling en het ondergaan ervan, zoals de betrekking van maker en maaksel, van vader en zoon, van heer en dienaar. Daar er echter in God geen hoegrootheid is, — Hij is immers naar Augustinus' woord, (in zijn boek *Tegen de Brief van Manichaeus*, *Brief van de Grondslag* genaamd, 15e H.), “groot zonder hoegrootheid,” — moeten we aannemen dat er in God geen werkelijke betrekkingen kunnen zijn, buiten die, welke op de handelingen berusten. Hierbij komen evenwel niet in aanmerking de handelingen die iets doen voortkomen naar buiten uit. Want de betrekkingen van God tot de schepselen zijn, zoals we hierboven gezegd hebben (1e Art., Antw. op de 3e Bedenking en 13e Kw., 7e Art.), niet werkelijk in Hem. Zo blijft er ons niets anders over dan de werkelijke betrekkingen in God te zoeken op grond van die werkingen waardoor iets van God voortkomt niet naar buiten uit maar binnen in Hem. Welnu, zoals vroeger gezegd werd (27e Kw., 5e Art.) zijn er maar twee zulke voortkomsten, waarvan de ene, nl. de voortkomst van het Woord, door ons aanvaard wordt op grond van de verstandsakt, de andere, nl. de voortkomst van de liefde, op grond van de wilsakt. Voor elk van de twee voortkomsten echter moeten we twee aan elkaar tegengestelde betrekkingen aanvaarden, waarvan de ene toebehoort aan datgene wat van het beginsel voortkomt, de andere aan het beginsel zelf. De voortkomst van het Woord noemen we, in letterlijke zin, een geboren worden, zoals het eigen is aan de levende wezens. Bij de hogere levende wezens nu heet de betrekking van het voortbrengend beginsel vaderschap en de betrekking van het geborene zoonschap. De voortkomst echter van de liefde, zoals hierboven (27e Kw., 4e Art.) gezegd werd, heeft geen eigen naam, en dan ook de betrekking niet die we erin waarnemen. Maar de betrekking die aan het beginsel van deze voortkomst toebehoort noemen we “aanademing”, en de betrekking van datgene wat er van voortkomt “voortkomst”, alhoewel deze twee namen niet op de betrekkingen, maar op de voortkomsten of

oorsprongen zelf slaan. (Ia q. 28 a. 4 co.)

Bij de wezens waarbij verstand en verstandsvoorwerp, wil en voorwerp van het willen onderscheiden zijn, kan er een werkelijke betrekking bestaan van de kennis tot het gekende, en van de wil tot het gewilde. Maar in God is het verstand met zijn voorwerp volstrekt één en hetzelfde, want door de kennis van zichzelf kent God alle andere dingen, en dezelfde reden geldt voor de wil en zijn voorwerp. Derhalve zijn deze betrekkingen in God geen werkelijke, zo min als de betrekking van eenzelvigheid. Nochtans is de betrekking tot het woord een werkelijke. Door woord toch beduiden we niet datgene wat als voorwerp van kennis in ons verstand aanwezig is, maar wel datgene wat de verstandsakt voortbrengt. Wanneer we immers door de verstandsakt een steen kennen, dan is het woord datgene wat ons verstand zich in de kennis van dat ding vormt. (Ia q. 28 a. 4 ad 1)

De intellectuele betrekkingen kunnen bij ons tot in 't oneindige vermenigvuldigd worden. Want door een anderen akt kennen we de steen, en door een anderen akt weten we dat we de steen kennen, en weer door een anderen akt weten we dat we dit laatste weten, en zo vermenigvuldigen zich de verstandsakten tot in 't oneindige, en dus ook de intellectuele betrekkingen. Maar dit is het geval niet bij God, want door slechts één enkelen akt kent Hij alles. (Ia q. 28 a. 4 ad 2)

God kent de ideeën en hun verhoudingen. Toch volgt uit hun veelvoudigheid niet dat er in God vele betrekkingen zijn, maar wel dat God vele betrekkingen kent. (Ia q. 28 a. 4 ad 3)

De gelijkheid en de gelijkvormigheid zijn in God geen werkelijke maar, zoals we verder zullen zien (42e Kw., 1e Art., Antw. op de 4e Bedenking), enkel gedachte betrekkingen. (Ia q. 28 a. 4 ad 4)

De weg van een uitgangspunt naar een ander en omgekeerd, is een en dezelfde; nochtans zijn de richtingen verschillend. Men mag daaruit dus niet besluiten dat de betrekking van de vader tot de zoon en omgekeerd, een en dezelfde is. Wel zou men dit mogen zeggen van een absoluut ding, wanneer dit het middelpunt tussen deze beiden was. (Ia q. 28 a. 4 ad 5)

Quaestio 29 Over de goddelijke Personen

Nadat we uiteengezet hebben wat men vooraf dient te weten omtrent de voortkomsten en de betrekkingen, moeten we beginnen met de studie over de Personen. Eerst zullen we over de Personen op zichzelf handelen, om ze vervolgens in vergelijking met andere dingen te beschouwen. Over de Personen op zichzelf beschouwd, moeten we eerst handelen in 't algemeen, daarna over elk Persoon afzonderlijk. Aangaande de Personen in 't algemeen beschouwd stellen we vier kwesties: 1e) de betekenis van de naam "persoon". 2e) Over het getal Personen. 3e) Over al wat er in de Personen op het getal volgt of er aan tegenstrijdig is, zoals de verscheidenheid,

de gelijkheid enz. 4e) Over datgene wat tot onze kennis van de Personen behoort. Omtrent de eerste kwestie worden vier vragen gesteld: 1e) Over de bepaling van de persoon. 2e) Over de persoon vergeleken met de wezenheid, het zelfstandig-staande, en de hypostase. 3e) Is de naam "persoon" toepasselijk op God? 4e) Wat betekent die naam, wanneer we hem toepassen op God? (Ia q. 29 pr.)

Articulus 1 Over de bepaling van den persoon

Men beweert dat de begripsbepaling van de persoon, zoals Boëtius die aangeeft in zijn boek Over de twee Naturen (3e H.), onjuist is. Zij luidt namelijk aldus: De persoon is een vereenlingde zelfstandigheid in een redelijke natuur. De eenling wordt echter niet bepaald, terwijl "persoon" nochtans 'n eenling beduidt. Dus is deze bepaling van de persoon onjuist. (Ia q. 29 a. 1 arg. 1)

Door de zelfstandigheid, die in de bepaling van de persoon voorkomt, verstaat men of wel de eerste zelfstandigheid, of wel de tweede. Wil men de eerste zelfstandigheid beduiden, dan is het overbodig er het woord "vereeningde" aan toe te voegen, daar juist de eerste zelfstandigheid de vereeningde zelfstandigheid is. Bedoelt men echter de tweede zelfstandigheid, dan is die toevoeging verkeerd en sluit zij een tegenstrijdigheid in: want de tweede zelfstandigheid is het geslacht of de soort. Dus is die bepaling slecht gekozen. (Ia q. 29 a. 1 arg. 2)

Een loutere begripsnaam is niet geschikt om een zaak te bepalen, 't Zou immers geen goede bepaling zijn wanneer iemand zou zeggen: "De mens is een soort dier." Want "mens" is de naam van een zaak, terwijl "soort" een loutere begripsnaam is. Daar nu "persoon" de naam is van een zaak, (hij betekent immers een Zelfstandigheid in een redelijke natuur), is het onjuist het woord "vereeningde", dat een loutere begripsnaam is, in de bepaling in te lassen. (Ia q. 29 a. 1 arg. 3)

De natuur is, zoals we lezen in het 2e Boek der Physica (1e H., n. 2), het beginsel van beweging en van rust in datgene waarin ze uiteraard en niet op bijkomstige wijze aanwezig is. De persoon nu komt voor in onbeweeglijke dingen, zoals in God en in de Engelen. Dus zou "wezenheid" veeleer dan "natuur" in de bepaling van persoon passen. (Ia q. 29 a. 1 arg. 4)

De afgescheiden ziel is wel een vereeningde zelfstandigheid in een redelijke natuur, maar toch is zij geen persoon. Het is dus verkeerd de persoon aldus te bepalen. (Ia q. 29 a. 1 arg. 5)

Hoewel het algemene en het particuliere in alle categorieën gevonden worden, toch vindt men het vereeningde op bijzondere wijze in de categorie zelfstandigheid. De zelfstandigheid immers wordt door zichzelf vereeningd, terwijl de bijkomstigheden vereeningd worden door het subject, d. i. door de zelfstandigheid. Men spreekt toch van deze wijsheid voor zover zij in dit bepaald subject is. Daarom

is het ook redelijk dat die enkelingen, welke een zelfstandigheid zijn, een geheel bijzondere naam dragen. Men noemt ze “hypostase” of “eerste zelfstandigheid.” Maar op nog meer bijzondere en volmaakte wijze komt het particuliere en het vereenlingde voor bij de redelijke zelfstandigheden. Want deze hebben het meesterschap over hun handelingen, waartoe zij niet, zoals de andere dingen, alleen maar bewogen worden, maar die zij uit zichzelf voortbrengen. De handelingen nu gaan uit van de afzonderlijke dingen. Daarom ook dragen, onder alle overige zelfstandigheden, de afzonderlijke dingen die een redelijke natuur hebben, een bijzondere naam. Die naam is “persoon”. En aldus vindt men in de aangehaalde begripsbepaling van persoon de uitdrukking “vereenlingde zelfstandigheid”, in zover daardoor een afzonderlijk ding uit de categorie zelfstandigheid betekend wordt; en er wordt aan toegevoegd “in een redelijke natuur”, in zover dit een afzonderlijke doch redelijke zelfstandigheid beduidt. (Ia q. 29 a. 1 co.)

Ofschoon dit of dat afzonderlijk ding niet kan bepaald worden, toch kan men een bepaling geven van hetgeen tot het gemeenschappelijk begrip van het afzonderlijk ding behoort. Zo geeft de Wijsgeer (in het boek Over de Categorieën, 3e H., n. 1) een bepaling van de eerste zelfstandigheid. En op die wijze ook bepaalt Boëtius de persoon. (Ia q. 29 a. 1 ad 1)

Naar sommigen menen, betekent “zelfstandigheid”, in de bepaling van de persoon, de eerste zelfstandigheid of hypostase. Nochtans is het niet overbodig er nog “vereenlingde” aan toe te voegen, daar de naam “hypostase” of “eerste zelfstandigheid” het begrip algemeen en het begrip deel uitsluit. Wij zeggen immers niet dat de mens, in algemene zin genomen, of dat de hand, als deel van een geheel, een hypostase is. Daarenboven wordt, door het toevoegen van het woord “vereenlingd”, het begrip aanneembaarheid uit de begripsbepaling van de persoon geweerd. De menselijke natuur in Christus immers is geen persoon, daar zij door een waardiger persoonlijkheid, nl. door het goddelijk Woord, werd aangenomen. Nochtans is het beter te zeggen dat “zelfstandigheid” in algemene zin wordt genomen, in zover zij in eerste en tweede zelfstandigheid kan onderscheiden worden; terwijl door toevoeging van de term “vereenlingd” haar betekenis beperkt wordt tot die van “eerste zelfstandigheid”. (Ia q. 29 a. 1 ad 2)

Wij kunnen de zelfstandige verschillen niet kennen noch uitdrukken, en moeten ons dan ook soms met de bijkomstige verschillen behelpen om de zelfstandige te beduiden; zo b. v. wanneer iemand zegt: “het vuur is een enkelvoudig, warm en droog lichaam.” De eigenschappen zijn immers het uitwerksel van de zelfstandige vormen, die zij dan ook doen kennen. Eveneens kunnen ook louter begripsnamen tot het bepalen van dingen aangewend worden, wanneer zij gebruikt worden om een zaak te betekenen waarvoor we geen bepaalden naam hebben. En zo plaatst men de naam “vereenlingd” in de bepaling van persoon, om daardoor de wijze waarop de afzonderlijke zelfstandigheden zelfstandig staan uit te drukken. (Ia

q. 29 a. 1 ad 3)

Volgens de Wijsgeer in het 5e Boek van de Metaphysica (4e B., 4e H., n. 1), werd de naam “natuur” allereerst aangewend om het voortbrengen van de levende wezens of de geboorte te beduiden. Daar nu die voortbrenging uitgaat van een innerlijk beginsel, werd de naam “natuur” in ruimere zin gebruikt om het innerlijk beginsel van iedere beweging te betekenen. Deze bepaling van de natuur vinden we in het 2e Boek van de Physica. Omdat nu dit beginsel of vormelijk is of stoffelijk, wordt ook gewoonlijk zowel aan de stof als aan de vorm de naam “natuur” gegeven. En verder, daar de vorm de wezenheid van ieder ding voltooit, wordt over ’t algemeen ook de wezenheid die in de bepaling van elk ding wordt betekend “natuur” geheten. En in deze betekenis wordt hier de term “natuur” aangewend. Daarom ook zegt Boëtius in hetzelfde boek (Over de Twee Naturen, 1e H.) dat “de natuur het soortelijk verschil is dat aan ieder ding een vorm geeft.” Het soortelijk verschil immers voltooit de begripsbepaling en wordt door de eigen vorm van het ding aangegeven. Het was dan ook beter voor de bepaling van “persoon”, die een afzonderlijk ding van een bepaald geslacht is, aan de naam “natuur” de voorkeur te geven boven de naam “wezenheid”, want “wezenheid” (essentia) komt van wezen of zijn (esse), dat het meest algemeen begrip is. (Ia q. 29 a. 1 ad 4)

De ziel is een deel van de menselijke natuur en blijft dus, ook wanneer zij afgescheiden is, uiteraard verenigbaar. En daarom mag men niet zeggen dat zij een vereenlingde zelfstandigheid is in de zin van een hypostase of eerste zelfstandigheid, zoals dit evenmin kan gezegd worden van de hand of van welk deel van de mens ook. En zo is noch de bepaling noch de naam van persoon op haar toepasselijk. (Ia q. 29 a. 1 ad 5)

Articulus 2 Is de persoon hetzelfde als de hypostase, als het zelfstandig-staande en als de wezenheid?

Men beweert dat de persoon hetzelfde is als de hypostase, het zelfstandig-staande en de wezenheid. Boëtius immers zegt in het boek Over de twee Naturen (3e H.) dat de Grieken “de vereenlingde zelfstandigheid in een redelijke natuur “hypostase” hebben genoemd.” Dit nu geven wij te kennen door de naam “persoon”. Dus is persoon volstrekt hetzelfde als hypostase. (Ia q. 29 a. 2 arg. 1)

Zoals wij spreken van drie Personen in God, zo spreken we ook van drie zelfstandig-staanden in God. Maar dit zou niet het geval zijn indien persoon en het zelfstandig-staande niet hetzelfde beduiden. Dus betekenen persoon en het zelfstandig-staande hetzelfde. (Ia q. 29 a. 2 arg. 2)

In zijn Commentaar op de Categorieën zegt Boëtius dat “oesia”, wat hetzelfde is als “wezenheid”, datgene betekent wat uit stof en vorm is samengesteld. Wat nu samengesteld is uit stof en vorm is de zelfstandige eenling, die hypostase of persoon genoemd wordt. Het

lijkt dus wel dat alle hierboven genoemde namen dezelfde betekenis hebben. (Ia q. 29 a. 2 arg. 3)

Zoals de Wijsgeer zegt in het 5e Boek der *Metaphysica* (4e B., 8e H., n. 5), heeft “zelfstandigheid” een dubbele betekenis. In de ene betekenis genomen beduidt “zelfstandigheid” de watheid van een ding die door de bepaling wordt uitgedrukt. Zo zeggen wij dat de bepaling van een ding de zelfstandigheid uitdrukt. Die zelfstandigheid heet bij de Grieken “oesia”, wat wij door het woord “wezenheid” kunnen weergeven. In de andere betekenis genomen beduidt “zelfstandigheid” het subject of suppositum dat als zelfstandig-staande ding tot de Categorie “zelfstandigheid” behoort. Nemen we nu dit laatste in de algemene betekenis van zelfstandigheid, dan kunnen we het noemen én met een loutere begripsnaam die ’n gedachteding betekent, te weten “subject” of “suppositum”, én met drie zaaknamen die het werkelijke ding zelf beduiden, te weten “natuurding,” “het zelfstandig-staande” en “hypostase”, al naar gelang de zelfstandigheid onder een der drie volgende opzichten beschouwd wordt: in zover immers die zelfstandigheid op zichzelf bestaat en niet in iets anders, noemt men haar “het zelfstandig-staande”; wij zeggen toch dat die dingen zelfstandig-staan die niet in een ander ding maar op zich zelf bestaan. In zover zij echter in werkelijkheid draagster is van een gemeenschappelijke natuur, wordt zij “natuurding” genoemd; zo is deze mens een natuurding. In zover zij ten slotte draagster is van bijkomstigheden, noemt men ze “hypostase” of “zelfstandigheid”. Datzelfde nu wat die drie namen betekenen voor geheel de categorie van zelfstandigheden in ’t algemeen, betekent de naam “persoon” voor het geslacht der redelijke zelfstandigheden. (Ia q. 29 a. 2 co.)

Naar de eigen betekenis van het woord beduidt “hypostase” bij de Grieken het zelfstandig individu. Maar het spraakgebruik heeft die naam, om wille van zijn uitmuntendheid, toegekend aan de eenling van de redelijke natuur. (Ia q. 29 a. 2 ad 1)

Zoals wij het meervoud gebruiken en spreken van drie personen en drie zelfstandig-staanden in God, zo spreken de Grieken van drie hypostasen. Nu komt weliswaar de naam zelfstandigheid, in de eigenlijke betekenis van het woord, overeen met de naam hypostase. Maar omdat zelfstandigheid bij ons meerzinnig wordt gebruikt en nu eens de wezenheid, dan weer de hypostase betekent, heeft men, om alle aanleiding tot vergissing te vermijden, boven de naam “zelfstandigheid” de voorkeur gegeven aan de naam “zelfstandig-staande”. (Ia q. 29 a. 2 ad 2)

De wezenheid is eigenlijk datgene wat door de bepaling wordt uitgedrukt. Nu bevat de bepaling van een ding wel de soortelijke, maar niet de eenlingmakende beginselen. Derhalve betekent “wezenheid” bij de dingen die uit stof en vorm zijn samengesteld, niet enkel de vorm noch alleen de stof, maar hetgeen uit stof en vorm in ’t algemeen, als uit zijn soortelijke beginselen is samengesteld. Hetgeen echter uit deze stof en deze vorm is samengesteld, is een hypostase of

persoon. Want én ziel én vlees én beenderen behoren tot het wezen van de mens, maar deze ziel en dit vlees en deze beenderen behoren tot het wezen van deze mens. En daarom voegen “hypostase” en “persoon” aan de wezenheid de eenlingmakende beginselen toe, en zijn zij derhalve in de dingen die uit stof en vorm zijn samengesteld niet hetzelfde als de wezenheid, zoals wij vroeger gezegd hebben, wanneer wij handelden over Gods enkelvoudigheid (3e Kw., 3e Art.). (Ia q. 29 a. 2 ad 3)

Boëtius zegt dat geslachten en soorten zelfstandig staan, in deze zin dat het aan sommige eenlingen eigen is zelfstandig te staan, doordat zij tot geslachten of soorten behoren die onder de categorie “zelfstandigheid” vallen, echter niet alsof soorten en geslachten zelf zelfstandig zouden staan. Dit laatste werd door Plato voorgehouden die beweerde dat de soorten van de dingen afzonderlijk buiten de enkelingen zelfstandig staan. Aan dezelfde eenlingen komt het echter toe subject te zijn ten opzichte van de bijkomstigheden die niet tot de geslachten of soorten behoren. (Ia q. 29 a. 2 ad 4)

Dat de eenling, die uit stof en vorm is samengesteld, drager kan zijn van de bijkomstigheid is toe te schrijven aan de stof. Daarom ook zegt Boëtius in zijn boek *Over de Drievuldigheid* (2e H.): “Een enkelvoudige vorm kan geen subject zijn”. Maar het zelfstandig staan betreft de eenling van zijn vorm. Deze toch deelt zich niet mee aan een ding dat reeds zelfstandig staat, maar geeft aan de stof het daadwerkelijk zijn, waardoor de eenling het zelfstandig-staan bekomt. Dit is dus de reden waarom Boëtius de naam “hypostase” toekent aan de stof, en de “oesiosis” of “het zelfstandig-staan” aan de vorm, omdat nl. de stof het beginsel is van het subject-zijn en de vorm het beginsel van het zelfstandig-staan. (Ia q. 29 a. 2 ad 5)

Articulus 3 Mag men aan God den naam « persoon » toekennen?

Men beweert dat men aan God de naam “persoon” niet mag toekennen. Dionysius immers zegt in zijn boek *Over de goddelijke Namen* (1e H.): “Over het algemeen mag men het niet wagen iets te zeggen van de bovenzelfstandige en verborgene Godheid, buiten hetgeen ons op goddelijke wijze in de heilige schriften is bekend gemaakt.” Welnu de naam “persoon” is niet te vinden in de Heilige Schrift van Nieuw of Oud Testament. Dus mag de naam “persoon” van God niet gezegd worden. (Ia q. 29 a. 3 arg. 1)

In zijn boek *Over de twee Naturen* (3e H.) zegt Boëtius: “De naam “persona” schijnt ontleend te zijn aan die “personae” (d. i. maskers), die in blij- en treurspelen zekere mensen voorstelden. Het Latijns woord “persona” immers komt van “personare” (weerklinken), omdat de klank zich krachtiger uitzette door de holrondheid van het masker. De Grieken noemen die maskers *prosopa*” (eig. vóór het gezicht), omdat zij op het aangezicht werden geplaatst en het gelaat vóór de ogen bedekten. Iets dergelijks kan echter van God niet gezegd worden,

tenzij misschien bij wijze van beeldspraak. Dus wordt de naam “persoon” alleen maar in overdrachtelijke zin op God toegepast. (Ia q. 29 a. 3 arg. 2)

Ieder persoon is een hypostase. Maar de naam “hypostase” schijnt niet toepasselijk te zijn op God. Want volgens Boëtius (t. a. p.) betekent hij datgene wat drager is van de bijkomstigheden. Deze nu zijn er niet in God. Hieronymus eveneens zegt (15e Brief, aan Damasus) dat in de naam “hypostase, het vergift schuilt onder de honig. Dus mag men de naam “persoon” niet gebruiken om God te betekenen. (Ia q. 29 a. 3 arg. 3)

Wanneer men aan een ding een bepaling niet mag toekennen, dan mag men er evenmin datgene wat bepaald wordt aan toeschrijven. Welnu de hoger aangehaalde bepaling van persoon (1e Art.) mag aan God niet toegekend worden. Want het woord “rede” beduidt een discursief kennen en deze wijze van kennen kan aan God niet worden toegeschreven, zoals vroeger werd aangetoond (14e Kw., 7e Art.). Daarom zeggen we van God niet dat Hij een redelijke natuur is. Vervolgens zeggen we ook niet dat God een vereenlingde zelfstandigheid is, daar het eenlingmakende beginsel de stof is, terwijl God onstoffelijk is; en evenmin is Hij drager van bijkomstigheden, wat nodig is om zelfstandigheid te kunnen genoemd worden. Dus moet de naam “persoon” aan God niet worden toegekend. (Ia q. 29 a. 3 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat er gezegd wordt in het Symbolum van Athanasius: “Een ander is de persoon van de Vader, een ander die van de Zoon, een ander die van de Heilige Geest”. (Ia q. 29 a. 3 s. c.)

Persoon betekent hetgeen het volmaaktste is in geheel de natuur, wat nl. zelfstandig staat in een redelijke natuur. Nu moet al wat enigszins volmaakt is aan God toegeschreven worden, daar zijn wezenheid alle volmaaktheid bezit. Daarom moet ook de naam “persoon” aan God toegekend worden; echter niet op de wijze waarop hij aan de geschapen dingen toekomt, maar op een verhevener wijze, evenals de andere namen, die wij aan de schepselen geven en op God toepassen, zoals wij aangetoond hebben, toen wij handelden over de goddelijke namen (13e Kw., 3e Art.). (Ia q. 29 a. 3 co.)

Hoewel de Heilige Schrift van Oud of Nieuw Testament God niet noemt met de “Persoon”, zien we toch dat zij dikwijls aan God toeschrijft wat die naam betekent, nl. dat Hij het hoogste op zichzelf staande wezen is en het volmaaktst verstandelijke. Indien we echter voor God enkel die namen mochten gebruiken die de Heilige Schrift ons over God leert, dan zou dit voor gevolg hebben dat nooit iemand in een andere taal over God zou mogen spreken dan alleen in die waarin de Schriften van Oud of Nieuw Testament voor het eerst geschreven werden. Maar de noodzakelijkheid om met de ketters te redetwisten heeft er toe gedwongen nieuwe namen te vinden om het oude geloof uit te drukken. Ook moet men die nieuwigheid niet weren, daar zij niet in tegenspraak is met de zin van de Schriften, en dus niet profaan, terwijl de Apostel in Zijn Eersten Brief

aan Timotheus (6, 20) leert “profane nieuwigheden te vermijden”. (Ia q. 29 a. 3 ad 1)

Al komt de naam “persoon” niet toe aan God wanneer we letten op datgene waaraan hij ontleend is, toch komt hij op uitnemende wijze aan God toe wanneer wij letten op de betekenis die wij door deze naam willen te kennen geven. Doordat immers in blij- en treurspelen sommige beroemde mensen werden voorgesteld, werd de naam “persoon” gebruikt om mensen die een zekere waardigheid bezitten aan te duiden. Zo ontstond in de Kerk de gewoonte degenen die een waardigheid bekleden personen te noemen. Daarom zijn er die de persoon als volgt bepalen: “De persoon is een hypostase, onderscheiden door een eigenschap die een waardigheid insluit”. En omdat het een grote waardigheid is zelfstandig te staan in een redelijke natuur, daarom wordt elke eenling in een redelijke natuur persoon genoemd, zoals wij gezegd hebben (1e Art.). Maar de waardigheid van de goddelijke natuur overtreft alle andere waardigheid, en daarom komt de naam “persoon” het meest aan God toe. (Ia q. 29 a. 3 ad 2)

De naam “hypostase” komt aan God niet toe wanneer we letten op datgene waaraan de naam ontleend is, daar God geen subject is van bijkomstigheden. Maar hij komt wel aan God toe wanneer we letten op de betekenis die we daardoor willen te kennen geven. Die naam immers wordt gebruikt om een zelfstandigstaand ding te betekenen. Hieronymus nu zegt dat er onder die naam venijn schuilt, omdat de ketters, vooraleer de Latijnen de betekenis ervan ten volle kenden, door die naam de eenvoudige lieden misleidden en hen er toe brachten om drie wezenheden te erkennen waar zij ook drie hypostasen aannamen. Immers de Griekse naam “hypostase” beantwoordt aan de naam “zelfstandigheid”, die bij ons gewoonlijk de zin van “wezenheid” heeft. (Ia q. 29 a. 3 ad 3)

God kan een redelijke natuur genoemd worden, in zover de “rede” het overgaan van het een naar het andere niet insluit, maar de algemene betekenis heeft van “verstandelijke natuur. Hij kan echter geen eenling zijn in zover het eenlingmakend beginsel de stof is, maar alleen in zover de eenling iets onmededeelbaar is. De zelfstandigheid echter komt aan God toe in zover zij betekent “op zichzelf bestaan”. Sommigen nochtans beweren dat de hierboven aangehaalde bepaling door Boëtius gegeven, geen bepaling is van de persoon in de zin waarin wij spreken over de personen in God. En daarom heeft Richard van S. Victor (in zijn werk Over de Drievuldigheid, 4e B., 22e H.) die bepaling willen verbeteren en gezegd dat “persoon”, van God gezegd, het onmededeelbaar bestaan van de goddelijke natuur betekent. (Ia q. 29 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Betekent de naam « persoon » de betrekking?

Men beweert dat de naam “persoon”, op God toegepast, niet de betrekking betekent maar de zelfstandigheid. Augustinus immers zegt in het 7e boek Over de

Drievuldigheid (6e H.) “Wanneer we zeggen: de persoon van de Vader, dan beduiden we niets anders dan de zelfstandigheid van de Vader. Want de persoon verhoudt zich tot zichzelf, niet tot de Zoon”. (Ia q. 29 a. 4 arg. 1)

De vraag: Wat? vraagt naar de wezenheid. Maar zoals Augustinus schrijft t. a. p. (4e en 6e H.), wanneer men zegt: “Drie zijn er die getuigenis afleggen in de hemel: de Vader, het Woord en de Heilige Geest,” en men vraagt: “Wat zijn die drie?”, dan antwoordt men: “Drie personen.” De naam persoon betekent dus de wezenheid. (Ia q. 29 a. 4 arg. 2)

Volgens de Wijsgeer in het 4e Boek der *Metaphysica* (3e B., 7e H., n. 9) duidt de naam de bepaling aan. De bepaling nu van de persoon is: een vereenigde zelfstandigheid in een redelijke natuur. De naam persoon betekent dus de zelfstandigheid. (Ia q. 29 a. 4 arg. 3)

Bij mensen en engelen duidt de naam persoon geen betrekking aan, maar betekent iets absoluuts. Moest hij dus in God een betrekking aanduiden, dan zou hij op dubbelzinnige wijze gebruikt worden voor God, mensen en engelen. (Ia q. 29 a. 4 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat Boëtius zegt in zijn boek *Over de Drievuldigheid* (6e H.): “Elke naam die op de personen slaat, betekent de betrekking”. Er is echter geen enkel naam die meer op de personen slaat dan de naam “persoon”. De naam persoon betekent dus de betrekking. (Ia q. 29 a. 4 s. c.)

Waar het gaat over de betekenis van de naam persoon in God, komt er hieruit een moeilijkheid voort dat die naam, in strijd met de natuur van de wezensnamen, in 't meervoud van drie gezegd wordt en anderzijds dat hij niet gebruikt wordt om een gericht-zijn op iets anders te betekenen zoals de namen die een betrekking beduiden. Sommige waren dan ook van mening dat de naam “persoon”, uit zich zelf, enkel de wezenheid in God betekent, zoals de naam “God” en de naam “wijs”; maar onder de druk van de ketterijen werd op bevel van het Concilie zijn betekenis uitgebreid, zodat hij ook van de betrekkingen kan gezegd worden, vooral wanneer hij in het meervoud gebruikt wordt of in verband met een naam die delen veronderstelt; zo b. v. wanneer we zeggen: drie personen, of nog: een andere persoon is de Vader, een andere de Zoon. In het enkelvoud echter beduidt hij hetzij het absolute, hetzij het betrekkelijke. — Maar die verklaring is niet afdoende. Want indien de naam “persoon”, naar zijn eigenlijke betekenis, enkel de wezenheid in God zou kunnen beduiden, dan zou de zegswijze: drie personen, de laster van de ketteren niet hebben doen ophouden, maar integendeel hun gelegenheid hebben geboden tot erger lastertaal. Daarom zegden anderen dat de naam “persoon” zowel de wezenheid als de betrekking betekent. Volgens sommigen onder hen betekent hij rechtstreeks de wezenheid en zijdelings de betrekking. Persoon immers heet men wat op zich zelf één is (*persona = per se una*). De eenheid nu komt aan de wezenheid toe, terwijl door de woorden: op zich zelf,

zijdelings de betrekking bedoeld wordt. De Vader wordt immers opgevat als op zich zelf zijnde, in zover Hij door een betrekking onderscheiden is van de Zoon. Anderen integendeel zeiden dat de naam “persoon” rechtstreeks de betrekking betekent en zijdelings de wezenheid, omdat in de begripsbepaling van persoon de natuur onrechtstreeks voorkomt. En dit is reeds dichter bij de waarheid. Om nu tot een klaar inzicht te komen in deze kwestie moeten we in acht nemen dat iets onder de betekenis kan vallen van een minder algemeen begrip, dat nochtans niet valt onder de betekenis van een meer algemeen begrip. Zo hoort inderdaad redelijk tot het begrip mens en niet tot het begrip dier. Een andere is dan ook de vraag naar de betekenis van dier dan de vraag naar de betekenis van dat bepaald dier, nl. de mens. En zo is eveneens de vraag naar de betekenis van persoon, een andere dan deze naar de betekenis van goddelijke persoon. Persoon immers in het algemeen betekent de vereenigde zelfstandigheid in een redelijke natuur, zoals gezegd werd (1e Art.). Een eenling nu is datgene wat in zich zelf onverdeeld is maar onderscheiden is van de anderen. In gelijk welke natuur dus betekent persoon datgene wat in die natuur onderscheiden is. Zo betekent persoon in de menselijke natuur dat vlees en die beenderen en die ziel, dat is de eenlingmakende beginselen van de mens. Wel behoren deze niet tot het begrip van persoon in het algemeen, maar zij behoren toch tot het begrip van menselijk persoon. In God nu is er geen onderscheid tenzij door de oorsprongsbetrekkingen, zoals vroeger werd aangetoond (28e Kw., 3e Art.). De betrekking is echter in God niet zoals een bijkomstigheid in een subject is, maar zij is de goddelijke wezenheid zelf. Ze is dan ook zelfstandig-staand zoals de goddelijke wezenheid zelf zelfstandig staat. En dus zoals de Godheid God is, zo is ook het goddelijk Vaderschap God de Vader of de goddelijke persoon. Bijgevolg betekent goddelijke persoon de betrekking als zelfstandig-staand. En daarom zeggen we dat de betrekking betekend wordt als 'n zelfstandigheid, die 'n hypostase is welke zelfstandig staat in de goddelijke natuur, alhoewel datgene wat zelfstandig staat in de goddelijke natuur niet iets anders is dan de goddelijke natuur zelf. In die zin nu is het waar dat de naam “persoon” rechtstreeks de betrekking betekent, en de wezenheid zijdelings; echter niet de betrekking in zover ze betrekking is, maar in zover ze als hypostase beschouwd wordt. Eveneens betekent die naam rechtstreeks de wezenheid en zijdelings de betrekking, in zover de wezenheid hetzelfde is als de hypostase. Daar we nu de hypostasen in God opvatten als onderscheiden door de betrekking, valt de betrekking, als betrekking opgevat, zijdelings onder het begrip van persoon. Hierbij kunnen we nu aanmerken dat men de betekenis van de naam “persoon” niet ten volle begrepen had vóór de lasterlijke aanvallen van de ketteren, en hem dan ook slechts gebruikte evenals een der andere volstreekte namen. Doch nadien heeft men hem ook aangewend om het betrekkelijke te beduiden, omdat zijne betekenis zich daartoe leende; zodat hij niet slechts krachtens het gebruik maar ook krachtens zijn betekenis het betrekkelijke kan

uitdrukken. (Ia q. 29 a. 4 co.)

Door deze naam “persoon” beduiden wij iets dat op zichzelf bestaat en niet iets dat gericht is op iets anders, omdat hij de betrekking betekent niet in zover ze betrekking is, maar in zover ze een zelfstandigheid is of hypostase. En in die zin zegt Augustinus dat de naam “persoon” de wezenheid betekent, daar in God de wezenheid en de hypostase een en hetzelfde zijn, want in God is er geen verschil tussen wat Hij is en waardoor Hij is. (Ia q. 29 a. 4 ad 1)

“Wat” vraagt soms naar de natuur die door de begripsbepaling betekend wordt. Zo b. v. op de vraag: Wat is de mens? luidt het antwoord: een redelijk en sterfelijk dier. Maar soms vraagt het naar de drager van de natuur. Zo b. v. wanneer men vraagt: wat zwemt er in de zee? antwoordt men: de vis. En zo, wanneer men vraagt: wat zijn die drie? luidt het antwoord: drie personen. (Ia q. 29 a. 4 ad 2)

Door het begrip vereenlingde zelfstandigheid, d. i. onderscheiden en onmededeelbare zelfstandigheid, verstaat men in God de betrekking, zoals (in de Leerstelling) gezegd wordt. (Ia q. 29 a. 4 ad 3)

Een begripsverschil in het minder algemene veroorzaakt geen dubbelzinnigheid, wanneer het gaat over iets dat meer algemeen is. Inderdaad, alhoewel de eigen begripsbepaling van paard en ezel een verschillende is, worden deze toch op eenzinnige wijze “dier” genoemd, omdat de algemene bepaling van dier op beiden toepasselijk is. Alhoewel dus de betrekking voorkomt in de begripsbepaling van “goddelijke persoon” en niet in die van “engelachtige of menselijke persoon”, wordt daarom de naam “persoon” toch niet dubbelzinnig gebruikt. Nochtans wordt hij evenmin eenzinnig toegekend, daar er niets is dat eenzinnig van God en van de schepselen kan gezegd worden, zoals we vroeger reeds hebben aangetoond (13e Kw., 5e Art.). (Ia q. 29 a. 4 ad 4)

Quaestio 30 Over de veelheid van de Personen in God

Nu moeten we spreken over de veelheid van de personen en wij vragen ons af: 1e) Zijn er verscheidene personen in God? 2e) Hoeveel zijn er? 3e) Wat betekenen de telwoorden omtrent God? 4e) Over de gemeenschappelijkheid van de naam “persoon”. (Ia q. 30 pr.)

Articulus 1 Moeten we aannemen dat er in God verscheidene personen zijn?

Men beweert dat we niet mogen aannemen dat er in God verscheidene personen zijn. De persoon is immers de vereenlingde zelfstandigheid in een redelijke natuur. Indien er dus verscheidene personen in God zijn, dan zijn er ook verscheidene zelfstandigheden in God. Maar dat is ketterij. (Ia q. 30 a. 1 arg. 1)

De veelheid van volstreckte eigenschappen brengt geen onderscheid van personen met zich mee noch in God noch bij ons. Maar dan nog veel minder de veelheid van betrekkingen. Nu hebben we vroeger uiteengezet (28e Kw., 3e Art.) dat er in God geen andere veelheid is dan die van de betrekkingen. Men kan bijgevolg ook niet houden dat er in God vele personen zijn. (Ia q. 30 a. 1 arg. 2)

Boëtius zegt waar hij spreekt over God (in het 1e boek Over de Drievuldigheid, 3e H.) dat dit waarlijk één is, waarin geen getal is. Welnu de veelheid sluit het getal in. Dus is er geen veelheid van personen in God. (Ia q. 30 a. 1 arg. 3)

Waar er een getal is, daar is ook ’n geheel en zijn er delen. Zo er dus in God een getal personen is, dan moeten wij ook aannemen dat er in God ’n geheel en delen zijn. Dit is echter in strijd met de goddelijke enkelvoudigheid. (Ia q. 30 a. 1 arg. 4)

Hiertegenover staat echter wat Athanasius zegt (in het Geloofssymbolum): “Een ander is de persoon van de Vader, een ander die van de Zoon, een ander die van de Heilige Geest.” Dus zijn de Vader en de Zoon en de Heilige Geest verscheidene personen. (Ia q. 30 a. 1 s. c.)

Dat er in God verscheidene personen zijn volgt uit het voorgaande. We hebben immers aangetoond (29e Kw., 4e Art.) dat de naam “persoon” in God de betrekking voorstelt als iets dat zelfstandig staat in de goddelijke natuur. Nu hebben we tevens gezien (28e Kw., 1e, 3e en 4e Art.) dat er in God verscheidene werkelijke betrekkingen zijn. Waaruit volgt dat er verscheidene dingen zijn die zelfstandig staan in de goddelijke natuur, d. i. dat er verscheidene personen zijn in God. (Ia q. 30 a. 1 co.)

De zelfstandigheid komt in de bepaling van de persoon niet voor in zover zij de wezenheid betekent maar wel in zover zij hiervan de drager of de zelfstandeling beduidt. Dit blijkt hieruit dat men er “vereenlingde” aan toevoegt. Om nu de zelfstandigheid in deze betekenis te beduiden gebruiken de Grieken de naam “hypostase”. Zo spreken zij van drie hypostasen gelijk wij van drie personen. Bij ons is echter de uitdrukking “drie zelfstandigheden” niet gebruikelijk, uit vrees dat men, wegens de dubbelzinnigheid van dit woord, er drie wezenheden zou onder verstaan. (Ia q. 30 a. 1 ad 1)

De volstreckte eigenschappen, zoals de goedheid en de wijsheid, zijn in God niet aan elkaar tegengesteld, en zijn dan ook niet werkelijk van elkaar onderscheiden. Al is het hun dan ook eigen zelfstandig te staan, ze zijn toch niet verscheidene zelfstandigstaande dingen, d. i. verscheidene personen. In de geschapen wezens echter staan de volstreckte eigenschappen niet zelfstandig, hoewel ze werkelijk van elkaar onderscheiden zijn, zoals de witheid en de zoetheid. De betrekkelijke eigenschappen daarentegen zijn in God én zelfstandigstaande én werkelijk van elkaar onderscheiden, zoals we boven gezegd hebben (28e Kw., 3e Art. en 29e Kw., 4e Art.). Vandaar dat in God de veelheid van

zulke eigenschappen de veelheid van personen kan teweegbrengen. (Ia q. 30 a. 1 ad 2)

Om reden van Gods volmaakte eenheid en enkelvoudigheid is bij Hem alle veelheid van wat op volstreekte wijze wordt toegekend uitgesloten, echter niet de veelheid van betrekkingen. Want deze worden aan iets toegeschreven als een gericht-zijn-op-iets-anders en beduiden dan ook niet dat er een samenstelling is in het ding zelf waaraan ze worden toegekend, zoals Boëtius leert in hetzelfde boek (6e H.). (Ia q. 30 a. 1 ad 3)

Er zijn tweeërlei getallen: het enkelvoudig of volstrekt getal, b. v. twee, drie, vier, en het getal dat in de getelde dingen is, b. v. twee mensen of twee paarden. Wanneer we nu in God het getal in volstreekte of abstracte zin nemen, dan is er niets op tegen dat er in God een geheel en delen zouden zijn, want, zo opgevat, zou dat alleen maar bestaan in de voorstelling van ons verstand, daar het getal, afgescheiden van de getelde dingen, enkel in het verstand is. Nemen we echter het getal zoals het in de getelde dingen is, dan is, voorzeker in de geschapen dingen, één een deel van twee, en twee van drie, zoals één mens een deel is van twee mensen, en twee mensen van drie. Maar in God is dat niet het geval, want de Vader is zoveel als de gehele Drievuldigheid, zoals later duidelijk zal worden (42e Kw., 4e Art., Antw. op de 3e B.). (Ia q. 30 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Zijn er in God meer dan drie personen?

Men beweert dat er in God meer dan drie personen zijn. Immers de veelheid van personen in God beantwoordt aan de veelheid van betrekkelijke eigenschappen, zoals gezegd werd (vorig Art.). Nu hebben we vroeger (28e Kw., 4e Art.) aangetoond dat er in God vier betrekkingen zijn, nl. het vaderschap, het zoonschap, de gemeenschappelijke aanademing en de voortkomst. Dus zijn er in God vier personen. (Ia q. 30 a. 2 arg. 1)

In God is de natuur niet méér onderscheiden van de wil dan zij het is van het verstand. Maar in God komt een persoon voort op de wijze die aan de wil eigen is, nl. als liefde, en een ander persoon komt voort op de wijze die eigen is aan de natuur, nl. als zoon. Dus komt er ook nog een persoon voort op de wijze die eigen is aan het verstand, nl. als woord, onderscheiden van de persoon die voortkomt op de wijze die eigen is aan de natuur, nl. als zoon. En daaruit volgt nogmaals dat er niet slechts drie personen in God zijn. (Ia q. 30 a. 2 arg. 2)

Hoe verhevener iets is onder de geschapen dingen hoe meer innerlijke werkingen het heeft. Zo heeft de mens boven de zintuiglijke wezens het verstandelijk kennen en het willen. Maar God is oneindig verheven boven alle schepselen. Dus komen er in Hem personen voort niet alleen op de wijze die eigen is aan de wil en op de wijze die eigen is aan het verstand, maar op een oneindig aantal andere wijzen. Dus is er in God een oneindig aantal personen. (Ia q. 30 a. 2 arg. 3)

Omdat Hij de oneindige goedheid is, deelt de Vader zichzelf op oneindige wijze mee door een goddelijke persoon voort te brengen. Maar ook de Heilige Geest is oneindig goed. Dus brengt ook de Heilige Geest een goddelijke persoon voort, en deze op zijn beurt een anderen, en aldus tot in 't oneindige. (Ia q. 30 a. 2 arg. 4)

Al wat onder een bepaald getal bevat is, is gemeten, want het getal is een soort maat. Maar de goddelijke personen zijn onmetelijk, zoals blijkt uit hetgeen Athanasius zegt (in het Geloofssymbolum): “Onmetelijk is de Vader, onmetelijk de Zoon, onmetelijk de Heilige Geest” Zij zijn dus niet onder het getal drie bevat. (Ia q. 30 a. 2 arg. 5)

Dit strijdt echter met wat Joannes schrijft in zijn Eersten Brief (5, 7): “Drie zijn er die getuigenis afleggen in de hemel: de Vader, het Woord en de Heilige Geest”. En op de vraag: “wat zijn er drie.” wordt geantwoord: “drie personen”, zoals Augustinus zegt in het 7e boek Over de Drievuldigheid (4e en 6e H.). Er zijn dus slechts drie personen in God. (Ia q. 30 a. 2 s. c.)

Uit hetgeen we gezien hebben volgt dat we niet meer dan drie personen in God mogen aannemen. We hebben immers aangetoond (vorig Art.) dat de verscheidene personen verscheidene zelfstandig-staande betrekkingen zijn, werkelijk onderscheiden van elkaar. Nu kan een werkelijk onderscheid tussen de goddelijke betrekkingen enkel hierop berusten dat zij in betrekkingverhouding aan elkaar tegengesteld zijn. Dus moeten twee aan elkaar tegengestelde betrekkingen aan twee personen toekomen: zijn echter sommige betrekkingen niet aan elkaar tegengesteld, dan komen zij noodzakelijk aan dezelfde persoon toe. Daar nu het vaderschap en het zoonschap aan elkaar tegengestelde betrekkingen zijn, behoren zij noodzakelijk tot twee personen. Het zelfstandig-staande vaderschap is dus de persoon van de Vader, en het zelfstandig-staande zoonschap is de persoon van de Zoon. De twee andere betrekkingen zijn echter aan geen van de twee voornoemde betrekkingen tegengesteld, maar ze zijn wel aan elkaar tegengesteld. Het is derhalve onmogelijk dat beiden aan één persoon toekomen. Dus moet of wel één van hen toekomen aan beide voormelde personen, of wel hoort de ene toe aan de ene persoon en de andere aan de andere. Nu kan onmogelijk de voortkomst toekomen én aan de Vader én aan de Zoon of aan één van beiden, want daaruit zou volgen dat de verstandelijke voortkomst, die de voortbrenging is in God en waarop het vaderschap en het zoonschap gegrond zijn, zou ontstaan uit de voortkomst van de liefde waarop de aanademing en de voortkomst berusten; en de voortbrengende persoon en de voortgebrachte zouden aldus voortkomen van de aanademende persoon, wat in strijd is met hetgeen boven werd uiteengezet (27e Kw., 3e Art., Antw. op de 3e Bed.). Er blijft dus over dat de aanademing én aan de persoon van de Vader én aan de persoon van de Zoon toekomt, daar zij noch aan het vaderschap noch aan het zoonschap door betrekkingverhouding is tegengesteld. En bijgevolg zal de voortkomst aan een anderen persoon toekomen, nl. aan de persoon van de

Heilige Geest, die bij wijze van liefde voortkomt, zoals vroeger aangetoond werd (t. a. p. 4e Art.). We moeten dus besluiten dat er in God slechts drie personen zijn, nl. de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. (Ia q. 30 a. 2 co.)

Wel zijn er in God vier betrekkingen maar één onder hen, nl. de aanademing, kan niet gescheiden worden van de persoon van de Vader en van de Zoon, doch komt aan beiden toe. En daarom, al is zij dan ook een betrekking, wordt zij toch niet “eigenschap” genoemd, omdat zij niet uitsluitend aan één persoon toekomt; evenmin is zij een “persoonlijke betrekking” te noemen, d. i. een betrekking die een persoon daartelt. Maar de andere drie betrekkingen, nl. het vaderschap, het zoonschap en de voortkomst, worden “persoonlijke betrekkingen” genoemd, omdat zij de personen daartstellen. Want het vaderschap is de persoon van de Vader, het zoonschap de persoon van de Zoon, de voortkomst de persoon van de Heilige Geest. (Ia q. 30 a. 2 ad 1)

Hetgeen voortkomt op de wijze die eigen is aan het verstand, d. i. als woord, komt, evenals hetgeen voortgebracht wordt op de wijze die eigen is aan de natuur, in gelijkenis voort; daarom hebben we boven gezegd (27e Kw., 2e Art. en 28e Kw., 4e Art.) dat de voortkomst van het goddelijk Woord juist ’n voortbrenging is op de wijze eigen aan de natuur. De liefde echter als zodanig komt niet voort in gelijkenis met datgene waaruit zij voortvloeit, hoewel in God ook de liefde, in zover zij goddelijk is, tot de wezenheid behoort. En daarom wordt de voortkomst van de liefde in God geen voortbrenging of geboorte genoemd. (Ia q. 30 a. 2 ad 2)

Daar de mens volmaakter is dan de andere zintuiglijke wezens, heeft hij ook meer innerlijke werkingen, omdat nl. zijn volmaaktheid er een van samengestelde aard is. Vandaar dat de engelen, die volmaakter en enkelvoudiger zijn dan de mens, minder innerlijke werkingen hebben dan deze laatste, want zij bezitten noch verbeelding, noch zintuigen of dergelijke. Maar in God is er in werkelijkheid slechts één werking, en die is zijn wezenheid zelf. Hoe er nochtans in God twee voortkomsten zijn, hebben we vroeger uiteengezet (27e Kw., 3e en 5e Art.). (Ia q. 30 a. 2 ad 3)

Deze bedenking zou opgaan, moest de goedheid van de Heilige Geest numeriek onderscheiden zijn van die van de Vader. Want dan zouden we moeten aannemen dat zoals de Vader door zijn goedheid een goddelijke persoon voortbrengt, zo ook de Heilige Geest. Nu komt echter één en dezelfde goedheid toe aan de Vader en aan de Heilige Geest. Daarbij wordt er alleen een onderscheid teweeggebracht door betrekkingen van de personen. Zo komt derhalve de goedheid aan de Heilige Geest toe als verkregen van een ander, en aan de Vader als aan degene door wie ze aan een ander wordt meegedeeld. Integendeel laat het tegengesteld zijn van de betrekkingen niet toe dat de betrekking van de Heilige Geest zou samengaan met een betrekking van beginsel ten opzichte van een goddelijke persoon, daar de Heilige Geest zelf voortkomt van de andere

personen die in God kunnen bestaan. (Ia q. 30 a. 2 ad 4)

Een bepaald getal — wanneer men hierdoor een enkelvoudig getal verstaat dat alleen maar bestaat in de opvatting van ons verstand — wordt door de eenheid gemeten. Wanneer we echter het getal zoals het in de dingen zelf is op de goddelijke personen toepassen, dan kan er geen spraak zijn van maat of meten, omdat deze drie personen even groot zijn, zoals verder zal blijken (42e Kw., 1e en 4e Art.). Want hetzelfde wordt niet met hetzelfde gemeten. (Ia q. 30 a. 2 ad 5)

Articulus 3 Beduiden de telwoorden iets werkelijks in God?

Men beweert dat de telwoorden in God iets werkelijks beduiden. Gods eenheid immers is zijn wezenheid. Nu is elk getal ’n herhaalde eenheid. Dus betekent in God elk getal zijn wezenheid, en beduidt bijgevolg iets werkelijks. (Ia q. 30 a. 3 arg. 1)

Alles wat van God en van de schepselen gezegd wordt, komt op een verhevener wijze aan God toe dan aan de schepselen. In de schepselen nu beduiden de telwoorden iets werkelijks. Dus nog veel meer in God. (Ia q. 30 a. 3 arg. 2)

Gesteld dat de telwoorden in God geen werkelijkheid beduiden, maar enkel gebruikt worden om iets uit te sluiten, zoals de veelheid de eenheid en de eenheid de veelheid uitsluit, dan zou ons verstand in een kring rondraaien, waardoor het elke uitleg ijdel zou vinden of niets als zeker zou aanvaarden. Dit is echter niet aannemelijk. Dus moet men besluiten dat de telwoorden in God iets werkelijks beduiden. (Ia q. 30 a. 3 arg. 3)

Maar hiertegenover staat, dat Hilarius zegt in het 4e boek Over de Drievuldigheid (n. 17): “De gemeenschap, dit is de veelheid, die wij belijden, laat niet toe te denken aan alleen-zijn of eenzaamheid.” En Ambrosius leert in zijn boek Over het Geloof (1e B., 2e H.): “Wanneer we zeggen dat er één God is, dan sluit de eenheid de veelheid van goden uit, maar betekent geen hoeveelheid in God.” Daaruit schijnt dus wel te volgen dat zulke benamingen op God worden toegepast om iets van God verwijderd te houden echter niet om iets te beduiden dat werkelijk in God is. (Ia q. 30 a. 3 s. c.)

De Magister leert in de Sententies (1e B., 24e dist.) dat de telwoorden niet iets werkelijks in God beduiden, maar enkel betekenen dat we iets aan God niet mogen toekennen. Anderen echter beweren het tegendeel. Om in deze kwestie klaarheid te brengen bedenke men dat elke veelheid het gevolg is van een verdeling. Nu is er een dubbele deling van het uitgestrekte; op deze verdeling steunt het getal, dat een soort is van hoegrootheid. Zulk getal treft men dan ook slechts aan in de stoffelijke dingen die een hoegrootheid bezitten. De andere verdeling is er een naar de vorm, waardoor men tegenovergestelde of geheel verschillende vormen bekomt. Deze verdeling heeft als gevolg een veelheid die niet in een bepaald geslacht kan gerangschikt worden, maar die bij de transcendenten behoort, zoals het zijnde

in één en veel verdeeld wordt. Zulke veelheid treft men enkel aan in de onstoffelijke dingen. Sommigen nu, alleen acht gevend op die veelheid die een soort is van onderbroken hoegrootheid, en inziende dat er in God geen onderbroken hoegrootheid is, hielden staande dat de telwoorden niets iets werkelijks in God beduiden, maar iets van Hem verwijderd houden. Anderen echter, met het oog op dezelfde hoegrootheid, betoogden dat evenals de wetenschap aan God wordt toegeschreven in zover zij in eigenlijke zin wetenschap is, echter niet in zover zij tot een geslacht behoort, daar er in God geen hoedanigheid is, zo ook het getal aan God wordt toegekend in zover het in eigenlijke zin getal is, echter niet in zover het behoort tot een geslacht, nl. tot de hoegrootheid. Wij echter houden het ervoor dat de telwoorden, wanneer zij aan God worden toegeschreven, niet ontleend worden aan het getal dat een soort van hoegrootheid is. Zo immers zouden zij van God enkel in overdrachtelijke zin gezegd worden, zoals andere lichamelijke eigenschappen als de breedte, de lengte en dergelijke. Maar zij worden ontleend aan die veelheid die transcendent is. De veelheid nu in deze laatste zin opgevat verhoudt zich tot de vele dingen waaruit zij bestaat zoals het éne, dat met het zijnde omkeerbaar is, zich verhoudt tot het zijnde. We hebben nu vroeger in de kwestie over Gods eenheid (11e Kw., 1e Art.) aangetoond dat dit éne niets toevoegt aan het zijnde behalve de ontkenning van een verdeling. Een immers betekent het zijnde voor zover het onverdeeld is. Zegt men dus van een ding, wat het ook zij, dat het één is, dan beduidt men dat het iets onverdeeld is. Zeggen we b. v. van de mens dat hij één is, dan beduiden we daarmee de onverdeelde natuur of zelfstandigheid van de mens. Eveneens wanneer wij spreken van vele dingen; dan betekent de veelheid deze dingen voor zover elk afzonderlijk onverdeeld is. Het getal daarentegen dat een soort is van hoegrootheid beduidt een zekere bijkomstigheid die aan het zijnde wordt toegevoegd, en zo insgelijks het éne dat het beginsel is van het getal. Bijgevolg betekenen de telwoorden in God datgene waarvan zij gezegd worden, en buiten dat voegen zij er niets aan toe tenzij een ontkenning, zoals aangetoond werd; en in deze zin is het waar wat de Magister in de Sententies zegt. Zo wanneer wij zeggen: “de wezenheid is één,” beduidt één de onverdeelde wezenheid; zeggen we: “de persoon is één,” dan betekent één de onverdeelde persoon; zeggen we: “er zijn vele personen,” dan betekenen we die personen voor zover elk hunner afzonderlijk onverdeeld is, daar het tot het begrip zelf van de veelheid behoort dat zij uit eenheden is samengesteld. (Ia q. 30 a. 3 co.)

Daar het éne transcendent is, is het algemener dan de zelfstandigheid en de betrekking: hetzelfde geldt voor de veelheid. Derhalve kunnen die benamingen aangewend worden om in God hetzij de zelfstandigheid, hetzij de betrekking te beduiden, naar gelang van de zaak waarover gesproken wordt. Zij voegen evenwel uit kracht van de hun eigen betekenis aan de wezenheid of aan de betrekking de ontkenning toe van een verdeling, zoals we hebben uiteengezet (in de Leerstelling.). (Ia q. 30 a. 3 ad 1)

De veelheid die in de geschapen dingen iets werkelijks betekent is een der soorten van de hoegrootheid; en deze komt niet in aanmerking om iets van God te zeggen, doch alleen de transcendentale veelheid die, behoudens het onverdeeld-zijn van elk ding, niets toevoegt aan de dingen waarvan zij gezegd wordt. Zulke veelheid wordt aan God toegeschreven. (Ia q. 30 a. 3 ad 2)

Het éne sluit niet de veelheid uit, maar de verdeling, die naar het begrip het éne of de veelheid voorafgaat. De veelheid op haar beurt sluit niet de eenheid uit, maar wel de verdeling aangaande ieder van de dingen waaruit de veelheid bestaat. Dit hebben we reeds vroeger uiteengezet waar we handelden over de goddelijke eenheid (11e Kw., 2e Art., Antw. op de 4e Bed.). De gezaghebbende teksten echter die men tegen de bedenkingen aanvoert hebben geen afdoende bewijskracht. Immers, wel sluit de veelheid het alleen-zijn uit en de eenheid de veelheid van goden. Maar hieruit volgt niet dat die namen enkel dat betekenen. Want wit sluit zwart uit, maar toch zegt wit meer dan enkel het uitsluiten van zwart. (Ia q. 30 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Kan de naam « persoon » gemeen zijn aan de drie personen?

Men beweert dat de naam “persoon” niet gemeen kan zijn aan de drie personen. Immers behalve de wezenheid is er niets gemeen aan de drie personen. Maar de naam “persoon” betekent niet rechtstreeks de wezenheid. Dus is hij niet gemeen aan de drie personen. (Ia q. 30 a. 4 arg. 1)

Gemeenschappelijk staat tegenover onmededeelbaar. Nu behoort onmededeelbaar-zijn tot het begrip zelf van persoon, zoals blijkt uit de hierboven aangehaalde bepaling van Richard van S. Victor (29e Kw., 3e Art., Antw. op de 4e B.). De naam “persoon” is dus niet aan de drie personen gemeen. (Ia q. 30 a. 4 arg. 2)

Indien hij gemeen is aan de drie, dan is die gemeenschappelijkheid er een naar de zaak of naar het begrip. Het kan er echter geen zijn naar de zaak; want aldus zouden de drie personen maar één persoon zijn. Het kan er ook geen zijn naar het begrip alleen; dan zou immers de persoon iets algemeen zijn, terwijl er in God niets algemeen noch particulier is, noch geslacht noch soort, zoals vroeger werd aangetoond (3e Kw., 3e Art.). Dus is de naam “persoon” niet gemeen aan de drie personen. (Ia q. 30 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in het 7e boek Over de Drievuldigheid (4e en 6e H.), dat nl. op de vraag: “wat zijn die drie?” er geantwoord wordt: “drie personen,” daar zij het persoon-zijn gemeen hebben. (Ia q. 30 a. 4 s. c.)

Het spraakgebruik zelf wijst er op dat de naam “persoon” aan de drie personen gemeen is in de uitdrukking “drie personen”, zoals de uitdrukking “drie mensen” aantoont dat “mens” aan de drie gemeen is. Het kan echter geen gemeenschap zijn naar de zaak zoals voor de éne wezenheid die gemeen is aan de drie personen. Hieruit zou immers volgen dat

er maar één persoon is voor de drie, zoals er ook maar één wezenheid is. Welke gemeenschap het echter is, dit werd door hen die deze kwestie onderzocht hebben op verschillende wijze uitgelegd. Sommigen zeiden dat het een ontkenningsgemeenschap is, omdat er in de bepaling van de persoon “onmededeelbaar” staat. Anderen echter beweerden dat het een logische begripsgemeenschap is, omdat er in de bepaling van de persoon “eenling” staat; zo zou men b. v. kunnen zeggen dat soort-zijn gemeen is aan paard en os. Doch beide verklaringen zijn uitgesloten door het feit dat de naam “persoon” geen ontkenningnaam is of ook geen logische begripsnaam, maar een zaaknaam. Daarom leggen wij het aldus uit: ook op de mensen toegepast, is de naam “persoon” gemeen door begripsgemeenschap, niet zoals het geslacht of de soort, maar zoals “de onbepaalde eenling.” De namen immers van geslachten of soorten zoals “mens” of “dier” worden gebruikt om de gemeenschappelijke naturen te betekenen, echter niet de logische begrippen van die gemeenschappelijke naturen, die door de namen “geslacht” of “soort” worden betekend. Doch de onbepaalde eenling, zoals “zeker mens”, betekent de gemeenschappelijke natuur met die bepaalde wijze van zijn die aan de enkelingen toekomt, nl. als iets dat zelfstandig staat en van anderen onderscheiden is. Door de naam van “deze bepaalde eenling” daarentegen wordt juist dat bepaalde beduid dat het onderscheid teweegbrengt, zoals door de naam Socrates dat vlees en die beenderen. Nu is er echter nog dit verschil dat “zeker mens” de natuur of de eenling naar de natuur betekent met die wijze van zijn die aan de enkelingen toekomt, terwijl de naam “persoon” niet gebruikt wordt om de eenling naar de natuur te betekenen, maar om het ding te beduiden dat zelfstandig staat in zulke natuur. Dit nu hebben al de goddelijke personen gemeen naar het begrip dat ieder van hen zelfstandig staat in de goddelijke natuur en onderscheiden is van de andere. En aldus is de naam “persoon” aan de drie personen gemeen naar het begrip. (Ia q. 30 a. 4 co.)

Deze bedenking gaat uit van de veronderstelling dat er een gemeenschap is naar de zaak. (Ia q. 30 a. 4 ad 1)

Alhoewel de persoon onmededeelbaar is, kan toch dat onmededeelbaar-zijn als bestaanswijze aan velen gemeen zijn. (Ia q. 30 a. 4 ad 2)

Alhoewel het hier gaat over een gemeenschap naar het begrip en niet naar de zaak, volgt daar niet uit dat er in God iets algemeen zou zijn of particulier, of geslacht of soort, zowel omdat, ook waar het gaat over mensen, de gemeenschap van persoon er geen is van geslacht of soort, als omdat de goddelijke personen één zijn hebben; het geslacht echter of de soort of iets algemeen, wat het ook zij, wordt toegekend aan velen die naar het zijn verschillen. (Ia q. 30 a. 4 ad 3)

Quaestio 31 Over hetgeen behoort tot de eenheid en de veelheid in het goddelijke

Nu zullen we handelen over hetgeen behoort tot de eenheid en de veelheid in het goddelijke. Daarmontrent stellen we vier vragen: 1e) Over de naam “drievuldigheid” zelf. 2e) Mag men zeggen: de Zoon is een andere dan de Vader? 3e) Mag men een woord met exclusieve betekenis, dat het anders-zijn schijnt uit te sluiten, voegen bij een wezensnaam van God. 4e) Mag men het voegen bij een persoonsterm? (Ia q. 31 pr.)

Articulus 1 Bestaat er ’n drievuldigheid in God?

Men beweert dat er geen drievuldigheid bestaat in God. Iedere naam toch van God betekent iets zelfstandigs of iets betrekkelijks. De naam “drievuldigheid” echter betekent niet de zelfstandigheid; dan zou hij immers gezegd worden van ieder der personen. Evenmin betekent hij een betrekking, daar hij, volgens de naam luidt, geen gericht-zijn op iets anders uitdrukt. Dus mag men de naam “drievuldigheid” niet gebruiken voor God. (Ia q. 31 a. 1 arg. 1)

Daar de naam “drievuldigheid” een veelheid aanduidt, is hij blijkbaar een verzamelnaam. Doch een dergelijke naam is niet geschikt voor God. Want de eenheid die door een verzamelnaam wordt uitgedrukt is de minste eenheid, terwijl in God de grootste eenheid is. Dus is de naam “drievuldigheid” niet geschikt voor God. (Ia q. 31 a. 1 arg. 2)

Al wat drie is, is driedubbel. In God echter is er niets driedubbel, omdat driedubbel een soort van ongelijkheid is. Dus is er in God geen drieheid of “drievuldigheid.” (Ia q. 31 a. 1 arg. 3)

Alles wat in God bestaat, is bevat in de eenheid van de goddelijke wezenheid, omdat God zijn wezenheid is. Indien er dus drieheid in God is, dan moet het zijn in de eenheid van de goddelijke wezenheid, en aldus zullen er in God drie wezens-eenheden zijn, wat ketterij is. (Ia q. 31 a. 1 arg. 4)

Wanneer er iets wordt gezegd van God, dan wordt het concrete gezegd van het abstracte, b. v. de Godheid is God en het Vaderschap is de Vader. Welnu de drievuldigheid is niet drie, want aldus zouden er in God negen dingen zijn, wat vals is. Dus moet men de naam drievuldigheid niet gebruiken voor God. (Ia q. 31 a. 1 arg. 5)

Daartegenover staat wat Athanasius zegt (in het Symbolum) dat “de eenheid in de drieheid en de drieheid in de eenheid moet vereerd worden.” (Ia q. 31 a. 1 s. c.)

De naam “drievuldigheid” betekent in God een bepaald aantal personen. Evenals men dus in God een veelheid van personen aanneemt, kan men ook de naam “drievuldigheid” gebruiken, want de naam

“drievuldigheid” betekent op bepaalde wijze wat “veelheid” op onbepaalde wijze beduidt. (Ia q. 31 a. 1 co.)

De Latijnse naam “trinitas” (drievuldigheid) betekent volgens de woordafleiding één wezenheid van drie personen, voor zover men door “trinitas” “trium unitas” d. i. eenheid van drie of drie-eenheid zegt. Naar de eigen zin van het woord echter betekent het veeleer het aantal personen van één wezenheid. En daarom kunnen we niet zeggen dat de Vader de drievuldigheid is, daar Hij geen drie personen is. Nochtans betekent het niet de persoonsbetrekkingen zelf, maar eerder het aantal personen die in betrekking staan tot elkaar. Vandaar dat het, naar de naam, geen betrekking aanduidt. (Ia q. 31 a. 1 ad 1)

Een verzamelnaam dekt twee dingen: een veelheid van zelfstandelingen en een zekere eenheid, te weten die van een zekere orde. Een volk immers is een veelheid van mensen gevat in een zekere orde. Wat het eerste betreft, komt de naam “drievuldigheid” dus overeen met de andere verzamelnamen, doch wat het tweede betreft is er een verschil, omdat er in de goddelijke Drievuldigheid niet alleen een orde-eenheid maar buitendien ook een wezenseenheid is. (Ia q. 31 a. 1 ad 2)

“Drievuldigheid” wordt in volstrekte zin gebruikt. Het betekent immers het getal van drie personen. Driedubbel echter betekent een verhouding van ongelijkheid. Het is immers een soort van ongelijke verhouding, zoals blijkt uit Boëtius in zijn Arithmetica (1e B., 23e H.). En aldus is er in de Godheid geen driedubbel-zijn maar drievuldigheid. (Ia q. 31 a. 1 ad 3)

Door goddelijke Drievuldigheid wordt te kennen gegeven én het aantal én de getelde personen. Wanneer we dus spreken van drieheid in eenheid, dan stellen we geen getal in de eenheid van het wezen, alsof het driemaal één zou zijn, doch we stellen de getelde personen in de eenheid van de natuur. Aldus wordt er ook gezegd dat de zelfstandelingen van een natuur in deze natuur zijn. En we zeggen ook andersom dat de eenheid in de drieheid is, zoals we zeggen dat de natuur in de zelfstandigen is. (Ia q. 31 a. 1 ad 4)

Wanneer we zeggen dat de drievuldigheid drie is, beduiden we door dit getal de vermenigvuldiging van hetzelfde getal met zichzelf; wanneer we immers van iets zeggen dat het drie is, beduiden we daardoor een onderscheid van zelfstandigheden in datgene wat drie genoemd wordt. Men mag dus niet zeggen dat de drievuldigheid drie is, want indien de drievuldigheid drie was, zouden we daaruit moeten besluiten dat er drie dragers van de drievuldigheid zijn. Aldus wanneer men zegt dat God drie is, volgt daaruit dat er drie dragers van de Godheid zijn. (Ia q. 31 a. 1 ad 5)

Articulus 2 Is de Zoon een andere dan de Vader?

Men beweert dat de Zoon geen andere is dan de Vader. Een andere zijn beduidt immers 'n verscheidenheid

van zelfstandigheid. Indien dus de Zoon een andere is dan de Vader moet er blijkbaar tussen Hem en de Vader 'n verscheidenheid zijn. Dit gaat echter in tegen de leer van Augustinus die in het 7e boek Over de Drievuldigheid (4e H.) zegt dat “we geen verscheidenheid willen beduiden” wanneer we spreken van drie personen. (Ia q. 31 a. 2 arg. 1)

Al diegenen die, in vergelijking met elkaar, anderen zijn, verschillen op een of andere wijze van elkaar. Indien dus de Zoon een andere is, dan volgt daaruit dat Hij verschilt van de Vader. Dit is echter in strijd met hetgeen Ambrosius zegt in het 1e boek Over het Geloof (2e H.): “De Vader en de Zoon zijn één door de Godheid en daar is er geen verschil van zelfstandigheid noch enige verscheidenheid.” (Ia q. 31 a. 2 arg. 2)

Van het Latijnse woord “alius”, d. i. een andere, wordt afgeleid “alienus” d. i. vreemd. Maar de Zoon is niet vreemd aan de Vader. Hilarius zegt immers in het 7e boek Over de Drievuldigheid (n. 39) dat er in de goddelijke personen “niets is wat verscheiden, vreemd of scheidbaar is.” Dus is de Zoon geen andere dan de Vader. (Ia q. 31 a. 2 arg. 3)

“Een andere” en “iets anders” betekenen hetzelfde. Ze verschillen alleen door een bijbetekenis van geslacht. Indien dus de Zoon een andere is dan de Vader, volgt daaruit blijkbaar dat de Zoon iets anders is dan de Vader. (Ia q. 31 a. 2 arg. 4)

Dit komt echter niet overeen met hetgeen Augustinus (Fulgentius) schrijft in het boek Aan Petrus, Over het Geloof (1e H.): “Eén is immers de wezenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest, waarin noch de Vader, noch de Zoon, noch de H. Geest iets anders zijn, alhoewel naar de persoonlijkheid de Vader een andere, de Zoon een andere, en de Heilige Geest een andere zijn.” (Ia q. 31 a. 2 s. c.)

Daar men, zoals Hieronymus zegt, in ketterij valt wanneer men onjuist is in zijn woorden, moeten we met omzichtigheid en bescheidenheid spreken wanneer het gaat over de Drievuldigheid. Want Augustinus zegt in het 1e boek Over de Drievuldigheid (3e H.): “Nergens is het dwalen gevaarlijker, noch het zoeken lastiger noch het vinden vruchtbaarder.” In de leer over de Drievuldigheid moeten we twee tegenovergestelde dwalingen vermijden en behoedzaam tussen beiden doorgaan: de ene is de dwaling van Arius, die met de drievuldigheid van personen ook de drievuldigheid van zelfstandigheid aannam; de andere is de dwaling van Sabellius, die met de eenheid van wezenheid de eenheid van personen verdedigde. Om dus de dwaling van Arius te ontwijken, moeten we de namen “verscheidenheid” en “verschil” vermijden, opdat niet de eenheid van wezenheid zou geloofchend worden. We mogen echter gebruik maken van de naam “onderscheid” om de tegenover elkaar gestelde betrekkingenverhoudingen aan te duiden. Derhalve wanneer in een authentiek schrift spraak is van verscheidenheid of verschil van Personen, dan worden verscheidenheid of verschil verstaan in de betekenis van onderscheid. Om echter de enkelvoudigheid van de goddelijke wezenheid niet

op te heffen, moet men de namen “scheiding” en “verdeling,” die van een geheel met betrekking tot zijn delen gezegd worden, vermijden. Om de gelijkheid niet op te heffen, moet men de naam van “ongelijkheid” niet gebruiken, en om de gelijkvormigheid niet te loochenen, moet men de woorden “vreemd” en “ongelijkwaardig” vermijden; Ambrosius zegt immers in het boek Over het Geloof (t. a. p.) dat er in de Vader en de Zoon “geen ongelijkaardige maar één Godheid is.” En volgens Hilarius, zoals hierboven gezegd werd (in de 3e B.), is er in God “niets dat aan Hem vreemd is of van Hem gescheiden kan worden.” Om echter niet in de dwaling van Sabellius te vallen, moeten we de uitdrukking “alleen-zijn” vermijden, opdat nl. de mededeelbaarheid van de goddelijke wezenheid niet zou gelochend worden. Vandaar dat Hilarius in het 7e boek Over de Drievuldigheid (n. 39) zegt: “Het is een heiligschennis te beweren dat de Vader en de Zoon een alleen-zijnde God zijn.” We moeten ook vermijden God “enig” te noemen, om het getal personen niet te ontkennen. Vandaar dat Hilarius zegt in hetzelfde boek (n. 38) dat “de begrippen alleen-zijn en enigheid” op God niet worden toegepast. We spreken nochtans van de enige Zoon omdat er niet meer dan één Zoon is in God. Doch we spreken niet van een enige God omdat de goddelijke wezenheid aan meerderen gemeen is. Laten we eveneens de naam “ineenvloeiing” vermijden om aan de personen de orde niet te ontzeggen, die hun in de goddelijke natuur toekomt. Vandaar dat Ambrosius in het 1e boek Over het Geloof (2e H.) zegt: “En wat één is, is niet ineenvloeiend en evenmin kan wat niet verschillend is menigvuldig zijn.” We moeten ook de naam “eenzaam” vermijden om niet de gemeenzaamheid van personen te loochenen. Hilarius zegt immers in het 4e boek Over de Drievuldigheid (n. 18): “Laat ons niet belijden dat God eenzaam is noch dat Hij verscheiden is.” Integendeel duidt de naam “een andere”, in het mannelijk geslacht gesteld, niets meer aan dan ’n onderscheid van zelfstandelingen. Daarom kunnen we geredelijk zeggen dat “de Zoon een andere is dan de Vader,” omdat Hij nl. een andere drager is van de goddelijke natuur, evenals Hij ook een andere persoon en een andere hypostase is. (Ia q. 31 a. 2 co.)

“Een andere” is een particuliere naam en slaat bijgevolg op de drager van de zelfstandigheid. Het begrip ervan eist dan ook niets meer dan dat de zelfstandigheid zou onderscheiden zijn in zover zij de hypostase of de persoon betekent. De “verscheidenheid” daarentegen eist dat de zelfstandigheid zou onderscheiden zijn in zover zij de wezenheid beduidt. En aldus kunnen we niet zeggen van de Zoon dat Hij “verscheiden” is van de Vader, hoewel Hij “een andere” is. (Ia q. 31 a. 2 ad 1)

Het “verschil” veronderstelt een onderscheid van vorm. Er is echter slechts één enkele vorm in de Godheid, zoals blijkt uit hetgeen gezegd wordt in de Brief aan de Philippenzen (2, 6): “Daar Hij in de vorm van God was”. En aldus is de naam “verschillend” niet geschikt voor God, zoals blijkt uit de aangehaalde autoriteit. Damascenus spreekt nochtans (in het boek

Over het waarachtig Geloof, 3e B., 5e H.) van een verschil tussen de goddelijke personen, in zover nl. over een betrekkelijke eigenschap wordt gesproken als over ’n vorm. Daarom zegt hij dat de hypostasen niet verschillen van elkaar naar de zelfstandigheid maar volgens bepaalde eigenschappen. Doch “verschil” wordt hier genomen voor “onderscheid”, zoals gezegd werd (in de Leerstelling). (Ia q. 31 a. 2 ad 2)

“Vreemd” is wat van buiten komt en niet gelijkaardig is. Dit wordt echter niet bedoeld wanneer men zegt: “een andere.” En daarom zeggen we dat de Zoon “een andere” is dan de Vader, al zeggen we niet dat Hij aan de Vader “vreemd” is. (Ia q. 31 a. 2 ad 3)

In het onzijdig geslacht is de vorm niet bepaald; maar in het mannelijk is hij bepaald en onderscheiden, en evenzo in het vrouwelijk. Daarom wordt terecht de gemeenschappelijke wezenheid door het onzijdig aangeduid, en een bepaalde zelfstandeling door het mannelijk of het vrouwelijk. Daarom ook wanneer het gaat over mensen en er gevraagd wordt: “Wie is deze?”, antwoordt men: “Sokrates”, de naam van een persoon; wanneer er echter gevraagd wordt: “Wat is deze?”, antwoordt men: “een redelijk en sterfelijk dier.” En aldus omdat er in God een onderscheid is van personen en niet van wezenheid, zeggen we dat de Vader “een andere” is dan de Zoon, maar niet dat Hij “iets anders” is. En andersom zeggen we dat ze “iets een” zijn, doch niet dat ze er “een” zijn. (Ia q. 31 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Mag men het woord « alleen », dat een exclusieve betekenis heeft, voegen bij een wezensterm in God?

Men beweert dat, waar het gaat over God, het woord “alleen” dat een uitsluitende zin heeft, niet mag gevoegd worden bij een wezensterm. Volgens de Wijsgeer immers in het 2e Boek Over de soph. Weerleggingen (3e H.), is hij alleen “die niet met een andere is.” God is echter samen met de engelen en de heilige zielen. We mogen dus van God niet zeggen dat Hij alleen is. (Ia q. 31 a. 3 arg. 1)

Al wat toegevoegd wordt aan een wezensterm van God, kan gezegd worden van iedere Persoon op zich zelf en van allen samen. Omdat het immers een gepaste uitdrukking is te zeggen “wijze God”, mogen we ook zeggen: de Vader is een wijze God, en: de Drievuldigheid is een wijze God. Welnu Augustinus in het 6e boek Over de Drievuldigheid (9e H.) zegt: “Men houde als zijn mening deze, volgens dewelke niet de Vader de God is, die de ware God alleen is.” Dus mag men van God niet zeggen dat Hij alleen is. (Ia q. 31 a. 3 arg. 2)

Het woord “alleen” wordt maar bij een wezensterm gevoegd óf in verband met een gezegde dat terugslaat op de persoon, óf in verband met een gezegde dat terugslaat op de wezenheid. Het kan echter niet gaan in verband met een persoonlijk gezegde, want het is verkeerd te zeggen: alleen God is Vader, daar ook de mens vader is. Het gaat evenmin in verband met een wezenlijk gezegde, want indien het waar was dat God

alleen schept, dan volgt ook blijkbaar dat deze zin waar is: alleen de Vader schept, want alles wat gezegd wordt van God kan ook gezegd worden van de Vader. Dit laatste geeft echter 'n verkeerde zin, daar ook de Zoon schepper is. Het woord "alleen" kan dus in het goddelijke niet gevoegd worden bij een wezensterm. (Ia q. 31 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Eerste Brief aan Timotheüs (1, 17): "Aan de koning der eeuwen die onsterfelijk is, onzichtbaar en alleen God." (Ia q. 31 a. 3 s. c.)

Het woord "alleen" kan men categorematisch of syncategorematisch gebruiken. Een woord wordt categorematisch gebruikt wanneer iets in volstreckte zin bevestigd wordt met betrekking tot een drager, zoals wit met betrekking tot een mens, wanneer men zegt: een witte mens. Wanneer men het woord "alleen" aldus verstaat kan het geenszins gevoegd worden bij een wezensterm van God, want het zou een alleen-zijn beduiden met betrekking tot de term zelf waaraan het wordt toegevoegd, en daaruit zou volgen dat God eenzaam is; wat in strijd is met het voorgaande (vorig Artikel). Men noemt een woord syncategorematisch wanneer het een orde bevat van het gezegde tot het onderwerp, zoals het woord "alle" of "geen enkele." En zo is het ook met het woord "alleen", omdat het ieder anderen drager uitsluit van deelneming aan het gezegde. Wanneer b. v. gezegd wordt: alleen Socrates schrijft, wil men niet beduiden dat Sokrates alleen is, maar dat er niemand met hem schrijft, ook al zijn er veel mensen bij hem. En aldus aangewend is er niets op tegen dat men, waar het gaat over God, het woord "alleen" voegt bij een wezensterm, in zover daardoor al het overige uitgesloten wordt van deelneming aan het gezegde. Aldus wanneer we zeggen: alleen God is oneindig, omdat niets buiten God oneindig is. (Ia q. 31 a. 3 co.)

Hoewel de engelen en de heilige zielen altijd met God zijn, zou God toch alleen of eenzaam zijn indien er in God geen veelheid van personen was. De eenzaamheid wordt immers niet weggenomen door het gezelschap van iets dat een andere natuur heeft. Men zegt dat iemand alleen is in de hof, hoewel er daar veel planten en dieren aanwezig zijn. En zo ook zou men zeggen dat God alleen of eenzaam is, al was Hij ook omringd van engelen en mensen, indien er niet in God meerdere personen bestonden. Het gezelschap dus van engelen en mensen sluit de volstreckte eenzaamheid van God niet uit, en noch veel minder de betrekkelijke eenzaamheid die wordt genomen in verhouding tot een gezegde. (Ia q. 31 a. 3 ad 1)

Het woord "alleen" slaat eigenlijk niet op het gezegde dat formeel genomen wordt. Het heeft immers betrekking op de drager in zover het van de zelfstandeling waaraan het wordt toegevoegd een anderen uitsluit. Doch het bijwoord "slechts", omdat het exclusief is, kan men laten slaan of op het onderwerp of op het gezegde. We kunnen immers zeggen: slechts Socrates loopt, d. i. niemand buiten hem. En Socrates

loopt slechts, d. i. hij doet niets anders dan dat. Vandaar dat men eigenlijk niet mag zeggen: de Vader is alleen God of de Drievuldigheid is alleen God, tenzij men van de kant van het gezegde iets impliceert, zodat men zegt: de Drievuldigheid is de God die alleen God is. En aldus uitgelegd kan ook deze zin waar zijn: de Vader is de God die alleen God is, indien het betrekkelijk woord slaat op het gezegde en niet op het onderwerp. Augustinus nu, wanneer hij zegt dat niet de Vader de God is die alleen God is maar dat de Drievuldigheid de God is die alleen God is, bedoelt de zaak uit te leggen. Het is alsof hij zeide: Wanneer gezegd wordt: "aan de koning der eeuwen, de onzichtbaar en, die alleen God is", moet men dit niet verstaan van de persoon van de Vader, maar van de gehele Drievuldigheid. (Ia q. 31 a. 3 ad 2)

Men kan op beide wijzen het woord "alleen" voegen bij een wezensterm. Deze zin immers: alleen God is Vader, heeft een dubbele betekenis. Het woord Vader kan de Persoon van de Vader betekenen en aldus is de zin waar, omdat geen mens die Persoon is. Of het kan enkel maar een verhouding te kennen geven, en aldus is de zin verkeerd, omdat de betrekking van vaderschap ook in anderen gevonden wordt, alhoewel niet op eenzinnige wijze. Ook deze zin is waar: alleen God schept. En nochtans volgt daar niet uit: dus alleen de Vader schept; want zoals de sophisten zeggen, wanneer een woord met exclusieve betekenis aan een term wordt bij gevoegd dan blijft het aan deze zo onbeweeglijk vastgehecht dat het niet mag worden toegekend aan een van de subjecten die onder deze term horen. Het is immers geen goede gevolgtrekking te zeggen: alleen de mens is een redelijk wezen, dus is alleen Socrates een redelijk wezen. (Ia q. 31 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Mag men dat woord met exclusieve betekenis voegen bij een persoonsterm?

Men beweert dat het exclusief woord kan gevoegd worden bij een term die de persoon aanduidt, zelfs indien het gezegde gemeenschappelijk is. We lezen immers bij Joannes (17, 3) dat de Heer sprekend tot de Vader, zegt: "dat ze U kennen die alleen de ware God zijn." Dus is de Vader alleen de ware God. (Ia q. 31 a. 4 arg. 1)

En bij Mattheus (11, 27) lezen wij: "Niemand kent de Zoon tenzij de Vader." Dit nu betekent hetzelfde als dit gezegde: alleen de Vader kent de Zoon. De Zoon kennen is echter iets gemeenschappelijks. Dus hebben we hier weer dezelfde gevolgtrekking als daar juist. (Ia q. 31 a. 4 arg. 2)

Het exclusief woord sluit datgene niet uit wat behoort tot het begrip van de term waaraan het wordt toegevoegd. Derhalve sluit het noch het deel noch het universele uit. Men besluit immers valselijk als men zegt: alleen Socrates is wit, dus is zijn hand niet wit, of wel, dus is de mens niet wit. Welnu de ene Persoon is bevat in het begrip van de andere, zoals de Vader in het

begrip van de Zoon en omgekeerd. Wanneer men dus zegt dat de Vader alleen God is, sluit men de Zoon en de H. Geest niet uit. En aldus blijkt dat die zegswijze juist is. (Ia q. 31 a. 4 arg. 3)

De H. Kerk zingt: “Gij zijt alleen de allerhoogste, Jezus Christus.” (Ia q. 31 a. 4 arg. 3)

Daar brengt men echter tegen in dat de zin “alleen de Vader is God” op twee wijzen kan uitgelegd worden, namelijk: de Vader is God, of wel: niemand is God buiten de Vader. Doch dit laatste is verkeerd, omdat de Zoon een andere is dan de Vader die God is. Dus is ook deze zegswijze verkeerd: alleen de Vader is God. En ’t zelfde geldt voor andere dergelijke zinswendingen. (Ia q. 31 a. 4 s. c.)

Wanneer we zeggen, dat de Vader alleen God is, dan kan deze zin veel betekenissen hebben. Indien immers het woord “alleen” de eenzaamheid toeschrijft aan de Vader, dan is de zin verkeerd in zover het woord categorematisch wordt gebruikt. — Neemt men het woord syncategorematisch, dan kan de zin opnieuw op vele wijzen verstaan worden. Want indien het woord “alleen” een deelname aan de vorm van het onderwerp uitsluit, is de zin waar. Dan is de betekenis: de alleen Vader zijnde is God, dit wil zeggen, Hij met wie niemand anders Vader is, is God. Op die wijze verklaart het Augustinus in het 6e boek Over de Drievuldigheid (7e H.), waar hij zegt: “We zeggen “de Vader alleen”, niet omdat Hij gescheiden is van de Zoon en de H. Geest, maar om daardoor te betekenen, dat zij niet samen met Hem Vader zijn.” In de gewone spreekwijze echter heeft de zin die betekenis niet tenzij men er iets zodanigs onder verstaat, als: Hij die alleen Vader wordt genoemd is God. — Doch volgens de eigen betekenis van de zin wordt een deelname aan het gezegde uitgesloten. En zo genomen is de zin verkeerd, indien een andere, in het mannelijk gesteld, uitgesloten wordt; hij is echter juist indien iets anders, in het onzijdig gesteld, uitgesloten wordt, omdat de Zoon een andere is dan de Vader, en toch niet iets anders. ’t Zelfde geldt voor de H. Geest. Maar omdat het woord “alleen” eigenlijk slaat op het onderwerp zoals boven (Vorig Artikel, 2e Bed.) gezegd werd, wordt het eerder aangewend om een ander dan om iets anders uit te sluiten. Derhalve moet men niet veel gebruik maken van dergelijke uitdrukkingen, maar ze vroom uitleggen waar men ze ook in een authentiek schrift vindt. (Ia q. 31 a. 4 co.)

U die alleen de ware God zijt, moet ons dit niet doen denken aan de persoon van de Vader, maar aan geheel de Drievuldigheid, zoals Augustinus het uitlegt (Over de Drievuldigheid, 6e B., 9e H.). Of bedoelt men de persoon van de Vader, dan worden toch, om reden van de wezenseenheid, de andere personen niet uitgesloten, in zover nl. dit woord “alleen” slechts de uitsluiting betekent van “iets anders,” zoals gezegd werd (in de Leerstelling). (Ia q. 31 a. 4 ad 1)

Zo moet men ook op de tweede opwerping antwoorden. Wanneer men immers iets wezenlijks zegt van de Vader, dan wordt noch de Zoon noch de H. Geest uitgesloten, om reden van de wezenseenheid. Men moet immers

weten dat bij de aangehaalde autoriteit het woord “niemand” niet hetzelfde is als “geen enkele mens”, wat het woord schijnt te betekenen, — want dan kon men geen uitzondering maken voor de Vader — maar het wordt volgens het gewoon spraakgebruik genomen in distributieve zin, met betrekking tot welke redelijke natuur ook. (Ia q. 31 a. 4 ad 2)

Het exclusief woord sluit niets uit van wat behoort tot het begrip van de term waaraan het wordt bijgevoegd, indien onder deze term geen verschil van zelfstandelingen maar slechts ’n verschil zoals dat van een deel of van het algemene begrepen is. De Zoon is echter een andere zelfstandeling dan de Vader. Dus geldt de aangegeven rede niet in dit geval. (Ia q. 31 a. 4 ad 3)

We zeggen niet in volstreekte zin dat alleen de Zoon de allerhoogste is, doch dat Hij alleen de allerhoogste is samen met de Heilige Geest, in de glorie van God de Vader. (Ia q. 31 a. 4 ad 4)

Quaestio 32 Over onze kennis van de goddelijke Personen

We moeten nu verder onderzoeken welke kennis we hebben van de goddelijke personen. Hieromtrent stellen we vier vragen: 1e) Kunnen de goddelijke personen door de rede gekend worden? 2e) Moeten zekere kenmerken aan de goddelijke personen worden toegeschreven? 3e) Over het aantal kenmerken. 4e) Is het geoorloofd te verschillen van mening omtrent de goddelijke kenmerken. (Ia q. 32 pr.)

Articulus 1 Kan de Drievuldigheid van Personen in God door de natuurlijke rede gekend worden?

Men beweert dat de Drievuldigheid van Personen in God door de natuurlijke rede kan gekend worden. De wijsgeren zijn immers enkel door de natuurlijke rede tot de kennis van God gekomen. Welnu veel werd er door de wijsgeren gezegd over de Drievuldigheid van Personen. Aristoteles toch zegt in het 1e Boek Over Hemel en Aarde (1e H., n. 2): “Door dit getal — nl. het getal drie — beogen we de ene God te verheerlijken die de eigenschappen van alles wat geschapen is overtreft.” — Augustinus ook zegt in het 7e boek van de Belijdenissen (9e H.): “Daar vond ik — te weten in de werken van de Platonici — Wel in andere bewoordingen, doch met dezelfde betekenis, vele en verschillende redenen die aantonen dat in het begin het Woord was, en dat het Woord bij God was en dat het Woord God was”, en andere dergelijke dingen, die hij dan citeert. Met deze woorden nu wordt het onderscheid van de goddelijke Personen voorgehouden. — We lezen ook nog in de Glossa op de Brief aan de Romeinen, 1, en op de Exodus (8, 19), dat de magiërs van Pharaon tekort schoten in het derde teken, d. i. in de kennis van de derde persoon, nl. van de H. Geest; dus kenden ze er op z’n minst twee. — Ook Trismegistus schreef: “De ene monade heeft de

andere voortgebracht en haar eigen gloed op haarzelf doen terugslaan.” Hierdoor schijnt de voortbrenging van de Zoon en de voortkomst van de H. Geest te worden geïnsinueerd. Dus kan men door de natuurlijke rede de goddelijke personen kennen. (Ia q. 32 a. 1 arg. 1)

Richard van S. Victor zegt in het boek *Over de Drievuldigheid* (1e B., 4e H.): “Ik geloof vast en betwijfel niet dat er voor gelijk welke uitleg van de waarheid niet enkel waarschijnlijke, maar zelfs doorslaande bewijzen te vinden zijn.” Daarom ook hebben sommigen ten einde de Drievuldigheid van Personen te bewijzen als rede aangehaald de oneindigheid van de goddelijke goedheid, die zichzelf op oneindige wijze in de voortkomst van de goddelijke personen mededeelt. Anderen gaven als bewijs dat men geen vreugde kan hebben in het bezit van een goed zonder deelgenoot. Augustinus ten slotte (in zijn werk *Over de Drievuldigheid*, 9e B., 4e H. en v. v.) neemt om de Drievuldigheid van personen te verduidelijken als uitgangspunt het voortkomen van het woord en van de liefde in onze geest; en wij zelf hebben boven (27e Kw., 1e en 3e Art.) dezelfde weg gevolgd. Dus kan de Drievuldigheid van Personen door de natuurlijke rede worden gekend. (Ia q. 32 a. 1 arg. 2)

’t Lijkt wel overbodig de mens iets mee te delen wat de menselijke rede niet vatten kan. Men mag echter niet staande houden dat de goddelijke openbaring aangaande de kennis van de Drievuldigheid overbodig is. Bijgevolg kan de Drievuldigheid van Personen door de menselijke rede worden gekend. (Ia q. 32 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Hilarius zegt in het 2e boek *Over de Drievuldigheid* (n. 9): “De mens denke niet het geheim van de voortbrenging met zijn verstand te kunnen achterhalen.” Ook Ambrosius zegt (1e boek *Over het Geloof*, 10e H.): “Het is onmogelijk het geheim van de voortbrenging te kennen, de geest is onmachtig, de mond zwijgt.” Welnu door de oorsprong van geboorte en voortkomst worden de goddelijke personen in de Drievuldigheid onderscheiden, zoals blijkt uit wat vroeger gezegd werd (30e Kw., 2e Art.). Daar nu de mens datgene niet kan kennen noch met zijn verstand achterhalen waarvoor er geen dwingende bewijsgronden kunnen gevonden worden, zo volgt daaruit dat de Drievuldigheid van Personen door de rede niet kan worden gekend. (Ia q. 32 a. 1 s. c.)

Het is onmogelijk door de natuurlijke rede tot de kennis van de Drievuldigheid der goddelijke Personen te komen. Hoger werd immers aangetoond (12e Kw., 4e, 11e en 12e Art.) dat de mens door de natuurlijke rede niet kan komen tot de kennis van God tenzij langs de schepselen om. De schepselen nu voeren tot de kennis van God zoals het uitwerksel leidt tot de kennis van de oorzaak. Dus kan alleen datgene door de natuurlijke rede over God gekend worden, wat Hem als ’t beginsel van alle wezens noodzakelijk moet worden toegeschreven. Op dit gegeven hebben we boven (12e Kw., 12e Art.) onze beschouwingen over God gegrondvest. De scheppingsmacht nu is gemeen

aan heel de Drievuldigheid, en hoort daarom bij de eenheid van wezenheid en niet bij het onderscheid van Personen. Dus kan door de natuurlijke rede datgene van God worden gekend, wat behoort tot de eenheid van wezenheid, niet echter datgene wat behoort tot het onderscheid van Personen. Wie derhalve toch de Drievuldigheid van Personen door de natuurlijke rede bewijzen wil, benadeelt op twee wijzen het geloof. Vooreerst door afbreuk te doen aan de waardigheid van het geloof zelf, welke eist dat het onzichtbare dingen, die het menselijk verstand te boven gaan, tot voorwerp zou hebben. Daarom zegt de Apostel in de Brief aan de Hebreeënen (11, 1) dat het geloof “dingen betreft die men niet ziet”, en in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (2, 6) zegt hij: “Wijsheid spreken wij bij de volmaakten, niet echter wijsheid van deze wereld noch van de vorsten dezer wereld, maar Gods wijsheid spreken we, de geheimnisvolle en verborgen wijsheid.” Ten tweede benadeelt hij het geloof door de middelen die hij aanwendt om anderen tot het geloof te bekeren. Wanneer men immers als geloofsbewijzen redenen aanbrengt die niet afdoende zijn, maakt men het geloof belachelijk in de ogen van de ongelovigen. Deze denken dan dat wij op dergelijke redenen ons geloof grondvesten, en dat wij om dergelijke redenen geloven. Geloofszaken moet men dus niet trachten te bewijzen tenzij door het aanhalen van autoriteiten, voor hen die zulke autoriteiten aanvaarden. Voor anderen volstaat het te verdedigen dat wat het geloof leert niet onmogelijk is. Daarom zegt Dionysius in het boek *Over de goddelijke Namen* (2e H.): “Indien iemand geheel en al de openbaring verwerpt staat hij ver van onze wijsbegeerte af, aanvaardt hij echter de waarheid der openbaring — wel te verstaan der gewijde openbaring — ook wij volgen diezelfde norm.” (Ia q. 32 a. 1 co.)

De wijsgeren hebben het geheim van de Drievuldigheid van Personen in God niet gekend in hetgeen aan die Personen eigen is nl. het vaderschap, het zoonschap en de voortkomst van de H. Geest. Aldus naar het woord van de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (2, 6): “Wijsheid van God spreken we die geen enkele van de vorsten dezer wereld, d. i. volgens de Glossa, geen enkele der wijsgeren, gekend heeft.” Toch kenden ze enkele wezeneseigenschappen die, zoals we verder zullen zien (30e Kw., 7e Art.), aan de Personen worden toegeëigend, zoals de macht aan de Vader, de wijsheid aan de Zoon, de goedheid aan de H. Geest. Wat dus Aristoteles zegt: “Door dit getal beogen we” enz., moet niet zo verstaan worden dat hij het getal drie plaatst in de Godheid, maar hij wil zeggen dat de ouden het getal drie gebruikten bij de offers en gebeden ter oorzake van een zekere volmaaktheid van het getal drie. Ook in de uitdrukking die we bij de Platonici vinden “In het begin was het woord”, heeft deze benaming “woord” niet de zin van een in de Godheid voortgebrachte persoon, maar betekent zij het ideëel plan volgens hetwelk God alles heeft geschapen, en dat we aan de Zoon toeëigenen. En alhoewel ze de volmaakheden die aan de drie Personen toegeëigend worden hebben gekend, wordt toch van hen gezegd dat ze bij het derde kenmerk te kort schoten, d. i. in de kennis van de derde Persoon,

omdat ze afgedwaald zijn van de weg van het goede dat aan de H. Geest wordt toegeëigend, daar ze God kennende Hem niet als God verheerlijkten, zoals we lezen in de Brief aan de Romeinen (1, 21). Of wel omdat de Platonici wel één eerste wezen stelden, dat zoals ze zeiden vader was van het al der dingen, en derhalve ook een ander wezen aannamen, dat ze geest of verstand van de vader noemden, zoals Macrobius het zegt in zijn werk *Over de Droom van Scipio* (1e B., 2e H.) maar toch geen derde wezen aanvaardden dat aan de H. Geest zou blijken te beantwoorden. Overigens zijn volgens onze leer de Vader en de Zoon geen verschillende zelfstandigheden, doch dit was de dwaling van Origenes en Arius die daarin de Platonici aanhingen. — Wat nu Trismegistus gezegd heeft: “de ene monade heeft de andere voortgebracht en haar eigen gloed op haarzelf doen terugslaan”, heeft geen verband met de voortbrenging van de Zoon of met de voortkomst van de Heilige Geest, maar doelt op de voortbrenging van de wereld; de éne God immers heeft één wereld voortgebracht uit liefde tot zichzelf. (Ia q. 32 a. 1 ad 1)

Om iets te bewijzen kan men op twee verschillende manieren argumenteren. Ten eerste op zulke manier dat daardoor een of andere grond van de zaak afdoende in 't licht wordt gesteld. Zo wordt in de natuurwetenschap een reden aangegeven waaruit voldoende blijkt dat de hemel met 'n eenvormige snelheid beweegt. Op een andere manier kan iets bewezen worden, wanneer nl. de reden die naar voren wordt gebracht de grond van de zaak niet duidelijk bloot legt, maar aantoonst dat, een zekere grond bij veronderstelling gegeven zijnde, de verklaring van de feiten, die op die grond berusten, voor de hand ligt. Zo wordt in de sterrenkunde om het bestaan van excentrische sferen en raakcirkels te bewijzen, als reden aangegeven dat, deze hypothese eenmaal gesteld, de voornaamste verschijnselen betreffende de bewegingen van de hemellichamen kunnen verklaard worden. Deze reden echter is niet doorslaande, omdat men wellicht ook in een andere veronderstelling die bewegingen zou kunnen uitleggen. Volgens de eerste manier van argumenteren kan men redenen aanbrengen om de eenheid van God en dergelijke te bewijzen. Doch de redenen die aangebracht worden om de Drievuldigheid te doen kennen, behoren tot de tweede manier van argumenteren. Indien men immers de Drievuldigheid veronderstelt, sluiten dergelijke redenen daar passend bij aan, niet zo nochtans alsof deze redenen als dwingende bewijzen konden gelden voor de Drievuldigheid van Personen. — En dit is klaar voor elk bewijs in 't bijzonder. De oneindige goedheid van God openbaart zich immers ook in het voortbrengen van de schepselen; want het voortbrengen van iets uit het niet vergt een oneindige kracht. Het is immers niet nodig, indien God zich met oneindige goedheid meedeelt, dat er iets oneindigs van Hem zou voortkomen, maar wel dat hetgeen voortgebracht wordt naar eigen zijnswijze aan Gods goedheid zou deelachtig zijn. — Eveneens is de uitspraak waar “dat men geen vreugde kan hebben in het bezit van een goed zonder deelgenoot”, wanneer

in één persoon de volledige goedheid niet aangetroffen wordt; en in dit geval heeft deze laatste, om de volledige goedheid van de vreugde te bezitten, behoefte aan het goed van een ander die zich bij hem aansluit. — De gelijkenis nu aan ons verstand ontleend biedt geen afdoende bewijs voor iets dat in God is, omdat het verstand niet op éénnigwijze in God en in ons is. Dienvolgens zegt Augustinus, in zijn Commentaar op Joannes (27e Trakt., n. 7), dat men door het geloof komt tot de kennis en niet andersom. (Ia q. 32 a. 1 ad 2)

De kennis van de goddelijke Personen was om twee redenen voor ons onontbeerlijk: ten eerste om een juist begrip te verkrijgen van de schepping der dingen. Immers doordat we zeggen dat God alles gemaakt heeft door zijn Woord, verwerpen we de dwaling van hen die houden dat God de dingen uit natuurnoodzakelijkheid heeft voortgebracht. Doordat we in Hem de voortkomst van de liefde stellen, tonen we aan dat God de schepselen niet heeft voortgebracht omdat Hij aan hen behoefte had, noch om een of andere uitwendige oorzaak, maar uit liefde tot zijn goedheid. Vandaar dat Mozes na gezegd te hebben: “In het begin schiep God hemel en aarde”, eraan toevoegt: “En God zei: het licht worde”, om daardoor het goddelijk Woord te betekenen; en verder zegt hij nog: “God zag het licht en dat het goed was”, om hierdoor de goedkeuring der goddelijke liefde aan te tonen; en 't zelfde vinden we in de andere werken. — Ten tweede en wel hoofdzakelijk was de kennis van de goddelijke Personen voor ons noodzakelijk opdat we een juist begrip zouden hebben van de verlossing van het menselijk geslacht, die voltrokken wordt door de mensgeworden Zoon en door de gave van de H. Geest. (Ia q. 32 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Mogen we houden dat er in de Godheid kenmerken zijn?

Men beweert dat we niet mogen houden dat er kenmerken in de Godheid zijn. Dionysius zegt immers in het 1e hoofdstuk *Over de goddelijke Namen*, dat men aan God niets mag durven toe te schrijven dan datgene wat de Heilige Schrift ons leert. Van kenmerken nu wordt er in de Heilige Schrift geen gewag gemaakt. Dus mogen we niet houden dat er in de Godheid kenmerken zijn. (Ia q. 32 a. 2 arg. 1)

Al wat er in God is behoort ofwel tot de eenheid van wezenheid ofwel tot de Drievuldigheid van Personen. De kenmerken echter behoren noch tot de eenheid van wezenheid noch tot de Drievuldigheid van Personen. Wat immers tot de wezenheid behoort wordt niet gezegd van de kenmerken: we zeggen immers niet dat het vaderschap wijs is of scheidt; evenmin wordt van de kenmerken gezegd wat eigen is aan een persoon: we zeggen immers niet dat het vaderschap voortbrengt en dat het zoonschap voortgebracht wordt. We mogen dus niet houden dat er kenmerken in God zijn. (Ia q. 32 a. 2 arg. 2)

Daar enkelvoudige dingen door zichzelf kenbaar zijn, vinden we er geen abstracte gegevens in

die als kenbeginselen zouden kunnen dienen. Welnu de goddelijke Personen zijn van de hoogste enkelvoudigheid. Dus worden er in de goddelijke Personen geen kenmerken aangetroffen. (Ia q. 32 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Joannes Damascenus zegt (Over het Waarachtig Geloof, 3e B., 5e H.): “Aan drie eigenschappen herkennen we het verschil van de hypostasen, d. i. van de Personen, te weten aan die van het vaderschap, aan die van het zoonschap en aan die van de voortkomst.” We moeten dus houden dat er eigenschappen en kenmerken in de Godheid zijn. (Ia q. 32 a. 2 s. c.)

Gezien de enkelvoudigheid der Personen, beweerde Praepositivus dat men niet mag houden dat er in de Godheid eigenschappen en kenmerken zijn; komen er echter hier of daar voor, dan moet het abstracte verklaard worden in de zin van het concrete. Zoals we immers in de gewone spreekwijze zeggen: ik verzoek uwe goedgunstigheid, d. i. U die goedgunstig zijt, zo insgelijks, wanneer men spreekt van het vaderschap in de Godheid bedoelt men daarmee God de Vader. Doch, zoals boven werd aangetoond (3e Kw., 3e Art. Antw. op de 1e B. en 13e Kw., 1e Art., Antw. op de 2e B.), doet het aan de goddelijke enkelvoudigheid geen afbreuk dat we om de Godheid te beduiden concrete en abstracte benamingen aanwenden; want volgens de kennis die we hebben geven we ook benamingen. Ons verstand nu kan niet reiken tot de goddelijke enkelvoudigheid zelf om deze in zichzelf te beschouwen, en daarom vat en noemt het op zijn wijze de goddelijke dingen, d. w. z., in zover het deze uit zintuiglijk waarneembare dingen, waaraan het zijn kennis ontleent, kan afleiden. Hier nu gebruiken we abstracte namen om de enkelvoudige vormen te betekenen, en concrete namen om op zichzelf staande wezens te beduiden. Vandaar dat we ook de goddelijke dingen, zoals hoger gezegd werd (t. a. pl.) met abstracte namen uitdrukken om rede van de enkelvoudigheid, en met concrete namen om rede van het op zich zelf staan en van de volkomenheid. En niet enkel de wezensnamen moeten op abstracte en op concrete wijze iets te kennen geven, zodat we b. v. zeggen: Godheid en God, wijsheid en wijze, maar ook de persoonsnamen, zodat we zeggen: vaderschap en Vader. Hiertoe noodzaken ons hoofdzakelijk twee redenen. Vooreerst het optreden van de ketters Immers, daar we belijden dat de Vader, de Zoon en de H. Geest één God zijn en drie Personen, vragen ze: waardoor zijn ze één God? en waardoor zijn ze drie Personen? Zoals we nu antwoorden dat ze door hun wezenheid of door hun Godheid één zijn, zo moesten er ook abstracte benamingen gevonden worden om te kunnen antwoorden dat daardoor de Personen onderscheiden worden. Zulke benamingen zijn de eigenschappen of de abstract uitgedrukte kenmerken, zoals Vaderschap en Zoonschap. Derhalve wordt in de Godheid de wezenheid betekend als het wat, de Personen daarentegen als het wie, de eigenschap als het waardoor. Ten tweede omdat er in de Godheid een persoon is die in betrekking staat tot twee andere personen, te weten de persoon

van de Vader die in betrekking staat tot de persoon van de Zoon en tot de persoon van de H. Geest. Dit nu geschiedt niet door één enkele betrekking, want dan zou gevolgelijk ook de Zoon en de H. Geest door één en dezelfde betrekking tot de Vader in betrekking staan. En daaruit zou volgen — vermits enkel door de betrekking de Drievuldigheid tot stand komt — dat de Zoon en de H. Geest geen twee personen zouden zijn. Ook mag men niet met Praepositivus zeggen dat evenals God zich op één wijze verhoudt tot de schepselen, terwijl de schepselen zich op verschillende wijze verhouden tot Hem, zo ook de Vader door één betrekking tot de Zoon en de H. Geest in betrekking staat, terwijl deze twee laatsten door twee betrekkingen tot de Vader in betrekking staan. Daar immers het soortelijk begrip van het betrekkelijke bestaat in een zich verhouden tot iets anders, moet men noodzakelijk zeggen dat twee betrekkingen niet soortelijk verschillen als er van de tegengestelde zijde maar één betrekking aan beantwoordt. De betrekking immers van heer is van een andere soort dan die van vader, zoals het onderscheid tussen zoonschap en knechtschap aanwijst. Al de schepselen nu verhouden zich tot God volgens één soort van betrekking, in zover ze zijn schepselen zijn. De betrekkingen echter volgens dewelke de Zoon en de H. Geest zich verhouden tot de Vader zijn niet soortelijk dezelfde. Derhalve zijn beide gevallen niet te vergelijken. Overigens is het niet nodig dat er in God een werkelijke betrekking zij tot de schepselen, zoals boven gezegd werd (28e Kw., 1e Art., Antw. op de 3e B.), en er is geen bezwaar tegen de begripsbetrekkingen in God te vermenigvuldigen. De betrekking integendeel waardoor de Vader zich verhoudt tot de Zoon en tot de H. Geest moet in Hem een werkelijke betrekking zijn. Derhalve moeten we met het oog op de twee betrekkingen van de Zoon en de H. Geest, waardoor deze zich verhouden tot de Vader, ook in de Vader twee betrekkingen aanvaarden, waardoor Hij zich verhoudt tot de Zoon en de H. Geest. En bijgevolg daar er maar één persoon van de Vader is, was het nodig de betrekkingen afzonderlijk op abstracte wijze uit te drukken: dat zijn de eigenschappen en kenmerken. (Ia q. 32 a. 2 co.)

Hoewel de Heilige Schrift geen gewag maakt van de kenmerken, spreekt ze nochtans van de personen in dewelke de kenmerken vervat zijn zoals het abstracte in het concrete. (Ia q. 32 a. 2 ad 1)

We vatten de kenmerken in de Godheid niet op onder vorm van dingen, doch onder vorm van abstracte begrippen waardoor we ons de personen voorstellen, hoewel, zoals hoger gezegd werd (28e Kw., 1e Art.), de kenmerken of betrekkingen zelf werkelijk in God bestaan. En daarom mag men niets dat op een of andere wijze op welke wezens- of persoonsnamen dan ook slaat, van de kenmerken zeggen. Want de manier waarop deze iets te kennen geven laat dat niet toe. We mogen derhalve niet zeggen dat het vaderschap voortbrengt of schept, wijs is of kent. Datgene echter wat tot de wezenheid behoort en niet slaat op een of andere daad, maar bestaanswijzen van het geschapene

van God uitsluit, mag van de kenmerken gezegd worden. We mogen immers zeggen dat het vaderschap eeuwig is of onmetelijk of gelijk wat anders van die aard. En insgelijks, om reden van de werkelijke eenzelvigheid, mogen de zelfstandige persoons- en wezensnamen van de kenmerken gezegd worden. We mogen immers zeggen dat het vaderschap God is, en dat het vaderschap Vader is. (Ia q. 32 a. 2 ad 2)

Hoewel de personen enkelvoudig zijn, kan men toch zonder de enkelvoudigheid te schaden de eigen trekken der personen op abstracte wijze uitdrukken, zoals gezegd werd (in de Leerstelling). (Ia q. 32 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Zijn er vijf kenmerken?

Men beweert dat er geen vijf kenmerken zijn. De eigen kenmerken der personen immers zijn de betrekkingen waardoor ze onderscheiden worden. Er zijn echter slechts vier betrekkingen in de Godheid, zoals hoger gezegd werd (28e Kw., 4e Art.). Dus zijn er ook maar vier kenmerken. (Ia q. 32 a. 3 arg. 1)

Omdat er in de Godheid maar één wezenheid is, daarom zegt men dat God één is, en omdat er drie personen zijn, daarom zegt men dat God drievuldig is. Indien er dus in de Godheid vijf kenmerken zijn, dan moeten we ook zeggen dat God vijfuldig is: wat ongepast is. (Ia q. 32 a. 3 arg. 2)

Indien er voor de drie personen die in de Godheid bestaan vijf kenmerken zijn, dan moeten er in een van de personen of wel twee of wel meerdere kenmerken zijn, zoals in de persoon van de Vader de ongeborenheid, het vaderschap en de gemeenschappelijke aanademing gesteld worden. Deze drie kenmerken nu verschillen van elkaar naar de zaak of wel niet. Verschillen ze naar de zaak, dan volgt daaruit dat de persoon van de Vader uit verschillende dingen is samengesteld. Verschillen ze echter alleen maar naar het begrip, dan volgt daaruit dat het een van het ander zou mogen gezegd worden. Zoals men b. v. zegt dat de goedheid van God zijn wijsheid is, omdat de zaak die beduid wordt niet verschilt, zo zou men ook mogen zeggen dat de gemeenschappelijke aanademing het vaderschap is, wat we echter niet toegeven. Dus zijn er geen vijf kenmerken. (Ia q. 32 a. 3 arg. 3)

We noemen kenmerk datgene wat ons een goddelijke persoon doet kennen naar hetgeen Hem eigen is. De goddelijke personen nu worden onderscheiden naar hun oorsprong. Oorsprong nu kan beduiden én “waarvan een andere” én “die van een andere voortkomt”. Volgens deze twee wijzen kunnen we dus een persoon kennen. De persoon van de Vader kan zich dus niet doen kennen hierdoor dat Hij van een andere zou voortkomen, maar wel hierdoor dat Hij van geen enkel andere voortkomt, en onder dit opzicht is zijn kenmerk de ongeborenheid. Doch in zover een andere van Hem voortkomt, kunnen we Hem kennen op twee wijzen. Want in zover de Zoon van Hem voortkomt, kennen we Hem door het kenmerk van het vaderschap; in zover echter de H. Geest van Hem

voortkomt, kennen we Hem door het kenmerk van de gemeenschappelijke aanademing. De Zoon nu doet zich hierin kennen dat Hij door ’n geboorte van een andere voortkomt, en zo doet het zoonschap Hem kennen. Ook hieraan nog laat de Zoon zich kennen dat er een andere is die van Hem voortkomt, te weten de H. Geest, en zo wordt Hij gekend op dezelfde wijze als de Vader nl. door de gemeenschappelijke aanademing. De H. Geest nu laat zich hieraan kennen dat Hij van een andere of van anderen voortkomt, en zo doet de voortkomst Hem kennen. Niet echter hieraan dat er een andere van Hem zou voortkomen, want er komt van Hem geen enkel goddelijke persoon voort. Er zijn dus vijf kenmerken in de Godheid, te weten de ongeborenheid, het vaderschap, het zoonschap, de gemeenschappelijke aanademing en de voortkomst. Hiervan zijn er slechts vier die betrekkingen zijn, want de ongeborenheid is geen betrekking tenzij door herleiding, zoals verder zal gezegd worden (33e Kw., 4e Art., Antw. op de 3e B.). Slechts vier ervan zijn eigenschappen, want de gemeenschappelijke aanademing is geen eigenschap, daar ze aan twee personen toekomt. Drie ervan zijn persoonlijke kenmerken, die nl. welke de personen uitmaken, te weten het vaderschap, het zoonschap en de voortkomst; want de gemeenschappelijke aanademing en de ongeborenheid worden kenmerken van personen genoemd, doch niet persoonlijke kenmerken, zoals verder duidelijk zal blijken (40e Kw., 1e Art., Antw. op de 1e B.). (Ia q. 32 a. 3 co.)

Buiten de vier betrekkingen moeten we nog een ander kenmerk aanvaarden, zoals gezegd werd (in de Leerstelling). (Ia q. 32 a. 3 ad 1)

Over de wezenheid van God spreken we als over ’n ding; zo spreken we insgelijks over de personen als over dingen; maar door kenmerken verstaan we zekere abstracte begrippen waardoor we de personen leren kennen. Hoewel we dus moeten zeggen dat God één is om reden van de wezenseenheid, behoeven we nochtans niet te zeggen dat Hij om reden van de vijf kenmerken vijfuldig is. (Ia q. 32 a. 3 ad 2)

Daar alleen het tegenover elkaar gesteld zijn van betrekkingen een werkelijke veelheid in God invoert, verschillen meerdere eigenschappen die aan één persoon toekomen niet werkelijk van elkaar, wanneer ze niet door een betrekkingsoverhouding tegenover elkaar gesteld zijn. Ze zijn nochtans niet van elkaar zegbaar, daar we ze opvatten als zoveel onderscheiden begrippen waardoor we ons de personen voorstellen. Zo zeggen we ook niet dat de begrippen “macht” en “wetenschap” die we aan God toeschrijven, elkaar dekken, ofschoon we zeggen dat de wetenschap de macht is. (Ia q. 32 a. 3 ad 3)

Daar de benaming “persoon” een waardigheid insluit, zoals boven gezegd werd (29e Kw., 3e Art., Antw. op de 2e B.), is er geen kenmerk van de Heilige Geest hierin te vinden dat er geen enkele persoon van Hem voortkomt. Dit immers getuigt niet voor zijn waardigheid, zoals het wel voor het gezag van de Vader getuigt dat Hij van niemand voortkomt. (Ia q. 32 a. 3 ad 4)

De Zoon en de Heilige Geest komen niet overeen in één bijzondere wijze van voortkomen ten opzichte van de Vader, zoals de Vader en de Zoon overeen komen in één bijzondere wijze van de Heilige Geest voort te brengen. Welnu slechts dat, wat op bijzondere wijze aan iets toekomt, kan dit doen kennen. Bijgevolg is het geval niet hetzelfde. (Ia q. 32 a. 3 ad 5)

Articulus 4 Mogen er over de kenmerken tegengestelde meningen op na gehouden worden?

Men beweert dat er over de kenmerken geen tegengestelde meningen mogen op na gehouden worden. Augustinus zegt immers in het 1e boek Over de Drievuldigheid (3e H.) dat het nergens gevaarlijker is te dwalen dan in de leer over de Drievuldigheid; en hiertoe behoren ongetwijfeld de kenmerken. Tegengestelde meningen nu kunnen onmogelijk over de kenmerken bestaan zonder dat er dwalingen bij zijn. Dus mogen er geen tegengestelde meningen worden op na gehouden. (Ia q. 32 a. 4 arg. 1)

Door de kenmerken kennen we de personen, zoals gezegd werd (vorig Art.). Doch omtrent de personen staat het niet vrij tegengestelde meningen te verdedigen. Dus ook omtrent de kenmerken niet. (Ia q. 32 a. 4 arg. 2)

Hiertegen kan echter worden ingebracht dat er geen geloofsartikels zijn die over de kenmerken handelen. Dus is het toegelaten over de kenmerken zo of zo te denken. (Ia q. 32 a. 4 s. c.)

Iets kan tot het geloof behoren op 'n dubbele wijze. Vooreerst rechtstreeks, zoals de dingen die ons als hoofdzaken door de goddelijke openbaring werden medegedeeld, als b. v. dat God drievuldig is en één, dat de Zoon Gods is mens geworden en soortgelijke dingen. Indien men omtrent deze dingen een verkeerde mening aankleeft, valt men door het feit zelf in ketterij, vooral zo er hardnekkigheid bijkomt. — Onrechtstreeks echter behoren tot het geloof die dingen waaruit iets volgt dat strijdig is met het geloof, zo b. v. indien iemand beweerde dat Samuel de zoon van Helcana niet was (Ie Boek der Koningen, 1e H.); daaruit zou immers volgen dat de Heilige Schrift faalt. Omtrent dergelijke dingen kan men dus zonder gevaar van ketterij 'n verkeerde mening aankleven, zolang men niet inziet of zolang het niet vastgesteld is dat er iets uit volgt dat tegen het geloof is; vooral zo men niet hardnekkig aan zijn mening vasthoudt. Maar nadat het duidelijk is geworden en vooral indien het door de H. Kerk werd vastgesteld dat er iets tegen het geloof uit volgt, kan men er niet in dwalen zonder in ketterij te vallen. En hierom worden nu vele dingen als ketterij beschouwd die vroeger niet voor ketterij aangezien werden, omdat nu blijkt wat eruit volgt. Men moet dus besluiten dat sommigen omtrent de kenmerken tegengestelde meningen hebben kunnen voorstaan zonder gevaar voor ketterij, daar het niet in hun bedoeling lag iets dat tegen het geloof is staande te houden. Maar zou iemand 'n verkeerde

mening over de kenmerken voorstaan, wel inziende dat hieruit iets tegen het geloof volgt, dan zou hij in ketterij vallen. Hiermee is ook het antwoord op de bedenkingen gegeven. (Ia q. 32 a. 4 co.)

Quaestio 33 Over den persoon van de Vader

Vervolgens moeten we ieder Persoon in 't bijzonder beschouwen, en op de eerste plaats de Persoon van de Vader. Daaromtrent stellen we vier vragen: 1e) Komt het de Vader toe “beginsel” te zijn? 2e) Beduidt deze naam “Vader” iets dat eigen is aan de Persoon van de Vader? 3e) Wordt deze naam “Vader” op de eerste plaats van God gezegd als een persoonsnaam of als een wezensnaam? 4e) Is het eigen aan de Vader “ongeboren” te zijn? (Ia q. 33 pr.)

Articulus 1 Komt het de Vader toe « beginsel » te zijn?

Men beweert dat we van de Vader niet mogen zeggen dat Hij 't beginsel is van de Zoon of van de H. Geest. Volgens de Wijsgeer (in de Metaphysica, 3e B, 2e H., n. 5) zijn beginsel en oorzaak immers een en hetzelfde. We zeggen nochtans niet dat de Vader oorzaak is van de Zoon. We moeten dus ook niet zeggen dat Hij 't beginsel is van de Zoon. (Ia q. 33 a. 1 arg. 1)

We zeggen van een ding dat het “beginsel” is ten opzichte van iets dat er door begint. Indien dus de Vader het beginsel is van de Zoon, dan volgt daaruit dat de Zoon door Hem begonnen is; dus geschapen is. Dit is echter klaarblijkelijk verkeerd. (Ia q. 33 a. 1 arg. 2)

Het woord “beginsel” duidt een voorrang aan. Doch in de Godheid is er noch voor noch na, zoals Athanasius zegt (in het Symbolum). Wanneer we dus van de Godheid spreken, mogen we de benaming beginsel niet bezigen. (Ia q. 33 a. 1 arg. 3)

Hiertegenover staat echter wat Augustinus zegt in het 4e boek Over de Drievuldigheid (20e H.): “De Vader is het beginsel van heel de Godheid”. (Ia q. 33 a. 1 s. c.)

Het woord “beginsel” betekent niets anders dan datgene waarvan iets voortkomt. Inderdaad noemen we al datgene waarvan iets op gelijk welke wijze voortkomt beginsel, en omgekeerd. Daar nu de Vader diegene is van wie een ander voortkomt, is de Vader bijgevolg ook beginsel. (Ia q. 33 a. 1 co.)

Waar zij handelen over God, gebruiken de Grieken zonder onderscheid de benaming “oorzaak” zowel als de benaming “beginsel”; doch de Latijnse leraren bezigen de benaming oorzaak niet, maar alleen de benaming beginsel. De reden hiervan is dat “beginsel” algemener is dan “oorzaak,” zoals “oorzaak” algemener is dan “bestanddeel”: het eerste uitgangspunt immers of ook het eerste deel van een ding wordt beginsel geheten en niet oorzaak. Hoe algemener nu een benaming is, des te geëigender is zij voor God, zoals hoger werd

uiteengedaan (13e Kw., 11e Art.). Want naarmate hun betekenis enger wordt, geven de benamingen meer en meer 'n zijnswijze te kennen die aan 't schepsel toekomt. Vandaar dat de betekenis van de benaming oorzaak een verscheidenheid van zelfstandigheid en een afhankelijkheid van een ding ten opzichte van een ander schijnt in te sluiten, wat niet het geval is met de betekenis van de benaming beginsel. Bij alle oorzaken immers van gelijk welke aard bestaat er altijd tussen de oorzaak en datgene waarvan zij oorzaak is een zekere afstand in volmaaktheid of in kracht. De benaming beginsel echter wenden we ook daar aan waar zulk onderscheid hoegenaamd niet wordt aangetroffen, doch waar alleen een zekere orde aanwezig is, zoals het geval is wanneer we b. v. zeggen dat het punt het beginsel is van de lijn, of ook wanneer we zeggen dat het eerste gedeelte van een lijn het beginsel is van de lijn. (Ia q. 33 a. 1 ad 1)

Bij de Grieken vinden we inderdaad hier en daar van de Zoon en de H. Geest gezegd dat zij door de Vader begonnen zijn. Onze leraren echter bezigen deze zegswijze niet. Want ofschoon wij aan de Vader een zeker gezag toekennen omdat Hij het beginsel is, schrijven wij aan de Zoon en de H. Geest niets toe dat een ondergeschiktheid of een minderheid insluit, ten einde alle aanleiding tot dwaling te voorkomen. Zo zegt dan ook Hilarius in het 9e boek Over de Drievuldigheid (n. 34): "Groter is de Vader om 't gezag dat Hij heeft van gever te zijn; niet minder is de Zoon, aan wie hetzelfde zijn gegeven wordt." (Ia q. 33 a. 1 ad 2)

Alhoewel de term "principium" (beginsel), in zover men datgene beschouwt waaraan hij zijn betekenis ontleent, van "prioritas" (eerder zijn) af stamt, beduidt hij nochtans niet een eerderzijn of 'n voorrang doch 'n oorsprong. Wat wij immers door een naam willen te kennen geven is niet hetzelfde als datgene waaraan wij de naam ontleenen, zoals vroeger gezegd werd (13 Kw., 2e Art., Antw. op de 2e B., en 8e Art.). (Ia q. 33 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is de naam « Vader » een eigen naam van een goddelijke Persoon?

Men beweert dat de naam "Vader" geen eigen naam is van een goddelijke Persoon. De naam "Vader" immers wijst een betrekking aan. Een persoon echter is een individuele zelfstandigheid. De naam "Vader" is bijgevolg geen eigen naam van een Persoon. (Ia q. 33 a. 2 arg. 1)

"Voortbrenger" is algemener dan "Vader"; elke Vader immers is voortbrenger, wat omgekeerd niet waar is. Hoe algemener nu een naam is, des te geëigender is hij voor God, zoals we gezien hebben (vorig Art.). Dus wordt een goddelijke Persoon meer eigenlijk "voortbrengende" of "voortbrenger" dan wel "Vader" geheten. (Ia q. 33 a. 2 arg. 2)

Wat van iets in overdrachtelijke zin gezegd wordt, kan er niet de eigen naam van zijn. Welnu van het verstandswoord, zoals het bij ons wordt aangetroffen,

zeggen we in overdrachtelijke zin dat het voortgebracht wordt of 'n kind is van de geest, en bijgevolg wordt hij van wie het woord is in overdrachtelijke zin vader genaamd. Dus mogen we het beginsel van het Woord in de Godheid niet in eigenlijke zin Vader noemen. (Ia q. 33 a. 2 arg. 3)

Alles wat in eigenlijke zin van God gezegd wordt, wordt eerder van God gezegd dan van de schepselen. De voortbrenging schijnt echter eerder van de schepselen dan van God gezegd te worden. Immers schijnt er een meer waarachtige voortbrenging daar aanwezig te zijn, waar iets voortkomt van een ander dat niet alleen naar de betrekking, maar ook naar de wezenheid van dat ander onderscheiden is. Het wil ons dus voorkomen dat de naam Vader die aan de voortbrenging ontleend is, geen eigen naam is van een goddelijke Persoon. (Ia q. 33 a. 2 arg. 4)

Daartegenover slaat echter wat we lezen in de Psalm (88,27): "Hij zelf zal mij aanroepen: mijn Vader zijt gij." (Ia q. 33 a. 2 s. c.)

De naam die eigen is aan een persoon betekent datgene waardoor die persoon onderscheiden is van alle andere. Immers evenals we het mens-zijn opvatten als iets samengesteld uit lichaam en ziel, zo vatten we deze mens op als iets samengesteld uit deze ziel en dit lichaam, zoals gezegd wordt in het 7e Boek der Metaphysica (6e B., 10e H., n. 11); en hierdoor wordt deze mens van alle andere onderscheiden. Wat nu de persoon van de Vader van alle andere onderscheidt is het vaderschap. Bijgevolg is deze naam "Vader", die vaderschap beduidt, een eigen naam van de persoon van de Vader. (Ia q. 33 a. 2 co.)

Bij ons is de betrekking geen zelfstandig-staande persoon en daarom betekent deze naam "vader" bij ons niet de persoon, maar de betrekking van de persoon. Zo is het echter niet in de Godheid, gelijk sommigen verkeerdelijk meenden. Want de betrekking die door deze naam Vader betekend wordt is een zelfstandig-staande persoon. Vandaar dat hoger gezegd werd (29e Kw., 4C Art.) dat de naam "persoon" in God de betrekking beduidt in zover ze zelfstandig staat in de goddelijke natuur. (Ia q. 33 a. 2 ad 1)

Volgens de Wijsgeer in het 2e Boek Over de Ziel (4e H., n. 15) moet de benaming van een ding vooral gekozen worden met het oog op zijn volmaaktheid en zijn doel. De naam voortbrenging nu betekent het voortbrengen in wording; maar vaderschap betekent het voltrokken zijn van de voortbrenging. En bijgevolg is veeleer "Vader" de naam van een goddelijke persoon dan wel "voortbrengende" of "voortbrenger." (Ia q. 33 a. 2 ad 2)

Het woord is niet iets dat zelfstandig staat in de menselijke natuur. Daarom kan men er niet eigenlijk van zeggen dat het voortgebracht werd of zoon is. Doch het goddelijk Woord is iets dat zelfstandig staat in de goddelijke natuur en bijgevolg wordt Het in eigenlijke zin en niet in overdrachtelijke zin Zoon genoemd, en deszelfs beginsel Vader. (Ia q. 33 a. 2 ad 3)

De namen van voortbrenging en van vaderschap, evenals de andere namen die in hun eigenlijke betekenis op God worden toegepast, kan men, wat de zaak betreft die ze betekenen, eerder van God zeggen dan van de schepselen, niet echter wat de wijze betreft waarop ze iets te kennen geven. Vandaar dat de Apostel in de Brief aan de Ephesiërs (3, 14-15) zegt: “Ik buig mijn knieën voor de Vader van de Heer Jezus-Christus, uit wie al de families in de hemelen en op aarde die naam dragen.” Dit blijkt als volgt. Het ligt immers voor de hand dat de voortbrenging soortelijk bepaald wordt door de eindterm, die de vorm is van hetgeen voortgebracht wordt. En hoe dichter deze vorm die van de voortbrenger benadert, des te echter en volmaakter is de voortbrenging, zoals de eenzinnige voortbrenging volmaakter is dan de niet eenzinnige; want het begrip van voortbrenger vergt dat deze iets zou voortbrengen dat zijns gelijke is naar de vorm. Uit het feit nu dat in de goddelijke voortbrenging de vorm van de voortbrenger en van het voortgebrachte numeriek dezelfde is, terwijl ze bij de schepselen niet numeriek maar slechts soortelijk dezelfde is, blijkt dat de voortbrenging en bijgevolg het vaderschap eerder van God zegbaar is dan van de schepselen. En daarom hoort juist dit tot de waarachtigheid of echtheid van de goddelijke voortbrenging en van het vaderschap, dat er in de Godheid tussen voortbrenger en voortgebrachte slechts 'n onderscheid is van betrekking. (Ia q. 33 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Wordt de naam « Vader » op de eerste plaats als een persoonsnaam aan God toegeschreven?

Men beweert dat de naam “Vader” niet op de eerste plaats als een persoonsnaam aan God wordt toegeschreven. Het gemeenschappelijke gaat immers naar het begrip vóór het eigene. De naam “Vader” nu als persoonsnaam beschouwd is eigen aan de persoon van de Vader; als wezensnaam echter is hij gemeen aan heel de Drievuldigheid, want tot geheel de Drievuldigheid zeggen we onze Vader. Bijgevolg wordt de naam “Vader” eer als wezensnaam dan als persoonsnaam gebezigd. (Ia q. 33 a. 3 arg. 1)

Bij dingen die naar het begrip hetzelfde zijn kan er van toeschrijving op eerste of tweede plaats geen spraak zijn. Welnu er is maar één begrip van vaderschap, evenals van zoonschap. Een goddelijke persoon is immers Vader van de Zoon en insgelijks is heel de Drievuldigheid Vader van de mensen of van het geschapene, want, zoals Basilius zegt (15e Homilie, Over het Geloof) het krijgen is aan schepsel en Zoon gemeen. De naam Vader wordt dus niet eerder als wezensnaam dan als persoonsnaam aan God toegeschreven. (Ia q. 33 a. 3 arg. 2)

Dingen die niet overeen komen in een zelfde begrip, kunnen niet met elkaar worden vergeleken. De Zoon wordt echter vergeleken met het schepsel onder het opzicht van het zoonschap of de voortbrengst, volgens deze woorden uit de Brief aan de Kolossenzen (1, 15): “Die het beeld is van de onzichtbare God, de

eerstgeborene onder alle schepselen.” Het vaderschap moet dus in de Godheid niet eerder aan een persoon dan aan de wezenheid worden toegeschreven, maar op gelijke wijze aan beiden. (Ia q. 33 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat het eeuwige vóór het tijdelijke komt. God nu is van eeuwigheid af Vader van de Zoon; sinds de tijd echter is Hij Vader van het geschapene. Dus wordt het vaderschap eerder ten opzichte van de Zoon dan ten opzichte van het geschapene aan God toegeschreven. (Ia q. 33 a. 3 s. c.)

Een naam wordt eerder gezegd van het ding waarin heel de betekenis van de naam op volmaakte wijze wordt aangetroffen dan van het ding waarin die betekenis maar enigszins verwezenlijkt wordt. Van dit laatste wordt hij immers gezegd om deszelfs gelijkenis met het ding waarin zijn betekenis volkomen behouden blijft, want al wat onvolmaakt is wordt genoemd naar het volmaakte. Vandaar dat de naam “leeuw” eerder gezegd wordt van het dier waarin heel het begrip leeuw wordt verwezenlijkt en dat in eigenlijke zin leeuw wordt geheten, dan van een mens in wie iets wordt aangetroffen dat tot het begrip leeuw behoort, zoals b. v. de stoutheid of de sterkte of iets dergelijks. Deze laatste wordt immers zo genoemd bij wijze van gelijkenis. Uit het voorgaande nu (27e Kw., 2e Art. en 28e Kw., 4e Art.) blijkt duidelijk dat het volmaakte begrip van vaderschap en van zoonschap wordt aangetroffen in God de Vader en in God de Zoon, want de Vader en de Zoon zijn één naar natuur en glorie. Maar bij het schepsel treft men 't zoonschap ten opzichte van God aan, niet naar deszelfs volmaakte betekenis, — want de Schepper en het schepsel hebben niet een en dezelfde natuur, — maar naar een zekere gelijkenis. En hoe volmaakter deze gelijkenis is hoe meer men het waar begrip van zoonschap benadert. Van sommige schepselen wordt God immers Vader genoemd wegens een gelijkenis die slechts als van 'n voetspoor is, zo b. v. wordt Hij Vader genoemd van de onredelijke wezens, naar het geen we lezen bij Job (38, 28): “Wie is de Vader van de regen? of wie bracht de dauwdruppels voort?” Van andere schepselen echter, nl. van de redelijke wezens, wordt Hij Vader genoemd wegens een gelijkenis die er een is van een beeld, zoals we lezen in het Deuteronomium (33, 6): “Is niet Hij uw Vader die uw Heer, uw Maker en uw Schepper is?” Van sommigen echter is Hij Vader wegens een gelijkenis door genade, en dezulken worden ook aangenomen zonen genoemd, in zover zij door 't geschenk van de genade die zij ontvingen bestemd zijn om de eeuwige glorie te beërven, naar hetgeen we lezen in de Brief aan de Romeinen (8, 16-17): “De Geest zelf getuigt samen met onze geest, dat wij kinderen van God zijn, en als wij kinderen zijn, dan zijn wij ook erfgenamen.” Van sommigen echter is Hij Vader wegens een gelijkenis door glorie, nl. van hen die reeds in 't bezit zijn van het erfdeel der glorie, naar deze woorden uit de Brief aan de Romeinen (5, 2) “Roemen mogen we op de hoop dat wij de glorie van Gods kinderen zullen genieten.” Uit dit alles blijkt dus dat het vaderschap aan de Godheid wordt toegeschreven eerder in zover het slaat op de betrekking van Persoon tot Persoon,

dan in zover het slaat op de betrekking van God tot het schepsel. (Ia q. 33 a. 3 co.)

Het algemene dat op volstreekte wijze aan God wordt toegekend, heeft, volgens onze denkorde, de voorrang op het eigene, omdat het algemene vervat is in het begrip van het eigene, doch niet omgekeerd. In het begrip dat wij ons vormen over de persoon van de Vader stellen we ons immers God voor, doch het omgekeerde is niet waar. Het algemene echter dat een betrekking insluit tot het schepsel, komt na het eigene dat betrekkingen van persoon tot persoon insluit, omdat de persoon die uit God voortkomt, uit Hem voortkomt als een beginsel dat de schepselen doet ontstaan. Zoals we immers eerder het woord, dat de kunstenaar in zijn geest opvat, van hem zien voortkomen dan het kunstwerk, uitgewerkt naar de gelijkenis van het woord dat hij in zijn geest heeft opgevat, zo komt ook eerder de Zoon voort van de Vader dan het schepsel dat zoon genoemd wordt in zover het enigszins deel heeft aan de gelijkenis van de Zoon; zoals blijkt uit hetgeen gezegd wordt in de Brief aan de Romeinen (8, 29): “Want die Hij vooruit gekend heeft, die heeft Hij ook voorbestemd om gelijkvormig te worden aan het beeld van zijn Zoon.” (Ia q. 33 a. 3 ad 1)

Het “krijgen” is gemeen aan schepsel en Zoon doch niet op eenzinnige wijze, maar naar een verwijderde gelijkenis, die de reden is waarom Hij de eerstgeborene van de schepselen wordt genoemd (3e Bedenking). Vandaar dat de gezaghebbende tekst, zo even aangehaald (Antw. op de 1e B.), voortgaat als volgt: “opdat Hij de eerstgeborene zou zijn onder vele broeders,” nadat er gezegd was “dat sommigen gelijkvormig worden aan het beeld van de Zoon Gods.” Maar de Zoon Gods heeft iets bijzonder voor op de anderen, in zover Hij nl. dat wat Hij krijgt door zijn natuur bezit, zoals genoemde Basilius zegt (t. a. pl.). En daarom wordt Hij eniggeboren genoemd, zoals blijkt uit deze woorden van Joannes (1, 18): “De Eniggeboren Zoon die in de schoot van de Vader is, die heeft Hem kenbaar gemaakt.” (Ia q. 33 a. 3 ad 2)

En zo blijkt ook welk antwoord er moet gegeven worden op de 3e Bedenking. (Ia q. 33 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Is het « ongeboren zijn » eigen aan de Vader?

Men beweert dat het niet eigen is aan de Vader “ongeboren” te zijn. Iedere eigenschap zegt iets stelligs van hem wiens eigenschap zij is. Het “ongeboren zijn” nu zegt geenszins iets stelligs van de Vader, doch sluit alleen iets uit. Dus betekent het niet een eigenschap van de Vader. (Ia q. 33 a. 4 arg. 1)

“Ongeboren zijn” drukt ofwel een gemis uit ofwel een ontkenning. Indien het een ontkenning beduidt, dan mag men zeggen van alles wat niet geboren is dat het ongeboren is. Welnu de H. Geest is niet geboren en evenmin de goddelijke wezenheid. Dus komt het ook hun toe ongeboren te zijn. — Wil het echter een gemis beduiden, dan volgt daaruit dat de

persoon van de Vader onvolmaakt is, vermits elk gemis een onvolmaaktheid betekent bij hem die iets mist. Die gevolgtrekking kan echter niet staande gehouden worden. (Ia q. 33 a. 4 arg. 2)

Daar “ongeboren zijn” niet gezegd wordt als een gericht zijn op iets, betekent het geen betrekking. Dus betekent het de zelfstandigheid. Bijgevolg verschillen “geboren zijn” en “ongeboren zijn” naar de zelfstandigheid. De Zoon echter die geboren is verschilt niet van de Vader naar de zelfstandigheid. Dus mag men van de Vader niet zeggen dat Hij ongeboren is. (Ia q. 33 a. 4 arg. 3)

Eigen is datgene wat aan één alleen toekomt. Aangezien er nu meerderen zijn in de Godheid die van een ander voortkomen, schijnt er niets op tegen dat er ook meerderen zouden zijn die hun bestaan niet kregen van een ander. Het is dus niet eigen aan de Vader ongeboren te zijn. (Ia q. 33 a. 4 arg. 4)

Evenals de Vader beginsel is van de persoon die geboren wordt, zo is Hij ook beginsel van de persoon die voortkomt. Indien men nu houdt dat het aan de Vader eigen is ongeboren te zijn, in zover Hij een betrekkingstegenstelling vormt met de persoon die geboren is, dan moet men ook zeggen dat het Hem eigen is “niet te kunnen voortkomen.” (Ia q. 33 a. 4 arg. 5)

Daartegenover staat echter wat Hilarius zegt in het 4e boek Over de Drievuldigheid (n. 33): “Eén is er uit één — te weten de geborene uit de ongeborene — nl. door een eigenschap in elk hunner van ongeborenheid en van oorsprong.” (Ia q. 33 a. 4 s. c.)

Evenals er bij de schepselen een eerste en tweede beginsel wordt aangetroffen, zo wordt er ook bij de goddelijke personen, waar noch voor noch na is, een beginsel zonder beginsel aangetroffen en een beginsel van een beginsel, nl. de Zoon. Bij de geschapen dingen nu wordt een eerste beginsel op twee wijzen begrepen: vooreerst in zover het een eerste beginsel is hierdoor dat het zich verhoudt tot de dingen die er uit voortkomen; op een andere wijze in zover het een eerste beginsel is hierdoor dat het niet van een ander voortkomt. Zo derhalve kennen we ook de Vader met betrekking tot de personen die van Hem voortkomen, door het vaderschap en de gemeenschappelijke aanademing; in zover Hij echter beginsel is zonder beginsel kennen wij Hem hierdoor dat Hij niet van een ander voortkomt: en dit behoort tot de eigenschap van de ongeborenheid, die wij te kennen geven wanneer we van Hem zeggen dat Hij “ongeboren” is. (Ia q. 33 a. 4 co.)

Sommigen zeggen dat de ongeborenheid, die we uitdrukken met de naam “ongeboren”, als eigenschap van de Vader niet alleen een ontkenning aanduidt, maar dat zij of wel twee dingen te gelijk zegt, te weten dat de Vader van niemand voortkomt en dat Hij het beginsel is van de anderen; of wel dat zij het algemeen gezag of ook nog de volheid van een steeds wellende bron beduidt. — Doch dit is blijkbaar niet waar. Want aldus zou de ongeborenheid geen andere eigenschap zijn dan het vaderschap en de aanademing, maar zou

zij deze laatsten in zich besluiten, zoals het algemene het eigene vervat; want bron zijn en gezag hebben betekenen in de Godheid niets anders dan beginsel van oorsprong zijn. — En daarom moet men, volgens Augustinus in het 5e boek Over de Drievuldigheid (7e H.), zeggen dat het woord “ongeboren” een ontkenning van passieve voortbrenging bevat; hij zegt immers dat “de uitdrukkingen “ongeboren zijn” en “niet Zoon zijn” dezelfde waarde hebben.” Daaruit volgt nochtans niet dat “ongeboren zijn” niet mag aanvaard worden als een eigen kenmerk van de Vader, aangezien wij door ontkenningen vatten wat eerst en enkelvoudig is. Zo zeggen we dat een punt datgene is wat niet uit delen bestaat. (Ia q. 33 a. 4 ad 1)

Soms wordt het woord “ongeboren” uitsluitend gebezigd in de zin van ontkenning. Zo zegt Hieronymus dat de H. Geest ongeboren is, d. w. z. “niet geboren.” — Soms wordt het ook aangewend in de zin van een zeker gemis, zonder evenwel enige onvolmaaktheid in te sluiten. Op vele wijzen immers kan men spreken van ’n gemis. Vooreerst wanneer iets datgene mist wat van natuurswege aan een ander toekomt, ook indien dit aan ’t eerste niet van natuurswege toekomt; zo zou men kunnen zeggen dat de steen een dood ding is, omdat hij het leven mist dat sommige dingen van natuurswege bezitten. Op een tweede wijze spreekt men van gemis, wanneer iets niet heeft wat van natuurswege toekomt aan ’n ding van hetzelfde geslacht; zo b. v. wanneer men zegt dat de mol blind is. Op een derde wijze, wanneer het ding zelf niet heeft wat het van natuurswege moest bezitten; en op deze wijze sluit het gemis een onvolmaaktheid in. Ongeboren zijn wordt echter niet als een gemis in deze laatste betekenis, maar als een gemis in de tweede betekenis, van de Vader gezegd, nl. in zover een zeker zelfstandeling van de goddelijke natuur niet voortgebracht is, alhoewel een zeker zelfstandeling van dezelfde natuur wel voortgebracht is. Doch in deze zin kan men ook van de H. Geest zeggen dat Hij “ongeboren” is. Opdat dit dus eigen zou zijn aan de Vader, moet men daarbij nog de naam “ongeboren” zo verstaan dat hij toekomt aan een goddelijke persoon die beginsel is van een ander persoon, zodat hij een ontkenning insluit die slaat op ’n persoonsbeginsel in God. Ofwel kan men de naam “ongeboren” zo verstaan dat de Vader volstrekt niet van een ander voortkomt, en niet slechts dat Hij niet door geboorte van een ander voortkomt. Aldus verstaan komt het ongeboren zijn niet toe noch aan de H. Geest, daar Hij als zelfstandig staande persoon van een ander voortkomt, noch aan de goddelijke wezenheid, daar men van deze kan zeggen dat zij in de Zoon of in de H. Geest van een ander, nl. van de Vader, voortkomt. (Ia q. 33 a. 4 ad 2)

Volgens Damascenus (Over het waarachtig Geloof, 1e B., 8e H.) betekent “ongeboren” in zekeren zin hetzelfde als “ongeschapen” en slaat aldus op de zelfstandigheid; daardoor immers verschilt de geschapen zelfstandigheid van de ongeschapene. In een anderen zin betekent het datgene wat niet door geboorte is voortgekomen. En zo wordt het genomen in de zin van een betrekking: want het geslacht van het ontkende leidt men af uit

het geslacht van het bevestigde, zoals men “niet-mens” tot het geslacht zelfstandigheid, en het “niet-wit” tot het geslacht hoedanigheid herleidt. Derhalve, aangezien “het geborene” in God een betrekking zegt, behoort ook “het ongeboorene” tot de betrekking. En aldus moet men niet besluiten dat de Vader die ongeboren is, van de Zoon die geboren is onderscheiden wordt naar de zelfstandigheid, doch alleen maar naar de betrekking, in zover nl. ontkend wordt dat de betrekking die in de Zoon is in de Vader zou zijn. (Ia q. 33 a. 4 ad 3)

Evenals wij in ieder geslacht een eerste moeten aanvaarden, zo moeten we ook in de goddelijke natuur een eerste beginsel aannemen dat niet van een ander voortkomt en dat wij “ongeboren” noemen. Bijgevolg, aanvaarden dat er twee ongeborenen zijn, betekent dat er twee Goden zijn en twee goddelijke naturen. Derhalve zegt Hilarius in het boek Over de Synoden (bij can. 26): “Daar er één God is, kunnen er geen twee ongeborenen zijn.” En dit voornamelijk omdat, zo er twee ongeborenen waren, een van beiden niet van de andere zou voortkomen, en aldus zouden zij niet door ’n tegengestelde betrekkingsoverhouding doch door ’n verscheidenheid van natuur van elkaar onderscheiden zijn. (Ia q. 33 a. 4 ad 4)

De eigenschap die aan de Vader toekomt in zover Hij niet van een ander voortkomt, wordt veeleer betekend door het uitsluiten van de geboorte van de Zoon dan wel door het uitsluiten van de voortkomst van de H. Geest, én omdat de voortkomst van de H. Geest geen bijzondere naam heeft, zoals hoger gezegd werd (27e Kw., 4e Art., Antw. op de 3e B.), én omdat zij volgens de natuurorde de voortbrenging van de Zoon veronderstelt. Indien men bijgevolg van de Vader de geboorte uitsluit, zo volgt daaruit, vermits Hij nochtans het beginsel is van de voortbrenging, dat Hij niet voortkomt zoals de H. Geest voortkomt, daar de H. Geest niet het beginsel is van de voortbrenging, doch voortkomt van Hem die voortgebracht is. (Ia q. 33 a. 4 ad 5)

Quaestio 34 Over den Persoon van den Zoon

Nu moeten we handelen over de Persoon van de Zoon. Drie benamingen worden aan de Zoon gegeven, nl. deze van Zoon, van Woord en van Beeld. Daar echter het begrip “Zoon” verklaard werd in verband met het begrip “Vader”, blijft er ons nog over te handelen over de benamingen “Woord” en “Beeld”. Omtrent de benaming “Woord” worden drie vragen gesteld: 1e) Duidt de benaming “Woord” de wezenheid of een Persoon aan? 2e) Is de benaming “Woord” een eigen naam van de Zoon? 3e) Sluit de benaming “Woord” een gericht-zijn op de schepselen in? (Ia q. 34 pr.)

Articulus 1 Duidt de benaming « Woord » in de Godheid een Persoon aan?

Men beweert dat de benaming “Woord” in de Godheid niet een Persoon aanduidt. De persoonsnamen worden immers, waar men over de Godheid handelt, in eigenlijke zin genomen, zoals Vader en Zoon. De benaming “woord” echter wordt, waar er spraak is van de Godheid, in overdrachtelijke zin gebezigd, zoals Origenes zegt in zijn Commentaar op Joannes (1e H., bij de tekst “In het begin was het Woord”). Dus wordt de benaming “woord” aan de Godheid niet toegekend om een Persoon te beduiden. (Ia q. 34 a. 1 arg. 1)

Volgens Augustinus, in zijn boek Over de Drievuldigheid (9e B., 10e H.) “is het Woord een kennis gepaard gaande met liefde”. En volgens Anselmus in zijn Alleenspraken (37e en 58e H.) “is bij de verhevenste geest het “zeggen” niets anders dan “al denkende schouwen”. Welnu kennis, denken en schouwen worden aan de goddelijke wezenheid toegekend. Dus wordt de benaming “woord” niet van een goddelijke Persoon gezegd. (Ia q. 34 a. 1 arg. 2)

Het hoort tot de wezenheid van het woord “gezegd te worden.” Anselmus nu leert (t. a. pl. 42e en 43e H.) dat, evenals de Vader kent en de Zoon kent en de H. Geest kent, zo ook de Vader zegt, de Zoon zegt en de H. Geest zegt. En op gelijke wijze wordt ieder Persoon gezegd. Dus duidt de benaming “woord” in de Godheid de wezenheid en niet een Persoon aan. (Ia q. 34 a. 1 arg. 3)

Geen enkel goddelijk Persoon werd gemaakt. Het woord van God is nochtans iets dat gemaakt werd. Zo lezen we immers in de Psalm (148, 8): “Vuur, hagel, sneeuw, ijs, stormwinden, die zijn woord uitvoeren” (letterlijk maken). De benaming “woord” beduidt dus geen goddelijke Persoon. (Ia q. 34 a. 1 arg. 4)

Hiertegenover staat echter wat Augustinus zegt in het 7e boek Over de Drievuldigheid (2e H.): “Zoals “Zoon” gezegd wordt met betrekking tot “Vader”, zo wordt “Woord” gezegd met betrekking tot datgene waarvan Het het Woord is.” Welnu “Zoon” is een persoonsnaam, omdat hij ’n betrekking te kennen geeft. Dus ook de benaming “Woord”. (Ia q. 34 a. 1 s. c.)

De benaming “Woord” in eigenlijke zin genomen, wordt aan de Godheid toegeschreven om de Persoon en geenszins om de wezenheid te beduiden. Om dit klaar en duidelijk in te zien weet men dat in de menselijke orde “woord” drie eigenlijke betekenissen kan hebben; daarbij heeft het nog een vierde oneigenlijke of figuurlijke betekenis. In de meest duidelijke en meest gebruikelijke zin heet men “woord” datgene wat door de stem wordt voortgebracht. In dit woord nu worden twee elementen aangetroffen en van binnen uit voortgebracht, te weten het stemgeluid zelf en de betekenis ervan. Het stemgeluid geeft immers het begrip van het verstand te kennen, zoals de Wijsgeer zegt in het 1e Boek Over het Oordeel (1e H., n. 2). Daarbij wordt het stemgeluid door de verbeelding veroorzaakt, zoals geschreven staat in het 2e Boek Over de Ziel (8e H., n. 11). Het stemgeluid

echter dat geen betekenis heeft kan niet “woord” genoemd worden. Hierom dus wordt het uitwendig stemgeluid “woord” geheten, omdat het de inwendige opvatting van de geest uitdrukt. Zo wordt dus op de eerste en voornaamste plaats de inwendige opvatting van de geest “woord” geheten; op de tweede plaats het stemgeluid dat de inwendige opvatting uitdrukt; en ten derde ook nog het beeld van het stemgeluid in onze verbeelding. Op deze drie betekenissen van de benaming “woord” wijst Damascenus in het 1e boek Over het Waarachtig Geloof (13e H.), waar hij zegt: “Woord noemen we de natuurlijke beweging van het verstand, volgens dewelke het beweegt en verstaat en denkt, als door ’n licht en ’n glans,” — dit betreffende de eerste betekenis; — “ook is er een woord, dat (niet in klanken wordt geuit, maar) in het hart wordt uitgesproken,” — dit betreffende de derde betekenis; — “ook nog is het Woord een engel (d. i. een bode) van het verstand,” — dit betreffende de tweede betekenis. — Eindelijk wordt nog op een vierde wijze in figuurlijke zin “woord” genoemd datgene wat door het woord betekend wordt of uitgewerkt. Zoals men gewoonlijk zegt: dat is mijn woord, of dat is ’t woord en ’t bevel van de koning, een feit bedoelend, dat door een woord bij wijze van ’n eenvoudige uitspraak of bij wijze van een gebod te kennen gegeven werd. Wanneer we nu van God spreken, nemen we “woord” in de betekenis van verstandsbegrip. Vandaar dat Augustinus zegt in het 15e boek Over de Drievuldigheid (10e H.): “Al wie zich het Woord kan voorstellen niet enkel vóór dat het in klanken wordt geuit, maar ook vóór dat de klankbeelden ervan met de gedachte werden verbonden, die kan reeds een zekere gelijkenis gewaar worden van dat Woord waarvan gezegd is: In het begin was het Woord.” Het inwendig begrip zelf nu is uiteraard iets dat van een ander voortkomt, te weten van de kennis die iemand heeft wanneer hij iets opvat in zijn verstand. Bijgevolg betekent het woord, zoals het in eigenlijke zin van God gezegd wordt, iets dat van een ander voortkomt. En die betekenis behoort in de Godheid tot het begrip van de persoonsnamen, daar de goddelijke Personen naar de oorsprong worden onderscheiden, zoals gezegd werd (27e Kw., Inleid. en 32e Kw., Art. 3). Derhalve moet de benaming “Woord”, zo men de eigen betekenis in acht neemt die zij in de Godheid heeft, aangewend worden niet om de wezenheid maar om een Persoon te beduiden. (Ia q. 34 a. 1 co.)

De Arianen, die hun leer hierover uit Origenes hebben geput (cf. 32e Kw., 1e Art., Antw. op de 1e B.), zetten voorop dat de Zoon van de Vader verschilt door een verscheidenheid van zelfstandigheid. Het is daarom dat ze poogden te bewijzen dat wanneer de Zoon Gods “Woord” wordt geheten, dit niet in eigenlijke zin wordt gezegd, om niet op grond van de voortkomst van het woord te moeten toegeven dat de Zoon Gods niet buiten de zelfstandigheid van de Vader is. Het inwendig woord nl. komt op zulke wijze voort van hem die het uit dat het nochtans in hem zelf blijft. — Daarbij indien men houdt dat er een woord van God in een figuurlijke zin wordt aangetroffen, dan moet men ook aanvaarden dat er een woord van God in de eigenlijke zin bestaat.

Niets immers kan in figuurlijke zin “woord” worden geheten tenzij in verband met een bekend maken, of wel omdat het bekend maakt zoals het woord zelf, of wel omdat het door het woord bekend gemaakt wordt. Indien het nu door het woord bekend gemaakt wordt, dan moet er ook een woord zijn door hetwelk het bekend gemaakt wordt. Noemen we echter “woord” datgene wat naar buiten bekend maakt, dan moeten we hierop acht geven dat de dingen die naar buiten bekend maken slechts woorden genoemd worden in zover zij het inwendig verstandsbegrip vertolken, dat iemand ook door uiterlijke tekenen kan bekend maken. Alhoewel dus het woord soms in figuurlijke zin van de Godheid gezegd wordt, moet men nochtans aannemen dat er ’n Woord in de eigenlijke zin wordt aangetroffen, dat als persoonsbenaming aangewend wordt. (Ia q. 34 a. 1 ad 1)

Niets van al datgene wat tot het verstand behoort, wordt in de Godheid als persoonsbenaming aangewend, tenzij alleen het woord; alleen het woord immers betekent iets dat van een ander uitgaat. Want dat wat het verstand al kennende vormt is het woord. Het verstand zelf echter in zover het door het verstandelijk kenbeeld verdelijkt is, wordt als ’n absoluut ding beschouwd. En hetzelfde geldt voor het verstandelijk kennen dat zich verhoudt tot het verstand in akt, zoals het zijn tot het zijnde in akt. Kennen immers beduidt niet een daad die van de kenner uitgaat naar buiten uit, maar een daad die in de kenner blijft. Wanneer men dus zegt dat het woord een kennis is, wordt “kennis” niet genomen voor een daad van het verstand dat kent, noch voor een blijvende geschiktheid van het verstand, doch voor datgene wat het verstand al kennende opvat. Vandaar dat Augustinus zegt (Over de Drievuldigheid, 7e B., 2e H.) dat het Woord “voortgebrachte wijsheid” is, hetgeen niets anders is dan de opvatting zelf van de wijze en evenzeer “voortgebrachte kennis” kan worden genoemd. Zo kan men eveneens begrijpen hoe het “zeggen” voor God niets anders is dan “al denkende aanschouwen”, wanneer men nl. nagaat dat God het Woord opvat door het schouwen van zijn goddelijk denken. Deze term “denken” of “gedachte” echter is, in zijn eigenlijke betekenis genomen, niet geschikt om het Woord van God te beduiden. Augustinus zegt immers in het 15e boek Over de Drievuldigheid (16e H.): “Zo dus wordt dit het “Woord” Gods genoemd om de uitdrukking “gedachte” te vermijden, opdat men niet zou gaan menen dat er in God iets is dat veranderlijk is, dat nl. nu eens de vorm zou aannemen van woord, en hem dan weer verliezen, zo dat het van de ene vorm tot een anderen zou overgaan en zelf zonder vorm zou zijn.” De gedachte of het denken immers bestaat eigenlijk in het opsporen van de waarheid, wat in God niet geschiedt. Wanneer echter het verstand reeds de waarheid tot vorm heeft, dan denkt het niet maar dan schouwt het de waarheid op volmaakte wijze. Anselmus gebruikt dus in oneigenlijke zin de term “denken” of “gedachte” in plaats van de term “schouwen”. (Ia q. 34 a. 1 ad 2)

Evenals de benaming “Woord” eigenlijk een Persoon in

God beduidt en niet de wezenheid, zo ook de benaming “zeggen”. Bijgevolg evenals het Woord niet gemeen is aan de Vader, de Zoon en de H. Geest, zo is het ook niet waar dat de Vader, de Zoon en de H. Geest één “zeggende” zijn. Waarom Augustinus zegt in het 7e boek Over de Drievuldigheid (1e H.): “Daar de benaming “Zeggende” iets uitdrukt dat tegenover het mede-eeuwige Woord staat, wordt zij niet aangewend om de eenheid in God te betekenen.” “Gezegd-worden” daarentegen komt toe aan elk der Personen. Niet alleen het woord immers wordt “gezegd” maar ook de zaak die door het woord gevat of uitgedrukt wordt. Zo dus komt het slechts aan één enkele der goddelijke Personen toe gezegd te worden zoals het woord gezegd wordt; aan elk der Personen echter komt het toe gezegd te worden zoals de zaak die door het woord gevat wordt. Doordat immers de Vader zichzelf en de Zoon en de H. Geest en alle andere voorwerpen van zijn wetenschap kent, vat Hij het Woord op, zodat de gehele Drievuldigheid en ook al het geschapene door het Woord gezegd worden; zoals ook het verstand van de mens, wanneer het verstaat wat de steen is, door het woord dat het vormt de steen zegt. — Anselmus echter gebruikt “zeggen” in oneigenlijke zin voor “kennen”. Kennen immers duidt enkel op een verhouding van de kenner tot het gekende voorwerp, en sluit niets in dat op een oorsprong wijst, maar alleen iets dat ’n vorm geeft aan ons verstand, in zover ons verstand door de vorm die het van het gekende ding ontvangt verdelijkt wordt. In God echter sluit het kennen ’n algehele identiteit in. Want in God is het verstand en wat door het verstand gekend is geheel en al hetzelfde, zoals vroeger werd aangetoond (14e Kw., 2e Art.). Het “zeggen” daarentegen sluit hoofdzakelijk een verhouding in tot het woord dat opgevat wordt, want “zeggen” is niets anders dan ’n woord uiten. Maar door bemiddeling van het woord sluit “zeggen” een verhouding in tot het gekende ding dat de kenner zich voorstelt in het woord dat hij uit. En zo is in God die Persoon alleen “zeggend” welke het Woord uit, hoewel elk der Personen kent en gekend is, en bijgevolg ook door het Woord gezegd wordt. (Ia q. 34 a. 1 ad 3)

“Woord” wordt hier genomen in figuurlijke zin in zover datgene wat door het woord wordt betekend of er ’n uitwissel van is, “woord” wordt geheten. In deze zin immers zegt men van de schepselen dat zij Gods woord volbrengen, in zover zij ’n uitwissel verwezenlijken, waartoe God hen naar het Woord dat zijn wijsheid heeft opgevat geordend heeft; zoals men zegt van iemand dat hij het woord van de koning volbrengt, wanneer hij het werk uitvoert, waartoe hij door het woord van de koning werd aangemaand. (Ia q. 34 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Is « het Woord » een eigen naam van de Zoon?

Men beweert dat “het Woord” niet een eigen naam is van de Zoon. De Zoon immers is in de Godheid een zelfstandig staande Persoon. De benaming “woord” echter beduidt niet een zelfstandig staande zaak, zoals blijkt in ons woord. Dus kan “het Woord” niet een eigen naam zijn van de Zoon. (Ia q. 34 a. 2 arg. 1)

Het woord wordt op een of andere wijze geuit door Hem die het zegt. Zo dus de Zoon het Woord is in eigenlijke zin, dan komt Hij niet voort van de Vader tenzij als 'n woord dat geuit wordt door de Vader. Dit is echter de ketterij van Valentinus, zoals blijkt uit Augustinus, in het boek Over de Ketterijen (n. 11). (Ia q. 34 a. 2 arg. 2)

Elke eigen naam van een of ander persoon beduidt iets dat aan die persoon eigen is. Zo dus "Woord" de eigen naam is van de Zoon, dan moet hij een zekere eigenschap van de Zoon te kennen geven. En zo zullen er dus in de Godheid meer eigenschappen zijn dan boven vermeld werden (32e Kw., 3e Art.). (Ia q. 34 a. 2 arg. 3)

Al wie iets met het verstand kent, vat door dit kennen een woord op. Welnu ook de Zoon kent. Dus is er ook een woord van de Zoon. Zo dus is het niet eigen aan de Zoon "Woord" te zijn. (Ia q. 34 a. 2 arg. 4)

In de Brief aan de Hebreeën (1, 3) wordt er van de Zoon gezegd: "Die alles draagt door het Woord van zijn macht." Waaruit Basilius (in het 5e boek Tegen Eunomius, 11e H.) besluit dat de H. Geest het woord van de Zoon is. Het is dus niet eigen aan de Zoon "Woord" te zijn. (Ia q. 34 a. 2 arg. 5)

Maar hiertegenover staat dat Augustinus zegt in het 6e boek Over de Drievuldigheid (2e H.): "Enkel de Zoon wordt Woord genoemd." (Ia q. 34 a. 2 s. c.)

"Het Woord", in eigenlijke zin genomen, wordt aan de Godheid toegeschreven als een persoonsbenaming en is de eigen naam van de Zoon. Het duidt immers op een zekere uitvloeijing uit het verstand. De Persoon nu die in de Godheid voortkomt door 'n uitvloeijing uit het verstand, wordt Zoon genoemd, en het voortkomen dat op deze wijze plaats heeft, noemt men voortbrenging, zoals hoger werd aangetoond (27e Kw., 2e Art.). Hieruit volgt dus dat enkel de Zoon in eigenlijke zin "Woord" wordt geheten in de Godheid. (Ia q. 34 a. 2 co.)

In ons is zijn en kennen niet identiek. Hieruit volgt dat wat in ons is als 'n gekend zijn, niet tot onze natuur behoort; het zijn echter van God is zijn kennen. Daarom is het Woord van God geen bijkomstigheid in God of een uitwensel van Hem, maar het behoort tot zijn natuur zelf. En daarom moet het iets zijn dat zelfstandig staat, vermits alles wat in de goddelijke natuur is op zichzelf staat. Zo zegt dan ook Damascenus (1e boek Over het Waarachtig Geloof, 1e H.) dat het Woord Gods "iets zelfstandigs is en als hypostase bestaat, terwijl de andere woorden, de onze nl., slechts uitwenselen zijn van de ziel". (Ia q. 34 a. 2 ad 1)

De dwaling van Valentinus werd niet veroordeeld omdat deze voorhield dat de Zoon als Woord wordt "geuit", zoals de Arianen het lasterlijk voorstelden, naar Hilarius ons meedeelt (in het 6e boek Over de Drievuldigheid, n. 9), maar om de wijze waarop hij het uiten verklaarde, zoals blijkt uit Augustinus in het boek Over de Ketterijen (t. a. pl.). (Ia q. 34 a. 2 ad 2)

De benaming "Woord" drukt dezelfde eigenschap uit

als de benaming "Zoon". Daarom ook zegt Augustinus (in het 7e boek Over de Drievuldigheid, 2e H.): "De benaming "Woord" wordt om dezelfde reden gebezigd als de benaming "Zoon". Het voortkomen zelf immers van de Zoon — dat een persoonlijke eigenschap van Hem is — wordt uitgedrukt door verschillende benamingen, die allen aan de Zoon worden toegekend om op verschillende wijzen zijn volmaaktheid uit te drukken. Want om aan te tonen hoe Hij mede-eeuwig is, wordt Hij "glans" geheten; om aan te tonen hoe Hij geheel en al gelijk is aan de Vader, noemt men Hem "Beeld"; eindelijk om aan te tonen hoe Hij op onstoffelijke wijze wordt voortgebracht, wordt Hij "Woord" geheten. Men kon immers onmogelijk één benaming vinden, waardoor al deze volmaakheden zouden worden uitgedrukt. (Ia q. 34 a. 2 ad 3)

Het komt aan de Zoon toe te kennen zoals het Hem toekomt God te zijn. Kennen wordt immers in God aan de wezenheid toegeschreven, zoals boven werd aangetoond (14e Kw., 2e en 4e Art.). De Zoon nu is God als "voortgebrachte", niet als "voortbrengende" God. Op die wijze is Hij dus ook kennend, niet als 'n woord voortbrengend, maar als voortgebracht Woord, in zover nl. in God het voortgebrachte Woord niet naar de zaak verschilt van het goddelijk verstand, doch slechts door een betrekking van zijn beginsel onderscheiden wordt. (Ia q. 34 a. 2 ad 4)

Wanneer van de Zoon gezegd wordt dat Hij "alles draagt door het woord van zijn macht", dan wordt "woord" gebruikt in figuurlijke zin, om het uitwensel van het Woord aan te duiden. Daarom ook zegt de Glossa dat "woord" genomen wordt voor "bevel", in zover het nl. 'n uitwensel is van de kracht van het Woord dat de dingen blijven voortbestaan, zoals het ook 'n uitwensel is van de kracht van het Woord dat de dingen tot het bestaan zijn gebracht. Basilius nu, die de benaming "Woord" toepast op de H. Geest, spreekt hier in oneigenlijke en figuurlijke zin, in zover nl. al datgene waardoor iets wordt bekend gemaakt deszelfs woord kan genoemd worden, en in deze zin kan men de H. Geest het woord van de Zoon noemen, omdat Hij de Zoon doet kennen. (Ia q. 34 a. 2 ad 5)

Articulus 3 Sluit de benaming « Woord » een gericht zijn op de schepselen in?

Men beweert dat de benaming "Woord" geen gericht zijn op de schepselen insluit. Elke benaming immers die een uitwensel in de schepselen medebetekt slaat, wanneer zij aan God wordt toegeschreven, op de wezenheid. De benaming "Woord" nu slaat niet op Gods wezenheid maar op een Persoon, zoals gezegd werd (1e Art.). Dus sluit de benaming "Woord" geen gericht zijn op de schepselen in. (Ia q. 34 a. 3 arg. 1)

Al datgene wat een gericht zijn op de schepselen vervat, wordt aan God toegeschreven met een begin in de tijd, zoals "Heer" en "Schepper". Maar de benaming "Woord" is zegbaar van God van alle eeuwigheid af. Dus sluit deze benaming geen gericht zijn op de schepselen in. (Ia q. 34 a. 3 arg. 2)

Het Woord sluit een gericht zijn in op datgene waarvan Het voortkomt. Indien het dus een gericht zijn op de schepselen insluit, dan volgt daaruit dat het ook voortkomt van de schepselen. (Ia q. 34 a. 3 arg. 3)

Er zijn meerdere ideeën, naar de verscheidenheid van het gericht zijn op de schepselen. Indien dus het Woord een gericht zijn op de schepselen insluit, dan volgt daaruit dat er in God niet één enkel, maar vele woorden zijn. (Ia q. 34 a. 3 arg. 2)

Indien het Woord een gericht zijn op de schepselen insluit, dan kan dit slechts zijn in zover de schepselen door God gekend zijn. God echter kent niet alleen het zijnde doch ook het niet-zijnde. Dus zal er ook in het Woord een gericht zijn worden aangetroffen op het niet-zijnde, wat ondenkbaar schijnt. (Ia q. 34 a. 3 arg. 5)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in het Boek der drie en tachtig Vraagstukken (63e V.), dat in de benaming “Woord” “niet enkel een gericht zijn op de Vader wordt uitgedrukt, maar ook een gericht zijn op de dingen welke door het werkdadig vermogen van het Woord gemaakt zijn.” (Ia q. 34 a. 3 s. c.)

De benaming “Woord” sluit een gericht zijn op de schepselen in. God immers, door zichzelf te kennen, kent alle schepselen. Het woord nu dat in de geest wordt opgevat verbeeldt alles wat metterdaad gekend wordt. Daarom zijn er in ons verschillende woorden, naarmate er verschillende dingen zijn die we kennen. Maar daar God in één daad én Zichzelf én al het andere kent, daarom drukt één enkel Woord niet slechts de Vader, maar ook de schepselen uit. En zoals Gods kennis ten opzichte van God slechts kennen is, ten opzichte van de schepselen echter én kennen én maken, zo heeft ook Gods Woord slechts uit te drukken wat in de Vader is, de schepselen echter drukt het uit en maakt ze. Vandaar het vers uit de Psalm (32, 9): “Hij zegde en het geschiedde”, daar in het Woord de zijnsgrond ligt vervat van al wat door God gemaakt wordt. (Ia q. 34 a. 3 co.)

De benaming van een Persoon slaat ook zijdelings op de natuur. De persoon immers is de individuele zelfstandigheid van een redelijke natuur. De benaming dus van een goddelijke Persoon, in zover ze een persoonlijke betrekking aanduidt, sluit geen gericht zijn op de schepselen in. Doch dit ligt vervat in datgene wat tot de natuur behoort. Er is echter niets op tegen dat die persoonsbenaming, in zover ze de wezenheid betekent, ’n gericht zijn op de schepselen zou insluiten. Zoals het immers eigen is aan de Zoon, Zoon te zijn, zo ook is het Hem eigen de voortgebrachte God of de voortgebrachte Schepper te zijn. En op deze wijze sluit de benaming “Woord” een betrekking tot de schepselen in. (Ia q. 34 a. 3 ad 1)

Daar de betrekkingen volgen op de handelingen, sluiten sommige namen een betrekking van God tot de schepselen in welke volgt op een handeling van God die, zoals scheppen en besturen, uitgaat tot ’n uitwendig maaksel. Zulke benamingen worden aan God toegekend

met een begin in de tijd. Sommige benamingen echter sluiten een betrekking in die niet uitgaat tot een uitwendig maaksel, maar die in het handelend subject blijft, zoals kennen en willen. Deze benamingen worden niet gezegd met een begin in de tijd. En zulk een betrekking tot de schepselen sluit de benaming “Woord” in. Overigens is het onjuist dat alle benamingen welke een betrekking van God tot de schepselen insluiten, gezegd worden met een begin in de tijd, doch enkel die benamingen welke een betrekking insluiten die volgt op een handeling van God die uitgaat tot een uitwendig maaksel. (Ia q. 34 a. 3 ad 2)

De kennis die God van de schepselen heeft put Hij niet uit de schepselen, maar uit zijn eigen wezenheid. Daarom moet ook het Woord niet van de schepselen voortkomen, hoewel Het de schepselen uitdrukt. (Ia q. 34 a. 3 ad 3)

De benaming “idee” wordt hoofdzakelijk gebezigd om een betrekking tot de schepselen aan te duiden, en daarom wordt ze in het meervoud van God gezegd, en is ze ook geen persoonsbenaming. De benaming “Woord” echter wordt hoofdzakelijk gebruikt om een betrekking aan te duiden tot degene die het zegt, en enkel gevolglijk om de betrekking tot de schepselen te betekenen, in zover God door zichzelf te kennen ook alle schepselen kent. En daarom is er in God maar één enkel Woord dat een persoonsbenaming is. (Ia q. 34 a. 3 ad 4)

Het Woord van God verhoudt zich tot het niet zijnde zoals Gods wetenschap zich tot het niet zijnde verhoudt. Want in Gods Woord is er niets minder dan in Gods wetenschap, zoals Augustinus zegt (15e boek Over de Drieuldigheid, 14e H.). Het Woord van God verhoudt zich echter niet op dezelfde wijze tot het zijnde en het niet-zijnde, daar het Woord het zijnde uitdrukt en maakt, het niet-zijnde echter uitdrukt en kennen doet. (Ia q. 34 a. 3 ad 5)

Quaestio 35 Over de benaming « Beeld van de Vader »

Omtrent die benaming stellen we twee vragen: 1e) Is de benaming “Beeld” op een goddelijke Persoon toepasselijk? 2e) Is die benaming eigen aan de Zoon? (Ia q. 35 pr.)

Articulus 1 Is de benaming « Beeld » op een goddelijke Persoon toepasselijk?

Men beweert dat de benaming “Beeld” niet op een goddelijke Persoon toepasselijk is. Augustinus (Fulgentius) immers zegt in zijn boek Aan Petrus, Over het Geloof (1e H.): “De Godheid, die één is in de heilige Drieuldigheid, is tevens het beeld naar hetwelk de mens gemaakt is.” De benaming “beeld” is dus niet toepasselijk op een Persoon maar op de wezenheid. (Ia q. 35 a. 1 arg. 1)

Hilarius zegt in zijn boek Over de Kerkvergaderingen

(bij can. 1) dat “het beeld de gelijkende gedaante is van datgene wat het afbeeldt”. Welnu de benaming “gedaante” of “vorm” is in de Godheid een wezensnaam. Eveneens dus de benaming “beeld”. (Ia q. 35 a. 1 arg. 2)

Het Latijnse woord “imago” (beeld) wordt afgeleid van het werkwoord “imitari” (navolgen, afbeelden) en bevat dus in zijn betekenis het “voor en na” van de tijd. Welnu bij de goddelijke Personen is er geen verloop van tijd. De benaming “beeld” is dus niet toepasselijk op een goddelijke Persoon. (Ia q. 35 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in het 7e boek Over de Drievuldigheid (1e H.): “Het heeft geen zin te zeggen dat iets het beeld is van zich zelf.” De benaming “Beeld” moet dus in de Godheid toegepast worden op de betrekkingen, en bijgevolg op de Personen. (Ia q. 35 a. 1 s. c.)

Het begrip “beeld” sluit een gelijkenis in. Iedere gelijkenis is echter nog geen beeld. Hiertoe is er ’n gelijkenis nodig naar de soort of ten minste naar een of ander kenteken van de soort. Bij de stoffelijke dingen nu is wel het beste kenteken van de soort de uiterlijke gedaante. Zo zien we immers dat de dieren, die van elkaar verschillen in soort, ook verschillen in gedaante, niet echter noodzakelijk in kleur. Zo men dus de kleur van een ding afschildert op de wand, is dat nog geen beeld, tenzij men er de gedaante aan toevoegt. Maar zelfs die gelijkenis naar de soort of naar de gedaante is ontoereikend; ook de oorsprong hoort bij het begrip “beeld”. Want hierom, zoals Augustinus zegt in zijn Boek der drie en tachtig Vraagstukken (74e V.), is een ei niet het beeld van een ander ei, omdat het een niet uit het ander voortkomt. Opdat iets dus beeld zij van iets anders, wordt er vereist dat het voortkomt uit dat andere, en tevens er op gelijke naar de soort of ten minste naar een kenteken van de soort. Welnu wat in de Godheid verband houdt met voortkomst of oorsprong, heeft betrekking op de Personen. De benaming “Beeld” is dus toepasselijk op een Persoon. (Ia q. 35 a. 1 co.)

“Beeld” noemt men eigenlijk datgene wat voortkomt van een ander en er op gelijk. Datgene echter naar wiens gelijkenis iets voortkomt, noemt men in eigenlijke zin oerbeeld, in oneigenlijke zin echter ook beeld. En in deze zin gebruikt Augustinus het woord “beeld”, waar hij zegt dat de Godheid in de heilige Drievuldigheid het beeld is naar hetwelk de mens is gemaakt. (Ia q. 35 a. 1 ad 1)

In de bepaling die Hilarius geeft van het beeld sluit het woord “gedaante” het begrip in van ’n vorm die ’t ene ding aan ’t andere heeft ontleend. Op die wijze immers kan men zeggen dat het beeld de gedaante is van iets, zoals men ook kan zeggen dat iets de vorm is van iets anders, omdat het er gelijkenis mede vertoont. (Ia q. 35 a. 1 ad 2)

Navolging met betrekking tot de goddelijke Personen wil niet zeggen dat de een na de andere komt in de tijd, maar enkel dat ze op elkaar gelijken. (Ia q. 35 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is de benaming « Beeld » eigen aan den Zoon?

Men beweert dat de benaming “Beeld” niet eigen is aan de Zoon. Joannes Damascenus immers zegt in het 1e boek Over het waarachtig Geloof (13e H.): “De Heilige Geest is het beeld van de Zoon.” Die benaming is dus niet eigen aan de Zoon. (Ia q. 35 a. 2 arg. 1)

Het begrip “beeld” sluit tevens gelijkenis in en voortkomst van iets anders, zoals Augustinus zegt in het Boek van de drie en tachtig Vraagstukken (74e V.). Welnu de Heilige Geest komt voort van een ander en gelijkt er op. De Heilige Geest is dus een beeld, en bijgevolg is die benaming niet op de Zoon alleen toepasselijk. (Ia q. 35 a. 2 arg. 2)

Ook de mens wordt het beeld van God genoemd, naar het woord uit de Eerste Brief aan de Korinthiërs (11, 7): “De man moet zijn hoofd niet bedekken, daar hij het beeld is en de glorie van God.” Die benaming is dus niet eigen aan de Zoon. (Ia q. 35 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in het 6e boek Over de Drievuldigheid (2e H.): “Alleen de Zoon is het Beeld van de Vader.” (Ia q. 35 a. 2 s. c.)

De Griekse godgeleerden zeggen gewoonlijk dat de Heilige Geest het beeld is van de Vader en van de Zoon. De Latijnse godgeleerden daarentegen gebruiken die benaming uitsluitend voor de Zoon. Want in de Heilige Schrift komt zij niet voor, tenzij toegepast op de Zoon. Er wordt immers gezegd in de Brief aan de Colossenzen (1, 15): “Deze is het beeld van de onzichtbare God, de eerstgeborene van geheel de schepping”; en in de Brief aan de Hebreeënen (1, 3): “Deze is de afstraling zijner glorie en de afdruk van zijn Wezen.” Sommigen geven als reden daarvan aan dat de Zoon niet alleen naar de natuur overeenkomt met de Vader, maar ook als beginsel. De Heilige Geest echter komt noch met de Zoon noch met de Vader overeen in een kenmerk. — Die reden is echter niet voldoende. Want zoals er in de goddelijke betrekkingen geen spraak is van gelijkheid noch van ongelijkheid, zo is er ook geen spraak van gelijkenis, wat nochtans vervat is in het begrip beeld. Daarom zeggen anderen dat de Heilige Geest het beeld niet kan genoemd worden, noch van de Zoon, omdat iets niet het beeld kan zijn van een ander beeld; noch van de Vader, omdat elk beeld rechtstreeks in verband staat tot datgene wat het afbeeldt, en de Heilige Geest slechts in verband staat met de Vader door de Zoon; noch van de Vader en de Zoon samen, omdat Hij in dit geval het beeld zou zijn van twee Personen, wat onmogelijk schijnt. Zo moet men dus besluiten dat de Heilige Geest volstrekt niet beeld kan zijn. — Die redenering gaat echter niet op, daar de Vader en de Zoon één zelfde beginsel zijn van de Heilige Geest, zoals verder zal gezegd worden (36e Kw., 4 Art.). Er is dus niets op tegen dat één zelfde beeld de Vader en de Zoon voorstelt, in zover ze één beginsel zijn, zoals ook de mens het éne beeld is van heel de Drievuldigheid. En daarom moet dit op een andere manier verklaard worden. Ofschoon men immers moet zeggen dat de

Heilige Geest, zoals de Zoon, de natuur van de Vader ontvangt, zegt men toch niet dat Hij geboren is. Hoewel Hij dus volkomen gelijkvormig is aan de Vader, wordt Hij nochtans geen beeld genoemd. De Zoon echter komt voort als het Woord. Welnu dit begrip “woord” sluit de soortelijke gelijkenis in met datgene waarvan het voortkomt. Deze gelijkenis behoort echter niet tot het begrip “liefde”, ofschoon we ze moeten toekennen aan de liefde, die, in zover zij goddelijke liefde is, de Heilige Geest zelf is. (Ia q. 35 a. 2 co.)

Damascenus en de andere Griekse godgeleerden gebruiken gewoonlijk de benaming “beeld” alleen in de zin van volkomen gelijkenis. (Ia q. 35 a. 2 ad 1)

Hoewel de Heilige Geest gelijk is aan de Vader en aan de Zoon, volgt daar toch niet uit dat Hij hun beeld is, om de hoger aangegeven reden. (Ia q. 35 a. 2 ad 2)

Een beeld van iets kan op twee wijzen in iets anders aanwezig zijn. Ten eerste in iets dat dezelfde soortelijke natuur bezit, zoals men het beeld van de koning terugvindt in zijn zoon. Ten tweede, in iets dat een andere natuur heeft, zoals men het beeld van de koning terugvindt op het muntstuk. Op de eerste wijze is de Zoon het beeld van de Vader. Op de tweede wijze wordt de mens Gods beeld genoemd. En daarom zegt men, wanneer men de onvolmaaktheid van Gods beeld in de mens wil aantonen, dat de mens niet alleen Gods beeld is, maar ook dat hij naar Gods beeld gemaakt is. Daardoor wil men een zekere beweging aanduiden van het onvolmaakte dat streeft naar het volmaakte. Van de Zoon Gods echter kan men niet zeggen dat Hij naar het beeld van de Vader zou gemaakt zijn, omdat Hij het volmaakte beeld is van de Vader. (Ia q. 35 a. 2 ad 3)

Quaestio 36 Over de Heilige Geest

Nu handelen we verder over de Heilige Geest, die niet alleen “Heilige Geest” genoemd wordt, maar ook “Liefde” en “Gave Gods”. Over de Heilige Geest stellen we vier vragen: 1e) Is de benaming “Heilige Geest” eigen aan een Persoon? 2e) Komt de Persoon, die Heilige Geest genoemd wordt, voort van de Vader en van de Zoon? 3e) Komt Hij voort van de Vader door de Zoon? 4e) Zijn de Vader en de Zoon één zelfde beginsel van de Heilige Geest? (Ia q. 36 pr.)

Articulus 1 Is de benaming « Heilige Geest » eigen aan een goddelijke Persoon?

Men beweert dat de benaming “Heilige Geest” niet eigen is aan een goddelijke Persoon. Geen enkele naam immers, die toepasselijk is op de drie Personen, kan eigen zijn aan één Persoon. Welnu de benaming “Heilige Geest” is toepasselijk op de drie Personen. Hilarius toont immers in het 8e boek Over de Drievuldigheid (n. 23 en 23) aan dat de uitdrukking “Geest Gods” soms de Vader aanduidt, zoals in de woorden van Isaïas (61, 1): “De Geest Gods is over mij”; soms ook de

Zoon, zoals in de woorden van Christus (bij Mattheus 12, 28): “Ik drijf de duivelen uit door de Geest Gods”, waardoor Hij bewees dat Hij door zijn natuurlijke macht de duivelen uitdreef; soms ook de Heilige Geest, zoals in de uitspraak van Joël (2, 28): “Ik zal mijn Geest over alle vlees uitstorten”. De benaming “Heilige Geest” is dus niet eigen aan één goddelijke Persoon. (Ia q. 36 a. 1 arg. 1)

De namen der goddelijke Personen wijzen op de betrekkingen, zoals Boëtius zegt in zijn boek Over de Drievuldigheid (5e H.). Welnu de benaming “Heilige Geest” duidt geen betrekking aan en is bijgevolg niet eigen aan een goddelijke Persoon. (Ia q. 36 a. 1 arg. 2)

De naam “Zoon” is eigen aan een goddelijke Persoon. Men mag dus de uitdrukking “de Zoon van deze of gene” niet gebruiken. Men gebruikt echter wel de uitdrukking “de geest van die of die mens”, zoals voorkomt in het Boek der Getallen (11, 17): “De Heer zegde aan Mozes: Ik zal van uw geest nemen en aan hen geven”, en in het 4e Boek der Koningen (2, 15): “De geest van Elias rustte op Eliseus”. De benaming “Heilige Geest” is dus niet eigen aan een goddelijke Persoon. (Ia q. 36 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in de Eerste Brief van Joannes (3, 7): “Drie zijn er die getuigenis afleggen in de hemel: de Vader, het Woord en de Heilige Geest”. Welnu, zoals Augustinus zegt in het 7e boek Over de Drievuldigheid (4e en 6e H.), als men vraagt: “Wat zijn die drie?”, dan antwoorden we: “Drie Personen.” De benaming “Heilige Geest” is dus de eigen naam van een goddelijke Persoon. (Ia q. 36 a. 1 s. c.)

Er zijn in de Godheid twee voortkomsten, waarvan de tweede, die een voortkomst is naar de liefde, geen eigen benaming heeft, zoals boven gezegd is (27e Kw., 4e Art., Antw. op de 3e B.). De betrekkingen die aan deze voortkomst beantwoorden hebben dus evenmin een eigen benaming, zoals ook boven gezegd is (28e Kw., 4e Art.). Om dezelfde reden heeft dan ook de Persoon, die op die wijze voortkomt, geen eigen naam. Nochtans zoals sommige benamingen door het spraakgebruik werden aangewend om die betrekkingen aan te duiden, als b. v. de namen “voortkomst” en “aanademing”, die naar hun eigenlijke betekenis veeleer de kenmerkende persoonsdaden aanduiden dan de betrekkingen zelf, zo wordt ook om de Persoon die naar de liefde voortkomt te betekenen de naam “Heilige Geest” aangewend naar het spraakgebruik der Heilige Schrift. Voor de redelijkheid van dit spraakgebruik kan men twee redenen aangeven. Ten eerste, dat door de naam “Heilige Geest” iets gemeenschappelijks wordt uitgedrukt. Augustinus zegt immers in het 15e boek Over de Drievuldigheid (19e H.): “Omdat de Heilige Geest in betrekking staat tot de twee andere Personen samen, geeft men Hem als eigen naam die welke aan beide anderen gemeen is: want de Vader is Geest en de Zoon is Geest, en de Vader is heilig en de Zoon is heilig.” Ten tweede, de eigenlijke betekenis van deze benaming. Want bij stoffelijke dingen drukt het woord

“geest” een zekere stuwing en beweging uit. Zo wordt in het Latijn de tocht en de wind “spiritus” d. i. geest genoemd. Welnu het is eigen aan de liefde de wil van de minnende te bewegen en te stuwen naar het beminde. Wat het woord “heilig” betreft, dit wordt gebruikt voor die dingen die naar God gericht zijn. Aangezien dus een der goddelijke Personen voortkomt als de liefde waardoor God bemind wordt, noemt men die Persoon terecht “Heilige Geest”. (Ia q. 36 a. 1 co.)

Indien we de benaming “Heilige Geest” nemen in de zin van twee afzonderlijke gezegden, dan is zij toepasselijk op geheel de Drievuldigheid. Het woord “geest” betekent dan de onstoffelijkheid van de goddelijke zelfstandigheid, daar reeds een lichamelijke geest onzichtbaar en weinig stoffelijk is en dit woord daarom voor alle onstoffelijke en onzichtbare zelfstandigheden wordt gebruikt. Het woord “heilig” echter zal dan duiden op de ongereptheid van het goddelijk goed-zijn. Indien we echter de benaming “Heilige Geest” als één gezegde beschouwen, dan dient ze, krachtens het kerkelijk spraakgebruik, als benaming voor slechts één der drie Personen, nl. voor de Persoon die als liefde voortkomt, om de reden die boven werd aangegeven (in de Leerstelling). (Ia q. 36 a. 1 ad 1)

Ofschoon in de benaming “Heilige Geest” uiteraard geen betrekkingenverhouding vervat is, wordt ze toch als betrekkingenbenaming aangewend, in zover ze aangepast is geworden om een Persoon te betekenen die alleen door een betrekking van de andere onderscheiden is. Men kan nochtans een zekere betrekking onder die naam verstaan, zo we dit woord “geest” gelijkstellen met “aangedemd”. (Ia q. 36 a. 1 ad 2)

De benaming “Zoon” duidt enkel de betrekking aan van datgene wat van het beginsel voortkomt tot het beginsel. De benaming “Vader” echter drukt de betrekking uit die aan het beginsel toekomt. Zo ook de benaming “Geest”, in zover deze een zekere bewegende kracht te kennen geeft. Geen enkel schepsel nu kan beginsel zijn ten opzichte van een goddelijke Persoon, maar wel is het tegendeel het geval. En daarom kunnen we zeggen “onze Vader” en “onze Geest”, doch niet “onze Zoon”. (Ia q. 36 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Komt de Heilige Geest voort van de Zoon?

Men beweert dat de Heilige Geest niet voortkomt van de Zoon. Volgens Dionysius immers in zijn boek Over de goddelijke Namen (1e H.) “moet niemand het wagen iets te zeggen over de zelfstandige Godheid, tenzij dat wat ons door God zelf wordt voorgehouden in de Heilige Schrift”. Welnu in de Heilige Schrift wordt niet gezegd dat de Heilige Geest voortkomt van de Zoon, maar enkel dat Hij voortkomt van de Vader, zoals blijkt uit Joannes (15, 26): “De Geest der Waarheid die van de Vader voortkomt”. De Heilige Geest komt dus niet voort van de Zoon. (Ia q. 36 a. 2 arg. 1)

In het Symbolum van de eerste Synode van Constantinopel leest men het volgende: “Wij geloven in

de Heilige Geest, Heer en Levenwekker, die voortkomt van de Vader, die met de Vader en de Zoon moet aanbeden en verheerlijkt worden”. Men had dus aan ons Symbolum niet moeten bijvoegen dat de Heilige Geest voortkomt van de Zoon. Integendeel, degenen die dit er aan toevoegden schijnen de banvloek te hebben opgelopen. (Ia q. 36 a. 2 arg. 2)

Damascenus (in zijn werk Over het ware Geloof, 1e B., 8e H.) zegt: “We zeggen dat de Heilige Geest uitgaat van den Vader en we noemen Hem de Geest van de Vader. We zeggen echter niet dat Hij uitgaat van de Zoon maar noemen Hem toch de Geest van de Zoon”. De Heilige Geest komt dus niet voort van de Zoon. (Ia q. 36 a. 2 arg. 3)

Wat in iets rust, komt er niet uit voort. Welnu de Heilige Geest rust in de Zoon. Er wordt immers in de legende van de heilige Andreas gezegd: “Vrede zij u en allen die geloven in de ene God, de Vader, in zijn ene Zoon, onze enige Heer Jezus Christus, en in de ene Heilige Geest, die voortkomt van de Vader en verblijft in de Zoon”. De Heilige Geest komt dus niet voort van de Zoon. (Ia q. 36 a. 2 arg. 4)

De Zoon komt voort van de Vader als woord. Welnu de geest die in ons is schijnt niet voort te komen van ons woord. De Heilige Geest komt dus ook niet voort van de Zoon. (Ia q. 36 a. 2 arg. 5)

De Heilige Geest gaat volmaakt uit van de Vader. Het is dus overbodig te beweren dat Hij voortkomt van de Zoon. (Ia q. 36 a. 2 arg. 6)

“In wat altijddurend is, is er geen onderscheid van zijn en kunnen zijn”, zoals gezegd wordt in het 3e Boek der Physica (4e H., n. 9). Dit geldt dus nog veel meer voor het goddelijke. Welnu, men kan de Heilige Geest onderscheiden van de Zoon, zelfs indien Hij niet van Hem voortkomt. Anselmus zegt immers in zijn boek Over de Voortkomst van de Heilige Geest (4e H.): “De Zoon en de Heilige Geest ontvangen beide het zijn van de Vader, maar op verschillende wijze: de ene door geboorte, de andere door voortkomst, zodat ze daardoor van elkaar verschillen”. En verder voegt hij er aan toe: “Want moesten de Zoon en de Heilige Geest door niets anders van elkaar onderscheiden zijn, dan zouden ze hierdoor alleen reeds van elkaar onderscheiden zijn”. De Heilige Geest is dus van de Zoon onderscheiden, ofschoon Hij van Hem het zijn niet ontvangt. (Ia q. 36 a. 2 arg. 7)

Daartegenover staat echter wat Athanasius zegt (in het Symbolum): “De Heilige Geest is niet gemaakt noch geschapen noch geteeld door de Vader en de Zoon, maar Hij komt van Hen voort”. (Ia q. 36 a. 2 s. c.)

De Heilige Geest moet noodzakelijk van de Zoon uitgaan. Anders is het volstrekt onmogelijk Hem als Persoon te onderscheiden van de Zoon, zoals blijkt uit wat boven gezegd is (28e Kw., 3e Art. en 30e Kw., 2e Art.). Men kan immers niet zeggen dat de goddelijke Personen door ’n absoluut iets van elkaar onderscheiden zijn, want daaruit zou volgen dat de drie Personen niet meer één zouden zijn naar de wezenheid. Al wat immers

aan de Godheid als iets absoluut wordt toegeschreven, behoort tot de éne wezenheid. De goddelijke Personen kunnen dus alleen door de betrekkingen van elkaar onderscheiden zijn. — De betrekkingen onderscheiden echter de Personen niet, tenzij in zover ze aan elkaar tegengesteld zijn. Dit blijkt uit het feit dat de Vader, die twee betrekkingen heeft, één tot de Zoon en een andere tot de Heilige Geest, geen twee Personen vormt, maar één enkelen, omdat die betrekkingen niet aan elkaar zijn tegengesteld. Moesten er dus in de Zoon en de Heilige Geest niet meer dan de twee betrekkingen zijn waardoor de een en de andere zich verhoudt tot de Vader, dan zouden deze betrekkingen niet aan elkaar tegengesteld zijn, evenmin als de twee betrekkingen waardoor de Vader zich tot de Zoon en de Heilige Geest verhoudt. Zoals dus de Vader maar één Persoon vormt, zo zouden ook de Zoon en de Heilige Geest samen maar één Persoon vormen met twee betrekkingen, die aan de twee aan elkaar tegengestelde betrekkingen van de Vader zouden beantwoorden. Dit is echter ketterij, want hierdoor wordt het geloof in de drie Personen vernietigd. De betrekkingen waardoor de Zoon en de Heilige Geest zich wederzijds tot elkaar verhouden moeten dus noodzakelijk aan elkaar tegengestelde betrekkingen zijn. — Er kunnen echter in de Godheid geen aan elkaar tegengestelde betrekkingen zijn, tenzij de oorsprongsbetrekkingen, zoals boven gezegd is (28e Kw., 4e Art.). De betrekkingen van oorsprong nu stellen we elkaar tegen in zover we iets als beginsel en iets als van het beginsel voortkomend opvatten. We moeten dus hoofdzakelijk besluiten of wel dat de Zoon voortkomt van de Heilige Geest, wat niemand staande houdt, of wel dat de Heilige Geest voortkomt van de Zoon, en dit is wat wij belijden. Deze stelling komt overigens overeen met de aard van beider voortkomst. We hebben immers vroeger gezegd (27 Kw., 2e en 4e Art., en 28e Kw., 4e Art.) dat de Zoon voortkomt door een daad van het verstand, als woord, en de Heilige Geest door een daad van de wil, als liefde. De liefde komt echter niet voort tenzij van het woord, want we kunnen slechts iets beminnen in zover we het in ons verstand hebben opgevat. Ook hieruit blijkt dus dat de Heilige Geest voortkomt van de Zoon. Ook de natuur zelf der dingen maakt ons dit duidelijk. Want nergens zien we dat er uit één beginsel verscheidene dingen ontstaan zonder onderling verband, behalve wanneer het dingen betreft die stoffelijk van elkaar verschillen. Zo kan b. v. een ambachtsman verscheidene messen maken die stoffelijk van elkaar verschillen en volstrekt geen verband houden met elkaar. Bij de dingen echter die niet alleen stoffelijk onderscheiden zijn, hoe talrijk ze ook worden geproduceerd, kan men altijd een zekere orde waarnemen. Zo straalt reeds uit de orde van de geschapen dingen de heerlijkheid van de goddelijke wijsheid uit. Indien er dus twee Personen voortkomen van de ene Persoon van de Vader, te weten de Zoon en de Heilige Geest, dan moet er ook tussen beide een zekere orde tot elkaar bestaan. Er kan echter geen andere orde worden aangewezen dan de orde van natuur, volgens dewelke de ene van de andere voortkomt. Men mag dus niet zeggen dat de Zoon en de Heilige Geest

op zulke wijze van de Vader voortkomen dat geen van beide van de andere voortkomt, tenzij iemand in hen een stoffelijk onderscheid zou aannemen, wat volstrekt niet mag. Vandaar dan ook dat zelfs de Grieken een zekere orde aanvaardden waardoor de voortkomst van de Heilige Geest in verband staat met de Zoon. Want ze geven toe dat de Heilige Geest de Geest is van de Zoon, en dat Hij van de Vader voortkomt door de Zoon. En men zegt dat sommigen onder hen toegeven dat Hij van de Zoon is, of dat Hij uit Hem voortvloeit maar niet dat Hij voortkomt. Zo spreken steunt blijkbaar op onwetendheid of onwil. Want indien iemand goed nagaat zal hij bevinden dat de term “voortkomst” onder al degene die een voortkomst, welke dan ook, te kennen geven, de meest algemene is. We bezigen hem immers om gelijk welke oorsprong aan te wijzen, zoals we b. v. zeggen dat de lijn voortkomt van het punt, de straal van de zon, de beek van de bron, en zo verder voor gelijk welke andere dingen. Bijgevolg kunnen we uit om even welk ander gegeven dat tot de oorsprong behoort besluiten dat de Heilige Geest voortkomt van de Zoon. (Ia q. 36 a. 2 co.)

We mogen van God niet zeggen wat we niet aantreffen in de Heilige Schrift, hetzij in dezelfde bewoordingen, hetzij met dezelfde betekenis. Ofschoon we nu niet woordelijk in de Heilige Schrift lezen dat de Heilige Geest van de Zoon voortkomt, vinden we er dit nochtans met dezelfde betekenis, voornamelijk daar waar de Zoon, sprekende over de Heilige Geest, zegt wat we lezen bij Joannes (16, 14): “Hij zal Mij verheerlijken, want van het mijne zal Hij ontvangen”. — In de regel moeten we ook bij het verklaren van de Heilige Schrift houden dat wat van de Vader gezegd wordt, ook van de Zoon mag verstaan worden, zelfs dan wanneer er een woord met uitsluitende betekenis is bij gevoegd, met uitzondering alleen van datgene wat de Vader en de Zoon door aan elkaar tegengestelde betrekkingen onderscheidt. Immers wanneer de Heer zegt bij Mattheus (11, 27): “Niemand kent de Zoon, behalve de Vader”, wordt daardoor niet uitgesloten dat de Zoon zichzelf kent. Zo ook wanneer gezegd wordt dat de Heilige Geest van de Vader voortkomt, zelfs indien er aan toegevoegd werd dat Hij van de Vader alleen voortkomt, zou daardoor de Zoon niet uitgesloten worden. Immers wat betreft het beginsel zijn van de Heilige Geest, hierin zijn de Vader en de Zoon aan elkaar niet tegengesteld, doch enkel wat het feit betreft dat deze de Vader is en gene de Zoon. (Ia q. 36 a. 2 ad 1)

In iedere Kerkvergadering werd er naar aanleiding van een of andere ketterij die op de Kerkvergadering was veroordeeld geworden een geloofssymbool uitgevaardigd. Een volgende Kerkvergadering stelde echter geen ander symbool op als de vorige, maar men trachtte door het toevoegen van sommige verklaringen, tegenover de nieuw opgerezen ketterijen meer uitdrukkelijk te bepalen wat in het vorig symbool impliciet vervat was. Zo lezen we in een bepaling van de Kerkvergadering van Chalcedon dat zij die samengekomen waren op de Kerkvergadering van Constantinopel de leer over de Heilige Geest

uiteengezet hadden, “niet alsof zij oordeelden dat de vorigen (degene nl. die te Nicea vergaderd hadden) iets minder hadden voorgehouden, maar om die leer met meer nadruk voor te stellen tot verweer tegen de ketters”. Daar er nu ten tijde van de oudere Kerkvergaderingen geen dwaling was opgerezen volgens dewelke de Heilige Geest niet zou voortkomen van de Zoon, was het ook niet nodig geweest daaromtrent iets uitdrukkelijk te bepalen. Later echter, toen sommigen daaromtrent begonnen te dwalen, werd die leer op een Kerkvergadering die in het Westen was bijeengeroepen uitdrukkelijk vastgesteld en bekrachtigd door het gezag van de Roomse Kerkvoogd, op wiens gezag ook de oudere Kerkvergaderingen werden bijeengeroepen en goedgekeurd. — Die leer was nochtans impliciet reeds vervat in de uitspraak volgens dewelke de Heilige Geest van de Vader voortkomt. (Ia q. 36 a. 2 ad 2)

Dat de Heilige Geest niet zou voortkomen van de Zoon, werd voor 't eerst door de Nestorianen voorgehouden, zoals blijkt uit een symbolum van de Nestorianen dat op de Kerkvergadering van Ephese veroordeeld werd. Diezelfde dwaalleer heeft onder haar aanhangers de Nestoriaan Theodoretus en na hem verschillende anderen geteld, waaronder we ook Damascenus vinden. Hierin moeten we dus niet met de leer van deze Kerkvader meegaan. — Nochtans beweren sommigen dat Damascenus, in de aangehaalde woorden, wel is waar niet belijdt maar evenmin ontkent dat de Heilige Geest van de Zoon voortkomt. (Ia q. 36 a. 2 ad 3)

Wanneer van de Heilige Geest gezegd wordt dat Hij rust of verblijft in de Zoon, wordt daardoor niet uitgesloten dat Hij van de Zoon zou voortkomen, daar ook van de Zoon gezegd wordt dat Hij in de Vader verblijft, terwijl Hij nochtans van de Vader voortkomt. — Dat de Heilige Geest in de Zoon rust wordt ook gezegd of wel in deze zin dat de liefde van de minnende rust in de beminde, of wel om hetgeen geschreven staat bij Joannes (1, 33) aangaande de menselijke natuur van Christus: “Op wie gij de Geest zult zien nederdalen en op hem rusten, die is het die doopt”. (Ia q. 36 a. 2 ad 4)

We vatten het Woord in de Godheid niet op in vergelijking met het mondeling woord, waarvan niets geestelijks voortkomt. Zo immers zou men slechts zinnebeeldig spreken. Maar we vatten het op in vergelijking met het verstandswoord, waarvan de liefde uitgaat. (Ia q. 36 a. 2 ad 5)

Om het feit dat de Heilige Geest volmaakt voortkomt van de Vader is het niet alleen niet overbodig te zeggen dat de Heilige Geest voortkomt van de Zoon, maar volstrekt noodzakelijk. Want de kracht van de Vader en van de Zoon is er een en dezelfde, en al wat van de Vader voortkomt, komt ook van de Zoon voort, behalve wanneer het in strijd is met de eigenschap van het zoonschap. De Zoon komt immers niet van zichzelf voort, ofschoon Hij van de Vader voortkomt. (Ia q. 36 a. 2 ad 6)

Daardoor juist wordt de Heilige Geest als Persoon onderscheiden van de Zoon, dat de oorsprong van de ene

onderscheiden is van de oorsprong van de andere. Maar dat verschil van oorsprong zelf ligt hierin dat de Zoon voortkomt van de Vader alleen, de Heilige Geest echter van de Vader en van de Zoon. De voortkomsten kunnen immers op geen andere wijze onderscheiden worden, zoals boven werd aangetoond (in de Leerstelling). (Ia q. 36 a. 2 ad 7)

Articulus 3 Komt de Heilige Geest voort van de Vader door de Zoon?

Men beweert dat de Heilige Geest niet voortkomt van de Vader door de Zoon. Wat immers van iemand voortkomt door iemand, komt niet onmiddellijk voort. Indien dus de Heilige Geest van de Vader voortkomt door de Zoon, dan komt Hij niet onmiddellijk van de Vader voort, wat bezwaarlijk kan gezegd worden. (Ia q. 36 a. 3 arg. 1)

Indien de Heilige Geest voortkomt van de Vader door de Zoon, dan komt Hij van de Zoon niet voort tenzij om de Vader. Welnu datgene waarom iets is, is meer dan dit (Tweede werk Over de Redenering, 1e B., 2e H., n. 15). Dus komt Hij meer voort van de Vader dan van de Zoon. (Ia q. 36 a. 3 arg. 2)

De Zoon heeft het zijn door voortbrenging. Indien dus de Heilige Geest van de Vader voortkomt door de Zoon, dan volgt daaruit dat eerst de Zoon voortgebracht wordt en daarna de Heilige Geest voortkomt. Alzo is de voortkomst van de Heilige Geest niet eeuwig. Dit is echter ketterij. (Ia q. 36 a. 3 arg. 3)

Wanneer men van iemand zegt dat hij door iemand werkt, kan dit ook andersom gezegd worden. Zoals we immers zeggen dat de koning werkt door de baljuw, zo kunnen we ook zeggen dat de baljuw werkt door de koning. We zeggen echter geenszins dat de Zoon de Heilige Geest aanademt door de Vader. Dus is het ook geenszins geoorloofd te zeggen dat de Vader de Heilige Geest aanademt door de Zoon. (Ia q. 36 a. 3 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat Hilarius zegt in zijn boek Over de Drievuldigheid (12e B., n. 57): “Wil, o mijn God, in mijn hart het geloof bewaren, zodat ik altijd de Vader erken, nl. U zelf; en de Zoon samen met U aanbid; en verdien de Heilige Geest te ontvangen die door uw eeniggeboren Zoon voortkomt”. (Ia q. 36 a. 3 s. c.)

In al de verschillende zegswijzen die aangewend worden om uit te drukken dat iets door iets anders werkt of handelt, wijst het voorzetsel “door”, geplaatst in 'n oorzakelijkheidsverband, op een oorzaak of beginsel van die handeling. Daar echter de handeling het midden houdt tussen hem die handelt en dat wat uitgewerkt wordt, beduidt de term die 'n oorzaak te kennen geeft en waaraan het voorzetsel “door” wordt toegevoegd, soms de oorzaak van de handeling, in zover deze uitgaat van hem die handelt. Alsdan is de oorzaak voor hem die handelt oorzaak dat hij handelt, hetzij eindoorzaak, hetzij vormoorzaak, hetzij bewerkende of bewegende oorzaak: eindoorzaak nl., wanneer we b. v. zeggen dat de ambachtsman door geldzucht zijn werk doet; vormoorzaak echter, wanneer we b. v. zeggen dat hij

door zijn kunst het werk uitvoert; bewegende oorzaak eindelijk, wanneer we b. v. zeggen dat hij door het gebod van een ander het werk volbrengt. Soms echter kan de term die 'n oorzaak te kennen geeft en waaraan het voorzetsel “door” wordt toegevoegd, de oorzaak van de handeling beduiden, in zover deze tot haar resultaat komt. Zo b. v. wanneer we zeggen dat de ambachtsman iets uitwerkt door een hamer. Dit betekent immers niet dat de hamer oorzaak is dat de ambachtsman werkt, maar dat hij de oorzaak is dat het maaksel voortkomt van de ambachtsman, en eveneens dat de hamer dit kan dank zij de ambachtsman. En dit is het wat sommigen bedoelen wanneer ze zeggen dat het voorzetsel “door” soms rechtstreeks het gezag aanwijst, zoals b. v. in de uitdrukking: “de koning handelt door de baljuw”, soms echter zijdelings, zoals b. v. in de uitdrukking: “de baljuw handelt door de koning”. Omdat nu de Zoon het aan de Vader dankt dat de Heilige Geest van Hem voortkomt, mogen we zeggen dat de Vader door de Zoon de Heilige Geest aanademt, of wel dat de Heilige Geest voortkomt van de Vader door de Zoon, wat hetzelfde is. (Ia q. 36 a. 3 co.)

In iedere handeling moeten we twee dingen beschouwen: het handelend subject en de kracht waardoor het handelt; zoals we zeggen dat het vuur warmt door de warmte. Beschouwen we dus in de Vader en in de Zoon de kracht waardoor zij de Heilige Geest aanademen, dan is er geen spraak van iets dat daartussen het midden zou houden, omdat die kracht in beiden een en dezelfde is. Beschouwen we echter de Personen zelf die de Heilige Geest aanademen, dan zien we dat de Heilige Geest, daar Hij van de Vader en van de Zoon samen voortkomt, van de Vader onmiddellijk voortkomt in zover Hij van de Vader zelf voortkomt, en middellijk in zover Hij van de Zoon voortkomt. Zo komt Abel van Adam onmiddellijk voort, daar Adam zijn vader is, tevens middellijk in zover Eva, die uit Adam genomen is, zijn moeder is, hoewel dit stoffelijk voorbeeld weinig geschikt lijkt om de onstoffelijke voortkomst van de goddelijke Personen te verbeelden. (Ia q. 36 a. 3 ad 1)

Indien de Zoon om de Heilige Geest aan te ademen, daartoe een numeriek verschillende kracht van de Vader ontving, dan zou daaruit volgen dat Hij als een tweede of bij wijze van een werktuig oorzaak was en zo zou de Heilige Geest meer voortkomen van de Vader dan van de Zoon. De aanademingskracht is echter een en dezelfde in de Vader en in de Zoon. Daarom komt de Heilige Geest op gelijke wijze voort van beide Personen, ofschoon soms gezegd wordt dat Hij hoofdzakelijk of eigenlijk van de Vader voortkomt, aangezien de Zoon die kracht van de Vader ontvangt. (Ia q. 36 a. 3 ad 2)

Zoals de voortbrenging van de Zoon mede-eeuwig is met de Voortbrenger (de Vader was dus niet vóór Hij de Zoon voortbracht), zo is ook de voortkomst van de Heilige Geest mede-eeuwig met zijn beginsel. De Zoon werd dus niet voortgebracht vooraleer de Heilige Geest voortkwam maar beide voortkomsten zijn eeuwig. (Ia q. 36 a. 3 ad 3)

Wanneer men van iemand zegt dat hij handelt door

iets, dan kan dit niet altijd andersom gezegd worden. We zeggen immers niet dat de hamer iets uitwerkt door de werkman, maar wel dat de baljuw handelt door de koning. Want het komt de baljuw toe te handelen, daar hij meester is van zijn daad, terwijl het de hamer niet toekomt te handelen of iets uit te werken, doch enkel gebezigd te worden; daarom duiden we hem niet anders aan dan als een werktuig. Nochtans zegt men dat de baljuw handelt door de koning, niettegenstaande het voorzetsel “door” hier een middel betekent. Want hoe meer een subject in het veroorzaken van 'n handeling nadert tot de eerste oorzaak, hoe onmiddellijker zijn kracht het uitwerksel bereikt. De kracht van de eerste oorzaak verbindt immers de tweede oorzaak met haar uitwerksel. Daardoor komt het dat in de deductieve wetenschappen de eerste beginselen ook onmiddellijke beginselen heten. Zo dus, wanneer men de baljuw als een schakel beschouwt tussen de verschillende subjecten die handelen, dan zegt men dat de koning handelt door de baljuw. Maar wanneer men de rangorde van de werkende krachten in 't oog vat, dan zegt men dat de baljuw handelt door de koning. Want de kracht van de koning bewerkt dat de daad van de baljuw haar uitwerksel bereikt. Welnu, tussen de Vader en de Zoon treft men geen rangschikking van krachten aan maar alleen van Personen, en daarom zegt men dat de Vader de Heilige Geest aanademt door de Zoon, en niet andersom. (Ia q. 36 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Vormen de Vader en de Zoon één beginsel ten opzichte van de Heilige Geest?

Men beweert dat de Vader en de Zoon niet één beginsel vormen ten opzichte van de Heilige Geest. De Heilige Geest schijnt immers niet voort te komen van de Vader en de Zoon in zover deze één zijn: niet in zover ze één zijn in natuur, want alzo zou de Heilige Geest van zich zelf voortkomen, daar Hij één is in natuur met de andere Personen; ook niet in zover de twee Personen één zijn door een of andere eigenschap, want één eigenschap kan blijkbaar niet gemeen zijn aan twee Personen. De Heilige Geest komt dus voort van de Vader en de Zoon, als van twee onderscheiden Personen. Dus zijn de Vader en de Zoon niet één beginsel van de Heilige Geest. (Ia q. 36 a. 4 arg. 1)

Wanneer men zegt dat de Vader en de Zoon één beginsel zijn van de Heilige Geest, dan wordt daardoor geen eenheid van persoon bedoeld, want op die manier zouden de Vader en de Zoon één Persoon zijn. Men wil ook geen eenheid van eigenschap te kennen geven. Indien immers de Vader en de Zoon één beginsel waren van de Heilige Geest krachtens één eigenschap, dan zou de Vader om 'n gelijke reden, nl. omdat Hij twee eigenschappen bezit, 'n dubbel beginsel zijn, te weten van de Zoon en van de Heilige Geest, wat niet aanneembaar is. De Vader en de Zoon zijn dus niet één beginsel van de Heilige Geest. (Ia q. 36 a. 4 arg. 2)

De Zoon heeft niet meer overeenkomst met de Vader dan met de Heilige Geest. De Heilige Geest en de

Vader zijn echter niet één beginsel ten opzichte van een goddelijke Persoon. Dus ook de Vader en de Zoon niet. (Ia q. 36 a. 4 arg. 3)

Indien de Vader en de Zoon één beginsel zijn van de Heilige Geest, dan zijn ze of wel één beginsel dat de Vader is, of wel één beginsel dat de Vader niet is. Welnu noch het een noch het andere is houdbaar. Want indien ze één beginsel zijn dat de Vader is, dan volgt daaruit dat de Zoon de Vader is; indien ze één beginsel zijn dat de Vader niet is, dan volgt daaruit dat de Vader de Vader niet is. Men kan dus niet zeggen dat de Vader en de Zoon het éne beginsel zijn ten opzichte van de Heilige Geest. (Ia q. 36 a. 4 arg. 4)

Indien de Vader en de Zoon één beginsel zijn van de Heilige Geest, dan moet ook het omgekeerde kunnen gezegd worden, dat nl. het éne beginsel van de Heilige Geest de Vader en de Zoon is. Welnu deze zegswijze schijnt verkeerd te zijn. Want wat ik beginsel heet moet de plaats bekleden of wel van de Persoon van de Vader of wel van de Persoon van de Zoon, en in beide gevallen is de zegswijze verkeerd. Dus is ook deze zegswijze verkeerd: de Vader en de Zoon zijn één beginsel van de Heilige Geest. (Ia q. 36 a. 4 arg. 5)

Wat in zelfstandigheid één is, is een en hetzelfde. Indien dus de Vader en de Zoon één beginsel zijn van de Heilige Geest, dan volgt daaruit dat zij hetzelfde beginsel zijn. Dit wordt echter door velen ontkend. Men mag dus ook niet toegeven dat de Vader en de Zoon één beginsel zijn van de Heilige Geest. (Ia q. 36 a. 4 arg. 6)

Daar de Vader en de Zoon en de Heilige Geest één beginsel zijn van de schepping, zegt men dat ze één Schepper zijn. Welnu de Vader en de Zoon zijn niet één aanademer doch vormen twee aanademers van de Heilige Geest, zoals velen dit uitdrukken. Dit stemt ook overeen met wat Hilarius zegt in zijn boek *Over de Drievuldigheid* (2e B., n. 29) dat de Heilige Geest “van de Vader en van de Zoon als van zijn levenwekkers voortkomt”. De Vader en de Zoon zijn dus niet één beginsel van de Heilige Geest. (Ia q. 36 a. 4 arg. 7)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in zijn 5e boek *Over de Drievuldigheid* (14e H.), dat de Vader en de Zoon geen twee beginselen doch één beginsel zijn ten opzichte van de Heilige Geest. (Ia q. 36 a. 4 s. c.)

De Vader en de Zoon zijn één in al datgene waarin aan elkaar tegengestelde betrekkingenverhoudingen geen onderscheid teweeg brengen. Hierom immers zijn de Vader en de Zoon één beginsel van de Heilige Geest, omdat ze als beginsel van de Heilige Geest niet aan elkaar zijn tegengesteld. Sommigen zeggen nochtans dat de zegswijze: “de Vader en de Zoon zijn één beginsel van de Heilige Geest”, niet in eigenlijke zin moet genomen worden. Immers daar het woord “beginsel”, op zich beschouwd, geen Persoon beduidt doch een eigenschap, zou men moeten zeggen dat het als hoedanigheidswoord gebezigd wordt. En daar een hoedanigheidswoord niet bepaald wordt door een hoedanigheidswoord, mag men niet zeggen dat de Vader en de Zoon één beginsel zijn van de Heilige Geest, tenzij men het woord “één”

als bijwoord beschouwt, zodat de zin zou zijn. “Ze zijn één beginsel, d. i. Ze zijn op één zelfde wijze beginsel”. Doch dan zou men om dezelfde reden ook mogen zeggen dat de Vader ’n dubbel beginsel is, van de Zoon en van de Heilige Geest, nl. op twee verschillende wijzen. Ofschoon dus het woord “beginsel” een eigenschap te kennen geeft, moeten we nochtans zeggen dat het die eigenschap als een zelfstandig naamwoord uitdrukt, zoals ook de woorden “vader” en “zoon” bij de schepselen. Vandaar dat het, zoals de overige zelfstandige naamwoorden, in ’t enkelvoud of in ’t meervoud gezegd wordt naar gelang van de eenheid of van de veelheid van en vorm die het betekent. Zoals dus de Vader en de Zoon één God zijn, omdat de vorm, die door de benaming “God” beduid wordt, één is, zo ook zijn de Vader en de Zoon één beginsel van de Heilige Geest, omdat de eigenschap, die door deze benaming “beginsel” beduid wordt, één is. (Ia q. 36 a. 4 co.)

Gelet op de aanademingskracht, moet men zeggen dat de Heilige Geest voortkomt van de Vader en de Zoon, in zover deze hierin één zijn, want daardoor wordt enigszins de natuur met ’n eigenschap ervan aangeduid, zoals we verder zullen zien (41e Kw., 5e Art.). Er is immers niets op tegen dat één eigenschap in twee subjecten, die een en dezelfde natuur hebben, zou worden aangetroffen. Indien we echter de subjecten van de aanademing beschouwen, dan moeten we zeggen dat de Heilige Geest voortkomt van de Vader en van de Zoon als van onderscheiden Personen. Want Hij komt van hen voort als de liefde die beiden verenigt. (Ia q. 36 a. 4 ad 1)

Wanneer we zeggen dat de Vader en de Zoon één beginsel zijn van de Heilige Geest, dan wijzen we één eigenschap aan, de vorm die door de benaming “beginsel” wordt uitgedrukt. Daaruit volgt nochtans niet dat we van de Vader, om reden van zijn verscheidene eigenschappen, zouden mogen zeggen dat Hij verscheidene beginselen is, want dit zou een veelheid van subjecten medebrengen. (Ia q. 36 a. 4 ad 2)

Niet met ’t oog op de eigenschappen die uit betrekkingen bestaan, maar met ’t oog op de wezenheid, spreken we van gelijken of niet gelijken. En bijgevolg evenals de Vader niet méér op zichzelf lijkt dan op de Zoon, zo lijkt ook de Zoon niet méér op de Vader dan de Heilige Geest. (Ia q. 36 a. 4 ad 3)

Deze twee zegswijzen: “de Vader en de Zoon zijn een beginsel dat de Vader is” of “één beginsel dat de Vader niet is”, zijn niet tegenstrijdig. Dus moeten we niet het een of het ander houden. Want als we zeggen: “de Vader en de Zoon zijn één beginsel” dan slaat dit woord “beginsel” niet op een bepaald subject, maar bevat op onbepaalde wijze de twee Personen. Bijgevolg sluit die opwerping in haar zegswijze een sophisme in, daar ze van een onbepaald subject overgaat tot een bepaald subject. (Ia q. 36 a. 4 ad 4)

Men mag zeggen dat ook deze zegswijze: “het ene beginsel van de Heilige Geest is de Vader en de Zoon”, waar is. Het woord “beginsel” gaat hier immers niet terug op één bepaalden Persoon, maar slaat zonder

onderscheid op de twee Personen, zoals we gezegd hebben (Antw. op de vorige bedenking). (Ia q. 36 a. 4 ad 5)

Men mag zeggen dat de Vader en de Zoon hetzelfde beginsel zijn, in zover het woord “beginsel” de twee Personen samen betekent zonder meer te bepalen of te onderscheiden. (Ia q. 36 a. 4 ad 6)

Sommigen zeggen dat de Vader en de Zoon, ofschoon ze één beginsel zijn van de Heilige Geest, nochtans wegens het onderscheid van subjecten twee aanademers van de Heilige Geest vormen, zoals ze ook twee “aanademenden” vormen, omdat de daden toegeschreven worden aan de subjecten. Men mag echter niet hetzelfde zeggen van het woord “Schepper”. Want de Heilige Geest komt voort van de Vader en van de Zoon in zover zij twee onderscheiden Personen zijn, zoals gezegd is (Antw. op de 1e B.). Het schepsel echter komt niet voort van de drie Personen in zover ze onderscheiden zijn, maar in zover ze één zijn in wezenheid. — Nochtans, aangezien het woord “aanademend” een hoedanigheidswoord is en “aanademer” een zelfstandig naamwoord, zeggen we beter dat de Vader en de Zoon twee aanademenden zijn, om reden van de veelheid van subjecten, maar niet dat ze twee aanademers zijn, omdat er maar één aanademing is. Immers hoedanigheidswoorden worden in ’t meervoud gezet in overeenkomst met de subjecten, de zelfstandige naamwoorden daarentegen overeenkomstig hun eigen vorm die ze betekenen. — Wat nu Hilarius zegt, nl. dat de Heilige Geest van de Vader en van de Zoon als van zijn levenwekkers voortkomt, moet uitgelegd worden in die zin dat Hilarius een zelfstandig naamwoord gebruikt voor een hoedanigheidswoord. (Ia q. 36 a. 4 ad 7)

Quaestio 37 Over de benaming « Liefde » waarmede de Heilige Geest genoemd wordt

Vervolgens moeten we handelen over de benaming “Liefde”. Daaromtrent stellen we twee vragen: 1e) Is “Liefde” een eigen benaming van de Heilige Geest? 2e) Beminnen God de Vader en God de Zoon elkaar door de Heilige Geest? (Ia q. 37 pr.)

Articulus 1 Is « Liefde » een eigen benaming van de Heilige Geest?

Men beweert dat “Liefde” niet een eigen benaming is van de Heilige Geest. Augustinus zegt immers in het 15e boek Over de Drievuldigheid (17e H.): “Ik weet niet waarom de Vader en de Zoon en de Heilige Geest “wijsheid” geheten worden en allen samen niet drie maar één wijsheid, en niet evenzo de Vader en de Zoon en de Heilige Geest “liefde” zouden heten en allen samen één liefde”. Welnu geen enkele benaming die aan elk persoon afzonderlijk wordt toegekend en in ’t enkelvoud aan allen samen, is een eigen benaming van een bepaald persoon. Dus is de benaming “Liefde”

ook niet eigen aan de Heilige Geest. (Ia q. 37 a. 1 arg. 1)

De Heilige Geest is een zelfstandig-staande persoon. Welnu “liefde” betekent niet een zelfstandig-staande persoon, doch een werking die uitgaat van de minnaar op het beminde. Dus kan “Liefde” niet een eigen naam zijn van de Heilige Geest. (Ia q. 37 a. 1 arg. 2)

De liefde is een band die minnenden verbindt. Dionysius zegt immers in het boek Over de goddelijke Namen (4e H.) dat ze “een eenmakende kracht is”. Welnu een band houdt het midden tussen twee zaken die hij samenbindt; hij is echter niet iets dat uit die zaken voortkomt. Indien dus de Heilige Geest voortkomt van de Vader en van de Zoon, zoals we boven hebben aangetoond (36e Kw., 2e Art.), dan is Hij blijkbaar geen liefde of band tussen de Vader en de Zoon. (Ia q. 37 a. 1 arg. 3)

Ieder die bemint heeft ’n liefde. De Heilige Geest nu bemint. Dus heeft Hij ’n liefde. Indien Hij dus liefde is, dan zal er ’n liefde van de liefde zijn, en ’n geest van de geest, hetgeen onaanneembaar schijnt. (Ia q. 37 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat Gregorius zegt in de Homilie Over Pinksteren (30e Hom.): “De Heilige Geest is Liefde”. (Ia q. 37 a. 1 s. c.)

De benaming “liefde” kan in de Godheid gebezigd worden én om de wezenheid én om een persoon te beduiden. In zover ze van een persoon gezegd wordt, is ze een eigen benaming van de Heilige Geest, evenals “Woord” een eigen benaming is van de Zoon. Om dit met klaarlijkheid in te zien moet men weten dat er in de Godheid, zoals werd aangetoond (27e Kw., 1e, 3e en 3e Art.), twee voortkomsten zijn, de ene door de verstandsakt, nl. de voortkomst van het woord, de andere door de wilsakt, nl. de voortkomst van de liefde, en daar de eerste voortkomst beter gekend is, heeft men ook eigene benamingen gevonden om afzonderlijk alles uit te drukken wat in die voortkomst kan beschouwd worden; wat niet het geval is voor de voortkomst door de wil. Derhalve gebruiken we zekere omschrijvingen om de persoon die alzo voortkomt te betekenen. Daarom ook noemen we de betrekkingen die we op grond van die voortkomst aanvaarden met de namen “voortkomst” en “aanademing”, zoals we boven hebben aangetoond (28e Kw., 4e Art.), ofschoon die namen naar hun eigenlijke betekenis meer op de oorsprong dan op de betrekkingen duiden. Nochtans kunnen we tussen die twee voortkomsten een gelijkenis ontwaren. Immers zoals er bij iemand, wanneer hij iets kent, een verstandelijk begrip van het gekende voorwerp ontstaat, dat we “woord” noemen, zo insgelijks wanneer iemand iets bemint, komt er in het gemoed van hem die bemint, om zo te zeggen een indruk voort van het beminde, en daarom zegt men dat het beminde in hem is die bemint, zoals het verstandelijk gekende in hem is die kent. Zo dus, wanneer iemand zichzelf kent en bemint, dan is hij in zichzelf, niet alleen door ’n werkelijke identiteit, maar ook nog zoals het verstandelijk gekende in de kenner en het beminde in de minnende is. Wat nu het verstand betreft,

heeft men benamingen gevonden om de verhouding van de kenner tot het gekende te beduiden, zoals blijkt uit de benaming “begrijpen”; en verder heeft men nog andere benamingen gevonden om het proces van de begripsvorming uit te drukken, te weten: het “zeggen” zelf en het “woord”. De term “begrijpen” wordt in God enkel als wezensnaam aangewend, daar hij geen verhouding tot het Woord dat voortkomt insluit; de term “woord” echter wordt als persoonsnaam gebezigd, omdat hij datgene beduidt wat voortkomt, de term “zeggen” eindelijk wordt gebruikt om een kenmerk uit te drukken, daar de verhouding van het beginsel van het Woord tot het Woord zelf in zijn betekenis vervat is. Wat echter de wil betreft, hebben we de termen “liefhebben” en “beminnen”, die in hun betekenis de verhouding van de minnende tot het beminde voorwerp insluiten. Er werden echter geen benamingen vastgesteld om de verhouding van de indruk of gemoedsbeweging, in de beminnende door het beminnen teweeggebracht, tot het beginsel ervan, en andersom, weer te geven. En daarom geven we, bij gebrek aan termen, deze verhoudingen te kennen door de benamingen “minne” en “liefde”, zoals we het Woord de naam zouden geven: “het begrepen verstand” of “de voortgebrachte wijsheid”. Wanneer we dus in het beminnen of liefhebben niets anders beschouwen dan de verhouding van hem die bemint tot het beminde, dan bezigen we de termen “liefde” en “beminnen” als wezensnamen, juist zoals we de termen “verstand” en “verstandelijk kennen” gebruiken. Bedoelen we echter de verhouding van wat voortkomt tot zijn beginsel, en omgekeerd, te kennen te geven, zodat we ons onder de benaming “liefde” de liefde die voortkomt, en onder de benaming “beminnen” het aanademen van de voortkomende liefde voorstellen, dan slaat de benaming “liefde” op de persoon, terwijl de termen “beminnen” en “liefhebben”, zoals de termen “zeggen” of “voortbrengen”, het kenmerk uitdrukken. (Ia q. 37 a. 1 co.)

Augustinus bezigt hier de benaming “liefde” als wezensbenaming, zoals gezegd werd (in de Leerstelling). (Ia q. 37 a. 1 ad 1)

Ofschoon we ons het begrijpen, willen en beminnen voorstellen als werkingen die uitgaan naar de objecten, zijn het nochtans werkingen die in de werkende subjecten blijven besloten, zoals gezegd werd (14e Kw., 2e Art. en 18e Kw., 3e Art., Antw. op de 1e B.); op zulke wijze echter, dat zij het werkend subject in een verhouding brengen tot het object. Vandaar dat de liefde, ook bij ons, iets is dat in hem blijft die bemint, en het inwendig woord iets dat in hem blijft die het zegt, doch met een verhouding tot de zaak die door ’t woord gezegd wordt of die het voorwerp is van de liefde. In God echter, in wie niets bijkomstigs wordt aangetroffen, is er meer, want zowel het Woord als de Liefde zijn iets zelfstandig-staande. Wanneer men dus zegt dat de Heilige Geest de liefde is van de Vader tot de Zoon of tot wat dan ook, geeft men daardoor niet iets te kennen dat tot iets anders uitgaat, doch alleen een verhouding tot het beminde, evenals het Woord

een verhouding vervat van het Woord tot de zaak die door het Woord wordt uitgedrukt. (Ia q. 37 a. 1 ad 2)

Men zegt dat de Heilige Geest de band is tussen de Vader en de Zoon in zover Hij de liefde is. Want daar de Vader met dezelfde liefde waarmee Hij zichzelf bemint, ook de Zoon bemint, en omgekeerd, sluit de Heilige Geest, in zover Hij de Liefde is, een verhouding in van de Vader tot de Zoon en omgekeerd, als van hem die bemint tot hem die bemind wordt. Doch juist doordat de Vader en de Zoon elkaar wederzijds beminnen, moet de wederzijdse Liefde, die de Heilige Geest is, van beiden voortkomen. De Heilige Geest is dus naar de oorsprong geen tussenpersoon, maar de derde Persoon der Drievuldigheid. Naar de boven vermelde verhouding echter is Hij in het midden tussen de twee als een band die beiden verbindt en van beiden voortkomt. (Ia q. 37 a. 1 ad 3)

Hoewel de Zoon kent, komt het Hem nochtans niet toe een woord voort te brengen, daar het kennen Hem toekomt als aan het Woord dat voortkomt. Zo ook, hoewel de Heilige Geest bemint met de liefde als wezenheid genomen, komt het Hem niet toe de liefde aan te ademen, d. i. te beminnen met de liefde als kenmerk beschouwd. Want al zo beminnen, met de liefde als wezenheid genomen, is beminnen als liefde die voortkomt, niet als beginsel van liefde. (Ia q. 37 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Beminnen de Vader en de Zoon elkaar door de Heilige Geest?

Men beweert dat de Vader en de Zoon elkaar niet beminnen door de Heilige Geest. Augustinus bewijst immers in het 7e boek Over de Drievuldigheid (1e H.) dat de Vader niet wijs is door de voortgebrachte wijsheid. Welnu evenals de Zoon de voortgebrachte wijsheid is, zo ook is de Heilige Geest de voortkomende liefde, zoals gezegd werd (in vorig Art.). Bijgevolg beminnen de Vader en de Zoon elkaar niet door de voortkomende Liefde die de Heilige Geest is. (Ia q. 37 a. 2 arg. 1)

In deze stelling: “de Vader en de Zoon beminnen elkaar door de Heilige Geest”, slaat de term “beminnen” óf op de wezenheid óf op het kenmerk. Welnu de stelling kan onmogelijk waar zijn zo de term “beminnen” de wezenheid beduidt. Want om ’n gelijke reden zou men kunnen zeggen dat de Vader kent door de Zoon. Ze kan ook niet waar zijn zo de term het kenmerk betekent, want dan zou men om ’n gelijke reden kunnen zeggen dat de Vader en de Zoon aanademen door de Heilige Geest, of dat de Vader door de Zoon voortbrengt. Dus mag deze stelling: “de Vader en de Zoon beminnen elkaar door de Heilige Geest”, niet gehouden worden. (Ia q. 37 a. 2 arg. 2)

Door dezelfde liefde bemint de Vader de Zoon en zichzelf en ook ons. Zichzelf echter bemint de Vader niet door de Heilige Geest, daar geen enkel kenmerkende werking op haar beginsel teruggaat; men mag immers niet zeggen dat de Vader zichzelf voortbrengt of aanademt. Dus

mag men ook niet zeggen dat Hij zichzelf bemint door de Heilige Geest, in zover we het “beminnen” als ’n kenmerkende werking beschouwen. Evenmin is de liefde waardoor Hij ons bemint de Heilige Geest, daar die liefde een verhouding tot de schepselen insluit en alzo tot de wezenheid behoort. De zegswijze dat “de Vader de Zoon bemint door de Heilige Geest” is dus verkeerd. (Ia q. 37 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat Augustinus zegt in het 6e boek Over de Drievuldigheid (5e H.): De Heilige Geest is de persoon “waardoor de Voortgebrachte bemind wordt door de Voortbrengende Vader, en waardoor Hij zijn Voortbrenger bemint”. (Ia q. 37 a. 2 s. c.)

De moeilijkheid in deze kwestie komt hieruit voort, dat de ablatieve vorm in het Latijn (waarvoor we in ’t Nederlands het voorzetsel “door” bezigen) een zekere verhouding van oorzakelijkheid aanduidt. Wanneer men dus zegt: “de Vader bemint de Zoon door de Heilige Geest”, schijnt dit te willen zeggen dat de Heilige Geest voor de Vader en de Zoon het beginsel is waaruit hun liefde voortkomt, wat volkomen onmogelijk is. En daarom zeiden sommigen dat de stelling: “de Vader en de Zoon beminnen elkaar door de Heilige Geest” vals is. Ook heeft Augustinus, zo beweert men, die stelling impliciet herroepen, waar hij een gelijkwaardige zegswijze herriep, te weten: “de Vader is wijs door de voortgebrachte Wijsheid”. — Anderen beweerden dat die stelling een oneigenlijke zegswijze is en als volgt moet worden uitgelegd: de Vader bemint de Zoon door de Heilige Geest, d. w. z. door de liefde die aan de wezenheid toekomt en aan de Heilige Geest wordt toegeëigend. Anderen weer zeiden dat de ablatieve vorm aangewend wordt om de verhouding van ’n teken tot het betekende uit te drukken, zodat de zin zou zijn: de Heilige Geest is het teken dat de Vader de Zoon bemint, in zover nl. de Heilige Geest als liefde van Hem voortkomt. — Sommigen hielden dat deze ablatieve vorm ’n verhouding als van ’n vorm-oorzaak te kennen geeft, omdat de Heilige Geest de Liefde is of de vorm waardoor de Vader en de Zoon elkaar beminnen. — Sommigen eindelijk zeiden dat de ablatieve vorm op een formeel uitwissel duidt. En deze laatste benaderden de juiste verklaring. Om klaar te zien in deze kwestie moet men op ’t volgende acht geven. Gewoonlijk worden de dingen benoemd naar hun vorm. Zo b. v. wordt iets wit benoemd naar zijn witheid, en mens naar zijn mens-zijn. Al datgene dus waar naar iets benoemd wordt, verhoudt zich als zodanig als ’n vormoorzaak. Wanneer ik b. v. zeg: “hij is gekleed door zijn klee”, dan geeft deze term, die in de ablatief gesteld is, een verhouding te kennen als van ’n vorm-oorzaak, ofschoon hij geen vorm beduidt. Soms nu wordt ’n zaak benoemd naar hetgeen er uit voortkomt, niet slechts zoals het handelend subject naar de handeling, maar ook zoals het handelend subject naar de term van de handeling d. i. naar het uitwissel, wanneer dit uitwissel vervat is in het begrip van de handeling. We zeggen b. v. dat het vuur verwarmt door de warmte, ofschoon het warmen niet de warmte is die de vorm is van het vuur

maar een werking die van het vuur voortkomt; we zeggen ook nog dat een boom bloeit door zijn bloemen, hoewel de bloemen niet de vorm zijn van de boom, maar uitwerksels die van de boom voortkomen. Passen we nu deze verklaring toe op de goddelijke liefde. We kunnen de goddelijke liefde als wezenheid of als kenmerk beschouwen. Nemen we ze als wezenheid, dan moeten we zeggen dat de Vader en de Zoon elkaar niet door de Heilige Geest beminnen maar door hun wezenheid. Vandaar dat Augustinus zegt in het 15e boek Over de Drievuldigheid (7e H.): “Wie zou het aandurven te beweren dat de Vader noch zichzelf noch de Zoon noch de Heilige Geest bemint tenzij alleen door de Heilige Geest?”. Hierbij sluiten de eerste meningen aan. Als kenmerk echter is “beminnen” niets anders dan de liefde aanademen, zoals “zeggen” hetzelfde is als het woord voortbrengen, en “bloeien” hetzelfde als bloemen voortbrengen. En evenals men zegt dat de boom bloeiend is door zijn bloemen, zo ook mag men zeggen dat de Vader zichzelf en de schepselen zeggende is door het Woord of de Zoon, en dat de Vader en de Zoon zichzelf en ons beminnen door de Heilige Geest of door de voortkomende Liefde. (Ia q. 37 a. 2 co.)

Wijs zijn of kennen worden in God enkel en alleen van de wezenheid gezegd. En daarom mag men niet zeggen dat de Vader wijs is of kent door de Zoon. Beminnen echter wordt én van de wezenheid én van het kenmerk gezegd. Derhalve kan men zeggen dat de Vader en de Zoon zichzelf beminnen door de Heilige Geest, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd. (Ia q. 37 a. 2 ad 1)

Wanneer een werking, naar het begrip dat we ervan hebben, een bepaald uitwiskel insluit, dan kan men het beginsel van die werking benoemen én naar de werking én naar het uitwiskel, zoals we zeggen dat de boom bloeit door zijn bloei en door zijn bloemen. Wanneer die werking echter geen bepaald uitwiskel bevat, dan mag men het beginsel van die werking niet naar het uitwiskel benoemen, doch alleen naar de werking zelf. Men zegt immers niet dat de boom bloemen draagt door de bloemen, maar door het dragen van de bloemen. — Wanneer ik nu de termen “aanademing” of “geboorte” gebruik, dan betekenen ik daardoor een kenmerkende werking. Derhalve mogen we niet zeggen dat de Vader door de Heilige Geest aanademt, of dat Hij voortbrengt door de Zoon. We mogen echter wel zeggen dat de Vader zegt door het Woord als door de persoon die voortgebracht wordt; of ook dat Hij zegt door het zeggen als door de kenmerkende werking, omdat “zeggen” een bepaalden persoon die voortkomt aanduidt. En insgelijks is “beminnen”, als kenmerkende werking genomen, hetzelfde als de liefde doen voortkomen. Men mag dus zeggen dat de Vader de Zoon bemint door de Heilige Geest als door de persoon die voortkomt, en door de liefde zelf als door de kenmerkende werking. (Ia q. 37 a. 2 ad 2)

De Vader bemint niet alleen de Zoon doch ook zichzelf en ons door de Heilige Geest, daar beminnen, opgevat als kenmerkende werking, niet alleen zoals gezegd werd (in de Leerstelling) de voortkomst van een goddelijke persoon vervat, maar ook de persoon die als liefde

voortkomt en die een verhouding, tot het beminde insluit. Bijgevolg zoals de Vader zichzelf en elk schepsel zegt door het Woord dat Hij heeft voortgebracht, in zover het voortgebrachte Woord bij machte is om de Vader en elk schepsel te verbeelden, zo ook bemint Hij zichzelf en elk schepsel door de Heilige Geest, in zover de Heilige Geest voortkomt als de liefde tot de eerste Goedheid, waarom de Vader zichzelf en elk schepsel bemint. Daaruit blijkt dus ook dat in het Woord en in de voortkomende Liefde op 'n secundaire wijze 'n gericht-zijn op de schepselen vervat is, in zover nl. de goddelijke Waarheid en Goedheid het beginsel is om elk schepsel te kennen en te beminnen. (Ia q. 37 a. 2 ad 3)

Quaestio 38 Over de benaming « Gave » waarmede de Heilige Geest wordt aangeduid

Nu moeten we nog de benaming “Gave” beschouwen. Daarentrent stellen we twee vragen: 1e) Kan de term “Gave” de benaming van een Persoon zijn? 2e) Is die benaming een eigen benaming van de Heilige Geest? (Ia q. 38 pr.)

Articulus 1 Is « Gave » de benaming van een persoon?

Men beweert dat “Gave” niet een benaming is van een Persoon. Iedere persoonsbenaming wijst immers op een onderscheid in de Godheid. Welnu de benaming “Gave” wijst op geen onderscheid. Augustinus zegt immers in het 15e boek Over de Drievuldigheid (19e H.) dat de Heilige Geest “op zodanige wijze gegeven wordt als gave Gods dat Hij ook zichzelf als God geeft”. Gave is dus geen persoonsbenaming. (Ia q. 38 a. 1 arg. 1)

Geen enkele persoonsbenaming komt aan de goddelijke wezenheid toe. Nochtans is de goddelijke wezenheid de gave die de Vader aan de Zoon geeft, zoals Hilarius zegt in het 9e boek Over de Drievuldigheid (n. 54). Gave is dus geen persoonsbenaming. (Ia q. 38 a. 1 arg. 2)

Damascenus zegt in het boek Over het Waarachtig Geloof (3e B., 21e H.) dat er bij de goddelijke Personen noch onderwerping noch dienstbaarheid is. Welnu “gave” bevat een zekere onderwerping én ten opzichte van hem aan wie men geeft én ten opzichte van hem die geeft. Gave is dus geen persoonsbenaming. (Ia q. 38 a. 1 arg. 3)

“Gave” sluit een verhouding in tot het schepsel en schijnt dus van God gezegd te worden met een begin in de tijd. Welnu de persoonsnamen worden van God gezegd van alle eeuwigheid af. Gave is dus geen persoonsbenaming. (Ia q. 38 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staat echter dat Augustinus zegt in het 15e boek Over de Drievuldigheid (19e H.): “Zoals een lichaam van vlees niets anders is dan vlees, zo is de gave van de Heilige Geest niets anders dan de Heilige

Geest”. Welnu “Heilige Geest” is een persoonsbenaming en dus ook de naam “gave”. (Ia q. 38 a. 1 s. c.)

De benaming “gave” sluit 'n geschiktheid in om gegeven te worden. Welnu in datgene wat gegeven kan worden vinden we 'n verhouding én tot degene door wie gegeven wordt én tot degene aan wie gegeven wordt. Het zou immers niet gegeven worden door iemand van wie het niet is, en het wordt aan iemand gegeven opdat het van deze zou zijn. Van een goddelijke Persoon nu zegt men dat Hij van iemand is, of wel naar de oorsprong, zoals de Zoon van de Vader is, of wel in zover iemand Hem heeft. Iets hebben nu wil zeggen dat we over iets vrij mogen beschikken of ervan genieten zoals we willen. En op die wijze kan enkel het redelijk schepsel dat met God verenigd is een goddelijke Persoon hebben. De andere schepselen kunnen wel door een goddelijke Persoon bewogen worden, doch niet op zulke wijze dat het in hun macht zou liggen van een goddelijke Persoon te genieten of over een uitwerksel van Hem te kunnen beschikken. Het redelijk schepsel echter is soms daartoe in staat, zoals b v. wanneer het op zulke wijze deelachtig wordt aan het goddelijk Woord en aan de voortkomende Liefde dat het God vrij naar waarheid kan kennen en met oprechte liefde beminnen. Bijgevolg kan enkel en alleen een redelijk schepsel een goddelijke Persoon hebben. Nochtans tot het hebben van een goddelijke Persoon kan het niet door eigen kracht komen, doch dit moet aan het redelijk schepsel van hogerhand gegeven worden. Dat immers wordt ons gegeven, wat we van elders hebben. En op deze wijze komt het aan een goddelijke Persoon toe gegeven te worden en Gave te zijn. (Ia q. 38 a. 1 co.)

De benaming “gave” sluit 'n onderscheid van Personen in, wanneer gave genomen wordt in de zin van iets dat door oorsprong van iemand is. En nochtans geeft de Heilige Geest zichzelf in zover Hij zichzelf toebehoort en over zichzelf vermag te beschikken of, beter gezegd, van zichzelf vermag te genieten, zoals men ook van een vrij man zegt dat hij zichzelf toebehoort. En dit is wat Augustinus bedoelt in zijn Commentaar op Joannes (29e Trakt., n. 3), waar hij schrijft: “Wat is er meer van u dan gijzelf?” — Of wel, en dat kan men nog beter zeggen, de gave moet enigszins van de gever zijn. Deze uitdrukking nu “van iemand zijn” kan in verschillende betekenissen gebezigd worden. Ten eerste kan iets van iemand zijn door identiteit, zoals Augustinus het zegt (t. a. pl.), en zo is de gave niet te onderscheiden van hem die geeft, doch wel van hem aan wie zij gegeven wordt. En in die zin zegt men dat de Heilige Geest zichzelf geeft. Ten tweede kan men ook zeggen dat iets van iemand is zoals een bezit of een dienaar; zo moet de gave iets zijn dat wezenlijk onderscheiden is van de gever. In die zin is de gave Gods iets dat geschapen is. Ten derde kan iets van iemand zijn alleen door oorsprong. Zo is de Zoon van de Vader, en de Heilige Geest van de Vader en de Zoon. In zover men dus de gave beschouwt als iets dat in deze laatste betekenis van de gever is, wordt ze als 'n persoon onderscheiden van de gever, en zo is “gave” een persoonsbenaming. (Ia q. 38 a. 1 ad 1)

De wezenheid wordt een gave van de Vader genoemd in de eerste betekenis, daar de wezenheid door identiteit van de Vader is. (Ia q. 38 a. 1 ad 2)

“Gave”, als persoonsbenaming in de Godheid gebezigd, sluit ten opzichte van de gever geen onderwerping doch enkel oorsprong in. Ten opzichte echter van degene aan wie ze gegeven wordt sluit ze vrijheid van gebruik of van genot in, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd. (Ia q. 38 a. 1 ad 3)

Men zegt niet van iets dat het een gave is omdat het inderdaad gegeven wordt, doch in zover het geschikt is om gegeven te worden. Daarom is de goddelijke Persoon van alle eeuwigheid af Gave, ofschoon Hij met een begin in de tijd gegeven wordt. Uit het feit nochtans dat de Gave een verhouding insluit tot het schepsel volgt niet dat ze als wezenheid moet worden opgevat, doch alleen dat haar betekenis iets insluit dat tot de wezenheid behoort, zoals ook de wezenheid vervat is in het begrip persoon, gelijk boven gezegd werd (34e Kw., 3e Art., Antw. op de 1e B.). (Ia q. 38 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Is « Gave » een eigen benaming van de Heilige Geest?

Men beweert dat “Gave” niet een eigen benaming is van de Heilige Geest. Gave is iets dat gegeven wordt. Welnu bij Isaias (9, 6) lezen we: “De Zoon werd ons gegeven”. Dus komt het zowel aan de Zoon toe als aan de Heilige Geest Gave te zijn. (Ia q. 38 a. 2 arg. 1)

Iedere eigene benaming van een Persoon duidt een zijner eigenschappen aan. Welnu de benaming “gave” duidt geen enkele eigenschap aan van de Heilige Geest. Dus is “Gave” geen eigen benaming van de Heilige Geest. (Ia q. 38 a. 2 arg. 2)

Men kan zeggen van de Heilige Geest dat Hij de geest is van een of anderen mens, zoals boven gezegd werd (36e Kw., 1e Art., Antw. op de 3e B.). Men kan echter niet zeggen dat Hij de gave is van een of anderen mens, doch alleen de gave van God. Dus is de benaming “Gave” geen eigen benaming van de Heilige Geest. (Ia q. 38 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat Augustinus zegt in het 4e boek Over de Drievuldigheid (20e H.): “Zoals het voor de Zoon hetzelfde is geboren te zijn als van de Vader te zijn, zo is het ook voor de Heilige Geest hetzelfde Gave Gods te zijn en van de Vader en de Zoon voort te komen”. Welnu de Heilige Geest bekomt een eigen naam in zover Hij van de Vader en de Zoon voortkomt. Dus is ook “Gave” een eigen benaming van de Heilige Geest. (Ia q. 38 a. 2 s. c.)

“Gave”, als ’n persoonsbenaming in de Godheid aangewend, is een eigen benaming van de Heilige Geest. Om dit duidelijk in te zien moet men het volgende in acht nemen. Een gave is eigenlijk volgens de Wijsgeer (Over de Waarschijnlijkheidsoordeelen, 4e B., 4e H., n. 12) “wat gegeven wordt om niet meer te worden teruggegeven”, d. i. iets dat niet gegeven wordt met de bedoeling daarvoor ’n vergelding te bekomen. Alzo

betekent “gave” een geschenk om niet. De reden nu van een geschenk om niet is de liefde. Daarom immers geven we iemand iets om niet, omdat wij hem goed willen. Het eerste wat wij hem geven is dan ook de liefde waardoor wij hem goed willen. Dus is de liefde uiteraard de eerste gave waardoor alle andere om niet gegeven giften geschonken worden. Daar nu de Heilige Geest als Liefde voortkomt, zoals reeds gezegd werd (27e Kw., 4e Art. en 37e Kw., 1 Art.), komt Hij dus voort als eerste gave. Vandaar dat Augustinus in het 15e boek Over de Drievuldigheid (19e H.) zegt dat “door de Gave die de Heilige Geest is, aan de ledematen van Christus velerlei gaven worden uitgedeeld die voor hen geëigend zijn”. (Ia q. 38 a. 2 co.)

Daar de Zoon voortkomt als Woord, dat uiteraard de gelijkenis is van zijn beginsel, wordt Hij in eigenlijke zin Beeld van de Vader genoemd, hoewel ook de Heilige Geest aan de Vader gelijkvormig is. Evenzo wordt de Heilige Geest, omdat Hij als Liefde voortkomt, in eigenlijke zin Gave genoemd, hoewel ook de Zoon gegeven wordt. Want dat juist de Zoon gegeven wordt komt van de liefde van de Vader, naar deze woorden van Joannes (3, 16): “Zo zeer heeft God de wereld bemind dat Hij zijn eeniggeboren Zoon gegeven heeft”. (Ia q. 38 a. 2 ad 1)

Het behoort tot de betekenis van “gave” iets te zijn dat door oorsprong van de gever is. En zo vervat die benaming de eigenschap van oorsprong van de Heilige Geest, nl. de voortkomst. (Ia q. 38 a. 2 ad 2)

Vooraleer de gave gegeven wordt, is zij van de gever alleen. Nadat ze echter gegeven is, is zij van degene aan wie ze gegeven werd. Daar “gave” dus niet noodzakelijk een inderdaad gegeven zijn insluit, kan men niet zeggen dat zij de gave is van de mens, maar de Gave van God die geeft. Wanneer ze echter inderdaad gegeven is, dan kan men spreken van een geest of gave van de mens. (Ia q. 38 a. 2 ad 3)

Quaestio 39 Over de Personen in verband met de Wezenheid

Na over de goddelijke Personen op zich zelf gehandeld te hebben, rest ons nog hen te beschouwen in verband met de wezenheid, met de eigenschappen en met de kenmerkende werkingen, alsmede in vergelijking met elkaar. Betreffende de eerste van deze kwesties stellen we acht vragen: 1e) Is in God de wezenheid hetzelfde als de persoon? 2e) Mag men zeggen dat de drie Personen “van één wezenheid” zijn? 3e) Worden de wezensnamen aan de drie Personen toegekend in het enkelvoud of in het meervoud? 4e) Kunnen de kenmerkende bijvoeglijke naamwoorden of de kenmerkende werkwoorden of deelwoorden gezegd worden van de concrete wezensnamen? 5e) Kunnen zij gezegd worden van de abstracte wezensnamen? 6e) Kunnen de persoonsnamen van de concrete wezensnamen gezegd worden? 7e) Mogen de wezeneseigenschappen aan de Personen toegeëigend

worden? 8e) Welke eigenschap moet aan ieder Persoon toegeëigend worden? (Ia q. 39 pr.)

Articulus 1 Is in God de wezenheid hetzelfde als de persoon?

Men beweert dat in God de wezenheid niet hetzelfde is als de persoon. In alle dingen immers waarvan de wezenheid hetzelfde is als de persoon of het subject, kan er slechts één subject zijn van één natuur, zoals duidelijk is in alle van stof-gescheiden zelfstandigheden. Want wanneer dingen werkelijk een en dezelfde zaak vormen en er wordt er een van vermenigvuldigd, dan worden de overigen eveneens vermenigvuldigd. In God echter is er één wezenheid en drie Personen, zoals blijkt uit wat boven gezegd werd (28e Kw., 3e Art. en 30e Kw., 2e Art.). Dus is in God de wezenheid niet hetzelfde als de persoon. (Ia q. 39 a. 1 arg. 1)

Bevestiging en ontkenning kunnen niet terzelfdertijd en ten opzichte van één zelfde ding bewaarheid worden. Welnu bij wezenheid en persoon worden bevestiging en ontkenning bewaarheid. Immers de persoon is onderscheiden, de wezenheid niet. Bijgevolg zijn persoon en wezenheid niet hetzelfde. (Ia q. 39 a. 1 arg. 2)

Niets is drager van zichzelf. Maar de persoon is drager van de wezenheid en wordt juist daarom subject of hypostase geheten. De persoon is dus niet hetzelfde als de wezenheid. (Ia q. 39 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat Augustinus zegt in het 7e boek Over de Drievuldigheid (6e H.): “Wanneer wij zeggen: de persoon van de Vader, dan zeggen wij niets anders dan: de zelfstandigheid van de Vader”. (Ia q. 39 a. 1 s. c.)

Voor hen die acht geven op de goddelijke enkelvoudigheid is de oplossing van deze kwestie zeer duidelijk. Zoals immers boven werd aangetoond (3e Kw., 3e Art.), vergt de goddelijke enkelvoudigheid dat de wezenheid en haar drager, die in de verstandelijke zelfstandigheden niets anders is dan de persoon, in God hetzelfde zouden zijn. Er schijnt echter een moeilijkheid hieruit voort te komen dat, terwijl de goddelijke personen meervoudig zijn, de wezenheid één blijft. En omdat nu, naar het woord van Boëtius (in zijn boek Over de Drievuldigheid, 6e H.), “de betrekking de drievuldigheid van de personen teweegbrengt”, plaatsten sommigen in God tussen wezenheid en persoon een onderscheid op dezelfde wijze als volgens hen de betrekkingen enkel bij het subject staan; want zij beschouwden de betrekkingen alleen als verhoudingen van een ding tot een ander en niet in zover ze ook werkelijke dingen zijn. Boven hebben we echter bewezen (28e Kw., 2e Art.) dat de betrekkingen, die in de geschapen dingen bijkomstigheden zijn, in God de goddelijke wezenheid zelf zijn. Daaruit volgt dat in God de wezenheid in werkelijkheid niets anders is dan de persoon, en dat nochtans de personen werkelijk van elkaar onderscheiden zijn. Want de persoon, zoals boven gezegd werd (29e Kw., 4e Art.), betekent de

betrekking als zelfstandig-staande in de goddelijke natuur. Wanneer wij nu de betrekking vergelijken met de wezenheid, dan verschillen die niet in werkelijkheid maar alleen naar ons begrip; vergelijken wij ze echter met een tegengestelde betrekking, dan zijn deze beide, juist krachtens die tegenstelling, werkelijk van elkaar onderscheiden. En zo blijft er één wezenheid en drie personen. (Ia q. 39 a. 1 co.)

In de geschapen wezens kan het onderscheid tussen de subjecten niet voortkomen van betrekkingen doch alleen van wezensbeginselen, omdat in de schepselen de betrekkingen niet zelfstandig staan. In God echter zijn ze zelfstandig staande en kunnen dan ook, in zover ze aan elkaar tegengesteld zijn, de subjecten van elkaar onderscheiden. En nochtans wordt daardoor de wezenheid niet onderscheiden, omdat de betrekkingen zelf, in zover ze werkelijk met de wezenheid één en hetzelfde zijn, niet van elkaar onderscheiden zijn. (Ia q. 39 a. 1 ad 1)

Voor zover de wezenheid en de persoon in God verschillen naar het begrip, kan van de ene iets bevestigd worden wat van de andere ontkend wordt, en kan bijgevolg de ene subject zijn zonder dat de andere zulks is. (Ia q. 39 a. 1 ad 2)

Op de goddelijke dingen passen wij namen toe die voor geschapen wezens geëigend zijn, zoals we vroeger aangetoond hebben (13e Kw., 1e Art., Antw. op de 2e B. en 3e Art.). Omdat nu de natuur van de geschapen wezens geïndividueerd wordt door de stof, die het subject is van de soortelijke natuur, wordt het individu subject genoemd of drager of ook nog hypostase. Daarvandaan dan ook dat de goddelijke personen subjecten of hypostasen genoemd worden, echter niet alsof zij op enige wijze drager of subject zouden zijn. (Ia q. 39 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Mag men zeggen dat de drie Personen van één wezenheid zijn?

Men beweert dat men niet mag zeggen dat de drie Personen van één wezenheid zijn. Hilarius zegt immers in het boek Over de Kerkvergaderingen dat de Vader, de Zoon en de Heilige Geest “wel is waar drie in getal zijn door hun zelfstandigheid, maar slechts één door hun overeenstemming”. Nu is de zelfstandigheid van God zijn wezenheid. Dus zijn de drie Personen niet van één wezenheid. (Ia q. 39 a. 2 arg. 1)

Van God mag niets bevestigd worden wat door het gezag van de Heilige Schrift niet uitdrukkelijk wordt gedekt; aldus leert Dionysius in het 1e hoofdstuk van zijn boek Over de goddelijke Namen. Maar nergens wordt in de Heilige Schrift uitdrukkelijk gezegd dat de Vader, de Zoon en de Heilige Geest van één wezenheid zijn. Bijgevolg mag men dit niet staande houden. (Ia q. 39 a. 2 arg. 2)

De goddelijke natuur is hetzelfde als de wezenheid. Maar dan zou het ook volstaan te zeggen dat de drie Personen van één natuur zijn. (Ia q. 39 a. 2 arg. 3)

Het is geen gewoonte te zeggen dat de persoon van de wezenheid is, maar wel dat de wezenheid van de persoon is. Evenmin is het dus juist te zeggen dat de drie Personen van één wezenheid zijn. (Ia q. 39 a. 2 arg. 4)

Augustinus schrijft (in het 7e boek *Over de Drie-eenheid*, 6e H.) dat wij niet zeggen dat de drie Personen uit één wezenheid zijn, opdat men niet zou denken dat in God de wezenheid iets anders is dan de persoon. Zoals nu de voorzetsels overgankelijk zijn, zo ook de zijdelingse woordvormen. Om dezelfde reden dus als Augustinus te kennen geeft, mag men evenmin zeggen dat de Personen drie personen van één wezenheid zijn. (Ia q. 39 a. 2 arg. 5)

'n Uitdrukking die tot dwaling aanleiding kan geven mag met betrekking tot God niet worden gebezigd. Nu geeft men aanleiding tot dwalen wanneer men beweert dat de drie Personen van één wezenheid of zelfstandigheid zijn. Want naar het woord van Hilarius in zijn boek *Over de Kerkvergaderingen* (n. 68): "Wanneer men spreekt van één zelfstandigheid van de Vader en van de Zoon, dan betekent dit of wel dat er één zelfstandig-staand subject is dat twee benamingen draagt, of wel dat één zelfstandigheid door verdeling twee onvolledige zelfstandigheden heeft gevormd, of wel dat een derde vooraf-bestaande zelfstandigheid door twee subjecten werd in bezit genomen en aangenomen". Dus mag men niet beweren dat de drie Personen van één wezenheid zijn. (Ia q. 39 a. 2 arg. 6)

Daartegen kan men inbrengen wat Augustinus schrijft in het 2e boek *Tegen Maximinus* (14e H.), dat nl. het woord *homoeosion*, hetwelk in het Concilie van Nicea tegen de Arianen werd aanvaard, hetzelfde betekent als deze uitdrukking: de drie Personen zijn van één wezenheid. (Ia q. 39 a. 2 s. c.)

We hebben vroeger aangetoond (13e Kw., 1e Art., Antw. op de 2e B. en 3e Art.) dat ons verstand de goddelijke dingen niet benoemt naar hun wijze, daar het deze als zodanig niet kan kennen, maar dat het ze benoemt naar de wijze die het in de geschapen wezens waarneemt. In de zintuiglijk waarneembare dingen nu, waaruit ons verstand zijn kennis put, wordt de soortelijke natuur geïndividueerd door de stof, en is bijgevolg de natuur de vorm en het individu de drager van de vorm. Daarom wordt dan ook in God, wat de wijze van betekenen betreft, de wezenheid als de vorm van de drie Personen betekend. Gaat het nu over geschapen dingen, dan zeggen we dat iedere vorm van het subject is waarvan hij de vorm is. Zo zeggen wij dat de gezondheid of de schoonheid van deze of gene mens is. Van het subject echter dat de vorm bezit zeggen wij niet dat het van de vorm is, tenzij met toevoeging van een bijvoeglijk naamwoord dat de vorm bepaalt. Bij voorbeeld: dit is een vrouw van grote schoonheid; dit is een man van volmaakte deugd. Omdat nu in God de wezenheid één is, al zijn er meerdere personen, zeggen wij zowel dat er één wezenheid is van drie Personen als drie Personen van één wezenheid, om nl. te doen inzien dat in het laatste geval deze genitieven de vorm aanduiden. (Ia q.

39 a. 2 co.)

In die tekst wordt zelfstandigheid genomen in de zin van hypostase en niet van wezenheid. (Ia q. 39 a. 2 ad 1)

Al staat dit gezegde niet woordelijk in de Heilige Schrift, toch wordt de gedachte die het uitdrukt daarin aangetroffen, zoals b. v. bij Joannes (10, 30): "Ik en de Vader zijn één", en verder (14, 10): "Ik ben in de Vader en de Vader is in mij". En zo nog op vele andere plaatsen. (Ia q. 39 a. 2 ad 2)

Natuur beduidt het beginsel van de handeling, terwijl Wezenheid aan het Zijn zijn naam ontleent. Daarom kan men van sommige dingen zeggen dat zij van één natuur zijn, wanneer hun een zelfde handeling eigen is, zo b. v. van al de lichamen die warmte geven. Maar dat zij van één wezenheid zijn kan men alleen zeggen van dingen die één zijn bezitten. Bijgevolg wordt de goddelijke éénheid met meer klem uitgedrukt wanneer er gezegd wordt dat de drie Personen van één wezenheid zijn, dan wel wanneer men zou zeggen dat zij van één natuur zijn. (Ia q. 39 a. 2 ad 3)

De vorm zonder meer beschouwd wordt gewoonlijk betekend als bezit van het subject waarvan hij de vorm is, zo b. v. de deugd van Petrus. Het is echter niet de gewoonte het subject dat de vorm bezit te betekenen als het bezit van de vorm, tenzij wij de vorm nader willen bepalen en aanduiden. In dit laatste geval nu zijn twee uitdrukkingen die het bezit betekenen nodig, waarvan de ene de vorm betekent en de andere de bepaling van de vorm, b. v. Petrus is van grote deugd. Eén enkele bezitsuitdrukking kan ook wel volstaan, in geval hij de waarde heeft van twee bezitsuitdrukkingen, zoals in het gezegde: Dat is een man van bloed, d. w. z. een vergieter van veel bloed. Daar nu de goddelijke wezenheid betekend wordt als de vorm ten aanzien van de persoon, mag men zeggen: de wezenheid van de persoon; echter niet andersom, ten ware men er iets bij voegt dat de wezenheid bepaalt, zo b. v. wanneer men zegt dat de Vader een persoon van de goddelijke wezenheid is, of dat de drie Personen van één wezenheid zijn. (Ia q. 39 a. 2 ad 4)

Het voorzetsel uit (in het Latijn *ex* of *de*) duidt geen verband van vormoorzakelijkheid aan maar veeleer van werkende of stoffelijke oorzakelijkheid. Zodanige oorzaken nu zijn overal onderscheiden van de dingen die ze veroorzaken. Niets toch kan zijn eigen stof zijn noch het werkend beginsel waardoor het wordt veroorzaakt. Maar iets is wel zijn eigen vorm, zoals duidelijk is in de onstoffelijke wezens. Bijgevolg geeft het gezegde: "drie Personen van één wezenheid", waarin de wezenheid als vorm wordt betekend, niet te kennen dat de wezenheid iets anders zou zijn dan de persoon. Dit zou nochtans het geval zijn indien men zou zeggen dat de drie Personen uit één wezenheid zijn. (Ia q. 39 a. 2 ad 5)

Hilarius schrijft in zijn boek *Over de Kerkvergaderingen* (n. 85, 86): "Men zou over heilige zaken verkeerd oordelen, indien men in de mening verkeerde dat zij

niet heilig zijn omdat sommigen ze voor niet heilig aanzien.” Zo ook indien “het woord homoësieon slecht wordt begrepen, wat maakt me dit, wanneer ik er maar een juist begrip van heb? — “We zullen dus zeggen dat de zelfstandigheid één is omdat dit een eigenschap is van de voortgebrachte natuur, echter niet om reden van verdeling of van vereniging of van mededeling.” (Ia q. 39 a. 2 ad 6)

Articulus 3 Worden de wezensnamen in het enkelvoud aan de drie Personen toegekend?

Men beweert dat de wezensnamen, zoals b. v. de naam “God”, niet in het enkelvoud maar in het meervoud aan de drie Personen worden toegekend. Evenals immers “mens” de betekenis heeft van: degene die de mensheid bezit, zo ook betekent “God”: degene die de Godheid bezit. Nu zijn echter de drie Personen drie subjecten die de Godheid bezitten. Bijgevolg zijn de drie Personen drie goden. (Ia q. 39 a. 3 arg. 1)

Waar er in het Boek der Schepping (1, 1) gezegd wordt: “In het begin schiep God hemel en aarde”, leest men in de Hebreeuwse tekst “Elohim”, wat kan weergegeven worden door “goden” of “rechters”. Nu gebruikt men juist dat woord omdat er meerdere Personen zijn. De drie Personen zijn dan ook meerdere goden en niet één God. (Ia q. 39 a. 3 arg. 2)

Het woord “ding” zonder meer gebruikt, schijnt op de zelfstandigheid te duiden. Het wordt nochtans in het meervoud aan de drie Personen toegekend, want Augustinus schrijft in het 1e boek Over de Christelijke Leer (1e B., 5e H.): “De dingen waarvan wij zullen genieten zijn de Vader en de Zoon en de Heilige Geest”. Dus mogen ook andere wezensnamen aan de drie Personen toegekend worden. (Ia q. 39 a. 3 arg. 3)

Zoals de naam “God” betekent: degene die de Godheid bezit, zo betekent de naam “persoon”: degene die zelfstandig bestaat in een verstandelijke natuur. Welnu wij spreken over drie Personen. Om dezelfde reden mogen wij dan ook spreken over drie goden. (Ia q. 39 a. 3 arg. 4)

In het Deuteronomium echter lezen we (6, 4): “Hoor, Israël, de Heer uw God is één God”. (Ia q. 39 a. 3 s. c.)

Sommige wezensnamen betekenen de wezenheid in zelfstandigen zin, andere in bijvoeglijke zin. Degene nu die de wezenheid in zelfstandigen zin betekenen worden alleen in het enkelvoud aan de drie Personen toegekend en niet in het meervoud. Degene echter die de wezenheid in bijvoeglijke zin betekenen worden van de drie Personen gezegd in het meervoud. — De reden daarvan is deze: de zelfstandige naamwoorden betekenen iets als een zelfstandigheid, de bijvoeglijke naamwoorden beduiden iets als een bijkomstigheid die in het subject is. Evenals nu de zelfstandigheid op zichzelf is, zo is zij ook op zichzelf één of veelvuldig. Dus moet het zelfstandig naamwoord in het enkelvoud of in het meervoud staan naar gelang van de vorm die

door het naamwoord betekend wordt. Maar evenals de bijkomstigheden in het subject zijn, zo ook zijn zij één of meervoudig naar gelang van het subject en aldus hangt voor de bijvoeglijke naamwoorden het enkelvoud of het meervoud af van het subject. Bij de geschapen wezens nu is er dan alleen één vorm in meerdere subjecten, wanneer deze een ordeëenheid bezitten, b. v. de vorm van een geordende menigte. De namen die zulke vorm betekenen worden dan ook aan meerdere dingen in het enkelvoud toegekend wanneer het zelfstandige naamwoorden zijn, echter niet wanneer het bijvoeglijke naamwoorden zijn. Wij zeggen toch dat vele mensen een vereniging vormen of een leger of een volk, maar nochtans ook dat vele mensen verenigden zijn. Zoals echter aangetoond werd (in het voorgaand Artikel), wordt in God de goddelijke wezenheid betekend als de vorm. Deze vorm nu is enkelvoudig en in de hoogste mate één, zoals we vroeger bewezen hebben (3e Kw., 7e Art. en 11e Kw., 4e Art.). Daarom worden de namen die de goddelijke wezenheid in zelfstandigen zin betekenen, in het enkelvoud en niet in het meervoud aan de drie Personen toegekend. Dat is dan ook de reden waarom wij van Socrates, Plato en Cicero zeggen dat zij drie mensen zijn, maar van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest dat zij één God zijn en niet dat zij drie goden zijn. Want in de drie subjecten van de menselijke natuur is een drievoudige mensheid, maar in de drie Personen is één goddelijke wezenheid. De namen echter die de wezenheid in bijvoeglijke zin betekenen, worden aan de drie Personen toegekend in het meervoud, omdat er meerdere subjecten zijn. We spreken immers van drie bestaanden of van drie wijzen of drie eeuwigen en ongeschapenen en onmetelijken, wanneer wij die namen in bijvoeglijke zin bezigen. Maar wanneer wij ze in zelfstandigen zin nemen, dan spreken wij van één ongeschapene en onmetelijke en eeuwige, zoals Athanasius het doet (in het Symbolum). (Ia q. 39 a. 3 co.)

“God” betekent wel “degene die de godheid bezit”; nochtans verschillen deze twee uitdrukkingen in de wijze van betekenen. Want “God” neemt men in zelfstandigen zin, maar “die de godheid bezit” wordt in bijvoeglijke zin gebruikt. Daarom, al zijn er drie “die de godheid bezitten”, volgt daaruit toch niet dat er drie goden zijn. (Ia q. 39 a. 3 ad 1)

In verschillende talen drukt men zich op verschillende wijze uit. In dit geval nu, om de veelheid van de subjecten weer te geven, spreken de Grieken van drie hypostasen en gebruiken de Hebreeënen het meervoud “Elohim”. Wij echter zeggen niet in het meervoud “goden” of “zelfstandigheden”, om de veelheid niet aan de goddelijke zelfstandigheid toe te schrijven. (Ia q. 39 a. 3 ad 2)

De naam “ding” hoort bij de transcendentelen. Wordt hij bijgevolg toegepast op de betrekking, dan wordt hij voor God in het meervoud gebruikt; slaat hij echter op de zelfstandigheid, dan wordt hij in het enkelvoud aangewend. Daarom ook zegt Augustinus t. a. pl. dat “één en dezelfde Drievuldigheid een opperste ding is”. (Ia q. 39 a. 3 ad 3)

De vorm die door het woord “persoon” wordt betekend, is niet de wezenheid of de natuur maar het persoonschap. Daar er nu drie persoonschappen d. i. drie persoonseigenschappen zijn in de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, worden zij niet in het enkelvoud maar in het meervoud aan de drie Personen toegekend. (Ia q. 39 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Kunnen de concrete wezensnamen staan voor de persoon?

Men beweert dat de concrete wezensnamen niet kunnen staan voor de persoon, en derhalve betwist men de waarheid van een stelling als deze: God heeft God voortgebracht. Terecht immers leren de sophisten dat “een term in het enkelvoud slechts vervangen kan hetgeen hij betekent”. Nu schijnt de naam “God” zulk een enkelvoudige term te zijn, daar hij niet in het meervoud kan toegekend worden, zoals we hebben aangetoond (in het voorgaand Artikel). Daar hij nu de wezenheid betekent, lijkt het dat hij slechts voor de wezenheid en niet voor de persoon kan staan. (Ia q. 39 a. 4 arg. 1)

De term die als onderwerp dienst doet wordt door de term die als gezegde gebezigd wordt beperkt, niet om reden van de betekenis van deze laatste, doch alleen om reden van de tijd die medebetekend wordt. Wanneer ik nu zeg: “God schept”, staat de term “God” voor de wezenheid. Bijgevolg wanneer ik zeg: “God heeft voortgebracht”, kan dezelfde term “God” niet om wille van het kenmerkende gezegde voor de persoon staan. (Ia q. 39 a. 4 arg. 2)

Indien deze zin waar is: “God heeft voortgebracht”, daar de Vader voortbrengt, dan is ook deze zin waar: “God brengt niet voort”, daar de Zoon niet voortbrengt. Er is dus een God die voortbrengt en een God die niet voortbrengt. Waaruit zou volgen dat er twee goden zijn. (Ia q. 39 a. 4 arg. 3)

Indien God God heeft voortgebracht, dan heeft Hij of wel zichzelf als God voortgebracht of wel een anderen God. Welnu Hij heeft niet zichzelf als God voortgebracht, want zoals Augustinus zegt in het 1e boek Over de Drievuldigheid (1e H.), “geen ding brengt zichzelf voort”. En evenmin een anderen God, want er is maar één God. Dus is deze zin verkeerd: “God heeft God voortgebracht.” (Ia q. 39 a. 4 arg. 4)

Indien God God heeft voortgebracht, dan heeft Hij God voortgebracht die God de Vader is of wel God die niet God de Vader is. Is het nu God die God de Vader is, dan is God de Vader voortgebracht. Is het echter niet God die God de Vader is, dan is er een God die niet God de Vader is, wat vals is. Men mag dus niet zeggen dat God God heeft voortgebracht. (Ia q. 39 a. 4 arg. 5)

Dit is echter in strijd met wat het Symbolum zegt: “God van God”. (Ia q. 39 a. 4 s. c.)

Sommigen hebben beweerd dat de namen “God” en dergelijke in eigenlijke zin genomen uiteraard slechts

staan voor de wezenheid, maar dat zij voor de persoon kunnen staan wanneer er een kenmerkend begrip wordt aan toegevoegd. Naar alle waarschijnlijkheid kwamen zij tot die mening uit de beschouwing van de goddelijke enkelvoudigheid, krachtens welke in God bezitten en bezit samenvallen, zodat degene die de godheid bezit, wat door de naam “God” wordt betekend, hetzelfde is als “de godheid”. Maar waar het gaat om eigenlijke benamingen, moet men niet alleen letten op wat er betekend wordt, doch ook op de wijze waarop iets betekend wordt. Nu betekent de naam “God” de goddelijke wezenheid als aanwezig in hem die ze bezit, zoals de naam “mens” de mensheid betekent in het subject. Daarom hebben anderen juist gezegd dat de naam “God”, door de wijze waarop hij betekent, in eigenlijke zin kan staan voor de persoon, evenals dit bij de naam “mens” het geval is. Zo vindt men bijgevolg dat de naam “God” staat voor de wezenheid, wanneer er b. v. gezegd wordt: “God schept”, daar in deze uitdrukking het gezegde aan het subject toekomt om reden van de betekende vorm, nl. de Godheid. Soms staat hij ook voor de persoon, — of wel voor één persoon alleen, zoals in de zin: “God brengt God voort”; — of wel voor twee personen, wanneer men b. v. zegt: “God ademt aan”; — of ook voor drie, b. v. in het woord: “Aan de Koning der eeuwen, de onsterfelijke, onzichtbare en enige God, enz.” (Eerste Brief aan Timotheüs 1, 17). (Ia q. 39 a. 4 co.)

Alhoewel de naam “God” dit gemeen heeft met de enkelvoudige termen dat de door hem betekende vorm niet veelvuldig is, komt hij toch met de gemeenschappelijke termen hierin overeen dat de betekende vorm in meerdere subjecten wordt aangetroffen. En daarom is het niet nodig dat hij uitsluitend staat voor de wezenheid die hij betekent. (Ia q. 39 a. 4 ad 1)

Deze opwerping geldt tegen hen die beweerden dat de naam “God” uiteraard niet kan staan voor de persoon. (Ia q. 39 a. 4 ad 2)

De naam “God” staat op een andere wijze voor de persoon dan de naam “mens”. Want de vorm door de naam “mens” betekend, nl. de mensheid, is werkelijk verdeeld over verschillende subjecten en daarom staat deze naam uiteraard voor de persoon, zelfs indien er niets wordt aan toegevoegd waardoor hij tot de persoon, die een afzonderlijk subject is, bepaald wordt. Doch de eenheid en de gemeenschappelijkheid van de menselijke natuur bestaat niet in werkelijkheid maar alleen naar het begrip. Daarom ook staat de term “mens” niet voor de gemeenschappelijke natuur, tenzij er iets aan toegevoegd wordt, zoals b. v. in de uitdrukking: “de mens is een soort.” — De vorm echter die door de naam “God” betekend wordt, nl. de goddelijke wezenheid, is in werkelijkheid één en gemeenschappelijk. Zo staat dan ook die naam uiteraard voor de gemeenschappelijke natuur en kan hij alleen door nadere bepaling voor de persoon staan. Wanneer we bijgevolg zeggen: “God brengt voort”, dan is het om reden van de kenmerkende werking dat de naam “God” voor de persoon staat. Zeggen we echter: “God brengt niet voort”, dan wordt

aan de naam niets toegevoegd waardoor hij tot de persoon van de Zoon zou worden bepaald en geeft men door die uitdrukking te kennen dat de voortbrenging in strijd is met de goddelijke natuur. Voegen wij er echter iets aan toe dat betrekking heeft op de persoon van de Zoon, dan zullen wij de waarheid spreken; b. v. wanneer we zeggen: “De voortgebrachte God brengt niet voort.” Daaruit volgt dan ook niet dat er een God is die voortbrengt en een God die niet voortbrengt, tenzij men bij die uitdrukking iets voegt dat betrekking heeft op de persoon, zo b. v.: “de Vader is een God die voortbrengt, en de Zoon een God die voortgebracht wordt.” En zo kan men dan ook niet besluiten dat er verscheidene goden zijn, daar de Vader en de Zoon één God zijn, zoals wij (in het voorgaand Artikel) hebben aangetoond. (Ia q. 39 a. 4 ad 3)

Het gezegde: “De Vader brengt zichzelf God voort” is vals. Want het voornaamwoord “zich” is wederkerig en slaat op hetzelfde subject. Hiermede is nochtans niet in tegenspraak wat Augustinus schrijft in zijn Brief aan Maximus (170e of 76e Brief), nl. dat God de Vader “een ander zich heeft voortgebracht”, want in de Latijnse zin kan het voornaamwoord “zich” (se) ook in de ablatief gelezen worden, en dan zou de betekenis zijn: “Hij heeft een anderen dan zichzelf voortgebracht”. Of wel kan het een eenvoudige betrekking weergeven en aldus de éénheid van de natuur uitdrukken. Nochtans zou in dit geval de uitdrukking oneigenlijk en overdreven zijn, daar zij zou moeten beduiden: Hij heeft een andere voortgebracht die Hem geheel gelijkt. — Evenzo is het verkeerd te zeggen: “Hij heeft een anderen God voortgebracht”. Al is de Zoon immers een andere dan de Vader, zoals we boven gezegd hebben (31e Kw., 2e Art.), mag men toch niet zeggen dat Hij een andere God is, want hierdoor zou men kunnen menen dat het bijvoeglijk voornaamwoord “ander” slaat op het zelfstandig naamwoord “God” en zou er aldus een onderscheid in de godheid betekend worden. — Volgens sommigen mag men nochtans zeggen: “Hij heeft een anderen, God, voortgebracht”, indien men “ander” voor een zelfstandig naamwoord neemt en “God” als bijstelling daaraan toevoegt. Maar dit is een oneigenlijke wijze van spreken, die men moet vermijden, wil men geen aanleiding tot dwaling geven. (Ia q. 39 a. 4 ad 4)

De uitdrukking “God heeft God voortgebracht die God de Vader is” is verkeerd. Daar immers het woord “Vader” als bijstelling bij “God” wordt gevoegd, wordt daardoor de uitgebreidheid van de term “God” beperkt en slaat hij nog alleen op de persoon van de Vader. Dan is de betekenis: “Hij heeft God voortgebracht die de Vader zelf is”, en dus zou de Vader voortgebracht zijn, wat vals is. Daarom ook is de ontkennende zin waar: “Hij heeft God voortgebracht die niet God de Vader is”. — Zou men echter het woord “Vader” niet als bijstelling nemen, maar de wending zo opvatten alsof er iets moest ingeschoven worden, dan zou juist andersom de bevestigende zin waar zijn en de ontkennende zin vals, nl.: “Hij heeft God voortgebracht die God is, die de Vader is”. Maar dat is een vergezochte

verklaring. Daarom is het beter eenvoudig weg de bevestigende zin te ontkennen en de ontkennende zin toe te geven. Praepositivus beweerde echter dat zowel de ontkennende als de bevestigende zin vals is. Want volgens hem slaat het betrekkelijk voornaamwoord “die”, wanneer het in een bevestigende zin voorkomt, op het subject, staat het echter in een ontkennende zin, dan slaat het zowel op de betekende zaak als op haar subject. De bevestiging zou dus betekenen dat “God de Vader zijn” toekomt aan de persoon van de Zoon, terwijl de ontkenning zou beduiden dat “God de Vader zijn” geweerd wordt niet alleen van de persoon van de Zoon, maar ook van zijn godheid. Maar dit is een onredelijke uitleg, want, zoals de Wijsgeer leert (Over het Oordeel, 6e H., n. 3), kan ook de ontkenning slaan op hetzelfde subject waarop de bevestiging slaat. (Ia q. 39 a. 4 ad 5)

Articulus 5 Kunnen de wezensnamen in abstracte zin genomen staan voor de persoon?

Men beweert dat de wezensnamen in abstracte zin genomen voor de persoon kunnen staan, zodat de volgende uitdrukking juist zou zijn: “De wezenheid brengt de wezenheid voort”. Augustinus zegt immers in het 7e boek Over de Drievuldigheid (2e H.): “De Vader en de Zoon zijn één wijsheid, omdat zij één wezenheid zijn, en afzonderlijk zijn zij de wijsheid van de wijsheid, evenals de Wezenheid van de wezenheid”. (Ia q. 39 a. 5 arg. 1)

Wanneer wij voortgebracht worden of vergaan, dan wordt ook wat in ons is voortgebracht of vergaat het. Daar nu de Zoon wordt voortgebracht en de goddelijke wezenheid in Hem is, schijnt het wel dat de goddelijke wezenheid wordt voortgebracht. (Ia q. 39 a. 5 arg. 2)

God is hetzelfde als de goddelijke wezenheid, zoals we vroeger bewezen hebben (3e Kw., 3e Art.). Maar (in het voorgaand Artikel) hebben we aangetoond dat het gezegde: “God brengt God voort” waar is. Dus is ook de volgende uitdrukking waar. “De wezenheid brengt de wezenheid voort”. (Ia q. 39 a. 5 arg. 3)

Wat aan een ding wordt toegekend kan ook staan voor dat ding. Welnu de goddelijke wezenheid is de Vader. Dus kan de wezenheid staan voor de persoon van de Vader. Bijgevolg brengt de wezenheid voort. (Ia q. 39 a. 5 arg. 4)

De wezenheid is een voortbrengend ding, daar zij de Vader is die voortbrengt. Indien bijgevolg de wezenheid niet voortbrengt, dan is zij een voortbrengend en een niet-voortbrengend ding. Dit is echter onmogelijk. (Ia q. 39 a. 5 arg. 5)

Augustinus zegt in het 4e boek Over de Drievuldigheid (2e H.): “De Vader is het beginsel van geheel de Godheid”. Nochtans is Hij slechts beginsel in zover Hij voortbrengt of aanademt. Dus brengt Hij de Godheid voort of ademt ze aan. (Ia q. 39 a. 5 arg. 6)

We lezen echter bij Augustinus in het 1e boek

Over de Drievuldigheid (1e H.): “Geen ding brengt zichzelf voort”. Maar de wezenheid zou zichzelf voortbrengen indien de wezenheid de wezenheid voortbracht, daar er in God niets is dat van de goddelijke wezenheid onderscheiden is. Dus brengt de wezenheid de wezenheid niet voort. (Ia q. 39 a. 5 s. c.)

Omtrent deze kwestie heeft Abt Joachim gedwaald. Want hij beweerde dat men evengoed kan zeggen: “De wezenheid brengt de wezenheid voort”, als wel “God brengt God voort”, aangezien God, om reden van zijn enkelvoudigheid, niets anders is dan de goddelijke wezenheid. Maar hierin faalde hij. Want om een uitdrukking te vinden die waar is, moet men niet alleen acht geven op wat betekend wordt, maar ook op de wijze waarop iets betekend wordt zoals gezegd werd (in het voorgaand Artikel). Al is nu God in werkelijkheid hetzelfde als de Godheid, toch is beider wijze van betekenen verschillend. Want de naam “God” betekent de goddelijke wezenheid als aanwezig zijnde in hem die ze bezit en juist omdat hij op die wijze betekent kan hij uiteraard voor de persoon staan. En zo kan al wat aan de personen eigen is aan de naam “God” toegekend worden, b. v. “God is voortgebracht” of “Hij brengt voort”, zoals wij (t. a. p.) hebben aangetoond. — Aan de naam “wezenheid” komt echter niet ’n zodanige wijze van betekenen toe dat hij voor de persoon kan staan. Hij betekent immers de wezenheid als abstracte vorm. Daarom kan aan de wezenheid niet toegekend worden wat aan de personen eigen is en deze van elkaar onderscheidt. Want dan zou men te kennen geven dat er een onderscheid is in de wezenheid, zoals er een bestaat tussen de subjecten. (Ia q. 39 a. 5 co.)

Om de éénheid van wezenheid en persoon uit te drukken hebben de heilige Leraren wel eens sterker gesproken dan een juiste uitdrukking veroorloofde. Zodanige gezegden moeten dan ook niet in geheel hun ruime betekenis genomen worden. Men moet ze veeleer verklaren, en wel zo dat de abstracte namen in de zin van concrete of zelfs van persoonsnamen worden uitgelegd. Zo zal b. v. de uitdrukking. “de wezenheid van de wezenheid” of “de wijsheid van de wijsheid” betekenen: De Zoon, die de wezenheid en de wijsheid is, komt voort van de Vader, die de wezenheid en de wijsheid is. Toch kan men bij deze abstracte wezensnamen een zekere rangorde waarnemen. Zo benaderen de namen die een werking uitdrukken dichter de passende benaming van de personen, daar de werkingen aan het subject worden toegekend. Daarom is de uitdrukking. “De natuur van de natuur” of “de wijsheid van de wijsheid” minder oneigenlijk dan wel deze: “de wezenheid van de wezenheid”. (Ia q. 39 a. 5 ad 1)

In de schepselen is de natuur van een wezen dat voortgebracht is niet numeriek dezelfde als die van het wezen dat het voortbrengt, maar zij verschilt numeriek van deze laatste, en komt tot het bestaan door de voortbrenging van een nieuw wezen en houdt op te bestaan doordat dit wezen vergaat; zij wordt dus voortgebracht en vergaat op bijkomstige wijze. Maar God, in zover Hij wordt voortgebracht, bezit

numeriek dezelfde natuur als de goddelijke persoon die voortbrengt. En zo is de goddelijke natuur in de Zoon niet voortgebracht noch uiteraard noch op bijkomstige wijze. (Ia q. 39 a. 5 ad 2)

Al zijn God en de goddelijke wezenheid in werkelijkheid hetzelfde, toch moeten wij over hen op verschillende wijze spreken, omdat zij een verschillende wijze van betekenen hebben. (Ia q. 39 a. 5 ad 3)

De goddelijke wezenheid wordt aan de Vader toegekend als één en hetzelfde met Hem, om reden van de goddelijke enkelvoudigheid. Daaruit volgt nochtans niet dat zij voor de Vader kan staan, daar zij een andere wijze van betekenen heeft. Het bewijs zou echter wel opgaan, indien iets aan een ander ding werd toegekend op de wijze waarop men het algemene aan het particuliere toekent. (Ia q. 39 a. 5 ad 4)

De zelfstandige naamwoorden verschillen van de bijvoeglijke naamwoorden hierin dat de eerste hun subject insluiten, terwijl de tweede door wat zij betekenen het subject enkel bepalen. Daarom zeggen de sophisten dat de zelfstandige naamwoorden als subject kunnen dienen, de bijvoeglijke naamwoorden echter niet, maar zij brengen iets in verband met het subject. Bijgevolg kunnen zelfstandige persoonsnamen aan de wezenheid toegekend worden, want wat zij betekenen is werkelijk één met de wezenheid. Dit brengt niet met zich dat de persoonseigenschap een onderscheiden wezenheid zou aanduiden, omdat die eigenschap alleen slaat op het subject dat door het zelfstandig naamwoord wordt uitgedrukt. Maar bijvoeglijke kenmerkende en persoonsnamen kunnen niet aan de wezenheid toegekend worden, tenzij men er een zelfstandigen naam aan toevoegt. Dus mogen we niet zeggen: “de wezenheid is voortbrengend”, maar wel “de wezenheid is een voortbrengend ding” of nog “de voortbrengende God”, ten minste indien “ding” en “God” voor de persoon en niet voor de wezenheid staan. Het is dus niet tegenstrijdig te beweren dat de wezenheid een voortbrengend ding en een niet-voortbrengend ding is, want in het eerste geval staat “ding” voor de persoon en in het tweede voor de wezenheid. (Ia q. 39 a. 5 ad 5)

In zover de Godheid één is in meerdere subjecten heeft zij enige gelijkenis met de vorm die door een verzamelnaam betekend wordt. In het gezegde: “De vader is het beginsel van geheel de Godheid”, kan “Godheid” dan ook genomen worden voor de personen gezamenlijk beschouwd, in zover nl. de Vader het beginsel is van al de goddelijke personen. Daartoe hoeft het niet dat de Vader zijn eigen beginsel zou zijn. Zo wordt ook iemand uit het volk regeerder van geheel het volk genoemd, echter niet zijn eigen regeerder. — Ofwel kan die zegswijze ook zo verklaard worden alsof de Vader het beginsel is van geheel de Godheid, niet omdat Hij haar voortbrengt of aanademt, maar omdat Hij haar door voortbrenging of aanademing meedeelt. (Ia q. 39 a. 5 ad 6)

Articulus 6 Kunnen de personen als gezegde van de wezensnamen optreden?

Men beweert dat de personen niet kunnen optreden als gezegde van de concrete wezensnamen, zodat men b. v. zou mogen zeggen: “God is de drie Personen” of “God is de Drievuldigheid”. Immers het volgende is vals: “De mens is al de mensen”, want dit kan voor geen enkel subject waar zijn. Immers noch Socrates noch Plato noch om ’t even wie is al de mensen. Evenmin kan ook dit gezegde: “God is de Drievuldigheid” opgaan voor één subject van de goddelijke natuur. Want noch de Vader is de Drievuldigheid, noch de Zoon, noch de Heilige Geest. Dus is het vals te zeggen: “God is de Drievuldigheid”. (Ia q. 39 a. 6 arg. 1)

In de toekenning kunnen de lagere praedicaten alleen op bijkomstige wijze aan de hogere toegekend worden, b. v.: “het dier is mens”. Het is immers voor het dier iets bijkomstigs mens te zijn. Maar de naam “God” verhoudt zich tot de drie personen zoals het gemeenschappelijke tot datgene waaraan het gemeen is, zoals Damascenus zegt (in zijn boek Over het waarachtig Geloof, 3e B., 4e H.). Dus blijkt het wel dat de persoonsnamen slechts op bijkomstige wijze van de naam “God” kunnen gezegd worden. (Ia q. 39 a. 6 arg. 2)

Daartegenover staat echter dat Augustinus zegt in zijn preek Over het Geloof (1e Pr.): “Wij geloven dat de éne God één Drievuldigheid is met goddelijke naam”. (Ia q. 39 a. 6 s. c.)

In het voorgaand Artikel hebben we bewezen dat ofschoon de persoons- of de kenmerkende bijvoeglijke woorden niet kunnen gezegd worden van de wezenheid, de zelfstandige naamwoorden dat integendeel wel kunnen, om reden van de werkelijke eenzelveheid van de wezenheid met de persoon. De goddelijke wezenheid echter vormt niet enkel met één persoon ’n werkelijke éénheid, maar met de drie personen. Zo kunnen dan ook één of twee of drie personen aan de wezenheid worden, b. v. wanneer we zeggen: “De wezenheid is de Vader en de Zoon en de Heilige Geest”. De naam “God” nu kan uiteraard voor de wezenheid staan, zoals wij hierboven hebben aangetoond (4e Art., Antw. op de 3e B.). Daarom, evenals dit waar is: “De wezenheid is de drie Personen”, is ook dit waar: “God is de drie Personen”. (Ia q. 39 a. 6 co.)

We hebben t. a. p. aangetoond dat de naam “mens” uiteraard staat voor de persoon, maar dat hij door hetgeen er aan toegevoegd wordt kan staan voor de gemeenschappelijke natuur. Zo is dit vals: “De mens is al de mensen”, daar zulks zich bij geen enkel subject kan voordoen. Maar de naam “God” kan uiteraard staan voor de wezenheid. Daaruit volgt dat alhoewel van geen enkel drager van de goddelijke natuur kan gezegd worden: “God is de Drievuldigheid”, het toch in waarheid kan gezegd worden van de wezenheid. Daarop had Porretanus geen acht gegeven en zo kwam het dat hij die uitdrukking verwierp. (Ia q. 39 a. 6 ad 1)

Wanneer er gezegd wordt: “God of de goddelijke

wezenheid is de Vader”, dan geschiedt die toekenning om reden van de bestaande eenzelveheid en niet op de wijze waarop een lager praedicaat aan een hoger wordt toegekend. In God is immers geen spraak van algemeen en singulier. Zoals dan ook deze uitdrukking uiteraard waar is: “De Vader is God”, evenzo is ook de volgende uitdrukking: “God is de Vader” uiteraard en hoegenaamd niet op bijkomstige wijze waar. (Ia q. 39 a. 6 ad 2)

Articulus 7 Mag men de wezensnamen aan de personen toeëigenen?

Men beweert dat de wezensnamen aan de personen niet mogen toeëigend worden. Immers wanneer we over God spreken, moeten wij vermijden wat tot geloofsdwaling kan aanleiding geven. Want zoals Hieronymus zegt (zie de Magister, Sent., 4e B., 13e D.): “Door onjuiste bewoordingen komt men tot ketterij”. Maar aan één Persoon toeëigenen wat aan de drie Personen gemeen is, kan tot geloofsdwaling leiden. Men zou immers kunnen menen dat wat aan een Persoon toeëigend wordt, enkel aan die ene Persoon toekomt of tenminste meer aan hem toekomt dan aan de anderen. Dus mogen de wezenzeigenschappen niet aan de personen toeëigend worden. (Ia q. 39 a. 7 arg. 1)

De wezenzeigenschappen, abstract genomen, betekenen de vorm. Maar de ene persoon verhoudt zich niet tot de andere als vorm, daar de vorm niet wordt onderscheiden van het subject waarvan hij de vorm is. Dus mogen de wezenzeigenschappen, bijzonder wanneer ze in abstracte zin worden genomen, niet toeëigend worden aan de Personen. (Ia q. 39 a. 7 arg. 2)

Het eigene gaat aan het toeëigende vooraf, want het eigene hoort tot het begrip van het toeëigende. Maar de wezenzeigenschappen gaan, naar de wijze waarop wij ze opvatten, aan de personen vooraf, zoals wat gemeenschappelijk is voorafgaat aan wat eigen is. Dus mogen de wezenzeigenschappen aan de Personen niet toeëigend worden. (Ia q. 39 a. 7 arg. 3)

De Apostel zegt echter in de Eersten Brief aan de Korintiërs (1, 24): “Christus, Gods kracht en Gods wijsheid”. (Ia q. 39 a. 7 s. c.)

Om het geloof te verduidelijken heeft men er goed aan gedaan wezenzeigenschappen aan de Personen toe te eigenen. Want al kan de Drievuldigheid van de Personen niet demonstratief bewezen worden, zoals we gezegd hebben (32e Kw., 1e Art.), nochtans past het wel ze te verklaren door iets dat duidelijker is. De wezenzeigenschappen nu zijn ons uit de rede duidelijker dan wat eigen is aan de Personen. Uitgaande immers van de schepselen waaruit we onze kennis halen, kunnen wij met zekerheid komen tot de kennis van de wezenzeigenschappen, echter niet tot de kennis van de persoonseigenschappen, zoals t. a. p. gezegd werd. Evenals wij dus van de gelijkenis met God die we als zijn voetspoor of zijn beeld in de schepselen vinden, gebruik maken om de goddelijke Personen

te verduidelijken, evenzo benuttigen we daartoe de wezenzeigenschappen. En deze verduidelijking van de Personen door de wezenzeigenschappen wordt toeëigening genoemd. Op twee wijzen nu kunnen de goddelijke Personen verduidelijkt worden door de wezenzeigenschappen. Vooreerst bij wijze van gelijkenis: zo wordt b. v. wat met het verstand betrekking heeft toegeëigend aan de Zoon, die door een verstandswerking voortkomt als het Woord. Ten tweede bij wijze van verschil: zo wordt naar het woord van Augustinus (zie Hugo van S. Victor, Over de Sacramenten, 1e B., 2e D., 8e H.) de macht aan de Vader toegeschreven, omdat bij ons de vader veelal door ouderdom zwak geworden is en die toeëigening er ons moet voor behoeden iets dergelijks van God te denken. (Ia q. 39 a. 7 co.)

De wezenzeigenschappen worden niet op zulke wijze aan de Personen toegeëigend dat men ze voor eigen aan de Personen zou aanzien, maar wel zo dat de Personen verduidelijkt worden bij wijze van gelijkenis of van verschil, zoals we hierboven hebben uiteengezet (in de Leerstelling). Dus brengt dit geen geloofsdwaling met zich, maar veeleer een verduidelijking van de waarheid. (Ia q. 39 a. 7 ad 1)

Moesten de wezenzeigenschappen aan de Personen worden toegeëigend alsof zij aan deze eigen zijn, dan zou daaruit volgen dat de ene persoon zich tot de andere zou verhouden als vorm. Maar dit wordt uitgesloten door Augustinus in het 7e boek Over de Drieuldigheid (1e H.), waar hij aantoonst dat de Vader niet wijs is door de wijsheid die Hij voortbracht, alsof alleen de Zoon de wijsheid zou zijn, zodat de Vader slechts samen met de Zoon, echter niet zonder de Zoon, wijs zou kunnen genoemd worden. Maar de Zoon wordt de wijsheid van de Vader genoemd, omdat Hij de Wijsheid is van de Vader-wijsheid. Beiden toch zijn uiteraard de wijsheid, en beiden samen maar één wijsheid. Dus is de Vader niet wijs door de wijsheid die Hij voortbracht, maar door de wijsheid die zijn wezenheid is. (Ia q. 39 a. 7 ad 2)

Het is waar dat, zoals wij het ons voorstellen, een wezenzeigenschap naar haar eigen begrip de Persoon voorafgaat. Nochtans in zover zij het begrip deelt van iets dat toegeëigend wordt, is er niets op tegen dat wat aan de Persoon eigen is aan het toegeëigende voorafgaat. Evenzo komt de kleur na het lichaam in zover dit een lichaam is, maar gaat naar haar natuur aan het witte lichaam vooraf, in zover het lichaam wit is. (Ia q. 39 a. 7 ad 3)

Articulus 8 Hebben de heilige Leraren een geschikt gebruik gemaakt van de toeschrijving der wezenzeigenschappen aan de Personen?

Men beweert dat de heilige Leraren geen geschikt gebruik hebben gemaakt van de toeschrijving der wezenzeigenschappen aan de Personen. Hilarius immers zegt in het 2e boek Over de Drieuldigheid (n. 1): “De eeuwigheid is in de Vader, de vorm in het Beeld, het

gebruik in de Gift”. In deze uitdrukking gebruikt hij drie namen die aan de Personen eigen zijn, nl. de naam Vader, de naam Beeld die eigen is aan de Zoon, zoals we vroeger hebben gezegd (35e Kw., 2e Art.), en de naam Gift of Gave die, naar we hierboven aangetoond hebben (38e Kw., 2e Art.), aan de Heilige Geest eigen is. Hij spreekt ook over drie toegeëigende hoedanigheden: de eeuwigheid eigent hij toe aan de Vader, de vorm aan de Zoon, het gebruik aan de Heilige Geest. Maar dit lijkt onredelijk. Eeuwigheid toch zegt duur van het wezen, vorm zegt beginsel van het wezen, wezensgebruik heeft betrekking op de handeling. Maar de wezenheid en de handeling worden nooit aan een van de Personen toegeëigend, zodat deze toeëigeningen zeer ongeschikt lijken. (Ia q. 39 a. 8 arg. 1)

In het 1e boek Over de Christelijke Leer (5e H.) schrijft Augustinus: “In de Vader is de eenheid, in de Zoon de gelijkheid, in de Heilige Geest de overeenstemming van de eenheid en van de gelijkheid”. Ook deze toeëigeningen schijnen ongeschikt te zijn. Want de ene Persoon wordt niet in eigenlijke zin benoemd naar iets wat aan een ander Persoon toegeëigend wordt. Zo hebben we reeds aangetoond (voorgaand Art., Antw. op de 2e B. en 37e Kw., 2e Art., 1e B.) dat de Vader niet wijs is door een voortgebrachte wijsheid. Nochtans vervolgt Augustinus t. a. p. aldus: “Deze drie eigenschappen zijn allen één om wille van de Vader, ze zijn allen gelijk om wille van de Zoon, ze zijn allen verenigd om wille van de Heilige Geest”. Bijgevolg worden deze eigenschappen niet op geschikte wijze aan de Personen toegeëigend. (Ia q. 39 a. 8 arg. 2)

Volgens Augustinus (zie Hugo van Sint Victor, Over de Sacramenten, 1e B., 2e D., 6e en 8e H.) wordt ook nog aan de Vader de macht toegeëigend, aan de Zoon de wijsheid, aan de Heilige Geest de goedheid. Maar ook dit lijkt ongeschikt. Immers de kracht hoort bij de macht. Nu wordt de kracht toegeëigend aan de Zoon, naar het woord uit de Eerste Brief aan de Korintiërs (1, 24): “Christus, Gods kracht”. Ook aan de Heilige Geest wordt zij toegeëigend, naar het gezegde van Lucas (6, 19): “Er ging een kracht van Hem uit, en genas allen”. De macht moet dus niet aan de Vader toegeëigend worden. (Ia q. 39 a. 8 arg. 3)

In het 6e boek Over de Drieuldigheid (10e H.) schrijft Augustinus: “Wanneer de Apostel zegt: Uit hem en door hem en in hem, dan mogen we niet denken dat er in dit gezegde geen orde ligt. Want “uit hem” zegt hij voor de Vader, “door hem” voor de Zoon, “in hem” voor de Heilige Geest”. Maar deze oorzaak nu is de eerste van alle oorzaken. En daarom zou deze verhouding van eendoorzaak moeten toegeëigend worden aan de Vader, die een beginsel is zonder zelf van een beginsel voort te komen. (Ia q. 39 a. 8 arg. 4)

Bij Joannes (14, 6) wordt aan de Zoon de waarheid toegeëigend door deze woorden: “Ik ben de weg, de waarheid en het leven”. En de Psalm (39, 8) eigent Hem het Boek des Levens toe, zeggend: “Aan het hoofd van het boek is over mij geschreven”, wat de gewone Glossa verklaart: “d.i. bij de Vader, die mijn hoofd is”. Ook

wordt aan de Zoon het gezegd: “die is”, toegeëigend. Want op deze woorden van Isaias (63, 1): “Hier ben ik, tot een volk”, merkt de tussenregelige Glossa aan: “De Zoon is het die spreekt, Hij die tot Mozes zegde: “Ik ben die ben”. — Deze eigenschappen nu kunnen aan de Zoon niet toegeëigend worden, daar zij Hem veeleer reeds eigen zijn. Want over de waarheid zegt Augustinus in zijn boek *Over de ware Godsdienst* (36e H.): “De waarheid bestaat in de hoogste gelijkenis met het beginsel en laat geen verschil toe”. Maar dit schijnt als eigenschap aan de Zoon toe te komen, daar deze een beginsel bezit. — “Het Boek des levens” lijkt eveneens iets eigen te zijn, want daar elk boek door iemand geschreven wordt, betekent het Boek des levens een wezen dat van een ander voortkomt. — Zelfs “die is” schijnt aan de Zoon eigen te zijn. Indien het immers de Drievuldigheid was die sprak, toen aan Mozes gezegd werd: “Ik ben die ben”, dan had Mozes kunnen zeggen: “Degene die de Vader is en de Zoon en de Heilige Geest heeft mij tot u gezonden”. Dan had hij echter ook kunnen zeggen, doelend op een bepaalden persoon: “Degene die de Vader is en de Zoon en de Heilige Geest heeft mij tot u gezonden”. Maar dit is vals, want geen enkel persoon is de Vader en de Zoon en de Heilige Geest. Dit woord kan dus niet gemeen zijn aan de Drievuldigheid maar is eigen aan de Zoon. (Ia q. 39 a. 8 arg. 5)

Ons verstand vindt in de geschapen wezens 'n handleiding tot de kennis van God. Daarom kan het God enkel beschouwen op de wijze die het aan de schepselen ontleent. Wanneer we nu een geschapen wezen beschouwen, staan ons achtereenvolgens vier zaken te doen. Ten eerste beschouwen we het ding op zichzelf, in zover het een wezen is. Ten tweede beschouwen we het ding als één. We beschouwen het ten derde voor zover het een kracht bezit om te handelen en te veroorzaken. En ten vierde beschouwen we het onder opzicht van zijn verhouding tot wat het veroorzaakt. Zo kunnen we insgelijks God op viervoudige wijze beschouwen. Op de eerste wijze dus beschouwen we God op zichzelf, naar z'n zijn. En dat geeft aanleiding tot de toeëigening door Hilarius gemaakt, volgens dewelke aan de Vader de eeuwigheid wordt toegeëigend, aan de Zoon de vorm, aan de Heilige Geest het gebruik. De eeuwigheid, die het zijnde betekent dat geen begin heeft, bezit een gelijkenis met wat eigen is aan de Vader: deze is een beginsel zonder zelf van een beginsel voort te komen. Ook de vorm of de schoonheid lijkt op wat de Zoon eigen is. Want de schoonheid eist drie hoedanigheden. Ten eerste de gaafheid of de voltooiing; een wezen immers waaraan iets ontbreekt is, door dat feit zelf, lelijk. Verder een juiste evenredigheid of harmonie. En eindelijk de glans; we zeggen immers dat die wezens schoon zijn die een schitterende kleur hebben. Wat nu de eerste hoedanigheid betreft, deze heeft een gelijkenis met wat aan de Zoon, als Zoon, eigen is. Want als zodanig bezit Hij waarachtig en op volledige wijze de natuur van de Vader. En om dit te kennen te geven schrijft Augustinus in zijn uiteenzetting (*Over de Drievuldigheid*, 6e B., 10e H.): “Waarin, d. i. in de Zoon, het opperste en meest volmaakte leven is”, enz.

Ook de tweede hoedanigheid past bij een eigenschap van de Zoon, bij deze nl. waardoor Hij de treffende uitbeelding is van de Vader. Zo zien wij dat een beeld schoon wordt genoemd wanneer het op treffende wijze de zaak die het moet voorstellen weergeeft, zelfs dan wanneer deze lelijk is. Hierover spreekt Augustinus (t. a. p.) met de woorden: “Waar zulke overeenkomst bestaat en de volstreckte gelijkheid”, enz. De derde hoedanigheid eindelijk komt eveneens overeen met wat eigen is aan de Zoon, met dit nl. dat de Zoon het Woord is. Het woord nu is het licht en de glans van het verstand, zoals Damascenus zegt (*Over het waarachtig Geloof*, 1e B., 13e H.). En Augustinus raakt die waarheid aan waar hij schrijft (t. a. p.): “Zoals een volmaakt woord, waaraan niets ontbreekt, en als het ware de kunst van de almachtige God”, enz. Het gebruik toont ook een gelijkenis met de eigenschappen van de Heilige Geest, wanneer we het woord nemen in zijn ruime betekenis, waarin “gebruiken” ook “genieten” insluit. “Gebruiken” nu is “iets als voorwerp nemen van de wil”, en “genieten” is “met vreugde gebruiken”, zoals Augustinus zegt in het 10e boek *Over de Drievuldigheid* (11e H.). Dus het gebruik waardoor de Vader en de Zoon van elkaar genieten past bij die eigenschap van de Heilige Geest door dewelke Deze de Liefde is. En dit geeft Augustinus te kennen (in het 6e boek *Over de Drievuldigheid*, 10e H.) met deze woorden: “Die liefde en genot en geluk en zaligheid, noemde hij gebruik”. — Ook het gebruik waardoor wij van God genieten lijkt op iets wat eigen is aan de Heilige Geest, nl. op zijn eigenschap van Gave te zijn. Augustinus loont dit aan waar hij zegt (t. a. p.): “In de Drievuldigheid is de Heilige Geest de zoetheit van Hem die voortbrengt en van Hem die voortgebracht wordt, en die zich in ons uitstort met een overgrote mildheid en volheid”. Daaruit blijkt dus waarom eeuwigheid, vorm en gebruik aan de Personen worden toegeschreven of toegeëigend, hetgeen niet het geval is met de wezenheid of de handeling. Want daar deze gemeenschappelijk zijn, ligt er niets in hun begrip besloten wat enige gelijkenis toont met de eigenschappen van de Personen. Op de tweede wijze wordt God beschouwd in zijn eenheid. En zo eigent Augustinus aan de Vader de eenheid toe, aan de Zoon de gelijkheid, aan de Heilige Geest de overeenstemming of het verband. Nu is het duidelijk dat deze drie hoedanigheden de eenheid insluiten, nochtans op verschillende wijzen. Want de eenheid duidt op 'n volstrekt zijn, daar zij niets anders veronderstelt; daarom wordt zij aan de Vader toegeëigend die geen ander Persoon veronderstelt, daar Hij beginsel is zonder zelf een beginsel te hebben. — Gelijkheid echter betekent eenheid met betrekking tot iets anders, want een wezen is aan een ander gelijk wanneer het een zelfde hoegrootheid heeft als het andere. En om die reden wordt de gelijkheid aan de Zoon toegeëigend die een beginsel is dat van een beginsel voortkomt. — Verband betekent eenheid van twee wezens en wordt dan ook aan de Heilige Geest toegeëigend, die van de twee voortkomt. Hieruit kan men de zin begrijpen van dit gezegde van Augustinus: “De drie zijn één om wille van de Vader, gelijk om van de Zoon, verbonden om wille van de

Heilige Geest". Want elke hoedanigheid wordt blijkbaar toegeschreven aan het wezen waarin zij op de eerste plaats wordt aangetroffen, zoals men van de lagere wezens zegt dat zij leven om reden van de plantaardige ziel, die bij deze lagere wezens het eerste subject is van het leven. Nu treffen wij de eenheid onmiddellijk aan de persoon van de Vader, zelfs al werden — wat onmogelijk is — de andere Personen uitgesloten. Zo komt het dat de andere Personen de eenheid ontvangen van de Vader. Maar de gelijkheid vindt men niet in de Vader wanneer de andere Personen zijn uitgesloten, ze is er echter onmiddellijk wanneer ook de Zoon gesteld wordt. Daarom zegt men dat allen gelijk zijn ter oorzake van de Zoon; niet alsof de Zoon het beginsel is van de gelijkheid van de Vader, maar omdat men niet zou kunnen zeggen dat de Vader gelijk is, indien de Zoon aan Hem niet gelijk was. De gelijkheid van de Vader wordt immers op de eerste plaats beschouwd met betrekking tot de Zoon; want dat Heilige Geest aan de Vader gelijk is, dat zelf is te danken aan de Zoon. — Zo ook, wanneer de Heilige Geest, die de band is tussen de Vader en de Zoon, wordt uitgesloten, dan zouden wij geen eenheid van verband meer vinden tussen die beide Personen, daarom wordt er gezegd dat allen verbonden zijn ter wille van de Heilige Geest. Zodra toch de Heilige Geest gesteld wordt, vinden we in de goddelijke Personen de reden waarom we kunnen zeggen dat de Vader en de Zoon verbonden zijn. Op de derde wijze wordt in God de macht beschouwd die geschikt is om te veroorzaken. Daarin vindt men aanleiding tot de derde toeëigening, die nl. van de macht, de wijsheid en de goedheid. Deze toeëigening geschiedt zowel bij wijze van gelijkenis, wanneer men let op hetgeen er in de goddelijke Personen voortkomt, als bij wijze van verschil, wanneer men beschouwt wat er zich bij de geschapen wezens voordoet. De macht of het vermogen is immers beginsel en heeft daarom een gelijkenis met de hemelse Vader, die het beginsel is van geheel de godheid. Bij een aardse vader echter ontbreekt zij somtijds wegens de ouderdom. — De wijsheid op haar beurt vertoont een gelijkenis met de hemelse Zoon, want deze is het Woord, d. i. het begrip van de wijsheid. Maar aan een aardse zoon ontbreekt zij somtijds wegens zijn jeugdigen ouderdom. — De goedheid eindelijk is de beweegreden en het voorwerp van de liefde en heeft daarom een gelijkenis met de Heilige Geest die de liefde is. Zij schijnt echter strijdig te zijn met de aardse geest, daar deze geweld en aandrift beduidt, volgens het woord van Isaïas (23, 4): "De geest (= adem) van de geweldenaars is als een stormwind die de muur beukt". Wat de kracht betreft, deze wordt aan de Zoon en aan de Heilige Geest toegeëigend, niet in zover de kracht het vermogen van een ding betekent, maar wel hetgeen van dat vermogen voortkomt. Zo zeggen we dat een krachtige daad de kracht is van degene die handelt. Wanneer wij God op de vierde wijze beschouwen, dan beschouwen wij Hem in verhouding tot zijn werken en dan gebruiken wij de toeëigening "uit wie, door wie, in wie". Want soms geeft wel het voorzetsel "uit" een verhouding van stoffelijke oorzakelijkheid te kennen, die in God niet wordt aangetroffen, soms echter drukt het

een verhouding uit van werkende oorzaak. Daar nu deze aan God toekomt wegens zijn werkend vermogen, wordt zij ook aan de Vader toegeëigend, evenals het vermogen of de macht. — Het voorzetsel "door" betekent soms de tussen-oorzaak. Zo zeggen we dat de ambachtsman werkt door zijn hamer. En zo komt het dat "door" soms niet toegeëigend wordt aan de Zoon, maar er een eigenschap van is, naar het woord van Joannes (1,3): "Alles is door Hem gemaakt"; niet omdat de Zoon een werktuig zou zijn, maar omdat Hij een beginsel is dat van een beginsel voortkomt. Soms ook geeft dit voorzetsel de vorm te kennen waardoor iemand iets uitwerkt. Zo zeggen we dat de kunstenaar werkt door zijn kunst. Daarom, evenals de wijsheid en de kunde aan de Zoon worden toegeëigend, zo ook de zegswijze: "door Hem". — Het voorzetsel "in" eindelijk drukt eigenlijk de verhouding uit van iets dat inhoudt. In God nu zijn de dingen op twee wijzen vervat: ten eerste volgens hun gelijkenis, zoals we nl. zeggen dat de dingen in God zijn voor zover ze vervat zijn in zijn kennis. In deze betekenis zou het gezegde "in Hem" toegeëigend zijn aan de Zoon. Op een andere wijze nog zijn de dingen in God vervat, voor zover nl. God ze door zijn goedheid bewaart en bestuurt door hen te brengen tot het geschikte doel. En in deze betekenis wordt "in Hem" aan de Heilige Geest toegeëigend, evenals de goedheid. — Het is echter niet nodig dat de verhouding van eindoorzaak, al is zij ook de eerste van de oorzaken, aan de Vader, die een beginsel is zonder beginsel, zou worden toegeëigend. Want de goddelijke Personen, waarvan de Vader het beginsel is, komen niet voort uit Hem als streefden ze naar een einddoel, daar ieder hunner het laatste einddoel is; maar het is een natuurlijk voortkomen, dat veeleer dient opgevat als iets dat tot het vermogen van de natuur behoort. Bij hetgeen over de andere toeëigeningen gezegd wordt moeten we het volgende aanmerken: daar de waarheid tot het verstand behoort, zoals we vroeger hebben aangetoond (16e Kw., 1e Art.), wordt zij aan de Zoon toegeëigend. Zij is er echter geen eigenschap van. Want we hebben hierboven (t. a. p.) gezegd dat de waarheid kan beschouwd worden zoals ze in het verstand is of wel zoals ze in het ding is. Het verstand nu en het ding, wezenlijk genomen, behoren (in God) tot de wezenheid en niet tot de personen. En dit geldt ook voor de waarheid. De aangehaalde bepaling uit Augustinus echter wordt van de waarheid gegeven in zover zij aan de Zoon wordt toegeëigend. Het Boek des levens sluit rechtstreeks de kennis in en onrechtstreeks het leven. Het is immers de kennis die God heeft van hen die het eeuwig leven zullen bezitten, zoals vroeger werd aangetoond (24e Kw., 1e Art.). Daarom wordt het aan de Zoon toegeëigend, al wordt ook het leven, om reden van de innerlijke beweging die het insluit, toegeëigend aan de Heilige Geest; daarin toch komt het overeen met wat eigen is aan de Heilige Geest in zover Hij de liefde is. — Maar geschreven zijn door een ander behoort niet tot het begrip van boek in zover het een boek is, maar alleen in zover het een maaksel is. Het betreft dus niet de oorsprong of is ook geen persoonsding maar wordt aan een Persoon toegeëigend. De naam "die is" wordt aan de persoon van de Zoon toegeëigend,

niet om reden van zijn eigenlijke betekenis, maar om reden van een bijkomende omstandigheid, omdat nl. het gesprek van God met Mozes de verlossing van het menselijk geslacht, die door de Zoon volbracht werd, voorafbeelddde. Nochtans wanneer “die” als betrekkelijk voornaamwoord wordt genomen, kan het soms de persoon van de Zoon betrekken en dan wordt het in persoonlijke betekenis verstaan, b. v. wanneer we zeggen: “De Zoon is de voortgebrachte, die is”, evenals “de voortgebrachte God” een persoonsnaam is. Maar die naam onbepaald genomen is een wezensnaam. — En al schijnt het voornaamwoord “deze”, spraakkundig gesproken, op een bepaalden persoon te slaan, het is toch ook waar dat, spraakkundig gesproken, ieder ding dat kan aangetoond worden, een persoon mag genoemd worden, al is het dan ook naar zijn natuur geen persoon. We zeggen immers: “deze steen” en “deze ezel”. Zo ook kan, spraakkundig gesproken, de goddelijke wezenheid, in zover deze door de naam “God” wordt betekend of die naam er voor in de plaats staat, door het voornaamwoord “deze” beduid worden, naar dit gezegde van het Boek van de Uittocht (13, 2): “Deze is mijn God, ik zal Hem verheerlijken”. (Ia q. 39 a. 8 co.)

Quaestio 40 Over de Personen in vergelijking met de betrekkingen of eigenschappen

Nu moeten we nagaan welke verhouding er bestaat tussen de Personen en de betrekkingen of eigenschappen. Daaromtrent stellen we vier vragen: 1e) Is betrekking en persoon een en hetzelfde? 2e) Brengen de betrekkingen onderscheid in de Personen en vormen zij de Personen? 3e) Blijven de hypostasen onderscheiden, wanneer wij met het verstand de betrekkingen wegdenken van de personen? 4e) Veronderstellen de betrekkingen het begrip van de persoonsakten of omgekeerd? (Ia q. 40 pr.)

Articulus 1 Is betrekking en Persoon een en hetzelfde?

Men beweert dat in God de betrekking niet hetzelfde is als de persoon. Immers wanneer meerdere dingen hetzelfde zijn en er een van vermenigvuldigd wordt, dan worden de anderen eveneens vermenigvuldigd. Welnu het gebeurt dat er in één persoon meerdere betrekkingen worden aangetroffen, zoals in de persoon van de Vader het vaderschap en de gezamenlijke aanademing. Ook gebeurt het dat een zelfde betrekking in twee personen is, zoals de gezamenlijke aanademing in Vader en Zoon. Bijgevolg is betrekking en persoon niet een en hetzelfde. (Ia q. 40 a. 1 arg. 1)

Geen enkel ding is in zichzelf, zoals de Wijsgeer leert in het 4e Boek van de Physica (3e H., n. 2 v.v.). De betrekking is echter in de persoon, en men kan niet zeggen dat dit is omdat de betrekking en de persoon identiek zijn, want dan zou de betrekking ook in de wezenheid zijn. In God is dus de betrekking of

eigenschap niet hetzelfde als de persoon. (Ia q. 40 a. 1 arg. 2)

Wat toegekend wordt aan een ding dat hetzelfde is als een ander, wordt ook aan dit andere toegekend. Doch al wat aan de persoon wordt toegeschreven wordt niet aan de eigenschap toegeschreven. We zeggen immers dat de Vader voortbrengt, maar we zeggen niet dat het vaderschap voortbrengt. Dus is in God de eigenschap niet hetzelfde als de persoon. (Ia q. 40 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat er in God geen verschil bestaat tussen dat wat is en datgene waardoor het is, zoals we lezen bij Boëtius, in het boek Over de Tijdstippen (7e Stelling). Welnu de Vader is Vader door zijn vaderschap, en om dezelfde reden zijn de andere eigenschappen hetzelfde als de personen. (Ia q. 40 a. 1 s. c.)

Hierover bestaan er verscheidene uiteenlopende meningen. Sommigen hebben beweerd dat de betrekkingen niet de personen zelf, noch in de personen zijn. Deze hebben zich laten beïnvloeden door de manier waarop de betrekkingen betekenen, nl. niet als zijnde in iets, maar eerder naar iets. Daarom zeiden zij, dat de betrekkingen naast het subject staan, zoals boven werd uiteengezet (28e Kw., 2e Art.). Doch daar de betrekking, in zover zij in God een werkelijk ding is, de goddelijke wezenheid zelf is, en de wezenheid hetzelfde is als de persoon, zoals blijkt uit wat er gezegd werd (29e Kw., 10 Art.), moet de betrekking hetzelfde zijn als de persoon. Anderen die juist die identiteit beschouwden, zeiden: De eigenschappen zijn wel de personen, maar niet in de personen. Zij plaatsten immers eigenschappen in God alleen maar bij wijze van spreken, zoals boven gezegd werd (32e Kw., 2e Art.). Doch zoals wij (t. a. p.) hebben aangetoond, moet men de eigenschappen noodzakelijk in God zelf plaatsen. Zij worden toch abstract uitgedrukt als zekere vormen van de personen. Daar het nu tot het wezen van de vorm behoort in datgene te zijn waarvan hij vorm is, moet men zeggen dat de eigenschappen in de personen en nochtans de personen zelf zijn, zoals wij zeggen dat er een wezenheid is in God, hoewel zij God zelf is. (Ia q. 40 a. 1 co.)

Persoon en eigenschap zijn hetzelfde als zaak, maar zij verschillen als begrip. Wanneer dan een van beiden vermenigvuldigd wordt, volgt niet noodzakelijk de vermenigvuldiging van het andere. — Om reden van Gods enkelvoudigheid moet men echter in acht nemen dat er in God een dubbele werkelijke identiteit van dingen die in de schepselen onderscheiden zijn valt te beschouwen. Immers Gods enkelvoudigheid sluit samenstelling van vorm en stof uit, waaruit volgt dat in God het abstracte en het concrete hetzelfde zijn, zoals Godheid en God. Gods enkelvoudigheid sluit ook samenstelling van zelfstandigheid en bijkomstigheid uit, en hieruit volgt dat al wat aan God wordt toegekend, Zijn wezenheid is. Daarom is in God wijsheid en kracht hetzelfde, daar beiden in de goddelijke wezenheid zijn. En om die dubbele reden van identiteit is eigenschap en persoon in God een en hetzelfde. Want de persoonseigenschappen zijn hetzelfde als

de personen om de eerste reden die maakt dat het abstracte hetzelfde is als het concrete. Zij zijn immers de zelfstandig-staande personen zelf, zoals het vaderschap de Vader is, en het zoonschap de Zoon, en de voortkomst de Heilige Geest. De niet-persoonlijke eigenschappen echter zijn hetzelfde als de personen om die andere reden van identiteit die maakt dat al wat aan God wordt toegekend, Zijn wezenheid is. Zo is de gezamenlijke aanademing hetzelfde als de persoon van de Vader en de persoon van de Zoon, niet dat zij één zelfstandig-staande persoon is, maar zoals er één wezenheid is in twee personen, zo ook één eigenschap. Dat werd boven reeds gezegd (30e Kw., 2e Art.). (Ia q. 40 a. 1 ad 1)

De eigenschappen zijn in de wezenheid, alleen maar omdat zij met deze identiek zijn. Zij zijn echter in de personen omdat zij met hen identiek zijn niet alleen als ding, maar ook naar de wijze van betekenen: zoals de vorm in zijn drager. En daarom bepalen en onderscheiden zij de personen, maar niet de wezenheid. (Ia q. 40 a. 1 ad 2)

Kenmerkende deel- en werkwoorden betekenen de kenmerkende daden. Daden nu behoren aan dragers van een wezenheid. Doch de eigenschappen worden niet opgevat als dragers van een wezenheid maar als vormen van dragers. Daarom duldt de manier van betekenen niet dat kenmerkende deel- en werkwoorden aan de eigenschappen worden toegekend. (Ia q. 40 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Zijn de Personen onderscheiden door de betrekkingen?

Men beweert dat de personen niet onderscheiden zijn door de betrekkingen. Enkelvoudige dingen zijn immers door zichzelf onderscheiden. Welnu de goddelijke personen zijn hoogst enkelvoudig. Zij zijn bijgevolg door zichzelf en niet door de betrekkingen onderscheiden. (Ia q. 40 a. 2 arg. 1)

Vormen zijn alleen naar hun geslacht onderscheiden. Wit en zwart zijn immers uitsluitend naar de hoedanigheid onderscheiden. Welnu hypostase beduidt een eenling van het geslacht zelfstandigheid. Dus kunnen de hypostasen niet door de betrekkingen onderscheiden zijn. (Ia q. 40 a. 2 arg. 2)

Het volstreckte gaat vóór het betrekkelijk. Welnu, het eerste onderscheid is dat van de goddelijke personen. Dus zijn de goddelijke personen niet door de betrekkingen van elkaar onderscheiden. (Ia q. 40 a. 2 arg. 3)

Wat een onderscheid onderstelt, kan onmogelijk het eerste beginsel van dat onderscheid uitmaken. Welnu, de betrekking onderstelt een onderscheid, daar dit laatste in haar bepaling vervat is. Want de wezenheid van het betrekkelijk bestaat in een gericht-zijn-op iets anders. Dus kan de betrekking niet het eerste beginsel van onderscheid zijn in God. (Ia q. 40 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter dat Boëtius zegt in het boek Over de Drieëldigheid (6e H.): “Alleen de betrekking

maakt de drieëldigheid” van Personen in God. (Ia q. 40 a. 2 s. c.)

Waar er meerdere dingen zijn die onderling iets gemeen hebben, moet men een beginsel van onderscheid zoeken. Daar dus de drie personen overeenkomen in wezenseenheid, moet men noodzakelijkerwijze een beginsel van onderscheid zoeken om hun veelvoudigheid te behouden. In de goddelijke personen nu zijn er twee dingen waardoor zij onderling verschillen, nl. de oorsprong en de betrekking. En alhoewel deze in werkelijkheid niet onderscheiden zijn, zijn zij het toch naar de wijze van betekenen. Want de oorsprong slaat op een werking, b. v. de voortbrenging; de betrekking echter slaat op een vorm, b. v. het vaderschap. In acht nemende dat de betrekking volgt op de werking, beweerden nu sommigen dat de goddelijke hypostasen door oorsprong onderscheiden zijn, zodat wij zouden moeten zeggen: De Vader is van de Zoon onderscheiden in zover gene voortbrengt en deze voortgebracht wordt. De betrekkingen of eigenschappen doen echter achteraf het onderscheid van de hypostasen of personen kennen, evenals bij de schepselen het onderscheid tussen de individuen, dat door de stoffelijke beginselen wordt veroorzaakt, pas duidelijk wordt door de eigenschappen. Maar dat kan niet worden staande gehouden en wel om een dubbele reden. Ten eerste, omdat men het onderscheid van twee dingen, wil men deze begrijpen, moet opvatten naar iets wat aan beiden intrinsiek is, zoals men de schepselen onderscheidt naar hun stof of naar hun vorm. Men denkt zich echter de oorsprong van een ding niet in als iets wat intrinsiek er aan is, doch als een uitgaan van iets weg, of een heengaan naar iets toe. Zo beduidt de voortbrenging een heengaan naar het voortgebrachte ding toe en een uitgaan van de voortbrenger weg. Het voortgebrachte en de voortbrenger kunnen dus niet louter door de voortbrenging onderscheiden zijn, maar datgene waardoor zij onderling onderscheiden zijn moet men zowel in de voortbrenger als in het voortgebrachte zoeken. In een goddelijke persoon nu kan men enkel de wezenheid en de betrekking of eigenschap beschouwen. Daar dan de personen in wezenheid één zijn, blijft alleen over dat zij door de betrekkingen van elkaar onderscheiden zijn. — Ten tweede, omdat het onderscheid tussen de goddelijke personen niet zo moet worden opgevat alsof er iets gemeenschappelijks verdeeld werd, daar hun gemeenschappelijke natuur onverdeeld blijft. Maar de beginselen van onderscheid moeten zelf de onderscheiden dingen vormen. Op deze wijze nu worden de hypostasen of personen door de betrekkingen of eigenschappen onderscheiden of gevormd, in zover deze, doordat er in God geen onderscheid bestaat tussen het abstracte en het concrete, de zelfstandig-staande personen zelf zijn, zoals het vaderschap de Vader is, en het zoonschap de Zoon. Doch dat de oorsprong de hypostase of de persoon zou vormen is strijdig met zijn begrip zelf. Immers oorsprong in bedrijvende zin betekent: het uitgaan van een zelfstandig-staanden persoon weg; hij veronderstelt dus deze persoon. Oorsprong in lijdende zin, b. v. geboorte, wordt bedoeld als de weg naar een zelfstandig-

staanden persoon toe, maar nog niet als datgene wat de persoon vormt. Daarom is het beter te zeggen dat de personen of hypostasen eerder door de betrekkingen dan wel door hun oorsprong onderscheiden zijn. Immers, ofschoon zij op beide manieren onderscheiden zijn, zijn zij het nochtans, naar de wijze van betekenen, eerst en vooral door de betrekkingen. Vandaar beduidt de naam Vader niet enkel een eigenschap doch ook een hypostase, maar de naam Voortbrenger of Voortgebrachte beduidt alleen een eigenschap. Want de naam Vader betekent een betrekking die een hypostase onderscheidt en vormt, doch de naam Voortbrenger of Voortgebrachte bedoelt de oorsprong, die geen hypostase onderscheidt en vormt. (Ia q. 40 a. 2 co.)

De personen zijn de zelfstandig-staande betrekkingen zelf. Het is dus niet strijdig met de enkelvoudigheid van de goddelijke personen dat zij door betrekkingen onderscheiden zijn. (Ia q. 40 a. 2 ad 1)

De goddelijke personen zijn niet onderscheiden naar het zijn, waarin zij zelfstandig-staan, noch in enig absoluut opzicht, maar enkel in zover zij “betrekking tot iets” zeggen. Vandaar volstaat de betrekking om ze van elkaar te onderscheiden. (Ia q. 40 a. 2 ad 2)

Hoe onmiddellijker een onderscheid is, des te meer benadert het de eenheid. En daarom moet het uiterst gering zijn. Daarom moeten de personen onderscheiden zijn door iets dat nauwelijks onderscheidt, nl. door de betrekking. (Ia q. 40 a. 2 ad 3)

Wanneer de betrekking een bijkomstigheid is, dan veronderstelt zij het onderscheid van de subjecten; maar gesteld dat zij zelfstandig staat, dan veronderstelt zij dit onderscheid niet, maar brengt het mede. Want als men zegt dat de wezenheid van het betrekkelijke bestaat in zijn gericht-zijn-op iets anders, dan verstaat men door de uitdrukking “iets anders” het wederzijds betrekkelijk ding, dat niet vooraf- doch naar de natuur tegelijk bestaat. (Ia q. 40 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Blijven de hypostasen nog, wanneer men met het verstand de betrekkingen wegdenkt van de Personen?

Men beweert dat de hypostasen nog blijven, wanneer men met het verstand de eigenschappen of betrekkingen wegdenkt van de personen. Datgene immers waaraan iets anders toegevoegd wordt, kan zonder dat toegevoegde worden opgevat, zoals “mens” iets toevoegt aan “dier”, en “dier” kan worden opgevat zonder “redelijk”. Welnu “persoon” voegt iets toe aan hypostase, want de persoon is een hypostase, onderscheiden door een eigenschap die een waardigheid insluit. Dus kan men de hypostase nog opvatten, nadat men de persoonseigenschap van de persoon heeft weggedacht. (Ia q. 40 a. 3 arg. 1)

De Vader is niet om dezelfde reden “Vader” en “iemand”. Hij is immers Vader door het vaderschap. Moest hij dan ook door het vaderschap “iemand” zijn, dan zou de Zoon niet “iemand” zijn, daar Hij geen vaderschap

bezit. Zondert men dus in gedachte het vaderschap af van de Vader, dan blijft Hij toch iemand, en dat is een hypostase zijn. Bijgevolg, denkt men de eigenschap weg van de persoon, dan blijft toch de hypostase. (Ia q. 40 a. 3 arg. 2)

Augustinus zegt in het 5e boek Over de Drievuldigheid (6e H.): “wanneer men “Vader” zegt, zegt men nog niet “de ongeborene”; want zelfs indien Hij geen Zoon had voortgebracht, zou niets beletten Hem de ongeborene te noemen”. Maar indien Hij geen Zoon had voortgebracht, dan zou Hij geen vaderschap bezitten. Dus blijft nog de hypostase van de Vader als “de ongeborene”, wanneer men het vaderschap wegdenkt. (Ia q. 40 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat dat Hilarius zegt in het 4e boek Over de Drievuldigheid (n. 10): “De Zoon heeft anders niets dan dat Hij geboren is”. Maar juist door zijn geboorte is Hij Zoon. Denk dus het zoonschap weg, en de hypostase van de Zoon verdwijnt. En hetzelfde geldt voor de andere personen. (Ia q. 40 a. 3 s. c.)

Het verstand kan op twee manieren abstraheren. Vooreerst het algemene van het bijzondere, als b. v. “dier” van “mens”. Ten tweede, de vorm van de stof; zo zondert men in gedachte de vorm “cirkel” af van alle zintuigelijk-waarneembare stof. Doch ziehier het verschil tussen die twee wijzen van abstraheren. Wanneer men het algemene wegdenkt van het bijzondere, dan blijft datgene waarvan men abstraheert niet meer in het verstand. Immers, denkt men het verschil “redelijk” weg van “mens”, dan blijft in de gedachte niet meer het begrip “mens” doch enkel het begrip “dier”. Wanneer men echter vorm en stof van elkaar wegdenkt, dan blijven beiden in ons verstand. Want denkt men de vorm “cirkel” weg van “brons”, dan blijven én het begrip “cirkel” én het begrip “brons” elk op zichzelf in onze geest. Hoewel er nu in werkelijkheid noch algemeen noch bijzonder, noch vorm en stof in God bestaan, is er nochtans naar de wijze van betekenen iets dergelijks in God te vinden. Zo zegt Damascenus dan ook (in zijn boek Over het waarachtig Geloof, 3e B., 6e H.): “Het algemene is de zelfstandigheid, de hypostase is het bijzondere”. Als het dan gaat over het abstraheren van het algemene en het bijzondere, dan blijft wel in de geest, nadat de eigenschappen zijn weggedacht, de gemeenschappelijke wezenheid, maar niet de hypostase van de Vader, die zich als het bijzondere verhoudt. Gaat het echter over het abstraheren van vorm en stof, dan blijft nog, na het wegdenken van de niet-persoonlijke eigenschappen, het begrip van de hypostasen en personen; zo blijft de hypostase of de persoon van de Vader, wanneer men van Hem wegdenkt dat Hij niet-voortgebracht is of dat Hij aanademt. Doch wanneer men de persoonseigenschap wegdenkt, gaat het begrip van de hypostase verloren. Inderdaad, men vat het bijkomen van de persoonseigenschappen bij de goddelijke hypostasen niet op als het bijkomen van een vorm bij een voorafbestaand subject. Maar zij sluiten hun subject in, doordat zij de zelfstandig-staande personen zelf zijn, zoals het vaderschap de Vader zelf is; de hypostase toch betekent iets

onderscheiden in God, daar een hypostase een individuele zelfstandigheid is. Omdat nu, zoals gezegd werd (vorig Art.), juist de betrekking de hypostasen onderscheidt en vormt, moeten wij besluiten dat de hypostasen niet blijven, na het wegdenken van de persoonlijke betrekkingen. Doch, zoals wij er (in vorig Artikel) op wezen, beweren sommigen dat de goddelijke hypostasen niet door de betrekkingen, maar alleen door hun oorsprong onderscheiden zijn, zodat de Vader een hypostase zou zijn doordat Hij niet van een andere voortkomt, de Zoon echter, omdat Hij van een andere voortkomt door voortbrenging. De betrekkingen nu die bijkomen als een waardigheid insluitende eigenschappen vormen de persoon; vandaar dat zij persoonseigenschappen genoemd worden. Zo dus, wanneer men die betrekkingen wegdenkt, blijven wel de hypostasen, maar niet de personen. Dat is echter onmogelijk om twee redenen. Ten eerste, omdat de betrekkingen, zoals bewezen is (vorig Art.), de hypostasen onderscheiden en vormen. Ten tweede, omdat elke hypostase in een redelijke natuur een persoon is. Dat blijkt uit de bepaling van Boëtius, die zegt (in zijn boek Over de twee Naturen, 3e H.) dat een persoon “een individuele zelfstandigheid in een redelijke natuur” is. Bijgevolg zou men, om een hypostase te hebben maar geen persoon, van de kant van de natuur de redelijkheid moeten wegdenken, doch niet de eigenschap van de kant van de persoon. (Ia q. 40 a. 3 co.)

“Persoon” voegt bij “hypostase” niet een onderscheidende eigenschap zonder meer, maar “een onderscheidende eigenschap, die een waardigheid insluit”: men moet dat immers in zijn geheel nemen, als één soortelijk verschil. Die onderscheidende eigenschap nu sluit een waardigheid in, doordat men ze opvat als zelfstandig-staande in een redelijke natuur. Zodat er geen hypostase blijft, wanneer men van de persoon die onderscheidende eigenschap wegdenkt. Zij zou echter wel blijven indien men de redelijkheid der natuur wegdacht. Want zowel de persoon als de hypostase is een individuele zelfstandigheid. Daarom behoort in God de onderscheidende betrekking aan beiden toe. (Ia q. 40 a. 3 ad 1)

De Vader is door het vaderschap niet alleen Vader, maar ook een persoon en “iemand”, d. w. z. een hypostase. Maar daaruit volgt niet dat de Zoon niet “iemand”, d. i. geen hypostase is, zomin als er uit volgt dat Hij geen persoon is. (Ia q. 40 a. 3 ad 2)

Augustinus bedoeld geenszins dat men, na het wegdenken van het vaderschap, nog de hypostase van de Vader behoudt van de Vader zou vormen en onderscheiden. Dat is immers onmogelijk, daar “ongeborene” niets bevestigt, doch, zoals Hijzelf zegt, op ontkenkende wijze wordt gebruikt. Maar Hij spreekt in ’t algemeen, daar niet ieder “ongeborene” de Vader is. Neem dus het vaderschap weg, dan zal in God de hypostase van de Vader, als onderscheiden van de andere personen, niet behouden blijven, wel als onderscheiden van de schepselen, zoals de Joden haar opvatten. (Ia q. 40 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Gaat het begrip van de kenmerkende daden aan het begrip van de eigenschappen vooraf?

Men beweert dat het begrip van de kenmerkende daden aan het begrip van de eigenschappen voorafgaat. De Meester zegt immers in het 1e boek der Sententies, 27e D., dat “de Vader altijd is, daar Hij altijd zijn Zoon heeft voortgebracht”. En zo schijnt het begrip voortbrenging aan het begrip vaderschap vooraf te gaan. (Ia q. 40 a. 4 arg. 1)

Elke betrekking veronderstelt het begrip van datgene waarop zij steunt. Aldus veronderstelt de gelijkheid de hoegrootheid. Maar het vaderschap is een betrekking die op een werking steunt, nl. op de voortbrenging. Het vaderschap veronderstelt dus de voortbrenging. (Ia q. 40 a. 4 arg. 2)

Zoals de voortbrenging in bedrijvende zin zich verhoudt tot het vaderschap, zo verhoudt zich de geboorte tot het zoonschap. Welnu, het zoonschap veronderstelt de geboorte; want de Zoon is Zoon, juist omdat Hij geboren is. Het vaderschap veronderstelt dus ook de voortbrenging. (Ia q. 40 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de voortbrenging een werking is van de persoon van de Vader. Het vaderschap echter vormt de persoon van de Vader. Dus gaat het begrip van het vaderschap aan het begrip van de voortbrenging vooraf. (Ia q. 40 a. 4 s. c.)

Zij die beweren dat de eigenschappen de hypostasen niet onderscheiden en vormen, maar dat zij de onderscheiden en in hun wezenheid bepaalde hypostasen doen kennen, moeten volstrekt houden dat het begrip van de betrekkingen volgt op het begrip van de kenmerkende daden, zodat men zonder meer zou kunnen zeggen dat de Vader Vader is omdat Hij voortbrengt. Doch eenmaal vooropgesteld dat de betrekkingen wel de goddelijke hypostasen onderscheiden en vormen, moet men onderscheid maken. Want oorsprong wordt in God in bedrijvende en in lijdende zin genomen. Vooreerst in bedrijvende zin: zoals de voortbrenging aan de Vader wordt toegekend en de aanademing, als kenmerkende daad genomen, aan de Vader en aan de Zoon. Ten tweede, in lijdende zin: zoals men de geboorte aan de Zoon, en de voortkomst aan de Heilige Geest toekent. Immers, het begrip oorsprong, in lijdende zin genomen, gaat zonder meer aan het begrip van de eigenschappen der voortkomende personen, zelfs van de persoonseigenschappen, vooraf, omdat oorsprong in lijdende zin betekent: het heengaan naar de persoon toe, die in zijn wezen de eigenschap zelf is. Evenzo gaat oorsprong in bedrijvende zin naar het begrip vooraf aan de niet-persoonlijke betrekking van de persoon die oorsprong is. Aldus gaat de kenmerkende daad van de aanademing vooraf aan de onbenoemde betrekkelijke eigenschap, welke aan Vader en Zoon gemeen is. — Doch de persoonseigenschap van de Vader kan men op tweevoudige wijze beschouwen. Ten eerste in zover zij een betrekking is, en zo veronderstelt zij naar het begrip de kenmerkende daad, omdat die betrekking

als zodanig op de daad steunt. Tweedens kan men ze beschouwen in zover zij de persoon vormt, en zo gaat de betrekking noodzakelijk aan de kenmerkende daad vooraf, zoals de handelende persoon voorafgaat aan de handeling. (Ia q. 40 a. 4 co.)

Wanneer de Meester zegt: “Omdat Hij voortbrengt is Hij Vader”, dan neemt Hij het woord “Vader” alleen in zover het de betrekking beduidt, maar niet in zover het de zelfstandig-staande persoon betekent. Want dan zou men integendeel moeten zeggen: Hij brengt voort omdat Hij Vader is. (Ia q. 40 a. 4 ad 1)

In die opwerping spreekt men over het vaderschap als betrekking genomen en niet in zover het de persoon vormt. (Ia q. 40 a. 4 ad 2)

De geboorte is het heengaan naar de persoon van de Zoon toe. Daarom komt zij, naar het begrip, vóór het zoonschap, zelfs in zover zij de persoon van de Zoon vormt. Doch de voortbrenging in bedrijvende zin betekent: uitgaan van de persoon van de Vader; zij onderstelt dan ook de personeuseigenschap van de Vader. (Ia q. 40 a. 4 ad 3)

Quaestio 41 Over de Personen beschouwd in verband met de kenmerkende daden

Nu moeten we verder de Personen beschouwen in verband met de kenmerkende daden. Hieromtrent stellen we zes vragen: 1e) Moeten er aan de personen kenmerkende daden worden toegeschreven? 2e) Zijn het noodzakelijke of vrijwillige daden? 3e) Komt krachtens zulke daad de persoon voort uit niets of uit iets? 4e) Moeten wij in God een vermogen aannemen ten opzichte van de kenmerkende daden? 5e) Wat betekent zulk vermogen? 6e) Kunnen de kenmerkende daden verscheidene personen als eindpunt hebben? (Ia q. 41 pr.)

Articulus 1 Moeten er aan de Personen kenmerkende daden worden toegeschreven?

Men beweert dat er aan de personen geen kenmerkende daden moeten toegeschreven worden. Boëtius zegt immers in het boek Over de Drievuldigheid (4e H.) dat “Wanneer de categorieën aan God worden toegeschreven, allen, met uitzondering van de betrekking, in de goddelijke zelfstandigheid omgezet worden”. De daad nu is een van de categorieën. Wanneer dus een daad aan God wordt toegeschreven, zal zij tot zijn wezenheid en niet tot een kenmerk behoren. (Ia q. 41 a. 1 arg. 1)

Augustinus zegt in het 5e boek Over de Drievuldigheid (4e en 5e H.) dat alles wat aan God wordt toegekend of wel tot de zelfstandigheid of wel tot de betrekking behoort. Wat nu tot de zelfstandigheid behoort, wordt uitgedrukt door de wezensattributen; wat tot de

betrekking behoort, door de namen van de personen en de namen van de eigenschappen. Men moet dus daarbuiten geen kenmerkende daden aan de personen toeschrijven. (Ia q. 41 a. 1 arg. 2)

Het is eigen aan de daad uiteraard een ondergaan teweeg te brengen. We mogen echter niet zeggen dat God iets ondergaat. Dus mogen we Hem ook geen kenmerkende daden toeschrijven. (Ia q. 41 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat Augustinus (Fulgentius) zegt in het boek Aan Petrus, Over het Geloof (2e H.): “Het eigene van de Vader is de Zoon te hebben voortgebracht”. Welnu de voortbrenging is een daad. Dus moeten we in God kenmerkende daden aanvaarden. (Ia q. 41 a. 1 s. c.)

Men onderscheidt de goddelijke personen op grond van de oorsprong. De oorsprong nu kan niet naar behoren worden aangeduid dan door zekere daden. Om dus de oorsprongsverhouding bij de goddelijke personen aan te duiden, was het noodzakelijk kenmerkende daden aan de personen toe te schrijven. (Ia q. 41 a. 1 co.)

Alle oorsprong wordt aangeduid door een of andere daad. Nu kunnen we aan God tweeërlei oorsprongsverhoudingen toeschrijven. Vooreerst een, volgens welke het schepsel van Hem uitgaat, en die hebben de drie personen gemeen. Vandaar dat de daden, die aan God toegeschreven worden om de oorsprong van de schepselen uit Hem te betekenen, tot de goddelijke wezenheid behoren. De andere oorsprongsverhouding die men in God kan beschouwen is deze volgens welke een persoon van een ander voortkomt. En daarom worden de daden die deze oorsprongsverhouding aanduiden kenmerkende daden genoemd. De kenmerken van de personen zijn immers hun onderlinge verhoudingen, zoals blijkt uit hetgeen gezegd werd (32e Kw., 3e Art.). (Ia q. 41 a. 1 ad 1)

De kenmerkende daden verschillen van de persoonsbetrekkingen enkel naar de wijze van betekenen, in werkelijkheid echter zijn ze volkomen een en hetzelfde. Vandaar dat de Meester zegt in het 1e boek der Sententies, 26e D., dat voortbrenging en geboorte “met andere woorden vaderschap en zoonschap genoemd worden”. — Om dit duidelijk in te zien moet men op het volgende acht geven. Het eerste wat ons tot de oorsprong van een ding uit een ander doet besluiten is de beweging. De beweging immers waardoor een ding van gesteldheid verandert heeft klaarblijkelijk plaats onder invloed van een of andere oorzaak. Derhalve wordt de benaming “daad” op de eerste plaats gebezigd om de oorsprong van de beweging te beduiden. Immers evenals de beweging “ondergaan” wordt genoemd in zover zij onder invloed van een beweger in het beweegbare is, evenzo wordt de oorsprong van de beweging, in zover deze van iets anders uitgaat en in het ding dat bewogen wordt eindigt, “daad” genoemd. Denkt men nu de beweging weg, dan wil “daad” niets anders zeggen dan oorsprongsverhouding, en dit in zover zij van een oorzaak of beginsel uitgaat naar iets dat van het beginsel voortkomt. Daar er nu in God geen

beweging is, brengt de persoonsdaad van Hem die een persoon tot stand brengt niets anders met zich mede dan de verhouding van het beginsel tot de persoon die van het beginsel voortkomt. En die verhoudingen zijn de betrekkingen of kenmerken zelf. Nochtans kunnen we over goddelijke en geestelijke dingen slechts spreken volgens de zijnswijze der zintuiglijk waarneembare dingen, waaraan we onze kennis ontleen. Bij deze laatste nu zijn daad en ondergaan, in zover ze beweging insluiten, niet hetzelfde als de betrekkingen die op daad en ondergaan volgen. Daarom moeten wij de verhoudingen der personen afzonderlijk als daad en afzonderlijk als betrekking aanduiden. Het is derhalve duidelijk dat zij wel in werkelijkheid hetzelfde zijn, maar slechts volgens de wijze van betekenen verschillen. (Ia q. 41 a. 1 ad 2)

De daad, in zover zij oorsprong van beweging insluit, brengt een ondergaan teweeg. Maar zo vatten we de daad niet op wanneer wij ze aan de goddelijke personen toeschrijven. Daarom ook kennen we hun geen ondergaan toe tenzij alleen in zover we, wat de wijze van betekenen betreft, de regels van de spraakleer toepassen; zoals we aan de Vader het voortbrengen, en aan de Zoon het voortgebracht worden toeschrijven. (Ia q. 41 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Zijn de kenmerkende daden vrijwillige daden?

Men beweert dat de kenmerkende daden vrijwillige daden zijn. Hilarius zegt immers in het boek Over de Kerkvergaderingen: “Niet door natuurnoodzakelijkheid gedreven heeft de Vader de Zoon voortgebracht”. (Ia q. 41 a. 2 arg. 1)

In de Brief aan de Kolossenzen (1, 13) zegt de Apostel: “Hij heeft ons overgebracht naar het koninkrijk van de Zoon zijner liefde”. Welnu de liefde is in de wil. Dus heeft de Vader de Zoon voortgebracht uit vrijen wil. (Ia q. 41 a. 2 arg. 2)

Niets is meer vrijwillig dan de liefde. Welnu de Heilige Geest komt van de Vader en de Zoon voort als Liefde. Dus komt Hij voort uit vrijen wil. (Ia q. 41 a. 2 arg. 3)

De Zoon komt voort volgens een werking van het verstand, als Woord. Welnu alle woord komt voort van Hem die het zegt, omdat deze het zeggen wil. Dus komt de Zoon van de Vader voort omdat deze het wil en niet door een werking van de natuur. (Ia q. 41 a. 2 arg. 4)

Wat niet vrijwillig is, is noodzakelijk. Indien dus de Vader niet vrijwillig de Zoon heeft voortgebracht, dan volgt daar klaarblijkelijk uit dat Hij Hem noodzakelijk heeft voortgebracht. En dit is tegen Augustinus, in het boek Aan Orosius. (Ia q. 41 a. 2 arg. 5)

Daartegenover staat echter wat Augustinus in hetzelfde boek (t. a. p.) zegt, dat nl. “de Vader noch vrijwillig noch uit noodzakelijkheid de Zoon heeft voortgebracht”. (Ia q. 41 a. 2 s. c.)

Wanneer men zegt dat iets door de wil is of geschiedt, dan kan dit twee betekenissen hebben. Volgens een eerste betekenis drukt de ablatief alleen een samengaan uit; zoals ik kan zeggen dat ik mens ben door mijn wil, omdat ik wil mens zijn. En aldus kan men ook zeggen dat de Vader de Zoon voortbrengt door zijn wil, omdat Hij wil God zijn en de Zoon wil voortbrengen. — Volgens een andere betekenis drukt de ablatief een verhouding van beginsel uit; zoals men zegt dat de ambachtsman werkt door zijn wil, omdat de wil het beginsel is van het werk. Met het oog op deze betekenis moet men zeggen dat de Vader de Zoon niet door zijn wil heeft voortgebracht, maar door zijn wil de schepselen heeft doen ontstaan. Vandaar deze uitspraak in het boek Over de Kerkvergaderingen: “Indien iemand durft te beweren dat de Zoon, zoals een of ander schepsel, door Gods wil gemaakt is, hij zij in de ban”. De reden daarvan is dat wil en natuur in hun oorzakelijkheid verschillen, want de natuur is tot één ding bepaald, terwijl de wil niet tot één ding bepaald is. En de reden hiervan is deze: het uitwerksel heeft een gelijkenis met de dader wat de vorm betreft door dewelke hij handelt. Nu is het duidelijk dat één ding slechts één natuurvorm heeft waardoor het is. Vandaar zoals het zelf is, zo is ook wat het uitwerkt. De wil echter handelt niet door slechts één enkelen vorm, doch door verscheidene, naar gelang het verstand verscheidene begrippen heeft opgevat. Daarom is datgene wat door de wil wordt uitgewerkt niet zo gelijk de dader is, maar zoals de dader het wil en het zich voorstelt. Bijgevolg is de wil het beginsel van de dingen die zus of zo kunnen zijn. Het beginsel echter van de dingen die niet dan zo kunnen zijn, is de natuur. Wat echter zus of zo kan zijn, staat ver af van de goddelijke natuur, en behoort tot de orde van het geschapene. Want God is uit zichzelf noodzakelijk zijnde, het schepsel daarentegen is uit niets gemaakt. Daarom hebben de Arianen, die tot het besluit wilden komen dat de Zoon een schepsel is, beweerd dat de Vader de Zoon heeft voortgebracht door zijn wil, wil genomen in zijn betekenis van beginsel. Wij echter moeten zeggen dat de Vader de Zoon heeft voortgebracht niet door zijn wil, maar door zijn natuur. Vandaar dat Hilarius in het boek Over de Kerkvergaderingen zegt: “Gods wil heeft aan alle schepselen hun zelfstandigheid geschonden; maar aan de Zoon werd de natuur gegeven door zijn volmaakte geboorte uit de onveranderlijke en ongeborene zelfstandigheid. Alle geschapen dingen immers zijn zoals God wil dat ze zijn, maar de Zoon, uit God geboren, is zelfstandig-staande in het zijn zelf dat ook het zijn van God is”. (Ia q. 41 a. 2 co.)

Dit gezagswoord wordt aangewend tegen hen die uit de voortbrenging van de Zoon zelfs de samenwerking van de wil des Vaders uitsloten en beweerden dat de Vader op zulke wijze door zijn natuur de Zoon heeft voortgebracht dat daarbij de wil om voort te brengen niet aanwezig was; zoals wij veel dingen uit natuurnoodzakelijkheid tegen onze wil in ondergaan, b. v. dood, ouderdom en dergelijke gebreken. Die bedoeling blijkt duidelijk uit de tekst die voorafgaat en die volgt. Daarin lezen we immers het volgende:

“Niet immers tegen zijn wil in, of uit dwang, of door natuurnoodzakelijkheid gedreven tegen wil en dank, heeft de Vader de Zoon voortgebracht”. (Ia q. 41 a. 2 ad 1)

De Apostel noemt Christus de Zoon van Gods liefde, omdat Hij door God bovenmate bemind wordt, doch niet in die zin dat de liefde het beginsel zou zijn van de voortbrenging van de Zoon. (Ia q. 41 a. 2 ad 2)

Ook de wil, in zover hij een natuur is, wil iets natuurlijkerwijze; zo streeft de menselijke wil natuurlijkerwijze naar de gelukzaligheid. Insgelijks wil en bemint God natuurlijkerwijze zichzelf. Doch wat de dingen betreft die van God onderscheiden zijn, tot hen verhoudt Gods wil zich enigszins zus of zo, zoals gezegd werd (19e Kw., 3e Art.). De Heilige Geest nu komt voort als Liefde, in zover God zichzelf bemint. Bijgevolg komt Hij natuurlijkerwijze voort, ofschoon Hij voortkomt door een daad van de wil. (Ia q. 41 a. 2 ad 3)

Ook de opvattingen van het verstand herleiden we tot eerste begrippen die natuurlijkerwijze gekend zijn. God nu kent natuurlijkerwijze zichzelf. En also wordt het goddelijk Woord natuurlijkerwijze begrepen. (Ia q. 41 a. 2 ad 4)

Iets is noodzakelijk of krachtens zichzelf of krachtens iets anders. En dit laatste op tweevoudige wijze. Ten eerste zoals iets dat genoodzaakt wordt door een bewerkende of dwingende oorzaak. Wat aldus noodzakelijk is noemt men gewelddadig. Ten tweede zoals iets dat genoodzaakt wordt door een eindoorzaak. Zo zegt men dat onder de dingen die op een doel gericht zijn iets noodzakelijk is, wanneer, zonder dat, het doel niet kan verwezenlijkt worden of ten minste niet zoals het behoort. Nu is op geen van deze beide wijzen de goddelijke voortbrenging noodzakelijk, daar God niet om een doel bestaat en niets Hem kan dwingen. — Krachtens zichzelf echter wordt iets noodzakelijk geheten dat niet kan niet zijn. En aldus is het noodzakelijk dat God is. En op deze wijze moet de Vader noodzakelijk de Zoon voortbrengen. (Ia q. 41 a. 2 ad 5)

Articulus 3 Doen de kenmerkende daden de Personen voortkomen uit iets?

Men beweert dat de kenmerkende daden de personen niet doen voortkomen uit iets. Immers indien de Vader de Zoon heeft voortgebracht uit iets, dan zal dit zijn of wel uit zichzelf of wel uit iets anders. Veronderstellen we dat het is uit iets anders. Daar nu datgene waaruit iets voortgebracht wordt in het voortgebrachte is, zal hieruit volgen dat er iets anders in de Zoon is dan wat er in de Vader is. En dit is in strijd met hetgeen Hilarius zegt in het 7e boek Over de Drievuldigheid (n. 39): “Niets is er in hen dat verscheiden of anders is”. Of wel brengt de Vader de Zoon voort uit zichzelf. Datgene echter waaruit iets wordt voortgebracht heeft, in geval het blijft bestaan, als gezegde datgene wat voortgebracht wordt. Zo zeggen we dat de mens wit is,

wijl de mens blijft bestaan wanneer hij van niet-wit wit wordt. Hieruit moeten we dus afleiden dat de Vader, eenmaal de Zoon voortgebracht, niet blijft bestaan, of wel dat de Vader de Zoon is. Deze gevolgtrekkingen zijn echter vals. Dus brengt de Vader de Zoon niet voort uit iets maar uit niets. (Ia q. 41 a. 3 arg. 1)

Datgene waaruit iets wordt voortgebracht is het beginsel van datgene wat voortgebracht wordt. Indien dus de Vader de Zoon voortbrengt uit zijn wezenheid of zijn natuur, zo volgt daaruit dat de wezenheid of de natuur van de Vader het beginsel is van de Zoon. Doch niet het stoffelijk beginsel, daar er voor stof geen plaats is in de Godheid. Zij is dus als een werkend beginsel, zoals de voortbrenger het beginsel is van het voortgebrachte. Hieruit moeten we besluiten dat de wezenheid voortbrengt, wat we hoger verworpen hebben (39e Kw., 5e Art.). (Ia q. 41 a. 3 arg. 2)

Augustinus zegt (in zijn boek Over de Drievuldigheid, 7e B., 6e H.) dat de drie personen niet uit een zelfde wezenheid zijn, omdat de wezenheid niet iets anders is dan de persoon. Maar de persoon van de Zoon is niet iets anders dan de wezenheid van de Vader. Dus is de Zoon niet uit de wezenheid van de Vader. (Ia q. 41 a. 3 arg. 3)

Alle scheepsel is uit niets gemaakt. Welnu de Zoon wordt in de Heilige Schrift een scheepsel genoemd. In het boek Ecclesiasticus (24, 5) worden immers deze woorden in de mond van de voortgebrachte Wijsheid gelegd: “Ik ben uitgegaan uit de mond van de Allerhoogste, eerstgeboren vóór alle schepselen”. En verder nog zegt dezelfde Wijsheid (v. 14): “Van af het begin en vóór de eeuwen werd ik geschapen”. Dus is de Zoon niet uit iets voortgebracht maar uit niets. — Dezelfde bedenking geldt ook voor de Heilige Geest, daar we lezen bij Zacharias (12, 1): “Dit is het woord van de Heer, van Hem die de hemel openspreidt, de aarde grondvest en de geest van de mens in hem schept”. En bij Amos (4, 13) volgens een andere lezing: “Ik ben het die de bergen vorm en de geest schep”. (Ia q. 41 a. 3 arg. 4)

Daartegenover staat echter dat Augustinus (Fulgentius) zegt in het boek Aan Petrus, Over het Geloof (2e H.): “De Vader, die God is, heeft uit zijn natuur en zonder begin een Zoon voortgebracht aan Hem gelijk” (Ia q. 41 a. 3 s. c.)

De Zoon is niet uit niets voortgebracht maar uit de zelfstandigheid van de Vader. Er werd immers boven aangetoond (27e Kw., 2e Art., 33e Kw., 2e Art., Antw. op de 3e en 4e B., en 3e Art.) dat vaderschap, zoonschap en geboorte waarachtig en in eigenlijke zin in God aangetroffen worden. Het verschil echter tussen een waarachtige voortbrenging, waardoor iemand als zoon voortkomt, en een maken ligt hierin, dat de maker iets maakt uit een buiten hem liggende stof, zoals de ambachtsman een bank maakt uit hout, terwijl de mens een zoon voortbrengt uit zichzelf. Zoals nu de geschapen ambachtsman iets maakt uit de stof, evenzo maakt God iets uit niets, zoals verder zal aangetoond worden (43e Kw., 2e Art.); niet in die zin dat het niets de plaats inneemt van de zelfstandigheid van een ding,

doch in deze zin dat door God geheel de zelfstandigheid, zonder dat er iets anders vooraf wordt verondersteld, voortgebracht wordt. Indien dus de Zoon van de Vader voortkwam als uit niets ontstaan, dan zou Hij zich tot de Vader verhouden zoals het maaksel zich verhoudt tot de ambachtsman. Nu is het klaarblijkelijk dat het maaksel niet in eigenlijke zin de naam zoon kan dragen doch slechts bij gelijkenis. Daaruit volgt dus dat, indien de Zoon Gods van de Vader voortkwam als uit niets ontstaan, Hij niet waarlijk en in eigenlijke zin Zoon zou zijn. We lezen echter het tegenovergestelde in de Eerste Brief van Joannes (5, 20): “Opdat we zouden zijn in zijn waarachtige Zoon Jezus-Christus”. De waarachtige Zoon Gods is dus niet uit niets ontstaan noch gemaakt, doch enkel voortgebracht. Worden er echter sommigen die uit niets door God zijn gemaakt, zonen Gods genoemd, dan kan dit slechts in overdrachtelijke zin gezegd worden, naar een zekere gelijkenis met Hem die waarlijk Zoon is. Daarom wordt Hij, in zover Hij alleen, naar waarheid en door natuur, de Zoon Gods is, de eniggeborene genoemd, volgens het woord van Joannes (1, 18): “De eniggeborene, die in de schoot van de Vader is, heeft het verkondigd”. In zover er echter anderen zijn, die door gelijkenis met Hem aangenomen zonen worden genoemd, wordt Hij als ’t ware in overdrachtelijke zin de eerstgeborene genoemd, volgens dit woord uit de Brief aan de Romeinen (8, 29): “Die Hij vooruit gekend heeft, die heeft Hij ooft voorbestemd om gelijkvormig te worden aan het beeld van zijn Zoon, opdat Deze de eerstgeborene zou zijn onder vele broeders”. Er blijft dus over te besluiten dat de Zoon van God geboren is uit de zelfstandigheid van de Vader, ofschoon op een andere wijze dan dit het geval is bij een mensenzoon. Er gaat immers een deel van de zelfstandigheid van de voortbrengende mens over in de zelfstandigheid van de voortgebrachte. De goddelijke zelfstandigheid daarentegen is ondeelbaar. Bijgevolg heeft de Vader noodzakelijk, bij het voortbrengen van de Zoon, niet een deel van zijn natuur in Hem ingestort, maar Hem geheel zijn natuur megedeeld, met behoud van het onderscheid alleen volgens de oorsprong, zoals blijkt uit wat gezegd werd (40e Kw., 2e Art.). (Ia q. 41 a. 3 co.)

Wanneer men zegt dat de Zoon geboren is “uit de Vader”, dan duidt het voorzetsel “uit” niet een stoffelijk maar een medezelfstandig voortbrengend beginsel aan. Wat immers uit stof wordt voortgebracht, komt tot stand door ’n verandering van vorm in het subject waaruit het wordt voortgebracht. De goddelijke zelfstandigheid nu is niet vatbaar voor verandering, noch ontvankelijk voor een anderen vorm. (Ia q. 41 a. 3 ad 1)

Wanneer men zegt dat de Zoon voortgebracht is “uit de wezenheid van de Vader”, dan wordt daardoor volgens de uiteenzetting van de Meester in het 1e boek der Sententies, 5e D., de verhouding van een als ’t ware werkend beginsel betekend. Wat hij als volgt verklaart: “De Zoon is voortgebracht uit de Wezenheid van de Vader, d. w. z. uit de Wezenheid-Vader”. Augustinus zegt immers in het 15e boek Over de Drievaldigheid

(13e H.): “Wanneer ik zeg: uit de Wezenheid-Vader, dan is dit alsof ik op meer uitdrukkelijke wijze zou zeggen: uit de wezenheid van de Vader”. Dit schijnt echter niet voldoende om de zin van die zegswijze te verklaren. We kunnen immers zeggen dat het schepsel uit de wezenheid-God tot stand komt, maar niet dat het uit Gods wezenheid bestaat. — Vandaar een andere uitleg die kan gegeven worden, dat nl. het voorzetsel “uit” altijd een mede-zelfstandigheid te kennen geeft. Daarom zeggen we niet dat het huis gemaakt is uit de bouwmeester, daar deze geen medezelfstandige oorzaak is. Wij kunnen echter zeggen dat iets uit iets anders gemaakt is, wanneer dit laatste hoe dan ook als mede-zelfstandig beginsel aangegeven wordt, hetzij als werkend beginsel, zoals wanneer men zegt dat de zoon uit de vader is; hetzij als vormelijk beginsel, maar in dit geval alleen dan wanneer het dingen betreft waarin de vormen op zich zelf zelfstandig staan, en niet aan iets anders worden toegevoegd. We kunnen immers zeggen dat een engel uit een verstandelijke natuur bestaat. En aldus zeggen we dat de Zoon voortgebracht is uit de wezenheid van de Vader, in zover de wezenheid van de Vader, door de voortbrenging aan de Zoon medegegdeeld, in deze op zichzelf bestaat. (Ia q. 41 a. 3 ad 2)

De zegswijze: de Zoon is voortgebracht uit de wezenheid van de Vader, bevat iets dat onder een zeker opzicht het onderscheid laat bestaan. Maar wanneer men zegt dat de drie personen uit de goddelijke wezenheid bestaan, bevat deze zegswijze niets waardoor het voorzetsel een onderscheid zou aanduiden. (Ia q. 41 a. 3 ad 3)

Wanneer gezegd wordt dat de wijsheid geschapen is, moet men dit niet verstaan van de Wijsheid die de Zoon Gods is, maar van de geschapen wijsheid die God in de schepselen heeft ingestort. We lezen immers in het boek Ecclesiasticus (1, 9-10): “Hij heeft ze geschapen (nl. de wijsheid) door de Heilige Geest en uitgestort over al zijn Werken”. Het geeft ook geen bezwaar dat de Heilige Schrift in één tekstverband spreekt over de voortgebrachte en over de geschapen wijsheid, daar de geschapen wijsheid als een afstraling is van de ongeschapene. — Of wel kan de tekst ook slaan op de geschapen natuur door de Zoon aangenomen, zodat de betekenis zou zijn: Van in de beginne en vóór de eeuwen ben ik geschapen, d. i. was het voorzien dat ik met het schepsel zou verenigd worden. — Of wel wordt de Wijsheid geschapen en voortgebracht genoemd om ons een zeker gedacht te geven van de wijze waarop de goddelijke voortbrenging geschiedt. In de voortbrenging immers wordt de natuur van de voortbrenger aan dat wat voortgebracht wordt megedeeld, hetgeen voor dit laatste een volmaaktheid is. In de schepping echter blijft Hij die schept onveranderd, maar dat wat geschapen wordt ontvangt een natuur die niet deze van de schepper is. Daarom zegt men van de Zoon dat Hij geschapen is en voortgebracht, opdat men aan de schepping de onveranderlijkheid van de Vader, en aan de voortbrenging de eenheid van natuur in de Vader en de Zoon zou erkennen. En aldus verklaart Hilarius, in het boek Over de Kerkvergaderingen, de zin van deze schriftuurtekst. — De aangehaalde gezagteksten maken

echter geen gewag van de Heilige Geest, doch van een geschapen geest, die nu eens de wind is, dan weer de lucht, of de adem van de mens, of ook de ziel, of gelijk welke onstoffelijke zelfstandigheid. (Ia q. 41 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Is er in de Godheid een vermogen ten opzichte van de kenmerkende daden?

Men beweert dat er in de Godheid geen vermogen is ten opzichte van de kenmerkende daden. Alle vermogen immers is of wel werkend of wel lijdend. Maar van geen van beiden kan hier spraak zijn. Een lijdend vermogen immers is er niet in God, zoals boven werd aangetoond (25e Kw., 1e Art.). Evenmin kan een persoon ten opzichte van een anderen een werkend vermogen bezitten, daar de goddelijke personen niet gemaakt zijn, zoals aangetoond werd (in het vorig Artikel). Dus is er in de Godheid geen vermogen ten opzichte van de kenmerkende daden. (Ia q. 41 a. 4 arg. 1)

Vermogen zegt iets dat gericht is op iets mogelijks. Welnu de goddelijke personen behoren niet tot de mogelijke, doch tot de noodzakelijke dingen. We moeten dus ten opzichte van de kenmerkende daden, waardoor de goddelijke personen voortkomen, geen vermogen in de Godheid aannemen. (Ia q. 41 a. 4 arg. 2)

De Zoon komt voort als Woord, dat een opvatting is in het verstand. De Heilige Geest komt voort als Liefde, die tot de wil behoort. Welnu van een vermogen in God spreekt men waar het gaat over uitwerksels, niet echter waar het gaat over kennen en willen, zoals boven gezegd werd (25e Kw., 1e Art., Antw. op de 3e en 4e B.). We moeten dus betreffende de kenmerkende daden geen vermogen in God aannemen. (Ia q. 41 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat Augustinus zegt in zijn boek Tegen de ketter Maximinus (2e B., 7e H.): “Indien God de Vader niet vermocht een Zoon voort te brengen aan Hem gelijk, waar blijft dan het alvermogen van God de Vader?” Er is dus in de Godheid een vermogen ten opzichte van de kenmerkende daden. (Ia q. 41 a. 4 s. c.)

Evenals wij aannemen dat er in de Godheid kenmerkende daden zijn, zo moeten we eveneens aannemen dat er 'n vermogen is in de Godheid ten opzichte van zulke daden. Een vermogen beduidt immers niets anders dan het beginsel van een daad. Vandaar dat, wanneer wij de Vader opvatten als beginsel van voortbrenging, en de Vader en de Zoon als beginsel van aanademing, het ook nodig is aan de Vader het vermogen toe te kennen om voort te brengen, en aan de Vader en de Zoon het vermogen om aan te ademen. Door voortbrengingsvermogen wordt immers beduid datgene waardoor de voortbrenger voortbrengt. Alle voortbrenger nu brengt voort door iets. Bijgevolg moet men in ieder voortbrenger een voortbrengingsvermogen en in een aanademmer een aanademingsvermogen aannemen. (Ia q. 41 a. 4 co.)

Zoals krachtens de kenmerkende daden een persoon niet voortkomt als 'n maaksel, zo wordt ook niet van een vermogen in God tot het stellen van kenmerkende daden gesproken met betrekking tot een gemaakten persoon, doch enkel met betrekking tot een voortkomende persoon. (Ia q. 41 a. 4 ad 1)

Het mogelijke, in zover het tegengesteld is aan het noodzakelijke, volgt op een lijdend vermogen, dat in de Godheid niet wordt aangetroffen. Vandaar is er in God niets op die wijze mogelijk, doch alleen in zover het mogelijke vervat is onder het noodzakelijke. Op deze wijze echter kan men zeggen dat, evenals het mogelijk is dat God bestaat, het ook mogelijk is dat de Zoon voortgebracht wordt. (Ia q. 41 a. 4 ad 2)

Vermogen zegt beginsel. Een beginsel nu is onderscheiden van datgene waarvan het 't beginsel is. In de dingen nu die we van God zeggen, komt er een dubbel onderscheid in aanmerking: een naar de zaak en een naar het begrip alleen. Naar de zaak is God krachtens zijn wezenheid onderscheiden van de dingen waarvan Hij door schepping het beginsel is, zoals een persoon volgens de kenmerkende daad onderscheiden is van een anderen waarvan hij het beginsel is. De daad daarentegen is in God niet onderscheiden van de dader, tenzij naar het begrip alleen; anders zou de daad een bijkomstigheid in God zijn. Bijgevolg kan men ten opzichte van die daden volgens welke sommige dingen als wezenlijk of persoonlijk onderscheiden van God voortkomen, aan God een vermogen toeschrijven, dat in eigenlijke zin beginsel mag genoemd worden. Evenals wij dus in God een scheppingsvermogen aannemen, kunnen we in Hem ook een voortbrengingsvermogen en een aanademingsvermogen aanvaarden. Maar kennen en willen zijn niet zulke daden, die de voortkomst uit God van een ding dat wezenlijk of persoonlijk van Hem onderscheiden is betekenen. En daarom kan ten opzichte van deze daden het begrip “vermogen” in God niet gewettigd worden, tenzij alleen naar een wijze van opvatten en betekenen, zoals het verstand en het verstandelijk kennen in God een verschillende betekenis hebben, ofschoon Gods verstandelijk kennen zelf zijn wezenheid is en dus geen beginsel heeft. (Ia q. 41 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Betekent het voortbrengingsvermogen de betrekking en niet de wezenheid?

Men beweert dat het voortbrengings- of aanademingsvermogen de betrekking betekent en niet de wezenheid. Vermogen immers betekent beginsel, zoals uit zijn bepaling blijkt. Inderdaad het werkend vermogen wordt beginsel van handelen genoemd, zoals blijkt uit het Ve Boek der Metaphysica (4e B., 12e H., n. 1). Welnu men spreekt van een beginsel in God ten opzichte van een persoon als van een kenmerk. Dus betekent het vermogen in God niet de wezenheid maar de betrekking. (Ia q. 41 a. 5 arg. 1)

In God is er geen verschil tussen kunnen en handelen.

Welnu de voortbrenging betekent in God een betrekking. Dus ook het voortbrengingsvermogen. (Ia q. 41 a. 5 arg. 2)

Datgene wat in God de wezenheid betekent is aan de drie personen gemeen. Het voortbrengingsvermogen echter is niet aan de drie personen gemeen, doch aan de Vader eigen. Dus betekent het niet de wezenheid. (Ia q. 41 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat evenals God de Zoon voortbrengen kan, Hij dat ook wil. Maar de wil om voort te brengen beduidt de wezenheid. Dus ook het voortbrengingsvermogen. (Ia q. 41 a. 5 s. c.)

Sommigen hebben beweerd dat het voortbrengingsvermogen een betrekking in de Godheid betekent. Dit is echter onmogelijk. Want juist datgene waardoor de vader handelt wordt bij om 't even welke vader vermogen genoemd. Alles nu wat door zijn daad iets voortbrengt, brengt iets voort dat op hem gelijkt naar de vorm waardoor het handelt, zoals de voortgebrachte mens met de voortbrenger overeenkomt in de menselijke natuur, krachtens welke de vader een mens kan voortbrengen. In een voortbrenger is dus het voortbrengingsvermogen datgene waarin de voortgebrachte met de voortbrenger overeenkomt. De Zoon nu komt met de voortbrengende Vader overeen in de goddelijke natuur. Dus is de goddelijke natuur in de Vader voortbrengingsvermogen. Vandaar dat Hilarius in het 5e boek Over de Drievuldigheid (n. 37) zegt: "Het kan niet zijn dat de geboorte van God niet die natuur heeft uit welke zij voortspruit; want niet iets anders dan God is datgene wat uit niets anders dan uit God is". Aldus moeten we besluiten dat het voortbrengingsvermogen op de eerste plaats de goddelijke wezenheid betekent, zoals de Meester zegt in het 1e boek van de Sententies, 7e D., en niet slechts de betrekking. — Ook niet de wezenheid in zover deze met de betrekking identiek is, zodat het beiden op gelijke wijze zou betekenen. Want ofschoon het vaderschap de vorm van de Vader betekent, toch is het een persoonlijke eigenschap, die zich tot de persoon van de Vader verhoudt zoals een individuele vorm zich verhoudt tot een geschapen individu. De individuele vorm nu maakt in de geschapen dingen de persoon van de voortbrenger uit; hij is echter niet datgene waardoor de voortbrenger voortbrengt, anders zou Socrates Socrates voortbrengen. Dus mag ook het vaderschap niet opgevat worden als datgene waardoor de Vader voortbrengt, maar als datgene wat de persoon van de voortbrengende uitmaakt; anders zou de Vader de Vader voortbrengen. Doch datgene waardoor de Vader voortbrengt is de goddelijke natuur, waarin de Zoon met Hem overeenkomt. Derhalve zegt Damascenus (in zijn werk Over het Waarachtig Geloof, 1e B., 8e H.) dat de voortbrenging een verrichting is van de natuur, en dit niet van de natuur als van wat voortbrengt, maar als van datgene waardoor de voortbrenger voortbrengt. Dus betekent het voortbrengingsvermogen rechtstreeks de goddelijke natuur en zijdelings de betrekking. (Ia q. 41 a. 5 co.)

Het vermogen betekent niet de betrekking van beginsel zelf; anders zou het tot de categorie der betrekking behoren. Maar het betekent datgene wat beginsel is, niet zoals de vader beginsel wordt genoemd, maar zoals hetgeen waardoor de vader handelt beginsel genoemd wordt. De vader nu is onderscheiden van wat hij maakt en de voortbrenger van wat hij voortbrengt. Maar datgene waardoor de voortbrenger voortbrengt is gemeen aan de voortbrenger en aan wat voortgebracht wordt, en dit des te volmaakter naar gelang de voortbrenging volmaakter is. Vandaar dat, aangezien de goddelijke voortbrenging de allervolmaaktste is, datgene waardoor de voortbrenger voortbrengt aan voortbrenger en voortgebrachte gemeen is, en dit niet alleen naar de soort, zoals bij de geschapen dingen, maar ook naar het getal. Wanneer we dus zeggen dat de goddelijke wezenheid het beginsel is waardoor de voortbrenger voortbrengt, dan volgt daaruit niet dat de goddelijke wezenheid onderscheiden is (van wat voortgebracht wordt), zoals dit wel zou volgen moest men zeggen dat de goddelijke wezenheid voortbrengt. (Ia q. 41 a. 5 ad 1)

Het voortbrengingsvermogen is in de Godheid hetzelfde als de voortbrenging op dezelfde wijze waarop de goddelijke wezenheid hetzelfde is als de voortbrenging en het vaderschap, d. i. hetzelfde naar de zaak, doch niet naar het begrip. (Ia q. 41 a. 5 ad 2)

In het woord "voortbrengingsvermogen" wordt het vermogen rechtstreeks betekend en de voortbrenging zijdelings, zoals in de uitdrukking "de wezenheid van de Vader". Indien men dus de wezenheid die betekend wordt op 't oog heeft, dan is het vermogen om voort te brengen gemeen aan de drie personen; geeft men echter acht op het kenmerk dat medebetekend wordt, dan is het vermogen om voort te brengen eigen aan de Vader. (Ia q. 41 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Kan de kenmerkende daad verscheidene Personen als eindpunt hebben?

Men beweert dat de kenmerkende daad verscheidene personen als eindpunt kan hebben, zodat er in de Godheid verscheidene voortgebrachte of aangedemende personen zouden zijn. Immers al wie een voortbrengingsvermogen heeft, kan voortbrengen. Welnu de Zoon heeft een voortbrengingsvermogen. Dus kan Hij voortbrengen. Echter niet zichzelf. Dus een anderen Zoon. Bijgevolg kunnen er verscheidene Zonen in de Godheid zijn. (Ia q. 41 a. 6 arg. 1)

Augustinus zegt in het boek Tegen Maximinus (2e B., 12e H.): "De Zoon heeft de Schepper niet voortgebracht, niet omdat Hij het niet kon, maar omdat het niet moest". (Ia q. 41 a. 6 arg. 2)

De goddelijke Vader is machtiger in het voortbrengen dan een geschapen vader. Maar een mens kan verscheidene zonen voortbrengen. Dus ook God, vooral daar het vermogen van de Vader na de voortbrenging van één Zoon niet verzwakt is. (Ia q. 41 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat in de Godheid geen verschil is tussen zijn en kunnen. Indien er dus in de Godheid verscheidene zonen kunnen zijn, dan zouden er ook verscheidene zijn. Aldus zouden er in God meer dan drie personen zijn; en dat is ketterij. (Ia q. 41 a. 6 s. c.)

In God, zoals Athanasius zegt (in het Symbolum), is er slechts “één Vader, één Zoon en één Heilige Geest”. Om dit te bewijzen kunnen we vier verschillende redenen aanvoeren. Een eerste van de kant van de betrekkingen, waardoor alleen de personen onderscheiden zijn. Immers daar de goddelijke personen de zelfstandigstaande betrekkingen zelf zijn, kunnen er in God niet verscheidene Vaders of verscheidene Zonen zijn, zonder dat er verscheidene vaderschappen of verscheidene zoonschappen zijn. En dit zou slechts mogelijk zijn volgens een louter stoffelijk onderscheid. In een zelfde soort immers wordt de vorm niet vermenigvuldigd tenzij door de stof, en die is er in God niet. Vandaar dat er in God slechts één zelfstandigstaand zoonschap kan zijn, evenals een zelfstandigstaande witheid slechts enig zou kunnen zijn. — Een tweede reden leiden we af uit de aard van de voortkomsten. Daar immers God alles kent en wil door een enkelvoudige daad, kan er slechts één persoon voortkomen op de wijze waarop het woord voortkomt, nl. de Zoon, en ook slechts één op de wijze waarop de liefde voortkomt, nl. de Heilige Geest. — Een derde reden wordt ontleend aan de wijze van voortkomen. De personen komen nl. voort krachtens de natuur, zoals gezegd werd (in het 2e Art.), en de natuur is tot één ding bepaald. Een vierde reden biedt ons de volmaaktheid van de goddelijke Personen. Hierom immers is de Zoon volmaakt omdat geheel het goddelijk zoonschap in Hem vervat is en er slechts één Zoon is. En hetzelfde geldt voor de andere personen. (Ia q. 41 a. 6 co.)

Wanneer men enkel het vermogen zonder meer beschouwt, moet men toegeven dat de Zoon het vermogen heeft dat de Vader heeft. Nochtans behoeft men niet toe te geven dat de Zoon het “voortbrengingsvermogen” (= potentia generandi) heeft, indien “generandi” het gerundivum is van het werkwoord naar zijn bedrijvende vorm, zodat de betekenis zou zijn dat de Zoon het vermogen heeft om voort te brengen; evenals aan de Zoon het Vaderzijn niet toekomt, wegens de bijgevoegde kenmerkende term, hoewel het zijn van de Zoon hetzelfde is als dat van de Vader. Neemt men echter het gerundivum van het werkwoord naar zijn lijdende vorm, dan is er een “voortbrengingsvermogen” in de Zoon, nl. het vermogen om voortgebracht te worden. Insgelijks mag men zeggen dat het “voortbrengingsvermogen” in de Zoon is, wanneer “generandi” het gerundivum is van het werkwoord naar zijn onpersoonlijke vorm. Dan is de betekenis: de Zoon heeft het vermogen door hetwelk er door een of ander persoon voortgebracht wordt. (Ia q. 41 a. 6 ad 1)

Augustinus bedoelt met deze woorden niet dat de Zoon een zoon zou kunnen voortbrengen, maar dat het niet uit onmacht is zo de Zoon niet voortbrengt, zoals verder

zal blijken (42e Kw., 6e Art., Antw. op de 3e B.). (Ia q. 41 a. 6 ad 2)

Het is een eis van de goddelijke onstoffelijkheid en volmaaktheid dat er niet verscheidene zonen in God zouden zijn, zoals gezegd werd (in de Leerstelling). Indien er dus niet verscheidene zonen in God zijn, komt dit niet voort uit de onmacht van de Vader om voort te brengen. (Ia q. 41 a. 6 ad 3)

Quaestio 42 Over de gelijkheid en de gelijkenis der Goddelijke Personen onderling

Vervolgens moet er gehandeld worden over de vergelijking der goddelijke Personen onderling, en wel ten eerste naar de gelijkheid en de gelijkenis, ten tweede naar de zending. Omtrent het eerste worden zes vragen gesteld: 1e) Kan er spraak zijn van gelijkheid in de Godheid? 2e) Is, wat de eeuwigheid betreft, de Persoon die voortkomt gelijk aan degene waaruit hij voortkomt? 3e) Bestaat er orde tussen de goddelijke Personen? 4e) Zijn de goddelijke Personen gelijk naar de grootheid? 5e) Is de éne in de andere? 6e) Zijn zij gelijk in macht? (Ia q. 42 pr.)

Articulus 1 Kan er gelijkheid zijn in de Godheid?

Men beweert dat gelijkheid aan de goddelijke Personen niet toekomt. Gelijkheid immers berust op eenheid van hoegrootheid, zoals de Wijsgeer het aantoonst in het 5e Boek der Metaphysica. In de goddelijke Personen echter is er noch ononderbroken intrinsieke hoegrootheid, nl. grootheid, noch ononderbroken extrinsieke hoegrootheid, nl. plaats en tijd. En evenmin is er naar de onderbroken hoegrootheid gelijkheid in hen, want twee personen zijn numeriek meer dan één. Dus komt gelijkheid aan de goddelijke Personen niet toe. (Ia q. 42 a. 1 arg. 1)

Zoals boven werd gezegd (39e Kw., 2e Art.) hebben de goddelijke Personen één wezenheid. De wezenheid nu wordt als vorm beduid Overeenkomst naar de vorm echter brengt geen gelijkheid teweeg maar wel gelijkenis. Betreffende de goddelijke Personen moet men dus spreken van gelijkenis en niet van gelijkheid. (Ia q. 42 a. 1 arg. 2)

Al diegene waartussen gelijkheid bestaat, zijn wederzijds gelijk; het gelijke immers is gelijk aan het gelijke. Van de goddelijke Personen echter kan niet gezegd worden dat zij wederzijds gelijk zijn. Want zoals Augustinus zegt in het 6e boek Over de Drievuldigheid (10e H.): “Wanneer het beeld het verbeelde volkomen weergeeft, wordt het beeld aan het verbeelde gelijk, doch niet het verbeelde aan zijn beeld”. De Zoon nu is het beeld van de Vader. En zo is de Vader niet gelijk aan de Zoon. Er is dus geen gelijkheid tussen de goddelijke Personen. (Ia q. 42 a. 1 arg. 3)

Gelijkheid zegt betrekking. Welnu, geen enkele betrekking is aan al de Personen gemeen, daar de Personen naar de betrekkingen van elkaar onderscheiden zijn. Gelijkheid komt dus aan de goddelijke Personen niet toe. (Ia q. 42 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat Athanasius zegt (in zijn Symbolum): “De drie Personen zijn mede-eeuwig en wederzijds gelijk”. (Ia q. 42 a. 1 s. c.)

Noodzakelijkerwijze moet men aan de goddelijke Personen gelijkheid toekennen. Want volgens de Wijsgeer, in het 10e Boek der Metaphysica, wordt iets gelijk genoemd als 't ware door ontkenning van minder en meer. Welnu, minder en meer kunnen wij aan de goddelijke Personen niet toekennen. Want zoals Boëtius zegt in het boek Over de Drievuldigheid (1e H.): “Zij die spreken van meer of min, moeten een verschil (d. i. een onderscheid in de goddelijke natuur) aanvaarden, zoals de Arianen, die naar verschillende trappen van volmaaktheid de goddelijke Personen uit elkaar rukken en alzo de Drievuldigheid tot een veelheid van zelfstandigheden herleiden”. Hiervan is de reden dat ongelijke dingen geen hooggroothed kunnen bezitten, die numeriek een en dezelfde is. In God nu is de hooggroothed niets anders dan Gods wezenheid. Bestond er dus ongelijkheid tussen de goddelijke Personen, dan zouden zij niet één wezenheid hebben, en zo zouden de drie Personen niet één God zijn; dit nu is onmogelijk. Men moet dus aan de goddelijke Personen gelijkheid toekennen. (Ia q. 42 a. 1 co.)

Er is tweeërhande hooggroothed. De ene noemt men massa-hooggroothed of meetbare hooggroothed en die wordt enkel in de lichamelijke dingen aangetroffen; daarom komt zij in de goddelijke Personen niet voor. De andere is de waarde-hooggroothed, volgens welke wij de volmaaktheid van een natuur of van een vorm schatten. Deze hooggroothed wordt bedoeld wanneer men b. v. van iets zegt dat het warmer is of minder warm, naar gelang het de warmte-volmaaktheid in meerderen of minderen graad bezit. Deze waarde-hooggroothed nu kan men ten eerste beschouwen in haar wortel, d. i. naar de volmaaktheid zelf van de vorm of van de natuur; en zo spreekt men van een geestelijke hooggroothed, om reden van haar intensiteit en volmaaktheid, zoals men overigens ook om dezelfde reden spreekt van een grote warmte. En daarom zegt Augustinus in het 6e boek Over de Drievuldigheid (8e H.): “In die dingen die geen massa-hooggroothed bezitten, betekent groter zijn beter zijn”. Want datgene wordt beter geheten, wat volmakter is. Ten tweede kan men de waarde-hooggroothed beschouwen in de uitwerkselen van de vorm. Het eerste dezer uitwerkselen is het zijn, want ieder ding heeft het zijn door zijn vorm. Het tweede uitwerkseel is de werking. Want ieder werkend wezen werkt door zijn vorm. Men kan dus de waarde-hooggroothed zowel naar het zijn als naar de werking schatten. Naar het zijn, voor zover de dingen die een volmaktere natuur bezitten van langere duur zijn; naar de werking echter voor zover de dingen die een volmaktere natuur bezitten, machtiger zijn in hun werking. Daarom zeggen we met Augustinus

(Fulgentius) in het boek Over het Geloof (1e H.): “Wanneer we spreken van gelijkheid in de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, dan bedoelen we daarmee dat géén onder hen een anderen in eeuwigheid voorafgaat, noch in grootheid of macht hem overtreft”. (Ia q. 42 a. 1 ad 1)

Wanneer men spreekt van gelijkheid in waarde-hooggroothed, sluit die gelijkheid gelijkenis in en zegt nog iets meer, want zij sluit tevens uit dat het ene het andere zou overtreffen. Alle dingen immers die één vorm gemeen hebben, kunnen aan-elkaar-gelijk genoemd worden, zelfs indien zij op ongelijke wijze aan die vorm deel hebben; zo b. v. wanneer men zegt dat de lucht aan het vuur gelijk is in warmte. Indien echter het ene op volmaaktere wijze dan het andere die vorm deelt, kan men die twee niet gelijk noemen. Daar nu de natuur in de Vader en de Zoon niet enkel één is, maar bovendien even volmaakt in beiden, daarom zeggen we niet enkel dat de Zoon op de Vader gelijk is — zo wordt Eunomius' dwaalleer geweerd, — maar ook dat de Zoon gelijk is aan de Vader, en zo wordt ook Arius' dwaalleer uitgesloten. (Ia q. 42 a. 1 ad 2)

Op tweeërlei wijze, door namen en werkwoorden, kunnen gelijkheid en gelijkenis in de Godheid uitgedrukt worden. Drukt men ze uit door namen, dan wijst men op wederzijdse gelijkheid en gelijkenis in de goddelijke Personen. De Zoon immers is gelijk aan en gelijk op de Vader, en omgekeerd, en wel omdat de goddelijke wezenheid niet meer aan de Vader dan aan de Zoon toebehoort. Zoals dan de Zoon de hooggroothed van de Vader heeft, wat zeggen wil dat Hij aan de Vader gelijk is, zo ook heeft de Vader de hooggroothed van de Zoon, wat zeggen wil dat Hij aan de Zoon gelijk is. Bij de schepselen echter, zoals Dionysius het zegt in het boek Over de goddelijke Namen (9e H.) “zijn gelijkheid en gelijkenis niet omkeerbaar”. Wat veroorzaakt is, zo zegt men immers, gelijk op de oorzaak, voor zover het de vorm van de oorzaak bezit, maar niet omgekeerd, want de vorm is voornamelijk in de oorzaak en op ondergeschikte wijze in het veroorzaakte. De werkwoorden echter betekenen gelijkheid maar tevens beweging. En hoewel in God geen beweging bestaat, toch is er “ontvangen” in Hem. Omdat dus de Zoon van de Vader datgene ontvangt waardoor Hij aan Hem gelijk is, en niet andersom, daarom zeggen wij: De Zoon is aan de Vader gelijk, en niet omgekeerd. (Ia q. 42 a. 1 ad 3)

Voor de goddelijke Personen komt anders niets in aanmerking dan de wezenheid die zij gemeen hebben en de betrekkingen waardoor zij onderscheiden zijn. De gelijkheid nu sluit beiden in: onderscheid van personen, daar niets aan zichzelf gelijk wordt genoemd en eenheid van de wezenheid, want de Personen zijn wederzijds aan elkaar gelijk, omdat zij één en dezelfde hooggroothed en wezenheid hebben. Nu is het klaarblijkend dat één zelfde ding niet door een werkelijke betrekking in verhouding staat tot zichzelf. Evenmin staat een betrekking in verhouding tot een andere door een derde. Immers wanneer wij vaderschap aan zoonschap tegenstellen, dan is die tegenstelling niet een betrekking

die het midden houdt tussen vaderschap en zoonschap. Want op beide wijzen zou de betrekking tot in het oneindige vermenigvuldigd worden. Daarom ook zijn gelijkheid en gelijkenis in de goddelijke Personen geen werkelijke betrekkingen die van de persoons-betrekkingen onderscheiden zijn, doch naar het begrip bevatten zij zowel de betrekkingen die de personen onderscheiden als de eenheid in wezenheid. Om die reden zegt de Meester in het 1e boek der Sententies, 31e D., dat in dit geval “alleen de benaming betrekkelijk is”. (Ia q. 42 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Is een voortkomende Persoon mede-eeuwig met zijn beginsel, b. v. de Zoon met de Vader?

Men beweert dat de voortkomende Persoon niet mede-eeuwig is met zijn beginsel, b. v. de Zoon met de Vader. Arius immers somt twaalf wijzen van voortbrengen op. Iets wordt voortgebracht: 1e Zoals de lijn uit het punt wegvloeit; hier ontbreekt gelijkheid in enkelvoudigheid. — 2e Zoals de zon haar stralen uitzendt; en hier ontbreekt gelijkheid in natuur. — 3e Zoals een merkteken of 'n afdruksel door het zegel; hier ontbreekt medezelfstandigheid en werkdadigheid. — 4e Zoals de goede wil ons door God wordt ingegeven; hier ook ontbreekt medezelfstandigheid. — 5e Zoals een bijkomstigheid uit de zelfstandigheid uitvloeit; maar de bijkomstigheid mist het zelfstandig-staan. — 6e Zoals het kenbeeld geabstraheerd wordt van de stof; zo b. v. ontvangen de zintuigen de gelijkenis van een zintuiglijk waarneembaar ding; doch hier ontbreekt gelijkheid in onstoffelijke enkelvoudigheid. — 7e Zoals de gedachte de wil aanzet; doch dit geschiedt in de tijd. — 8e Zoals een gedaanteverandering, b. v. zoals het brons tot een beeld wordt omgewerkt, die gedaanteverandering is stoffelijk. — 9e Zoals de beweging uit de beweger voortkomt; maar dit sluit oorzaak en uitwerksel in. — 10e Zoals de soorten uit de geslachten worden afgeleid, dit echter komt aan God niet toe. Immers, “Vader” wordt niet van de Zoon gezegd, zoals geslacht van de soort. — 11e Zoals een uitgedacht plan wordt uitgewerkt, b. v. zoals een kunstwerk wordt uitgevoerd naar de opvatting in de geest van de kunstenaar. — 12e Zoals iets geboren wordt, b. v. een mens uit zijn vader; doch hier is er opeenvolging van tijd. — Het is dus duidelijk: op welke manier ook iets uit iets anders voortkomt, altijd ontbreekt er gelijkheid, 't zij in natuur, 't zij in duur. Zo dus de Zoon van de Vader voortkomt, dan volgt daaruit dat de Zoon of wel minder is dan de Vader, of wel na Hem komt, ofwel allebei. (Ia q. 42 a. 2 arg. 1)

Al wat uit iets anders voortkomt heeft een beginsel. Welnu niets wat eeuwig is, heeft een beginsel. Dus, noch de Zoon noch de Heilige Geest is eeuwig. (Ia q. 42 a. 2 arg. 2)

Al wat vergaat houdt op te zijn. Dus al wat voortgebracht wordt vangt aan te zijn; immers iets wordt voortgebracht opdat het zou zijn. De Zoon nu werd door de Vader voortgebracht. Dus begint Hij te

zijn en is Hij niet mede-eeuwig met de Vader. (Ia q. 42 a. 2 arg. 3)

Indien de Zoon voortgebracht wordt door de Vader, dan wordt Hij of wel altijd voortgebracht of wel op een bepaald ogenblik. Dat Hij altijd wordt voortgebracht is onaannemelijk; immers wanneer iets wordt voortgebracht is het onvolmaakt, zoals blijkt in de dingen die bestaan uit opeenvolging van bestanddelen en altijd in wording zijn, zoals tijd en beweging. De Zoon werd dus voortgebracht op een bepaald ogenblik. Vóór dit ogenblik dus was de Zoon niet. (Ia q. 42 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter dat Athanasius zegt (in zijn Symbolum): “De drie personen zijn heel en al mede-eeuwig met elkaar”. (Ia q. 42 a. 2 s. c.)

We moeten aannemen dat de Zoon mede-eeuwig is met de Vader. Dit blijkt uit de volgende beschouwing. Dat iets wat door een beginsel het aanzijn heeft na het beginsel komt, kan twee redenen hebben. De ene van de kant van het werkend beginsel, de andere van de kant van de werking. Vooreerst van de kant van het werkend beginsel dat of wel uit vrijen wil of wel uit natuuraandrang handelt. In het eerste geval komt iets na zijn beginsel, wegens de vrije keuze van het tijdstip. Immers, evenals een beginsel dat uit vrijen wil handelt de macht heeft om de vorm die Hij aan het uitwerksel wil mededelen uit te kiezen, zoals boven gezegd werd (41e Kw., 2e Art.), evenzo ligt het in zijn macht het tijdstip vast te stellen waarop Hij het uitwerksel zal voortbrengen. In het tweede geval, nl. wanneer het werkend beginsel uit natuuraandrang handelt, komt iets na zijn beginsel, omdat het werkend beginsel niet altijd van het begin af over zijn natuurlijke werkkraft in haar volkomenheid beschikt, maar enkel na enige tijd; zo b. v. kan de mens van het begin af niet telen. Van de kant der werking beschouwd, kan datgene wat van een beginsel voortkomt, niet tegelijkertijd bestaan met zijn beginsel, omdat de werking een opeenvolging insluit. Toegegeven nu dat een werkend beginsel bij de aanvang van zijn bestaan een zulkdanige werking zou daarstellen, toch kan het uitwerksel niet op dit zelfde ogenblik bestaan, maar wel op het ogenblik waarop de werking haar eindterm bereikt. Uit het voorgaande (41e Kw., 2e Art.) nu blijkt dat de Vader de Zoon niet voortbrengt door wil maar door natuur; evenzo blijkt dat de natuur van de Vader van eeuwigheid af volmaakt is, en tevens dat de daad waardoor de Vader de Zoon voortbrengt geen opeenvolging insluit, want zo zou de Zoon opeenvolgenderwijze voortgebracht en zijn voortbrenging stoffelijk en met verandering gepaard zijn, wat onmogelijk is. Wij besluiten dus dat om 't even op welk ogenblik de Vader was, ook de Zoon was. En zo is de Zoon mede-eeuwig met de Vader en insgelijks de Heilige Geest met beiden. (Ia q. 42 a. 2 co.)

Zoals Augustinus het zegt in zijn boek Over de Woorden van de Heer (38e Serm., 6e en 10e H.), is er in de schepselen geen enkele wijze van voortkomst die op volmaakte wijze de goddelijke voortbrenging

voorstelt. Daarom moeten wij een gelijkenis vinden door samenvoeging van verschillende wijzen, opdat de ene enigszins zou aanvullen wat aan de andere ontbreekt. Hierom zegt de Kerkvergadering van Ephese: “De Luister verkondigt u dat de Zoon sedert alle tijden mede-eeuwig is met de Vader; het Woord toont u de onlijdelijkheid van zijn geboorte; de naam “Zoon” geve u de medezelfstandigheid te kennen”. Onder al deze voorstellingen echter is de voortkomst van het woord uit het verstand de volmaaktste weergave van de voortbrenging in God; het woord komt immers met na datgene waarvan het voortkomt, tenzij in een verstand dat overgaat van potentie tot akt; dit echter kan van God niet gezegd worden. (Ia q. 42 a. 2 ad 1)

Eeuwigheid sluit wel beginsel naar duur uit, maar niet beginsel naar oorsprong. (Ia q. 42 a. 2 ad 2)

Elk vergaan is een verandering; al het vergaande vangt daarom aan niet te zijn en houdt op te zijn. De goddelijke voortbrenging echter is geen verandering, zoals boven gezegd werd (27e Kw., 2e Art.). Vandaar dat de Zoon altijd voortgebracht wordt en de Vader altijd voortbrengt. (Ia q. 42 a. 2 ad 3)

Tijd sluit iets ondeelbaars in, het ogenblik, en iets dat duurt, de tijd. In de eeuwigheid daarentegen is het ondeelbare altijd in rust, zoals boven gezegd werd (10e Kw., 2e Art., Antw. op de 1e B. en 4e Art., Antw. op de 2e B.). De voortbrenging van de Zoon nu geschiedt niet in het tijdelijke “nu”, en ook niet in de tijd, maar in eeuwigheid. Om dan de tegenwoordigheid en de onafgebroken duur van de eeuwigheid uit te drukken, kan men met Origenes zeggen dat de Zoon “altijd geboren wordt”. Nochtans is het juister met Gregorius en Augustinus Hem “altijd geboren” te noemen, om door het woord “altijd” de onafgebroken duur van de eeuwigheid en door de term “geboren” de volmaaktheid van de voortgebrachte uit te drukken. Zo dus is de Zoon niet onvolmaakt en “een ogenblik dat Hij niet was”, zoals Arius zegde, was er nooit. (Ia q. 42 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Is er tussen de goddelijke Personen orde in natuur?

Men beweert dat er tussen de goddelijke Personen geen orde in natuur bestaat. Al wat is in de Godheid is of wel wezenheid of wel persoon of wel kenmerk. Welnu, orde in natuur beduidt niet de wezenheid en is niet een van de Personen en evenmin een kenmerk. Dus bestaat er in de Godheid geen orde in natuur. (Ia q. 42 a. 3 arg. 1)

In alle dingen waarin orde in natuur bestaat, gaat het ene het andere vooraf, ten minste naar natuur en begrip. Welnu, in de goddelijke Personen “is er noch vóór noch na”, zoals Athanasius het zegt (in zijn Symbolum). In de goddelijke Personen dus bestaat er geen orde in natuur. (Ia q. 42 a. 3 arg. 2)

Al wat geordend is, is onderscheiden. Welnu, in de Godheid is de natuur niet onderscheiden. Dus is zij ook niet geordend. Bijgevolg bestaat hier geen orde in natuur. (Ia q. 42 a. 3 arg. 3)

De goddelijke natuur is Gods wezenheid. Welnu, men zegt niet dat er in de Godheid orde in wezenheid bestaat. Dus ook geen orde in natuur. (Ia q. 42 a. 3 arg. 4)

Daartegenover staat dat overal waar niet-geordende veelheid is, verwarring bestaat. Welnu, in de goddelijke Personen bestaat geen verwarring, zoals Athanasius het zegt (t. a. pl.). Dus is daar orde. (Ia q. 42 a. 3 s. c.)

Men spreekt van orde met het oog op een beginsel. Beginsel nu kan veel betekenissen hebben, b. v. beginsel van ligging: het punt; beginsel van kennis: het beginsel in de bewijsvoering; beginsel naar de verschillende oorzaken in 't bijzonder. Evenzo heeft “orde” meerdere betekenissen. In de Godheid nu spreken wij van een beginsel naar oorsprong dat alle eerder-zijn uitsluit, zoals boven gezegd werd (33e Kw., 1e Art., Antw. op de 3e B.). Bijgevolg moet daar orde in oorsprong bestaan die “eerder-zijn” uitsluit. Deze orde wordt, naar Augustinus' woord (Tegen Maximinus, 2e B., 14e H.), “orde in natuur” genoemd, “Waardoor de ene niet eerder dan de andere, maar uit de andere is”. (Ia q. 42 a. 3 co.)

Orde in natuur beduidt het kenmerk van oorsprong in 't algemeen, niet echter in 't bijzonder. (Ia q. 42 a. 3 ad 1)

Wanneer in de geschapen dingen datgene wat uit een beginsel voortkomt, in duur gelijk is aan zijn beginsel, toch is het ding dat beginsel is eerder, zo naar de natuur als naar het begrip. Indien men echter de oorzaak en wat veroorzaakt wordt, het beginsel en wat hieruit voortkomt, in hun betrekking tot elkaar beschouwt, dan blijkt het dat de termen van die betrekking naar natuur en begrip gelijktijdig zijn, voor zover de ene in de begripsbepaling van de andere besloten ligt. In de Godheid echter zijn de betrekkingen zelf personen die zelfstandig staan in één natuur. Noch van de kant van de natuur, noch van de kant van de betrekkingen dus, kan één persoon eerder zijn dan een ander, zelfs niet naar natuur of begrip. (Ia q. 42 a. 3 ad 2)

Orde in natuur zegt niet ordening van de natuur zelf, maar orde in de goddelijke Personen naar hun natuurlijke oorsprong. (Ia q. 42 a. 3 ad 3)

Naar het begrip ligt “beginsel” enigszins besloten in het begrip “natuur”, niet echter in het begrip “wezenheid”. En daarom wordt de orde in oorsprong juister orde in natuur genoemd dan wel orde in wezenheid. (Ia q. 42 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Is de Zoon in grootte aan de Vader gelijk?

Men beweert dat de Zoon in grootte aan de Vader niet gelijk is. Zoals we lezen bij Joannes (14, 28) zegt de Zoon immers zelf: “De Vader is groter dan Ik”. En de Apostel zegt, in de Eerste Brief aan de Korintiërs (15, 28): “De Zoon zelf zal onderworpen zijn aan Degene die Hem alles onderwierp”. (Ia q. 42 a. 4 arg. 1)

Het vaderschap behoort tot de waardigheid van de Vader. Welnu het vaderschap komt niet aan de Zoon

toe. Dus heeft de Zoon niet alle waardigheid die de Vader heeft. Dus is Hij in grootte niet gelijk aan de Vader. (Ia q. 42 a. 4 arg. 2)

Overal waar geheel en delen bestaan, zijn een groter aantal delen iets groter dan één deel of een kleiner aantal; zo zijn drie mensen iets groter dan twee of een. Het lijkt nu dat in de Godheid een universeel geheel bestaat en ook delen. Want in “betrekking” en “kenmerk” liggen verscheidene kenmerken besloten. Daar er nu drie kenmerken zijn in de Vader en slechts twee in de Zoon, schijnt het wel dat de Zoon niet gelijk is aan de Vader. (Ia q. 42 a. 4 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat we lezen in de Brief aan de Philippenzen (2, 6): “Die zijn gelijkheid met God niet hebzuchtig als een roofgoed vasthield”. (Ia q. 42 a. 4 s. c.)

Dat de Zoon aan de Vader gelijk is in grootte moeten we noodzakelijkerwijze aanvaarden. Gods grootte immers is niets anders dan de volmaaktheid van zijn natuur. In vaderschap nu en zoonschap, naar het begrip beschouwd, ligt besloten dat de zoon, door de voortbrenging, tot het bezit komt van de natuur die in de vader is, op even volmaakte wijze als de vader. Daar echter de voortbrenging bij mensen verandering insluit van iets dat van potentie tot akt overgaat, is een mensenzoon niet van het begin af gelijk aan de vader die voortbrengt; doch door natuurlijke groei wordt hij tot gelijkheid gevoerd, tenzij het zich anders voordoet wegens een tekort in het voortbrengend beginsel. Uit het voorgaande nu (27e Kw., 2e Art., 33e Kw., 2e Art., Antw. op de 3e en 4e B. en 3e Art.) blijkt dat er in God eigenlijk en waarachtig vaderschap en zoonschap bestaat. Ook mag men niet zeggen dat de kracht van God de Vader faalde bij het voortbrengen; evenmin dat de Zoon Gods opvolgendwijze en door verandering zijn volmaaktheid bereikte. Dus moet men noodzakelijk aannemen dat Hij van alle eeuwigheid af in grootte aan de Vader gelijk was. Daarom zegt Hilarius in het boek Over de Kerkvergaderingen (n. 73): “Neem alle lichamelijke zwakheid weg, neem de wording weg van de ontvingenis, verwijder de smarten en al wat uit menselijke zwakte voortspruit, en ieder zoon is, uit kracht van zijn natuurlijke geboorte, aan zijn vader gelijk, daar zijn natuur op die van zijn vader gelijkt”. (Ia q. 42 a. 4 co.)

Die woorden moeten verstaan worden van Christus’ menselijke natuur, door dewelke Hij minder is dan de Vader en aan Hem onderworpen. Door de goddelijke natuur echter is Hij aan de Vader gelijk. En dit zegt Athanasius (in zijn Symbolum): “Gelijk aan de Vader door de Godheid, minder dan de Vader door de mensheid”. Of zoals Hilarius zegt in het 9e boek Over de Drievuldigheid (n. 54): “Groter is de Vader omdat Hij gezag heeft als Geveer; maar niet kleiner is Hij aan wie hetzelfde zijn gegeven wordt”. En in zijn boek Over de Kerkvergaderingen (n. 79) zegt hij: “De onderwerping van de Zoon is eerbiedige liefde die tot de natuur behoort, — d. i. een erkenning van het vaderlijk gezag, — de onderwerping echter van de schepselen is

een onvolmaaktheid van het geschapen zijn”. (Ia q. 42 a. 4 ad 1)

We spreken van gelijkheid met het oog op de grootte. Grootte nu in de Godheid beduidt volmaaktheid in natuur, zoals gezegd werd (in de Leerstelling en 1e Art., Antw. op de 1e B.), en behoort tot de wezenheid. We spreken dus van gelijkheid en gelijkenis in God met het oog op de wezenzeigenschappen; doelend echter op het onderscheid van de betrekkingen, kan men niet van ongelijkheid of ongelijkvormigheid spreken. Daarom zegt Augustinus in zijn boek Tegen Maximinus (2e B., 18e H.): “Vraagt men naar de oorsprong, dan zegt men: van wie is deze? Vraagt men naar de gelijkheid, dan zegt men: van welke hoedanigheid of hoe groot is deze?” Het vaderschap is dus de waardigheid van de Vader, zoals het zijn wezenheid is. Waardigheid is inderdaad iets absoluut en hoort tot de wezenheid. Evenals dus dezelfde wezenheid die in de Vader het vaderschap is en in de Zoon het zoonschap, evenzo is dezelfde waardigheid die in de Vader het vaderschap is, in de Zoon het zoonschap. Men spreekt dus waarheid wanneer men zegt dat al wat de Vader aan waardigheid heeft, ook de Zoon toekomt. Toch volgt daaruit niet: Aan de Vader komt het vaderschap toe, dus ook aan de Zoon. Zo immers wordt het “quid” (wat zelfstandigheid beduidt), in de redenering vervangen door “ad aliquid” (wat betrekking zegt). Wezenheid en waardigheid zijn immers dezelfde in de Vader en de Zoon, maar in de Vader zeggen zij betrekking van Hem die geeft, in de Zoon betrekking van Hem die ontvangt. (Ia q. 42 a. 4 ad 2)

De betrekking in de Godheid is niet een universeel geheel, ofschoon ze van de verscheidene betrekkingen wordt gezegd. Al de betrekkingen immers zijn één door wezenheid en zijn, en dit is strijdig met het begrip van het universele, waarvan de delen een onderscheiden zijn hebben. En eveneens is de persoon, zoals boven gezegd werd (33e Kw., 4e Art., Antw. op de 3e B.), niet een universeel in de Godheid. Daarom zijn al de betrekkingen samen niet iets groter dan één betrekking alleen, en al de personen samen niet iets groter dan één persoon alleen, aangezien de goddelijke natuur, in heel haar volmaaktheid, in ieder persoon is. (Ia q. 42 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Is de Zoon in de Vader en de Vader in de Zoon?

Men beweert dat de Zoon niet in de Vader is, en omgekeerd de Vader niet in de Zoon. In het 4e Boek van de Physica (3e H., n. 1) zegt immers de Wijsgeer dat een ding in een ander kan zijn op acht verschillende wijzen. Wanneer men dan elke wijze afzonderlijk beschouwt, blijkt het dat de Zoon op geen enkele wijze in de Vader is, en omgekeerd. Dus is de Zoon niet in de Vader, en andersom. (Ia q. 42 a. 5 arg. 1)

Niets is in datgene waarvan het uitgaat. Welnu van alle eeuwigheid af is de Zoon van de Vader uitgegaan, naar het woord van Michaeas (5, 2): “Zijn uitgaan was in

het begin, van af de dagen der eeuwigheid”. Dus is de Zoon niet in de Vader. (Ia q. 42 a. 5 arg. 2)

Tegengestelde dingen zijn niet in elkaar. Welnu de Zoon en de Vader zijn in betrekkingenverhouding aan elkaar tegengesteld. Dus kan de ene niet in de anderen zijn. (Ia q. 42 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen bij Joannes (14, 10): “Ik ben in de Vader en de Vader is in Mij”. (Ia q. 42 a. 5 s. c.)

In de Vader en de Zoon kunnen wij drie dingen beschouwen: wezenheid, betrekking en oorsprong, en door elk dezer drie is de Zoon in de Vader en andersom. Door de wezenheid immers is de Vader in de Zoon, daar de Vader zijn wezenheid is en zijn wezenheid meedeelt aan de Zoon zonder hierdoor enige verandering te ondergaan. Aangezien de wezenheid van de Vader in de Zoon is, volgt daaruit dat de Vader in de Zoon is. En daar ook de Zoon zijn wezenheid is, volgt hieruit dat Hij in de Vader is, in wie zijn wezenheid is. Dit zegt Hilarius in het 5e boek Over de Drievuldigheid (n. 37 en 38): “Door een onveranderlijke God voort te brengen, handelt God, die onveranderlijk is, om zo te zeggen volgens zijn natuur. En zo vatten we de goddelijke natuur in Hem op als zelfstandig-staande, daar God in God is”. — Ook wanneer men de betrekking beschouwt, is het duidelijk dat de tegengestelde termen ervan naar het begrip elkaar insluiten. — Insgelijks wat de oorsprong betreft is het klaar dat het verstandswoord niet naar buiten uit voortkomt, maar in de kenner blijft. Ook datgene wat door het woord wordt uitgedrukt ligt besloten in het woord. — Dezelfde redenen gelden eveneens voor de Heilige Geest. (Ia q. 42 a. 5 co.)

Wat we bij de schepselen aantreffen is niet toereikend om goddelijke dingen voor te stellen. Daarom is naar geen enkele van de wijzen die de Wijsgeer opsomt, de Zoon in de Vader, of andersom. De wijze nochtans, volgens welke een ding in het beginsel is waaruit het voortkomt, benadert nog het meest deze goddelijke werkelijkheid. Bij de schepselen nochtans zal er nooit eenheid in wezenheid bestaan tussen het beginsel en datgene wat uit het beginsel voortkomt. (Ia q. 42 a. 5 ad 1)

De Zoon gaat van de Vader uit door een inwendig voortkomen, zoals het woord van de geest uitgaat en in Hem blijft. Daarom moet men dit uitgaan in de Godheid opvatten naar het onderscheid van de betrekkingen alleen, en geenszins naar om 't even welke afstand in wezenheid. (Ia q. 42 a. 5 ad 2)

De Vader en de Zoon zijn aan elkaar tegengesteld naar de betrekkingen en niet naar de wezenheid. De tegengestelde termen in een betrekking echter liggen in elkaar besloten, zoals gezegd werd (in de Leerstelling). (Ia q. 42 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Is de Zoon in macht aan de Vader gelijk?

Men beweert dat de Zoon in macht aan de Vader niet gelijk is. We lezen immers bij Joannes (5, 19): “Niets kan de Zoon doen uit zichzelf, maar alleen wat Hij de Vader ziet doen”. De Vader echter kan uit zichzelf handelen. Dus is de Vader groter in macht dan de Zoon. (Ia q. 42 a. 6 arg. 1)

De macht van Hem die beveelt en onderricht is groter dan de macht van Hem die gehoorzaamt en luistert. Welnu de Vader beveelt aan de Zoon, naar het woord van Joannes (14, 31): “Gelijk de Vader Mij bevelen heeft, zo doe ik”. De Vader onderricht ook de Zoon, zoals Joannes zegt (5, 20): “De Vader heeft de Zoon lief, en laat Hem alles zien wat Hij doet”. Ook luistert de Zoon, zoals wij lezen bij Joannes (5, 30): “Zoals ik hoor, oordeel ik”. Dus is de Vader groter in macht dan de Zoon. (Ia q. 42 a. 6 arg. 2)

Het hoort tot de almacht van de Vader een Zoon te kunnen voortbrengen aan Hem gelijk. In het boek Tegen Maximinus (2e B., 7e H.) zegt Augustinus immers: “Indien de Vader zijn gelijke niet kan voortbrengen, waar blijft dan zijn almacht?” Welnu de Zoon kan geen Zoon voortbrengen, zoals boven werd aangetoond (41e Kw., 6e Art., Antw. op de 1e en 2e B.). Dus kan de Zoon niet al wat de Vader door zijn almacht vermag. Dus is Hij aan Hem in macht niet gelijk. (Ia q. 42 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen bij Joannes (3, 19): “Al wat de Vader doet, dat doet ook de Zoon eveneens”. (Ia q. 42 a. 6 s. c.)

Het is noodzakelijk te aanvaarden dat de Zoon in macht aan de Vader gelijk is. De macht om te handelen volgt immers de volmaaktheid in natuur. Hoe volmaakter de natuur, hoe groter de macht om te handelen, ook bij de schepselen. Het goddelijk Vaderschap en Zoonschap nu eisen uiteraard gelijkheid van Zoon en Vader in grootte, d. i. in natuur-volmaaktheid, zoals boven werd aangetoond (4e Art.). Daaruit volgt dus dat de Zoon in macht aan de Vader gelijk is. — En dezelfde reden geldt voor de Heilige Geest ten opzichte van beiden. (Ia q. 42 a. 6 co.)

Door de woorden: “De Zoon kan uit zichzelf niets doen”, wordt aan de Zoon geen macht onttrokken die de Vader heeft, want onmiddellijk wordt eraan toegevoegd: “Al wat de Vader doet, dat doet ook de Zoon eveneens”. Hierdoor wordt enkel aangetoond dat de Zoon zijn macht ontvangt van de Vader, van wie Hij ook zijn natuur ontvangt. Daarom zegt Hilarius in het 9e boek Over de Drievuldigheid (n. 48): “De eenheid van de goddelijke natuur is van zulke aard dat de Zoon niet uit zichzelf handelt, hoewel door zichzelf”. (Ia q. 42 a. 6 ad 1)

Wanneer gezegd wordt dat de Vader aan de Zoon alles laat zien en de Zoon de Vader aanhoort, dan bedoelt men daarmee alleen dat de Vader aan de Zoon de wetenschap meedeelt, zoals ook de wezenheid. Evenzo

moet het bevel van de Vader worden verklaard: van alle eeuwigheid gaf Hij aan de Zoon de kennis van wat Hem te doen stond en de wil om dit te doen. — Deze teksten worden echter veel klaarder wanneer wij ze met Christus' menselijke natuur in verband brengen. (Ia q. 42 a. 6 ad 2)

Evenals dezelfde wezenheid in de Vader het vaderschap is, en in de Zoon het zoonschap, evenzo is het ook dezelfde macht waardoor de Vader voortbrengt en waardoor de Zoon wordt voortgebracht. Daaruit blijkt dus dat al wat de Vader kan, ook de Zoon vermag. Hieruit volgt echter niet dat de Zoon kan voortbrengen, maar het “quid”, dat zelfstandigheid beduidt, wordt in de redenering vervangen door “ad aliquid”, wat betrekking uitdrukt. Want voortbrenging in God zegt betrekking. De Zoon heeft dus dezelfde almacht als de Vader, doch met een andere betrekking. Immers zoals ze aan de Vader toekomt, beduidt ze Hem die geeft, en dit wordt uitgedrukt wanneer men zegt dat Hij kan voortbrengen. Aan de Zoon komt ze toe als aan Hem die ontvangt, en dit wordt uitgedrukt wanneer men zegt dat Hij kan voortgebracht worden. (Ia q. 42 a. 6 ad 3)

Quaestio 43 Over de zending van de goddelijke Personen

Nu beschouwen we de zending van de goddelijke Personen. Hieromtrent stellen we acht vragen: 1e) Komt het toe aan een goddelijke Persoon gezonden te worden? 2e) Is de zending eeuwig of geschiedt ze alleen in de tijd? 3e) Waardoor wordt de goddelijke Persoon op onzichtbare wijze gezonden? 4e) Komt het aan elke Persoon toe gezonden te worden? 5e) Wordt de Zoon zowel als de Heilige Geest op onzichtbare wijze gezonden? 6e) Tot wie wordt die onzichtbare zending gericht? 7e) Over de zichtbare zending. 8e) Zendt een Persoon zichzelf hetzij op zichtbare, hetzij op onzichtbare wijze? (Ia q. 43 pr.)

Articulus 1 Komt het aan een goddelijke Persoon toe gezonden te worden?

Men beweert dat het aan een goddelijke Persoon niet toekomt gezonden te worden. Hij die gezonden wordt is minder dan degene die zendt. Welnu de ene goddelijke Persoon is niet minder dan de andere. Dus wordt de ene goddelijke Persoon niet door de andere gezonden. (Ia q. 43 a. 1 arg. 1)

Wat gezonden wordt is afgescheiden van de zender. Daarom zegt Hieronymus, in zijn Commentaar op Ezechiël (3e B., bij H. 16, v. 53-54): “Wat verenigd is en in één lichaam verbonden, kan niet gezonden worden”. Welnu in de goddelijke Personen “is er niets afscheidbaar”, zoals Hilarius zegt (Over de Drievuldigheid, 7e B., n. 39). Dus wordt de ene Persoon niet door de andere gezonden. (Ia q. 43 a. 1 arg. 2)

Al wie gezonden wordt vertrekt van de ene plaats en begeeft zich naar een nieuwe plaats. Aan een goddelijke

Persoon echter komt zo iets niet toe, daar Hij overal is. Dus komt het aan een goddelijke Persoon niet toe gezonden te worden. (Ia q. 43 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen bij Joannes (8, 16): “Alleen ben Ik niet, maar Ik en die Mij gezonden heeft, de Vader”. (Ia q. 43 a. 1 s. c.)

Het begrip zending bevat twee dingen: het ene is de verhouding van de gezondene tot hem door wie hij gezonden wordt; het andere, de verhouding van de gezondene tot de eindterm waarheen hij gezonden wordt. Uit het feit nu dat iemand gezonden wordt blijkt dat de gezondene enigerwijze voortkomt van hem die zendt, hetzij door bevel, zoals de heer zijn dienstbode zendt, hetzij door raadgeving, zoals men zegt dat de raadsman de koning ten oorlog zendt, hetzij door oorsprong, zoals men zegt dat de bloem door de boom uitgezonden wordt. Ook is het duidelijk dat de gezondene zich op zulke wijze verhoudt tot de eindterm waarheen hij gezonden wordt, dat hij aanvangt op enigerlei wijze daar te zijn, of wel omdat hij daar waar hij gezonden wordt eerst helemaal niet was, of wel omdat hij er aanvangt te zijn zoals hij er te voren niet was. Aan een goddelijke Persoon dus kan de zending toekomen voor zover zij enerzijds insluit dat de gezondene uit de zender voortkomt door oorsprong, anderzijds dat de gezondene ergens een nieuwe bestaanswijze krijgt. Zo wordt van de Zoon dat Hij in de wereld gezonden is door de Vader, voor Hij aanving op zichtbare wijze op aarde te zijn door het vlees dat Hij aannam; nochtans “was Hij te voren in de wereld”, zoals Joannes zegt (1, 10). (Ia q. 43 a. 1 co.)

Zending behelst minderheid in de gezondene, voor zover zij een voortkomen uit het zendend beginsel door bevel of raadgeving insluit. Want die beveelt is groter en die raadt is wijzer. In de Godheid echter sluit zending enkel een voortkomst door oorsprong in, die, zoals boven gezegd werd (42e Kw., 4e en 6e Art.), aan de gelijkheid niets afdoet. (Ia q. 43 a. 1 ad 1)

Wat zo gezonden wordt dat het aanvangt te zijn waar het eerst helemaal niet was, wordt door zijn zending plaatselijk bewogen en moet dus plaatselijk afgescheiden zijn van de zender. Dit gebeurt echter niet bij de zending van een goddelijke Persoon. Want zomin als een gezonden goddelijke Persoon aanvangt te zijn waar hij eerst niet was, evenmin houdt Hij op te zijn waar Hij was. Zulke zending gebeurt dus zonder afscheiding; alleen behelst zij onderscheid naar oorsprong. (Ia q. 43 a. 1 ad 2)

Deze tegenwerping gaat op voor de zending die geschiedt met verandering van plaats. In de Godheid is deze uitgesloten. (Ia q. 43 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is de zending eeuwig of geschiedt ze alleen in den tijd?

Men beweert dat de zending eeuwig kan zijn. Gregorius zegt immers (26e Homilie over het Evangelie): “Doordat de Zoon wordt voortgebracht, wordt Hij gezonden”.

Welnu de voortbrenging van de Zoon is eeuwig. Dus ook de zending. (Ia q. 43 a. 2 arg. 1)

Datgene waaraan in de tijd iets toekomt, verandert. Welnu, een goddelijke Persoon verandert niet. Dus geschiedt de zending van een goddelijke Persoon niet in de tijd, maar is eeuwig. (Ia q. 43 a. 2 arg. 2)

Zending sluit voortkomst in. Welnu de voortkomst van de goddelijke Personen is eeuwig. Dus ook de zending. (Ia q. 43 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Brief aan de Galaten (4, 4): “Maar toen de tijd vervuld was, zond God zijn Zoon”. (Ia q. 43 a. 2 s. c.)

Bij de namen die de oorsprong van de goddelijke Personen betreffen, moet men een verschil op 't oog houden. Sommigen immers sluiten in hun betekenis alleen een verhouding tot het beginsel in, zoals “voortkomst” en “uitgang”. Sommigen daarentegen sluiten niet alleen een verhouding in tot het beginsel, maar wijzen tevens de eindterm aan. Enige hiervan wijzen op een eeuwige eindterm, zoals “voortbrenging” en “aanademing”. Want de voortbrenging is een voortkomst waardoor een goddelijke Persoon de goddelijke natuur ontvangt, en de aanademing, passief genomen, beduidt de voortkomst van de zelfstandigstaande Liefde. Anderen integendeel sluiten samen met de verhouding tot het beginsel een tijdelijke eindterm in, zoals “zending” en “gave”. Iets wordt immers gezonden opdat het ergens zou zijn, en iets wordt geschonken opdat iemand het zou bezitten. Dat een schepsel nu een goddelijke Persoon bezit, of dat Deze in het schepsel een nieuwe bestaanswijze krijgt, gebeurt in de tijd. Daarom worden benamingen als zending en gave alleen in de tijd aan God toegekend, de voortbrenging echter en de aanademing alleen van eeuwigheid af. Maar de voortkomst en de uitgang worden aan God toegeschreven zowel in eeuwigheid als in de tijd. Want van alle eeuwigheid af komt de Zoon voort om God te zijn, maar in de tijd komt Hij voort om ook mens te zijn, naar de zichtbare zending, of ook nog om in de mens te zijn, naar de onzichtbare zending. (Ia q. 43 a. 2 co.)

Gregorius spreekt niet van de voortbrenging in de tijd door de Vader, maar door de Moeder. — Of wel wil hij te verstaan geven dat de Zoon kan gezonden worden juist omdat Hij van alle eeuwigheid voortgebracht is. (Ia q. 43 a. 2 ad 1)

Niet om reden van een verandering in de goddelijke Persoon maar om een verandering in het schepsel is een goddelijke Persoon op nieuwe wijze in iemand aanwezig of bezit iemand Hem in de tijd, zoals ook om reden van een verandering in het schepsel God in de tijd Heer genoemd wordt. (Ia q. 43 a. 2 ad 2)

Naar het begrip sluit zending niet alleen voortkomen van een beginsel in, maar wijst ook nog op de tijdelijke eindterm van dit voortkomen. Daarom geschiedt de zending alleen in de tijd. — of nog, zending sluit eeuwig voortkomen in en voegt er iets aan toe, nl. een uitwerksel in de tijd. Want de verhouding van een

goddelijke Persoon tot zijn beginsel kan niet anders dan eeuwig zijn. Spreekt men dan van een dubbele voortkomst, een eeuwige en een tijdelijke, dan bedoelt men niet een dubbele verhouding tot het beginsel, maar enkel een dubbelen eindterm, een eeuwig en een tijdelijke. (Ia q. 43 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Geschiedt de onzichtbare zending van een goddelijke Persoon alleen door de gave van heiligmakende genade?

Men beweert dat de onzichtbare zending van een goddelijke Persoon niet geschiedt door de gave van heiligmakende genade alleen. Gezonden worden, voor een goddelijke Persoon, is hetzelfde als geschonken worden. Indien dan een goddelijke Persoon alleen door de gaven van heiligmakende genade gezonden wordt, zal die goddelijke Persoon niet zelf, maar alleen zijn gaven geschonken worden. Dit nu is de dwaling van hen die beweren dat niet de Heilige Geest maar zijn gaven geschonken worden. (Ia q. 43 a. 3 arg. 1)

Het voorzetsel “door” (secundum) duidt op een oorzakelijkheidsverband. De goddelijke Persoon nu is er oorzaak van dat iemand de gave van heiligmakende genade bezit, en niet andersom. Zo lezen we immers in de Brief aan de Romeinen (5, 5): “De liefde van God is in onze harten uitgestort door de Heilige Geest, die ons gegeven werd”. Het is dus onjuist te zeggen dat de goddelijke Persoon door de gaven van heiligmakende genade gezonden wordt. (Ia q. 43 a. 3 arg. 2)

Volgens Augustinus in het 4e boek Over de Drievuldigheid (20e H.) “zeggen we dat de Zoon gezonden wordt, wanneer we Hem in de tijd met ons verstand bereiken”. Welnu we kennen de Zoon niet alleen door de heiligmakende genade, maar ook door de om-niet-gegeven genade, zoals door geloof en door wetenschap. Dus wordt de goddelijke Persoon niet gezonden door de heiligmakende genade alleen. (Ia q. 43 a. 3 arg. 3)

Rabanus zegt (in zijn Aantekeningen bij de Brieven van S. Paulus, 11e B., bij de 1e Br. aan de Kor., 12e H., 11e v.) dat de Heilige Geest aan de Apostelen gegeven werd om mirakelen te doen. Dit nu is niet de gave van heiligmakende genade, maar een om-niet-gegeven genade. Dus wordt een goddelijke Persoon niet gegeven door de heiligmakende genade alleen. (Ia q. 43 a. 3 arg. 4)

Daartegenover staat echter dat Augustinus zegt in het 15e boek Over de Drievuldigheid (27e H.): “De Heilige Geest komt voort (in de tijd) om het schepsel te heiligen”. Zending nu is een voortkomst in de tijd. Daar nu het schepsel niet geheilgd wordt tenzij door de heiligmakende genade, geschiedt bijgevolg de zending van de goddelijke Persoon niet tenzij door de heiligmakende genade. (Ia q. 43 a. 3 s. c.)

Gezonden te worden komt toe aan een goddelijke Persoon doordat Hij in iemand een nieuwe

bestaanswijze krijgt; gegeven te worden komt Hem toe, doordat iemand Hem bezit. Geen van beiden nu geschiedt tenzij door de heiligmakende genade. Er is immers een gewone wijze waarop God in alle dingen is door wezenheid, macht en tegenwoordigheid, zoals de oorzaak in de uitwerkselen die haar goedheid delen. Boven deze gewone wijze bestaat er nog een bijzondere die aan het redelijk schepsel toekomt. Hierin immers is God aanwezig als het gekende in de kenner en het beminde in de minnaar. En daar het redelijk schepsel door zijn ken- en liefdedaad God zelf bereikt, zo is God, door deze bijzondere wijze, niet slechts tegenwoordig in het schepsel, maar woont er in als in zijn tempel. Geen enkel uitwerkseel dus, tenzij de heiligmakende genade, kan de voldoende reden zijn voor een nieuwe bestaanswijze van een goddelijke Persoon in het redelijk schepsel. De goddelijke Persoon wordt dus gezonden en komt voort in de tijd door de heiligmakende genade alleen. — Insgelijks alleen datgene wat wij vrijelijk kunnen gebruiken en genieten noemen wij ons bezit. Het vermogen nu om een goddelijke Persoon te genieten komt enkel van de heiligmakende genade. — Door de gave zelf van heiligmakende genade bezitten wij nochtans de Heilige Geest en woont Hij in de mens. Daarom wordt de Heilige Geest zelf geschonken en gezonden. (Ia q. 43 a. 3 co.)

Door de gave van de heiligmakende genade wordt het redelijk schepsel vervolmaakt niet alleen om de geschapen gave vrijelijk te kunnen gebruiken, maar ook om de goddelijke Persoon zelf te kunnen genieten. Bijgevolg geschiedt de onzichtbare zending door de gave van de heiligmakende genade, en wordt nochtans de goddelijke Persoon zelf geschonken. (Ia q. 43 a. 3 ad 1)

De heiligmakende genade bereidt de ziel voor op het bezit van de goddelijke Persoon. Dit geeft men te verstaan, wanneer men zegt dat de Heilige Geest door de genadegave wordt geschonken. Nochtans komt de genadegave zelf van de Heilige Geest en dit wordt bedoeld wanneer gezegd wordt “dat de liefde Gods in onze harten is uitgestort door de Heilige Geest”. (Ia q. 43 a. 3 ad 2)

Hoewel wij de Zoon kunnen kennen door andere uitwerkselen, toch woont Hij niet in ons noch bezitten wij Hem door die uitwerkselen. (Ia q. 43 a. 3 ad 3)

Het uitwerken van mirakelen openbaart de heiligmakende genade, zoals ook de gave van voorzegging en gelijk welke om-niet-gegeven genade. Daarom wordt de om-niet-gegeven genade in de Eerste Brief aan de Korintiërs (12, 7) “een openbaring van de Heilige Geest” genoemd. Men zegt dus dat de Heilige Geest aan de Apostelen gegeven is om mirakelen te doen, omdat aan hen werd geschonken de heiligmakende genade samen met het openbarende teken ervan. — Indien echter alleen het teken van de heiligmakende genade gegeven werd zonder de genade, dan zou men niet zonder meer zeggen dat de Heilige Geest geschonken is, tenzij misschien met toevoeging van een bepaling: zoals men zegt dat aan iemand de

Geest van profetie of van mirakelen gegeven wordt voor zover hij van de Heilige Geest de kracht ontvangt om te profeteren of mirakelen te doen. (Ia q. 43 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Komt het aan de Vader toe gezonden te worden?

Men beweert dat gezonden worden ook aan de Vader toekomt. Gezonden worden is voor een goddelijke Persoon gegeven worden. Welnu de Vader geeft zichzelf, daar men Hem niet kan bezitten tenzij Hij zichzelf geeft. Dus mag men zeggen dat de Vader zichzelf zendt. (Ia q. 43 a. 4 arg. 1)

Een goddelijke Persoon wordt gezonden door genade-inwoning. Welnu door de genade woont heel de Drievuldigheid in ons, naar Joannes’ woord (14, 23): “Wij zullen tot hem komen, en ons verblijf bij hem nemen”. Dus wordt iedere goddelijke Persoon gezonden. (Ia q. 43 a. 4 arg. 2)

Buiten kenmerken en personen komt al wat aan één Persoon toekomt aan allen toe. Welnu, zending betekent niet één Persoon; ook niet één kenmerk, aangezien er slechts vijf kenmerken zijn, zoals boven gezegd werd (32e Kw., 3e Art.). Bijgevolg komt het aan ieder Persoon toe gezonden te worden. (Ia q. 43 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat Augustinus zegt, in het 2e boek Over de Drievuldigheid (5e H.): “Alleen over de Vader leest men nooit dat Hij gezonden is”. (Ia q. 43 a. 4 s. c.)

Zending, naar het begrip, sluit voortkomen uit een ander in en in God voortkomen door oorsprong, zoals boven gezegd werd (1e Art.). Daar nu de Vader uit geen ander voortkomt, komt het Hem geenszins toe gezonden te worden, doch alleen aan de Zoon en aan de Heilige Geest; Die immers komen uit een ander voort. (Ia q. 43 a. 4 co.)

Verstaat men “geven” als welwillende mededeling van iets, dan mag men zeggen dat de Vader zichzelf geeft voor zover Hij zich aan een schepsel als genietbaar welwillend meedeelt. Duidt het echter op het gezag van de gever ten opzichte van wat gegeven wordt, dan gaat het niet aan van een goddelijke Persoon te zeggen dat Hij gegeven en evenmin dat Hij gezonden wordt, tenzij Hij van een ander voortkomt. (Ia q. 43 a. 4 ad 1)

Daar de Vader niet van een ander voortkomt, gaat het niet aan te zeggen dat Hij gezonden wordt, hoewel het uitwerkseel van de genade ook van Hem komt, daar Hij door de heiligmakende genade inwoont evenals de Zoon en de H. Geest. En dit bedoelt Augustinus waar hij zegt, 4e boek Over de Drievuldigheid (20e H.): “Men zegt niet dat de Vader gezonden wordt, hoewel Hij in de tijd gekend is.” Hij immers is niet door een ander of komt niet van een ander voort. (Ia q. 43 a. 4 ad 2)

Voor zover het begrip “zending” voortkomen uit de zender beduidt, sluit het in zijn betekenis het kenmerk in, niet in ’t bijzonder dit of dat kenmerk, maar in ’t

algemeen. Voortkomen uit een ander immers is aan twee kenmerken gemeen. (Ia q. 43 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Komt het aan de Zoon toe op onzichtbare wijze gezonden te worden?

Men beweert dat het aan de Zoon niet toekomt op onzichtbare wijze gezonden te worden. De onzichtbare zending van een goddelijke Persoon geschiedt immers door genadegaven. Welnu, alle genadegaven komen van de Heilige Geest, volgens de Eerste Brief aan de Korintiërs (12, 11): “Dit alles werkt één en dezelfde Geest uit”. Dus wordt alleen de Heilige Geest op onzichtbare wijze gezonden. (Ia q. 43 a. 5 arg. 1)

De zending van een goddelijke Persoon geschiedt door heiligmakende genade. Welnu de gaven die het verstand vervolmaken zijn geen gaven van heiligmakende genade, daar men ze zonder de liefde kan bezitten, volgens de Eerste Brief aan de Korintiërs (13, 2): “En zo ik de profetengave heb en alle geheimenissen weet en alle kennis bezit, en zo ik alle geloof heb zodat ik bergen verzet, maar geen liefde heb, dan ben ik niets”. Daar nu de Zoon voortkomt als Woord van het verstand, lijkt het dat het Hem niet toekomt op onzichtbare wijze gezonden te worden. (Ia q. 43 a. 5 arg. 2)

De zending van een goddelijke Persoon is een voortkomst, zoals gezegd werd (1e en 4e Art.). Maar de voortkomst van de Zoon is anders dan die van de Heilige Geest. Indien dan beiden gezonden worden, verschilt ook de zending. Daar nu één zending voor de heiliging van het schepsel volstaat, is een van beiden overbodig. (Ia q. 43 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat over de goddelijke Wijsheid gezegd wordt in het Boek der Wijsheid (9, 10): “Zendt haar van uit uw heilige hemelen en van af de zetel uwer grootheid”. (Ia q. 43 a. 5 s. c.)

Door de heiligmakende genade woont geheel de Drievuldigheid in de ziel in, naar het woord van Joannes (14, 23): “Wij zullen tot hem komen en ons verblijf bij hem nemen”. Door onzichtbare genade tot iemand gezonden worden, betekent voor een goddelijke Persoon een nieuwe wijze van inwonen en zijn oorsprong uit een ander. Daar het nu aan de Zoon zowel als aan de Heilige Geest toekomt door de genade in te wonen en uit een ander voort te komen, komt het aan beiden toe op onzichtbare wijze gezonden te worden. De Vader echter, aan wie het weliswaar toekomt door genade in te wonen, is niet uit een ander en bijgevolg wordt Hij ook niet gezonden. (Ia q. 43 a. 5 co.)

Alle gaven worden als dusdanig aan de Heilige Geest toegeschreven, omdat Hij, als Liefde, de eerste gave is, zoals boven gezegd werd (38e Kw., 2e Art.). Sommige gaven nochtans worden, naar wat hun eigen is, door toeëigening aan de Zoon toegekend, te weten de gaven die tot het verstand behoren. En hierop doelend, spreekt men van de zending van de Zoon. Daarom zegt Augustinus in het 4e boek Over de Drievuldigheid (20e H.): “Dan wordt de Zoon op onzichtbare wijze tot

iemand gezonden, wanneer Hij door iemand gekend en waargenomen wordt”. (Ia q. 43 a. 5 ad 1)

Door de genade wordt de ziel gelijkvormig aan God. Opdat dan een goddelijke Persoon zou gezonden worden door de genade, is het vereist dat degene, tot wie Hij wordt gezonden, door genadegaven zou gelijkvormig worden aan de gezonden goddelijke Persoon. Daar nu de Heilige Geest Liefde is, wordt de ziel door de gave van liefde gelijkvormig aan de Heilige Geest. De zending van de Heilige Geest wordt daarom beschouwd met het oog op de gave van liefde. De Zoon echter is het Woord, niet om 't even hetwelk, maar het Woord dat Liefde aanademt. Daarom zegt Augustinus in het 9e boek Over de Drievuldigheid (10e H.): “Het Woord waarop we doelen is kennis met liefde”. Niet volgens om 't even welke volmaaktheid van het verstand dus wordt de Zoon gezonden, maar volgens die verstandsverlichting die in liefdegevoelens overslaat, zoals we lezen bij Joannes (6, 45): “Al wie naar de Vader geluisterd heeft en door Hem onderwezen is, komt naar Mij”, en in de Psalm (38, 4): “In mijne overweging vlamt het vuur op”. En daarom drukt Augustinus er op (t. a. pl., Antw. op de 1e B.) dat de Zoon gezonden wordt “wanneer Hij door iemand gekend en waargenomen wordt”. Waarnemen beduidt immers een kennis door ondervinding. En deze wordt in eigenlijke zin wijsheid genoemd, wat naar 'n verklaring van het Latijnse “sapientia” (wijsheid) hetzelfde is als smaakvolle wetenschap, naar dit woord van de Ecclesiasticus (6, 23): “De wijsheid van de lering draagt wel haar naam”. (Ia q. 43 a. 5 ad 2)

Oorsprong van de gezonden Persoon en inwoning door genade liggen besloten in het begrip zending, zoals boven gezegd werd (1e en 3e Art.). Leggen wij nu bij “zending” de nadruk op “oorsprong”, dan zijn de zendingen van Zoon en Heilige Geest onderscheiden, evenals voortbrenging en voortkomst. Leggen wij echter meer klem op het genade-uitwerksel, zo komen beide zendingen overeen in de genade waarin ze wortelen, maar zijn onderscheiden in de genade-uitwerkselen: de verlichting van het verstand en het ontvlammen van het gemoed. Hieruit blijkt dat de ene zending niet zijn kan zonder de andere, daar geen van beiden zonder de heiligmakende genade geschiedt en de ene Persoon niet van de andere kan gescheiden worden. (Ia q. 43 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Wordt de onzichtbare zending gericht tot allen die de genade delen?

Men beweert dat de onzichtbare zending niet gericht wordt tot allen die de genade delen. De Vaders uit het Oude Verbond hadden deel aan de genade. Welnu, de onzichtbare zending, zo lijkt het, was niet tot hen gericht. Joannes zegt immers (7, 39): “De Geest was nog niet gegeven, omdat Jezus nog niet verheerlijkt was”. Dus wordt de onzichtbare zending niet gericht tot allen die de genade delen. (Ia q. 43 a. 6 arg. 1)

Geen vooruitgang in deugd, tenzij door genade. De

onzichtbare zending nu schijnt niet te beantwoorden aan de vooruitgang in deugd die ons als ononderbroken voorkomt, daar de liefde onophoudelijk vermeerderd of vermindert: zo zou de zending ononderbroken zijn. Dus wordt de onzichtbare zending niet tot allen gericht die de genade delen. (Ia q. 43 a. 6 arg. 2)

Christus en de gelukzaligen hebben de volheid van genade. Geen zending nochtans lijkt tot hen gericht. Want een zending is gericht tot iets dat verwijderd is. Christus echter als mens en al de gelukzaligen zijn volmaakt met God verenigd. Dus niet tot allen die de genade delen wordt de onzichtbare zending gericht. (Ia q. 43 a. 6 arg. 3)

De Sacramenten van de Nieuwe Wet bevatten de genade. Toch zegt men niet dat tot hen een onzichtbare zending gericht wordt. Dus niet tot al wat genade heeft wordt een onzichtbare zending gericht. (Ia q. 43 a. 6 arg. 4)

Daartegenover staat echter dat, zoals Augustinus zegt (Over de Drievuldigheid, 15e B., 27e H.), de onzichtbare zending geschiedt “tot heiliging van het schepsel”. Welnu elk schepsel dat de genade bezit, wordt geheilgd. Dus wordt tot al deze schepselen een onzichtbare zending gericht. (Ia q. 43 a. 6 s. c.)

Zoals boven gezegd werd (1e Art), behelst zending, naar het begrip, dat hij die gezonden wordt daar aanvangt te zijn waar hij eerst niet was, zoals bij geschapen dingen gebeurt, of wel dat hij begint te zijn, maar op nieuwe wijze, daar waar hij te voren reeds was en zo wordt zending aan de goddelijke Personen toegeschreven. Twee dingen moeten daarom in aanmerking komen in hem tot wie een zending gericht wordt: inwoning en nieuwigheid door genade. Tot allen dus bij wie deze twee dingen worden aangetroffen wordt de onzichtbare zending gericht. (Ia q. 43 a. 6 co.)

Tot de Vaders van het Oude Verbond werd een onzichtbare zending gericht. Daarom zegt Augustinus in het 4e boek Over de Drievuldigheid (20e H.): “Door zijn onzichtbare zending komt de Zoon in de mensen of onder hen. Dit nu gebeurde eertijds bij Vaders en Profeten”. Wanneer dan gezegd wordt “de Geest was nog niet gegeven”, dan wordt de schenking bedoeld die gepaard ging met een zichtbaar teken op Pinksterdag. (Ia q. 43 a. 6 ad 1)

Ook door vooruitgang in deugd of vermeerdering van genade geschiedt de onzichtbare zending. Daarom zegt Augustinus in het 4e boek Over de Drievuldigheid (t. a. pl.): De Zoon “wordt tot iemand gezonden, wanneer Hij door iemand gekend en waargenomen wordt, voor zover het vermogen van een redelijke ziel, die naar God opgaat of met Hem volmaakt één is, toelaat Hem te kennen en waar te nemen”. Nochtans spreekt men van onzichtbare zending vooral bij die genadevermeerdering die iemand aanzet tot een nieuwe daad of hem verheft tot een nieuwen staat van genade, onder meer als iemand de genade van mirakelen of profetie ontvangt of in de vurigheid van zijn liefde zich blootstelt aan de marteldood of aan zijn bezit verzaakt of om ’t even welk moeilijk werk aanvat. (Ia q. 43 a. 6 ad 2)

Bij de aanvang hunner gelukzaligheid werd tot de hemelingen een onzichtbare zending gericht. Ook nog daarna, hoewel niet door innerlijke krachtverhoging van genade, maar door openbaring van nieuwe geheimen, tot op de dag van het oordeel. Deze vermeerdering bestaat in een uitbreiden van de genade tot meerdere voorwerpen. — Tot Christus echter werd een onzichtbare zending gericht in het eerste ogenblik van zijn ontvangenis, doch nadien niet meer, daar Hij van af het eerste ogenblik zijner ontvangenis vol wijsheid en genade was. (Ia q. 43 a. 6 ad 3)

In de Sacramenten der Nieuwe Wet is de genade op werktuigelijke wijze, zoals de vorm van het kunstwerk, door een uitvloeien uit de werkende oorzaak in het ondergaand subject, in het werktuig van de kunstenaar is. Men spreekt echter niet van zending tenzij met het oog op een eindterm. De goddelijke Persoon wordt dus niet tot de Sacramenten gezonden, maar tot hen die door de Sacramenten de genade ontvangen. (Ia q. 43 a. 6 ad 4)

Articulus 7 Komt het aan de Heiligen Geest toe op zichtbare wijze gezonden te worden?

Men beweert dat het aan de Heilige Geest niet toekomt op zichtbare wijze gezonden te worden. Van de Zoon immers zegt men dat Hij minder is dan de Vader voor zover Hij op zichtbare wijze in de wereld gezonden is. Over de Heilige Geest echter leest men nergens dat Hij minder is dan de Vader. Dus komt het aan de Heilige Geest niet toe op zichtbare wijze gezonden te worden. (Ia q. 43 a. 7 arg. 1)

Men spreekt van zichtbare zending voor zover een goddelijke Persoon een zichtbaar schepsel aanneemt, zoals de zending van de Zoon naar het vlees. Welnu de Heilige Geest heeft geen zichtbaar schepsel aangenomen. Het gaat daarom niet aan te zeggen dat Hij in sommige zichtbare schepselen anders aanwezig is dan in andere, tenzij misschien als in een teken, zoals ook in de Sacramenten en in alle voorafbeeldingen uit de Wet. Dus moet men aannemen dat juist hierin de zichtbare zending van de Heilige Geest bestaat, of anders dat Hij niet zichtbaar gezonden wordt. (Ia q. 43 a. 7 arg. 2)

Elk zichtbaar schepsel is een uitwerksel dat geheel de Drievuldigheid openbaart. Door die zichtbare schepselen dus wordt niet de Heilige Geest eerder dan een andere Persoon gezonden. (Ia q. 43 a. 7 arg. 3)

De zichtbare zending van de Zoon houdt verband met het waardigste onder de zichtbare schepselen, de menselijke natuur. Indien dus de Heilige Geest op zichtbare wijze gezonden wordt, moest ook zijn zending verband houden met redelijke schepselen. (Ia q. 43 a. 7 arg. 4)

Wat God op zichtbare wijze uitwerkt wordt, zoals Augustinus het zegt in het 3e boek Over de Drievuldigheid (10e en 11e H.), door de bediening van engelen uitgevoerd. Indien dan sommige zichtbare

gedaanten aan de mensen verschenen, was het door engelen. Zo worden dan de engelen gezonden, niet de Heilige Geest. (Ia q. 43 a. 7 arg. 5)

Indien de Heilige Geest op zichtbare wijze gezonden wordt, dan gebeurt dit alleen ter openbaring van een onzichtbare zending. Het onzichtbare immers wordt door het zichtbare geopenbaard. Tot wie dan geen onzichtbare zending werd gericht, moest ook geen zichtbare geschieden; tot allen, tot wie — zo in het Oude als in het Nieuwe Verbond — een onzichtbare zending geschiedde, moest ook een zichtbare gericht worden. Dit nu is klaarblijkelijk vals. Dus wordt de Heilige Geest niet zichtbaar gezonden. (Ia q. 43 a. 7 arg. 6)

Daartegenover staat echter wat we lezen bij Mattheus (3, 16), dat de Heilige Geest, bij het doopsel van de Heer, op Hem neerdaalde in de gedaante van een duif. (Ia q. 43 a. 7 s. c.)

God voorziet in alles naar de eis van elke natuur. Nu stemt het met de natuur van de mens overeen door zichtbare dingen tot de onzichtbare gevoerd te worden, zoals blijkt uit wat boven gezegd is (12e Kw., 12e Art.). Daarom moest het onzichtbare in God door zichtbare dingen aan de mens worden bekend gemaakt. Zoals God dan zichzelf en het eeuwige voortkomen van de Personen enigszins heeft doen kennen door sommige aanwijzingen in de zichtbare schepselen, zo ook was het wenselijk dat de onzichtbare zendingen van de goddelijke Personen door sommige zichtbare schepselen zouden worden geopenbaard. — Toch niet de Zoon op dezelfde wijze als de Heilige Geest. Want de Heilige Geest is heiligmakende gave, voorzover Hij als Liefde voortkomt; de Zoon echter, als beginsel van de Heilige Geest, is de Bewerker van deze heiligmaking. Daarom werd de Zoon op zichtbare wijze gezonden als Bewerker van de heiligmaking, de Heilige Geest echter als het teken ervan. (Ia q. 43 a. 7 co.)

De Zoon heeft het zichtbaar schepsel waarin Hij verscheen, in de éénheid van zijn persoon opgenomen op zulke wijze dat al wat van dat schepsel gezegd wordt van Gods Zoon kan gezegd worden. Daarom zegt men dat de Zoon, door de natuur die Hij aannam, minder is dan de Vader. Maar de Heilige Geest heeft het zichtbaar schepsel waarin Hij verscheen niet opgenomen in de éénheid van zijn persoon, zo dat van Hem zou kunnen gezegd worden wat aan dat schepsel toekomt. Daarom kan men, om het zichtbaar schepsel, van Hem niet zeggen dat Hij minder is dan de Vader. (Ia q. 43 a. 7 ad 1)

Men moet de zichtbare zending van de Heilige Geest niet opvatten als een visioen in de verbeelding, het profetisch visioen. Want zoals Augustinus zegt in het 2e boek Over de Drievuldigheid (6e H.), “het profetisch visioen wordt niet onder lichamelijke gedaanten aan lichamelijke ogen voorgesteld, maar is iets geestelijks, dat de stoffelijke dingen op geestelijke wijze voorstelt. Die echter de duif en het vuur zagen, hebben ze met hun ogen gezien. Anders ook was de verhouding van de Heilige Geest tot die gedaanten dan die van de

Zoon tot de rots (waarvan gezegd wordt: “Die rots was Christus”). Deze rots bestond inderdaad reeds in de schepping en om haar handeling verwierf zij de naam van Christus die zij voorafbeeldde. De duif echter en het vuur zijn plots ontstaan en om alleen datgene te betekenen waarvoor zij gemaakt werden. Ze schijnen gelijkenis te hebben met de vlam die in het braambos aan Mozes verscheen, en met de zuil die in de woestijn het volk tot gids diende, en met de bliksem en donder die op de berg de afkondiging van de wet begeleidden. Alleen om iets voor te stellen en daarna te verdwijnen kregen deze dingen een lichamelijke gedaante”. — Wij mogen ons dan de zichtbare zending niet voorstellen als profetische visioenen, die verbeeldingsvoorstellingen waren en niet lichamelijke, noch als sacramentele tekens van Oud of Nieuw Verbond waarbij voorafbestaande dingen gebruikt werden om iets te betekenen. De Heilige Geest is op zichtbare wijze gezonden, voor zover Hij zich, als in een teken, vertoont heeft in sommige schepselen die daarvoor opzettelijk het bestaan ontvingen. (Ia q. 43 a. 7 ad 2)

Ofschoon die zichtbare schepselen het werk zijn van geheel de Drievuldigheid, werden zij nochtans in het bestaan geroepen om in 't bijzonder deze of gene Persoon te beduiden. Immers, evenals door verschillende namen, konden Vader, Zoon en Heilige Geest ook door verschillende dingen betekend worden, hoewel er noch scheiding noch verscheidenheid tussen hen bestaat. (Ia q. 43 a. 7 ad 3)

De persoon van de Zoon moest worden geopenbaard als Bewerker van heiligmaking, zoals gezegd werd (in de Leerstelling). Daarom moest de zichtbare zending van de Zoon geschieden in een redelijke natuur, die tot handelen bekwaam en om te heiligen geschikt is. Om 't even welk ander schepsel daarentegen kon teken van heiligmaking zijn. En hiertoe was het niet nodig dat een zichtbaar schepsel, om dit doel gemaakt, door de Heilige Geest in persoonseenheid werd aangenomen; het zou immers niet worden aangenomen om te handelen maar alleen om iets te betekenen. — Om dezelfde reden moest het niet langer bestaan dan nodig was om zijn taak te volbrengen. (Ia q. 43 a. 7 ad 4)

Die zichtbare schepselen werden door bemiddeling van engelen gemaakt, niet echter om de persoon van de engel maar wel om de persoon van de Heilige Geest te betekenen. Omdat dus de Heilige Geest in die zichtbare schepselen aanwezig was zoals het betekende in het teken, daarom zegt men dat niet de engel maar de Heilige Geest op zichtbare wijze gezonden wordt. (Ia q. 43 a. 7 ad 5)

Altijd door een uitwendig zichtbaar teken te worden geopenbaard is voor de onzichtbare zending geen noodzakelijkheid. Maar zoals gezegd wordt in de Eerste Brief aan de Korintiërs (12, 7): “Aan ieder wordt de uiting van de Geest gegeven tot nut” van de Kerk. Dit nut bestaat hierin dat door deze zichtbare tekens het geloof bevestigd wordt en verspreid. Voornamelijk Christus en de Apostelen hebben dit bewerkt, zoals de Brief aan de Hebreeënen (2, 3) zegt: “Die het eerst door

de Heer werd verkondigd, onder ons bevestigd door de mannen die haar gehoord hadden”. En daarom werd de zichtbare zending van de Heilige Geest heel in ’t bijzonder gericht tot Christus, tot de Apostelen en tot enige heiligen uit de eerste tijden; zij waren enigszins de grondvesten van de Kerk. De zichtbare zending tot Christus evenwel moest niet de openbaring zijn van een onzichtbare zending die op dit ogenblik tot Hem gericht werd, maar wel van de onzichtbare zending in het eerste ogenblik van zijn ontvanging. Bij Christus’ doopsel geschiedde de zichtbare zending tot Hem in de gedaante van een duif die, als vruchtbaar dier, Christus’ macht om door geestelijke wedergeboorte genade te verlenen moest verzinnebeelden. Daarom riep de stem van de Vader (Matth. 3, 17): “Deze is mijn welbeminde Zoon”, opdat al de anderen zouden herboren worden naar het beeld van de Eniggeborene. Bij de gedaanteverandering echter geschiedde de zichtbare zending door een lichtende wolk, opdat daardoor de overvloedige rijkdom van Christus’ lering zou worden aangetoond. Vandaar het woord (Matth. 17, 5): “Luistert naar Hem”. Tot de Apostelen werd de Heilige Geest op zichtbare wijze gezonden in de gedaante van een rukwind om de macht tot het toedienen van de Sacramenten aan te tonen. Daarom werd tot hen gezegd (Joan. 20, 23): “Wier zonden gij vergeeft, hun zijn ze vergeven”. De vurige tongen echter beduiden het leeraamt. Daarom wordt gezegd (Hand. 2, 4): “En zij begonnen verschillende talen te spreken”. — Tot de Vaders van het Oude Verbond echter moest de Heilige Geest niet op zichtbare wijze gezonden worden. Want de zichtbare zending van de Zoon moest voltrokken worden vóór de zichtbare zending van de Heilige Geest. De Heilige Geest immers moet de Zoon bekend maken zoals de Zoon de Vader doet kennen. Toch zijn de goddelijke Personen zichtbaar verschenen aan de Vaders van het Oude Verbond. Deze verschijningen echter mogen geen zendingen genoemd worden, daar zij volgens Augustinus (Over de Drievuldigheid, 2e B., 17e H.) niet geschieden om de inwoning van een goddelijke Persoon door de genade te beduiden, maar om iets anders bekend te maken. (Ia q. 43 a. 7 ad 6)

Articulus 8 Wordt een goddelijke Persoon alleen gezonden door Hem uit wie Hij eeuwig voortkomt?

Men beweert dat geen enkele goddelijke Persoon gezonden wordt tenzij door Hem uit wie hij eeuwig voortkomt. Augustinus zegt immers, in het 4e boek Over de Drievuldigheid (20e H.): “De Vader wordt door niemand gezonden, daar Hij van niemand voortkomt”. Indien dus een goddelijke Persoon gezonden wordt door een ander, dan moet Hij van Hem voortkomen. (Ia q. 43 a. 8 arg. 1)

Hij die zendt heeft gezag over hem die gezonden wordt. Met betrekking nu tot een goddelijke Persoon, kan er geen ander gezag zijn dan om reden van oorsprong. Bijgevolg moet de goddelijke Persoon die gezonden wordt voortkomen van Hem die zendt. (Ia q. 43 a. 8

arg. 2)

Indien een goddelijke Persoon kan gezonden worden door iemand van wie Hij niet voortkomt, zou niets beletten te zeggen dat de Heilige Geest, hoewel Hij niet voortkomt van de mens, toch door hem geschonken wordt. Dit echter is strijdig met de leer van Augustinus, in het 15e boek Over de Drievuldigheid (26e H.). Dus wordt een goddelijke Persoon niet gezonden tenzij door degene van wie Hij voortkomt. (Ia q. 43 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de Zoon gezonden wordt door de Heilige Geest, naar het woord van Isaías (48, 16): “En nu heeft de Heer God en zijn Geest mij gezonden”. De Zoon echter komt niet voort van de Heilige Geest. Dus wordt een goddelijke Persoon gezonden door een persoon waarvan Hij niet voortkomt. (Ia q. 43 a. 8 s. c.)

Aangaande deze kwestie werden verschillende meningen voorgestaan. Volgens sommigen immers wordt een goddelijke Persoon alleen gezonden door de Persoon uit wie Hij eeuwig voortkomt. Wanneer dan van de Zoon gezegd wordt dat Hij door de Heilige Geest gezonden is, moet men dit, in deze mening althans, overbrengen op de menselijke natuur, waarin Hij door de Heilige Geest gezonden werd om te prediken. — Augustinus echter zegt, in het 2e boek Over de Drievuldigheid (5e H.) dat de Zoon gezonden wordt door zichzelf en door de Heilige Geest, en de Heilige Geest eveneens door zichzelf en door de Zoon; zodat gezonden worden, in de Godheid, niet aan ieder Persoon toekomt, maar alleen aan Hem die uit een ander voortkomt; zenden daarentegen komt aan ieder Persoon toe. Beide verklaringen nu houden iets van de waarheid in. Want wanneer men zegt dat een goddelijke Persoon gezonden wordt, dan bedoelt men daardoor én de Persoon zelf die van een anderen voortkomt, én het zichtbaar of onzichtbaar uitwerksel waardoor wij de zending van een goddelijke Persoon kennen. Indien men dus de zender beschouwt als beginsel van de Persoon die gezonden wordt, dan gaat het niet aan te zeggen dat ieder Persoon zendt, maar alleen Hij die beginsel is van de gezonden Persoon. En op die wijze wordt de Zoon alleen door de Vader gezonden, en de Heilige Geest door de Vader en de Zoon. Beschouwt men echter de zender als beginsel van het uitwerksel dat wijst op een zending, dan volgt hieruit dat geheel de Drievuldigheid de gezonden Persoon zendt. — Hieruit volgt echter niet dat de mens de Heilige Geest schenkt, daar hij zelfs geen genade-uitwerksel kan veroorzaken. En hieruit blijkt het antwoord op de bedenkingen. (Ia q. 43 a. 8 co.)

Quaestio 103 Het heelalbestuur in het algemeen

Na de uiteenzetting van de schepping en het onderscheid der dingen, rest nog een derde beschouwing, nl. over het bestuur der dingen. En wel vooreerst, in het algemeen; en vervolgens over de gevolgen van dat bestuur in het bijzonder. Met betrekking tot het eerste punt stellen we de volgende acht vragen: 1) Wordt het

heelal door iemand bestuurd? 2) Wat is het doel van dat bestuur? 3) Is er slechts één bestuurder? 4) De gevolgen van dit bestuur. 5) Zijn alle dingen aan het Godsbestuur onderworpen? 6) Worden alle dingen onmiddellijk door God bestuurd? 7) Kan het Godsbestuur in het een of ander verijdelde worden? 8) Is er iets, dat de goddelijke Voorzienigheid zou weerstreven? (Ia q. 103 pr.)

Articulus 1 Wordt het heelal door iemand bestuurd?

Men beweert, dat het heelal niet bestuurd wordt. Bestuurd worden immers die dingen, die bewogen worden of handelen om wille van een doel. De natuurdingen echter — en deze maken een groot gedeelte van het heelal uit — worden niet bewogen om een doel, noch handelen daarom: zij kennen immers geen doel. Het heelal wordt derhalve niet bestuurd. (Ia q. 103 a. 1 arg. 1)

Bestuurd wordt in eigenlijke zin slechts wat ergens heen bewogen wordt. Maar de wereld schijnt nergens heen bewogen te worden, doch stabiel te zijn: zij wordt dus niet bestuurd. (Ia q. 103 a. 1 arg. 2)

Al wat in zichzelf de noodzaak draagt, die het tot iets bepaalds determineert, heeft geen behoefte aan uitwendige leiding. Maar de voornaamste delen van het heelal worden door zekere noodzaak in werking en beweging tot iets bepaalds gedetermineerd. Dus heeft het heelal geen behoefte aan bestuur. (Ia q. 103 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat in het Boek der Wijsheid (14, 3) gezegd wordt: “Gij echter, Vader, bestuurt alles door uw Voorzienigheid”. En Boëtius zegt: “O Gij, die de wereld volgens uw eeuwig plan bestuurt”. (Ia q. 103 a. 1 s. c.)

Sommige oude wijsgeren ontzegden het heelal een bestuur, daar, naar zij beweerden, alles door het toeval geschiedt. Maar de onmogelijkheid van deze opvatting blijkt uit twee dingen: vooreerst uit hetgeen in de dingen zelf duidelijk is. We zien nl., hoe bij de natuurdingen ofwel altijd ofwel in de meeste gevallen, wat het beste is, gebeurt: en dit zou niet het geval zijn, als de natuurdingen niet door een of andere voorzienigheid op hun welzijn als op een doel gericht werden; en dit is bestuurd worden. De zekere orde der dingen toont dus duidelijk een heelalbestuur aan; zoals wanneer iemand een goed ingericht huis binnenkomt, hij uit de inrichting zelf het plan van de inrichter afweegt, Op de tweede plaats blijkt het ook uit de beschouwing der goddelijke Goedheid, waardoor, zoals uit hetgeen boven gezegd werd (44e Kw., 4e Art.; 45e Kw., 2e Art.) duidelijk is, de dingen zijn voortgebracht. Omdat het “de beste eigen is het beste voort te brengen”, is het niet in overeenstemming met de goddelijke Goedheid de voortgebrachte dingen niet tot hun volkomenheid te brengen. De hoogste volmaaktheid van ieder ding ligt in de bereiking van het doel. Vandaar behoort het tot de goddelijke Goedheid om, zoals zij de dingen het aanzijn gaf, hen ook tot hun doel te brengen. Dit is

echter besturen. (Ia q. 103 a. 1 co.)

Op tweevoudige wijze wordt iets tot een doel bewogen, of handelt erom. Vooreerst zichzelf brengend tot het doel, zoals de mens en de overige redelijke schepselen: en deze kennen én het doel als zodanig én wat tot het doel leidt. — Vervolgens zegt men dat iets werkt om een doel, of ertoe bewogen wordt, gedreven en gericht door een ander: zoals een pijl naar het doelwit gedreven wordt, gericht door de schutter, die het doel kent — de pijl echter niet. Zoals dus de beweging van de pijl naar een heel bepaald doelwit duidelijk bewijst, dat hij door een kenner gericht wordt, zo bewijst ook de zekere loop der natuurdingen, die iedere kennis ontberen, heel duidelijk, dat de wereld volgens een bepaald plan wordt bestuurd. (Ia q. 103 a. 1 ad 1)

In alle schepselen is iets stabiel, minstens de eerste stof; en iets dat op beweging betrekking heeft, in zover dan onder beweging ook de handeling begrepen wordt. En voor allebei heeft het ding behoefte aan bestuur: want zelfs wat stabiel is in de dingen, zou terugvallen in het niet (omdat het uit het niet geworden is) als het niet, zoals later zal blijken (104e Kw., 1e Art.), door de hand van de Bestuurder behouden werd. (Ia q. 103 a. 1 ad 2)

De natuurlijke noodzaak, die inherent is aan alle dingen, die tot iets bepaalds gedetermineerd zijn, is een indruk van God, die hen op hun doel richt: zoals ook de noodzaak krachtens welke de pijl bewogen wordt om op het gestelde doelwit af te gaan, een indruk is van de schutter, niet van de pijl. Dit echter is het onderscheid: wat de schepselen van God ontvangen, is hun natuur, maar wat door de mens in de natuurdingen buiten hun natuur wordt uitgewerkt, is dwang. Zoals dus de dwangnoodzaak in de beweging van de pijl de richtinggeving van de schutter doet zien, zo toont de natuurnoodzaak in de schepselen de leiding der goddelijke Voorzienigheid. (Ia q. 103 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Wat is het doel van dat bestuur?

Men beweert, dat het doel van het heelalbestuur niet iets is buiten het heelal. Dat immers is het doel van de besturing van één zaak, waartoe de bestuurde zaak geleid wordt. Maar dat waartoe de zaak bestuurd wordt, is iets in het ding zelf: zoals een zieke tot gezondheid gebracht wordt, wat een goed is in hem zelf. Derhalve is het doel van het bestuur der dingen niet een of ander uiterlijk goed, maar een goed in de dingen zelf. (Ia q. 103 a. 2 arg. 1)

Naar de Wijsgeer beweert, zijn er “onder de doelsoorten sommige werkingen, andere werken”, dat is, wat uitgewerkt is. Maar buiten het hele heelal kan geen enkel werk zijn; en de werking is in de werkoorzaken zelf. Dus kan het doel van het bestuur der dingen niet iets zijn wat daarbuiten staat. (Ia q. 103 a. 2 arg. 2)

Het welzijn der menigte schijnt orde en vrede te zijn, die, naar Augustinus zegt, de “rust der orde” is. Maar de wereld bestaat uit een bepaalde veelheid van dingen.

Het doel van het heelalbestuur is derhalve de vredige orde, die in de dingen zelf is. Het doel van het bestuur der dingen is derhalve geen goed, dat daarbuiten staat. (Ia q. 103 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat in het Boek der Spreuken (16. 4) gezegd wordt: “De Heer heeft alles gemaakt om Zichzelf”. Hij echter staat buiten heel de orde van het heelal. Derhalve is het doel der dingen een goed, dat daarbuiten staat. (Ia q. 103 a. 2 s. c.)

Daar het doel aan het beginsel beantwoordt, is het uitgesloten, dat bij kennis van het beginsel niet geweten wordt, wat het doel der dingen is. Daar dus het beginsel der dingen, nl. God, buiten heel het heelal staat, zoals uit hetgeen boven gezegd werd blijkt (44e Kw. 1e Art.), is noodzakelijk ook het doel der dingen een goed dat daarbuiten staat. En dit blijkt uit de definitie. Het is duidelijk, dat het goede doelkarakter heeft. Zodoende is het particuliere doel van een of ander ding een particulier goed; maar het algemene doel van alle dingen, een algemeen goed. Algemeen goed is echter wat krachtens zichzelf en door eigen wezenheid goed is, nl. het wezen zelf der goedheid: particulier goed echter neemt deel aan het goede. Vandaar moet het goed, dat doel is van heel het heelal, iets zijn dat buiten het heelal staat. (Ia q. 103 a. 2 co.)

Op vele wijzen kunnen we een doel bereiken: eerstens, bij wijze van een vorm in ons, als gezondheid en wetenschap; vervolgens als iets, dat door ons wordt uitgewerkt, zoals een bouwheer zijn doel bereikt door een huis te bouwen; op een andere manier door het hebben of bezitten van het goed, zoals de koper zijn doel bereikt door het bezit van de akker. Er is dus niets op tegen, dat hetgeen waartoe het heelal geleid wordt, een goed is, dat daarbuiten staat. (Ia q. 103 a. 2 ad 1)

De Wijsgeer spreekt over het doel der kunsten, waarvan sommige de kunsthandeling zelve als doel hebben: zo is het doel van de citerspeler op de citer te spelen; andere hebben een maaksel als doel; zoals het doel van de bouwheer niet het bouwen is, maar het bouwsel. Nu komt zulk een buitenstaand doel niet uitsluitend als uitwerksel voor, maar ook als iets, dat men heeft of bezit, en eveneens als iets, dat uitgebeeld wordt: zo zeggen we, dat Hercules het doel is van een beeld, dat gemaakt wordt om hem uit te beelden. Zo nu kan men zeggen, dat het buiten heel het heelal staande goed doel van het bestuur der dingen is, als iets dat men bezit en uitbeeldt: want ieder ding streeft ernaar om er deel aan te hebben, en zover maar mogelijk is, erop te gelijken. (Ia q. 103 a. 2 ad 2)

Het doel van het heelal is inderdaad een goed daarin vervat, nl. de orde van het heelal: maar dit goed is geen einddoel, doch wordt op het daarbuiten staande goed gericht als op het einddoel, zoals ook de orde in een leger gericht wordt op de aanvoerder, naar gezegd wordt in de Metafysica. (Ia q. 103 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Is er slechts één bestuurder?

Men beweert, dat er niet slechts één bestuurder van het heelal is. Wij beoordelen een ding immers naar de uitwerksels. Maar bij het wereldbestuur blijken niet alle dingen op dezelfde wijze bewogen te worden of te handelen: sommige nl. al naar het uitvalt, andere uit noodzaak, (weer andere) op andere manier. De wereld heeft derhalve niet slechts één bestuurder. (Ia q. 103 a. 3 arg. 1)

Dingen, die één bestuurder hebben komen niet met elkaar in strijd, dan door gebrek aan ervaring of onmacht van de bestuurder, wat verre zij van God. Maar geschapen dingen stemmen niet overeen, doch zijn met elkaar in strijd, zoals uit de tegenstrijdigheden blijkt. Er is dus niet één wereldbestuurder. (Ia q. 103 a. 3 arg. 2)

In de natuur vindt men altijd het betere. Maar naar in de Prediker (4. 9) gezegd wordt, “is het beter dat twee tezamen zijn, dan één alleen”. Derhalve wordt het heelal niet door één, maar door meerderen bestuurd. (Ia q. 103 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat wij één God en één Heer belijden, naar het woord van de Apostel: “Voor ons is er slechts één God, de Vader, en één Heer” (1 Cor. 8. 6). Deze beide namen houden verband met bestuur: want bij de heer behoort de leiding der ondergeschikten, en de naam God wordt, zoals boven gezegd is (13e Kw. 8e Art.), ontleend aan voorzienigheid. Derhalve is er slechts één wereldbestuurder. (Ia q. 103 a. 3 s. c.)

Het is absoluut noodzakelijk te zeggen, dat er slechts één wereldbestuurder is. Daar immers het doel van het wereldbestuur iets is, dat bij eigen wezenheid goed is — en dat is het allerbeste — is noodzakelijk ook het wereldbestuur allervolmaaktst. Het volmaaktste bestuur echter berust bij één bestuurder. De reden hiervan is, dat bestuur niets anders is dan de leiding der bestuurde dingen naar hun doel, dat een goed is. De eenheid, echter behoort tot het wezen zelf der goedheid, zoals Boëtius hieruit bewijst, dat gelijk alle dingen het goede begeren, zo ook hun eenheid, zonder welke ze niet kunnen zijn. Want ieder ding is slechts in zover als het één is: vandaar zien we, dat alle dingen zich zoveel ze kunnen tegen hun verdeling verzetten, en aan de ontbinding van ieder ding, eigen te kort schieten ten grondslag ligt. Vandaar gaat de intentie van iemand, die een veelheid bestuurt, naar eenheid of vrede uit. De eigen oorzaak echter van eenheid is wat één is. Het is toch duidelijk, dat meerderen velen niet kunnen verenigen en tot overeenstemming brengen, tenzij ze zelf op de een of andere manier één zijn. Wat echter op zichzelf één is, kan geschikter en beter oorzaak van eenheid zijn, dan velen, die slechts verenigd zijn. Een veelheid zal dus beter door één dan door velen bestuurd worden. — Zo rest dus, dat het heelalbestuur, dat allervolmaaktst is, door één bestuurder geschiedt. En dit is juist wat de Wijsgeer zegt: “De dingen willen niet verkeerd gedisponeerd worden, en opdat dus de veelheid der regeerders het goede niet wegneemt: zij één de regeerder”. (Ia q. 103 a. 3 co.)

Beweging is de “actualiteit, die het beweegbare van de beweger ontvangt”. De verscheidenheid dus der bewegingen stamt uit de verscheidenheid der beweegbare dingen, welke, zoals boven gezegd (47e Kw. 1e en 2e Art.; 48e Kw. 2e Art.), de volkomenheid van het heelal vraagt; niet echter ontstaat deze uit de verscheidenheid der bestuurders. (Ia q. 103 a. 3 ad 1)

Tegengestelden komen weliswaar niet betreffende het naaste doel overeen, maar wel betreffende het laatste doel, in zover ze in één orde van het heelal besloten zijn. (Ia q. 103 a. 3 ad 2)

In de orde van het particuliere goed zijn twee beter dan één; maar geen toevoeging van goedheid kan plaats hebben bij datgene, wat krachtens eigen wezenheid goed is. (Ia q. 103 a. 3 ad 3)

Articulus 4 De gevolgen van dit bestuur

Men beweert, dat er slechts één gevolg van het heelalbestuur is, en niet meerdere. Het gevolg immers van een bestuur schijnt te zijn wat door het bestuur in de bestuurdde dingen veroorzaakt wordt. En dit is slechts één, nl. het goed der orde, zoals bij een leger duidelijk is. Dus heeft het heelalbestuur slechts één gevolg. (Ia q. 103 a. 4 arg. 1)

Uiteraard komt van één slechts één voort. Maar de wereld wordt, zoals aangetoond is (in het vorig Art.), slechts door één bestuurd. Dus is ook het gevolg van dat bestuur slechts één. (Ia q. 103 a. 4 arg. 2)

Als het gevolg van het bestuur om wille van de eenheid van bestuurder niet slechts één is, is het veelvoudig naar het veelvoud der bestuurdde dingen. Maar deze kunnen wij niet tellen. De gevolgen van het wereldbestuur kunnen dus niet in cijfers worden uitgedrukt. (Ia q. 103 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter het gezegde van Dionysius: “De Godheid omvat alles door Voorzienigheid en volkomen Goedheid, en vervult alles van Zichzelf”. Bestuur behoort echter bij voorzienigheid. Dus zijn de gevolgen van het Godsbestuur enkele bepaalde. (Ia q. 103 a. 4 s. c.)

De gevolgen van iedere handeling kunnen afgewogen worden naar het doel: want door de handeling bereikt men juist, dat het doel bereikt wordt. Het doel nu van het wereldbestuur is het wezenlijk goede, naar welks deelachtigheid en gelijkenis ieder ding streeft. Vandaar kunnen de gevolgen van een bestuur op drie wijzen worden opgevat. Vooreerst van de kant van het doel zelf: en zo is er slechts één gevolg van het wereldbestuur, nl. gelijkvormig worden aan het hoogste goed. — Vervolgens kan het gevolg van het wereldbestuur gezien worden van de kant der dingen, waardoor het schepsel tot de Gods-gelijkenis wordt opgevoerd. En zo zijn er, in het algemeen gesproken, twee gevolgen van dit bestuur. Het schepsel wordt in twee dingen Godgelijkvormig: nl. in zover God goed is, en het schepsel goed is; en in zover God oorzaak is van de goedheid van anderen, en het ene schepsel het andere

ten goede beïnvloedt. Daarom zijn er twee gevolgen van het wereldbestuur, te weten: het behoud der dingen in hun goedheid, en hun beïnvloeding ten goede. — Ten derde kan het gevolg van het wereldbestuur in bijzonderheden bezien worden, maar zo zijn de gevolgen voor ons ontelbaar. (Ia q. 103 a. 4 co.)

De orde van het heelal omvat zowel het behoud der door God gemaakte en onderscheiden dingen, als hun beïnvloeding: want men vindt orde onder de dingen naar gelang het ene beter is dan het andere, en het ene door het andere beïnvloed wordt. Het antwoord op de beide andere bedenkingen blijkt uit wat gezegd is (in de leerstelling). (Ia q. 103 a. 4 ad 1)

Articulus 5 Zijn alle dingen aan het Godsbestuur onderworpen?

Men beweert, dat niet alle dingen aan het Godsbestuur onderworpen zijn. In de Prediker (9. 11) wordt gezegd: “Ik zag dat onder de zon de vluggen niet beschikken over de loop, noch de sterken over de oorlog, noch de wijzen over het brood, noch de geleerden over de rijkdom, noch de kunstenaars over de gunst, maar tijd en toeval over alles”. Wat echter aan iemands bestuur onderworpen is, is niet toevallig. Niets dus van wat er onder de zon is, is aan het Godsbestuur onderworpen. (Ia q. 103 a. 5 arg. 1)

De Apostel zegt, dat “God geen zorg heeft over de ossen” (1 Cor. 9. 9). Maar eenieder heeft zorg over de dingen, die door hem bestuurd worden. Niet alles valt dus onder het Godsbestuur. (Ia q. 103 a. 5 arg. 2)

Iets dat zichzelf kan besturen, schijnt geen behoefte te hebben aan het bestuur van een ander. Maar het redelijke schepsel kan zichzelf besturen, daar het zeggenschap over eigen daden heeft, en uit zichzelf handelt, en niet slechts door een ander behandeld wordt, wat schijnt toe te komen aan dingen, die bestuurd worden. Niet alles dus is aan het Godsbestuur onderworpen. (Ia q. 103 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “God laat niet slechts hemel en aarde niet zonder wat aan ieder deel toekomt, maar evenmin de ingewanden van een klein en nietig diertje, evenmin een vogelveertje, of grasbloem, of boomblad”. Alles is dus aan zijn bestuur onderworpen. (Ia q. 103 a. 5 s. c.)

Onder hetzelfde opzicht komt het aan God toe Maker en Bestuurder der dingen te zijn: want degene die een ding voortbrengt, komt het ook toe het zijn volkomenheid te geven; en dit behoort bij de bestuurder. God is echter niet slechts een particuliere oorzaak van een of andere soort van dingen, maar de algemene oorzaak van al wat is, zoals boven gezegd is (44e Kw. 1e en 2e Art.). Zoals dus niets zijn kan, dat niet door God geschapen is, zo kan er ook niets zijn, dat niet aan zijn bestuur onderworpen is. Hetzelfde blijkt uit het doelbegrip. Een bestuur strekt zich zover uit als het doel van de bestuurder reikt. Het doel nu van het Godsbestuur is Gods eigen Goedheid, zoals boven uiteengezet is (in het 2e Art.). Daar dus niets zijn kan, dat niet tot

Gods Goedheid als tot zijn doel geordend is, zoals uit het bovenstaande blijkt (44e Kw. 4e Art.; 43e Kw. 2e Art.), is het uitgesloten, dat ook maar een enkel ding aan het Godsbestuur is onttrokken. Onverstandig was derhalve de mening van hen die zeiden, dat de lagere vergankelijke dingen, of ook de individuen, of zelfs de menselijke aangelegenheden, niet door God bestuurd worden. In hun geest staat er bij Ezechiël (9. 9): “De Heer heeft de aarde verlaten”. (Ia q. 103 a. 5 co.)

Men zegt van de dingen, die volgens de bewegingen van de zon ontstaan en vergaan, dat ze “onder de zon” zijn. Bij al die dingen wordt toeval gevonden; niet in deze zin, alsof alles daarin toeval ware, maar dat bij ieder daarvan iets toevalligs gevonden worden kan. En juist dit voorkomen van toeval bij dergelijke dingen, bewijst dat ze aan een bestuur onderworpen zijn. Als immers die vergankelijke dingen niet door een hoger wezen werden bestuurd, zouden ze vooral die geen kennis hebben — niets bedoelen; en zo zou er ook niets buiten de bedoeling om gebeuren, wat juist het toevalsbegrip uitmaakt. Om dus aan te tonen, dat die toevalligheden volgens de orde van een hogere oorzaak gebeuren, zegt hij niet zonder meer in alles toeval te zien, maar “tijd en toeval”, omdat nl. in deze dingen naar zekere tijdsorde toevallige tekortkomingen gevonden worden. (Ia q. 103 a. 5 ad 1)

Bestuur is een bepaalde verandering der bestuurde dingen door de bestuurder. Iedere verandering is echter de “actualiteit, die het beweegbare van de beweging ontvangt”, zoals in de *Physica* gezegd wordt. Iedere actualiteit is echter geproportioneerd aan datgene waarvan het de actualiteit is. En zo moeten de onderscheiden beweegbare dingen op onderscheiden wijze bewogen worden, ook als de beweging van slechts één beweging voortkomt. Zo worden dus door de ene bestuurskunst van God de dingen op verscheiden wijze naar hun eigen verscheidenheid bestuurd. Sommige handelen, volgens eigen natuur, uit zichzelf, daar ze zeggingschap over hun daden hebben: en deze worden door God bestuurd, niet alleen doordat Hij hen innerlijk beïnvloedend beweegt, maar ook doordat ze door Hem ten goede geleid en van het kwade worden afgehouden, door geboden en verboden, beloningen en straffen. Op deze manier worden echter de onredelijke schepselen, die alleen behandeld worden maar niet handelen, niet door God bestuurd. Als dus de Apostel zegt, dat God geen zorg voor ossen heeft, onttrekt hij de ossen niet geheel aan het Godsbestuur, maar alleen aan die wijze, die eigen is aan het redelijke schepsel. (Ia q. 103 a. 5 ad 2)

Het redelijke schepsel bestuurt zichzelf door verstand en wil, die er beide behoefte aan hebben geleid en vervolmaakt te worden door het verstand en de wil van God. En dus heeft het redelijke schepsel er boven het bestuur, waardoor het als zeggingschap over eigen daden hebbend, zichzelf bestuurt, behoefte aan door God bestuurd te worden. (Ia q. 103 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Worden alle dingen onmiddellijk door God bestuurd?

Men beweert, dat alles onmiddellijk door God bestuurd wordt. Gregorius van Nyssa keurt namelijk de opinie van Plato af, die een drievoudige voorzienigheid aannam: vooreerst de Voorzienigheid van de Eersten God, die zich op de hemelse en alle algemene dingen betreft; de tweede voorzienigheid is, naar hij zei, van de secundaire godheden, die langs de hemel rondgaan, en betreft het ontstaan en vergaan der dingen; de derde is, volgens zijn zeggen, der demonen, die het terrein der menselijke handelingen bewaken. Het heeft er dus de schijn van, dat alles onmiddellijk door God wordt bestuurd. (Ia q. 103 a. 6 arg. 1)

Het is beter, dat, zo mogelijk, iets door één dan door meerderen geschiedt, zoals in de *Physica* gezegd wordt. God kan echter alles zelf zonder tussen-oorzaken besturen. Het schijnt dus dat Hij alles onmiddellijk bestuurt. (Ia q. 103 a. 6 arg. 2)

In God is tekortkoming noch onvolmaaktheid. Maar het schijnt tekortkoming van een bestuurder, dat hij door middel van anderen bestuurt: zo heeft een aards koning bij zijn bestuur dienaars nodig, omdat hij niet alles zelf doen kan; noch overal in zijn rijk aanwezig is. Dus bestuurt God alles onmiddellijk. (Ia q. 103 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus zegt: “Zoals de grovere en lagere lichamelijke dingen door de fijnere en sterkere krachten zekere orde geleid worden, zo worden alle lichamelijke dingen door de redelijke levensgeest bestuurd; en de afvallige en zondige geest door de vromen en rechtvaardigen; en deze door God zelf”. (Ia q. 103 a. 6 s. c.)

Bij het bestuur zijn twee dingen in acht te nemen: nl. het bestuursplan, en dit is de voorzienigheid zelve, en de uitvoering daarvan. Wat het bestuursplan betreft, bestuurt God alles onmiddellijk; wat echter de uitvoering daarvan aangaat, bestuurt God sommige dingen door middel van andere. De reden hiervan is, dat, daar God het wezen zelf der goedheid is, alles in hoogste graad aan God moet worden toegeschreven. Het hoogste echter in iedere soort van plan of praktische kennis, zoals een bestuursplan is, bestaat hierin, dat de dingen, die voorwerp der handelingen zijn, afzonderlijk gekend worden: zo is de beste medicus niet hij, die alleen maar aan algemeenheden denkt, maar hij, die ook oog heeft voor de kleinste bijzonderheden; en hetzelfde blijkt in andere gevallen. Daarom moeten we zeggen, dat God een bestuursplan heeft van alles, ook van de kleinste bijzonderheden. Daar echter door het bestuur de dingen naar hun volkomenheid geleid moeten worden, zal het bestuur des te beter zijn, naar mate door de bestuurder aan de bestuurde dingen een groter volkomenheid gegeven wordt. Het is evenwel een groter volkomenheid, dat iets in zich goed is en oorzaak der goedheid van anderen, dan wanneer het alleen maar in zich goed is. Vandaar bestuurt God de dingen zo, dat Hij bij zijn bestuur sommige tot oorzaken van andere

aanstelt: juist als een leraar, die zijn leerlingen niet alleen knap maakt, maar tot leraren van anderen. (Ia q. 103 a. 6 co.)

De opinie van Plato wordt afgekeurd, omdat hij ook met betrekking tot het bestuursplan van opvatting was, dat God niet onmiddellijk alles bestuurt. En dat blijkt hieruit, dat hij de voorzienigheid, die het bestuursplan is, in drieën deelde. (Ia q. 103 a. 6 ad 1)

Als God alleen bestuurde, zou aan de dingen de volmaaktheid van oorzaak te zijn onttrokken worden, en dus zou niet alles beter door één geschieden, wat nu door velen gebeurt. (Ia q. 103 a. 6 ad 2)

Dat een aards koning uitvoerders van zijn bestuur heeft, komt niet alleen van zijn onvolmaaktheid, maar behoort ook bij de koninklijke waardigheid: in de orde der dienaars toch schittert de koninklijke macht meer uit. (Ia q. 103 a. 6 ad 3)

Articulus 7 Kan het Godsbestuur in het een of ander vrijdeld worden?

Men beweert, dat er iets buiten de orde van het Godsbestuur om kan gebeuren. Boëtius zegt immers, dat “God door het goede alles beschiet”. Als er dus niets buiten de orde van het Godsbestuur om gebeurde, zou hieruit volgen, dat er in de dingen niets verkeerd was. (Ia q. 103 a. 7 arg. 1)

Niets dat volgens het plan van een bestuurder gebeurt, is toevallig. Als dus in de dingen niets buiten het Godsbestuur om gebeurt, volgt hieruit, dat in de dingen geen geluk of toeval is. (Ia q. 103 a. 7 arg. 2)

De orde van het Godsbestuur is zeker en onveranderlijk, want zij is volgens een eeuwig plan. Als dus in de dingen niets buiten de orde van het Godsbestuur om kan gebeuren volgt hieruit, dat alles noodzakelijk gebeurt, en in de dingen niets geschiedt al naar het uitvalt; maar dit klopt niet. Het is dus mogelijk, dat in de dingen iets buiten de orde van het Godsbestuur om gebeurt. (Ia q. 103 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat in het Boek Esther gezegd wordt (13. 9): “Heer, God, almachtige Koning, alles is aan uw macht onderworpen, en er is niets dat aan uw Wil kan weerstaan”. (Ia q. 103 a. 7 s. c.)

Een gevolg kan wel ontstaan buiten de orde van een particuliere oorzaak om, maar niet buiten de orde van de algemene oorzaak. De reden hiervan is, dat buiten de orde van een particuliere oorzaak om niets gebeurt dan door een andere, verhinderende, oorzaak, die echter noodzakelijk op de eerste algemene oorzaak wordt teruggebracht: zo ontstaat indigestie buiten de orde der vertering om door een of ander beletsel b.v. zwaar voedsel, dat weer teruggebracht moet worden op een andere oorzaak enz., tot aan de eerste algemene oorzaak. Daar dus God de eerste algemene oorzaak is, met alleen van een enkele soort, maar van al het bestaande, is het onmogelijk, dat er iets buiten de orde van het Godsbestuur om gebeurt; maar uit het feit zelf, dat het een of ander gedeeltelijk aan de orde

der goddelijke Voorzienigheid schijnt te ontsnappen — in zover die orde nl. naar een particuliere oorzaak wordt beschouwd — moet het weer volgens een andere oorzaak in die orde terugvallen. (Ia q. 103 a. 7 co.)

Er is niets op de wereld te vinden, dat helemaal verkeerd is, omdat het kwaad altijd in het goede gefundeerd is, zoals boven werd aangetoond (48e Kw. 3e Art.). En dus wordt een ding verkeerd genoemd, omdat het aan de orde van een of andere particuliere oorzaak ontsnapt. Zou het echter helemaal aan de orde van het Godsbestuur ontsnappen, dan zou het helemaal niets meer zijn. (Ia q. 103 a. 7 ad 1)

Sommige dingen worden toevallig genoemd met betrekking tot de particuliere oorzaken buiten welke orde zij gebeuren. Maar wat de goddelijke Voorzienigheid aangaat, is er, zoals Augustinus zegt, “niets toevalligs in de wereld”. (Ia q. 103 a. 7 ad 2)

Sommige gevolgen zijn al naar het uitvalt, om hun verband met de naaste oorzaken, die in hun gevolgen kunnen te kort schieten, maar niet omdat iets buiten heel de orde van het Godsbestuur om gebeuren kan. Want dat iets buiten de orde der naaste oorzaak gebeurt, is door een oorzaak, die aan het Godsbestuur onderworpen is. (Ia q. 103 a. 7 ad 3)

Articulus 8 Is er iets dat de goddelijke Voorzienigheid weerstreeft?

Men beweert, dat het een of ander de orde van het Godsbestuur kan weerstreven. Bij Isaïas (3. 8) immers wordt gezegd: “Hun woorden en hun daden zijn tegen de Heer gericht”. (Ia q. 103 a. 8 arg. 1)

Geen koning straft gerecht degenen, die zijn verordeningen niet weerstreven. Als dus niets Gods plan weerstreeft, zou niemand gerecht door God gestraft worden. (Ia q. 103 a. 8 arg. 2)

Ieder ding is onderworpen aan het Godsbestuur. Maar het een wordt door het ander bestreden. Dus zijn er enkele dingen, die het Godsbestuur weerstreven. (Ia q. 103 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Boëtius zegt: “Er is niets dat dit hoogste goed kan of wil weerstaan. Het is dus het hoogste goed, dat alles krachtig beheerst en met zachtheid regelt”, zoals in het Boek der Wijsheid (8. 1) over de goddelijke Wijsheid gezegd wordt. (Ia q. 103 a. 8 s. c.)

De orde der goddelijke Voorzienigheid kan tweevoudig beschouwd worden: vooreerst in het algemeen, voor zover ze nl. bij de bestuursoorzaak van het geheel begint; en vervolgens in het bijzonder, voor zover ze bij een particuliere oorzaak begint, die de uitvoerster van het Godsbestuur is. Op de eerste manier gezien, weerstreeft niets de orde van het Godsbestuur. En dat blijkt op twee wijzen. Vooreerst hieruit, dat de orde van het Godsbestuur heel en gans op het goede gericht is, terwijl ieder ding in werking en pogen niet dan naar het goede streeft: “Niemand immers werkt met het oog op iets kwaads”, zoals Dionysius zegt. Op een andere manier

blijkt hetzelfde hieruit, dat zoals boven gezegd (1e Art. 3e Antw.; 5e Art. 2e Antw.), iedere neiging van een ding, hetzij natuurlijke hetzij wilsneiging, niets anders is dan een indruk van de eerste beweging: zoals de neiging van de pijl naar het doelwit niets anders is dan de indruk van de schutter. Vandaar dat alles wat werkt, natuurlijk of bij wilsbesluit, als vanzelf komt tot datgene wat van Godswege verordend wordt. En daarom zeggen we, dat God alles met zachtheid regelt. (Ia q. 103 a. 8 co.)

Men zegt van sommigen, dat ze denken of spreken of doen tegen God, niet omdat ze de orde van het Godsbestuur geheel weerstreven, want ook de zondaars streven naar iets goeds, maar omdat ze een bepaald goed, dat hun volgens natuur en staat betaamt, weerstreven. Vandaar worden ze terecht door God gestraft. — En hieruit is het antwoord op de tweede bedenking duidelijk. (Ia q. 103 a. 8 ad 1)

Uit het feit, dat het ene ding strijdig is met het andere, blijkt dat iets de orde, die van een particuliere oorzaak afhangt, kan weerstreven, niet echter de orde die van de algemene oorzaak van het geheel afhangt. (Ia q. 103 a. 8 ad 2)

Quaestio 104 De gevolgen van het goddelijk wereldbestuur in het bijzonder

Vervolgens moeten we de gevolgen van het Godsbestuur in het bijzonder beschouwen. En hieromtrent stellen we vier vragen: 1) Hebben de schepselen er behoefte aan door God in hun bestaan behouden te worden? 2) Worden ze onmiddellijk door God behouden? 3) Kan God een ding vernietigen? 4) Wordt er in feite iets vernietigd? (Ia q. 104 pr.)

Articulus 1 Hebben de schepselen er behoefte aan door God in hun bestaan behouden te worden?

Men beweert, dat de schepselen er geen behoefte aan hebben door God in het bestaan bewaard te worden. Al wat immers niet kan niet-zijn, heeft er geen behoefte aan in het zijn behouden te worden; zoals iets wat niet kan weggaan, niet hoeft bewaard te worden om niet weg te gaan. Sommige schepselen echter kunnen krachtens hun natuur niet niet-zijn. Derhalve hebben niet alle schepselen er behoefte aan door God in het zijn behouden te worden. Bewijs voor de middelterm: wat uit zich in iets is, is er noodzakelijk in, en zijn tegengestelde kan er onmogelijk in zijn: zoals een even nummer noodzakelijk even is, en onmogelijk oneven zijn kan. Het zijn nu volgt uit zich op de vorm: want ieder ding is een actueel ding voor zover het een vorm heeft. Sommige schepselen zijn er, die zelfstandige vormen zijn, zoals van de engelen gezegd is (50e Kw. 2e en 3e Art.); en zo is het zijn uit zich in hen. En dezelfde reden gaat op voor de dingen, in wier stof geen potentie is, tenzij voor één vorm, zoals boven van de hemellichamen

gezegd is (66e Kw. 2e Art.). Dergelijke schepselen zijn krachtens hun natuur noodzakelijk, en kunnen niet niet-zijn: de potentie immers tot niet-zijn kan niet baseren op de vorm, waarop het zijn uit zich volgt; noch op de stof onder één vorm, die ze niet kan verliezen, daar ze niet in potentie is tot een andere vorm. (Ia q. 104 a. 1 arg. 1)

God is machtiger dan welke geschapen werkoorzaak ook. Maar een of andere geschapen werkoorzaak kan haar gevolg geven te blijven bestaan, ook als haar werking ophoudt; zo blijft het huis, als de bouwer met bouwen op houdt; en als de werking van het vuur ophoudt, blijft het water enigen tijd warm. Veeleer kan God dus zijn schepselen geven te blijven bestaan, ook al houdt zijn werking op. (Ia q. 104 a. 1 arg. 2)

Geen geweld kan geschieden zonder werkoorzaak. Maar het streven naar niet-zijn is voor ieder schepsel onnatuurlijk en gewelddadig, want van nature begeert ieder schepsel te zijn. Dus kan geen schepsel streven naar niet-zijn, tenzij er iets aan zijn bederf werkt. Maar er zijn dingen, zoals geesten en hemellichamen, aan wier bederf niets werken kan. Dus kunnen dergelijke schepselen niet streven naar niet-zijn, ook al houdt Gods werking op. (Ia q. 104 a. 1 arg. 3)

Als God de dingen in het bestaan behoudt, is dat door een of andere werking. Maar door iedere werking van een werkoorzaak — als deze tenminste krachtadig is — gebeurt er iets in het gevolg. Derhalve moet door de werking van God de Behouder iets in het schepsel gebeuren. — Maar dat schijnt toch van niet. Door dergelijke werking wordt immers niet het zijn van het schepsel: want wat reeds is, wordt niet. Noch iets anders, dat daaraan wordt toegevoegd: want ofwel zou God het schepsel niet bij voortduring bewaren, ofwel werd er voortdurend iets aan het schepsel toegevoegd, wat niet klopt. De schepselen worden dus niet door God in het bestaan behouden. (Ia q. 104 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat in de Brief aan de Hebreeën (1.3) gezegd wordt: “Hij draagt alles door het woord zijner Macht”. (Ia q. 104 a. 1 s. c.)

En volgens het geloof én volgens de rede moeten we zeggen, dat de schepselen door God in het bestaan behouden worden. Ter verduidelijking hiervan bedenke men, dat op tweevoudige manier het ene door het andere behouden wordt. Vooreerst indirect en bijkomstig: zo zegt men, dat iemand die bederf weert, een ding behoudt; als b.v. iemand een knaap ervoor bewaart in het vuur te vallen, zegt men, dat hij hem behouden heeft. En zo zegt men ook van God, dat Hij de dingen behoudt, maar niet alles, want sommige dingen kennen geen bederf, dat nodig voor hun behoud moet verwijderd worden. — Vervolgens zegt men, dat het een het ander op zich en direct behoudt, in zover het behoudene zozeer van de behouder afhangt, dat het zonder hem niet kan zijn. En op deze manier hebben alle schepselen behoefte aan het goddelijk behoud. Het bestaan immers van ieder schepsel hangt zozeer van God af, dat ze zelfs geen moment zouden kunnen bestaan, maar vernietigd zouden worden, als ze met

door de werking van Gods macht, aldus Gregorius, in het bestaan behouden werden. En dat is zo in te zien. Ieder gevolg hangt van zijn oorzaak af, in zover deze zijn oorzaak is. Maar dan moet men er wel aan denken, dat sommige werkoorzaak enkel wat het worden aangaat oorzaak van haar gevolg is, en niet direct wat het zijn betreft. En dit gebeurt zowel bij kunstvoorwerpen als bij natuurdingen. De bouwer is oorzaak van het huis wat het worden aangaat, niet direct wat het zijn betreft. Het is immers duidelijk dat het zijn van het huis op zijn vorm volgt: de vorm van het huis echter is de samenstelling en de orde, die op de natuurkracht van sommige dingen volgt. Zoals een kok spijzen gereedmaakt met gebruikmaking van de actieve natuurkracht van vuur, zo maakt de bouwer een huis met gebruikmaking van cement, stenen en hout, die vatbaar zijn voor zulk een samenstelling en orde, en die behouden. Het bestaan van het huis hangt dus af van de natuur dezer dingen, zoals het worden van het huis afhangt van de activiteit van de bouwer. — En op dezelfde manier moeten we de natuurdingen bezien. Als een of andere oorzaak geen oorzaak van de vorm als zodanig is, is zij niet op zich oorzaak van het zijn, dat op die vorm volgt, maar alleen oorzaak van het worden van het gevolg. Het is echter duidelijk, dat als twee dingen van dezelfde soort zijn, het ene geen oorzaak kan zijn van de vorm als zodanig van het andere, want dan zou het oorzaak van zijn eigen vorm zijn, daar voor beide hetzelfde geldt. Het kan echter oorzaak van zulk een vorm zijn voor zover deze in de stof is, dat wil zeggen, dat deze stof deze vorm krijgt. En dit is juist oorzaak zijn van het worden, zoals een mens een mens voortbrengt, en vuur vuur. Vandaar dat, zo dikwijls een natuurlijk gevolg uiteraard de invloed van een werkoorzaak ondergaat, naar dezelfde definitie als deze in de werkoorzaak is, wel het worden van het gevolg, niet echter het zijn, van de werkoorzaak afhangt. — Soms echter ondergaat een gevolg uiteraard niet de invloed van de werkoorzaak, naar dezelfde definitie als deze in de werkoorzaak is: dat blijkt bij alle werkoorzaken, die geen soortgelijken vóórtbrengen, zoals de hemellichamen oorzaak zijn van de wording der lagere lichamen, die van een andere soort zijn. En zulk een werkoorzaak kan oorzaak van een vorm als zodanig zijn, en niet slechts voor zover zij in deze stof verkregen wordt; en dus is zij niet alleen van het worden, maar ook van het zijn oorzaak. Zoals dus het worden niet kan voortduren, als de werking van de oorzaak van het worden ophoudt, zo kan ook het zijn van een ding niet voortduren, als de werking ophoudt der oorzaak, die niet slechts oorzaak van het gevolg is wat het worden, maar ook wat het zijn aangaat. En dit is de reden, waarom verwarmd water bij het ophouden van de werking van het vuur, de warmte behoudt; maar de lucht blijft zelfs geen moment verlicht als de activiteit van de zon ophoudt. De stof van het water neemt nl. de warmte van het vuur op volgens dezelfde definitie als deze in het vuur is, zodat het, als het volkomen tot de vuurvorm gebracht wordt, de warmte altijd zal behouden; maar als het slechts onvolkomen, als een soort begin, aan de vuurvorm deelachtig is, zal de

warmte niet altijd blijven, maar, vanwege de zwakke deelname aan het beginsel der warmte, slechts tijdelijk. De lucht kan echter uiteraard het licht niet ontvangen naar dezelfde definitie waarnaar het op de zon is, zodat ze het lichtbeginsel, de zonnevorm, ontvangt: en daarom houdt het licht, dat in de lucht geen steunpunt heeft, onmiddellijk op, als de activiteit van de zon ophoudt. Zo echter verhoudt zich ieder schepsel tot God als de lucht tot de lichtende zonne. Zoals de zon uit eigen natuur licht geeft, de lucht echter oplicht door deelname aan het licht der zon, zonder evenwel deel te nemen aan de natuur van de zon, zo is alleen God door eigen Wezenheid, omdat zijn Wezen zijn zijn is; ieder schepsel echter is bij deelname, zonder dat evenwel zijn wezen zijn zijn is. En daarom zou, zoals Augustinus zegt, “wanneer de kracht Gods eens zou ophouden wat geschapen is te besturen, tegelijk hun verschijning ophouden, en alle natuur ineens storten”. En in het achtste boek van hetzelfde werk zegt hij: “Zoals de lucht door de tegenwoordigheid van het licht helder wordt, zo wordt de mens door de tegenwoordigheid Gods verlicht, maar bij zijn afwezigheid terstond verduisterd”. (Ia q. 104 a. 1 co.)

Het zijn volgt uit zich op de vorm van het schepsel in de veronderstelling van Gods invloed: zoals het licht volgt op de doorschijnendheid der lucht in de veronderstelling van de invloed der zon. Vandaar is de potentie tot niet-zijn van de geestelijke schepselen en hemellichamen veeleer in God, die zijn invloed onttrekken kan, dan in de vorm of de stof van dergelijke schepselen. (Ia q. 104 a. 1 ad 1)

God kan aan geen schepsel geven te blijven bestaan als zijn werking ophoudt, zoals Hij het ook niet geven kan, dat Hij geen oorzaak zij van het zijn ervan. Het schepsel heeft nodig door God behouden te worden, in zover het zijn van het gevolg afhangt van de oorzaak van het zijn. En daarom is het niet hetzelfde voor de werkoorzaak, die geen oorzaak van het zijn, maar alleen van het worden is. (Ia q. 104 a. 1 ad 2)

Dit argument gaat uit van een behoud, dat slechts in weerhouding van het bederf bestaat, en daaraan hebben, zoals gezegd is (in de leerstelling), niet alle schepselen behoefte. (Ia q. 104 a. 1 ad 3)

Het behoud der dingen door God heeft niet door enige nieuwe activiteit plaats, maar door continuatie van de daad, waardoor Hij het zijn geeft, welke daad zonder beweging of tijd geschiedt, zoals ook het behoud van het licht in de lucht door de blijvende invloed der zon plaats heeft. (Ia q. 104 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Worden ze onmiddellijk door God behouden?

Men beweert, dat God onmiddellijk ieder schepsel behoudt. Door dezelfde daad immers is God Schepper en Behouder, zoals gezegd is (in het vorig Art.). Maar God is de onmiddellijke Schepper van alles, dus ook de onmiddellijke Behouder. (Ia q. 104 a. 2 arg. 1)

Ieder ding is zichzelf het naaste. Maar geen schepsel

kan het verleend worden zichzelf te behouden, dus nog veel minder een ander te behouden. God behoudt dus alles zonder enige tussenoorzaak. (Ia q. 104 a. 2 arg. 2)

Een gevolg wordt in het bestaan behouden door datgene wat niet alleen wat het worden, maar ook wat het zijn aangaat, zijn oorzaak is. Maar geen enkele geschapen oorzaak schijnt oorzaak van een gevolg dan alleen wat het worden aangaat: zij zijn immers, zoals boven (45e Kw. 3e Art.) gezegd, geen oorzaak tenzij door beweging. Derhalve zijn het geen oorzaken, die hun gevolgen in het bestaan bewaren. (Ia q. 104 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat een ding behouden wordt door datgene waarvan het zijn bestaan heeft. Maar God geeft het bestaan aan de dingen door tussenoorzaken. Dus bewaart Hij de dingen ook in het bestaan door middel van enkele oorzaken. (Ia q. 104 a. 2 s. c.)

Zoals gezegd, kan iets op twee manieren een ding in het bestaan bewaren: vooreerst indirect en bijkomstig, doordat het de werking van het bederf vermindert of belet; vervolgens direct en op zich, doordat het zijn van het ander ervan afhangt, zoals het gevolg van de oorzaak. Op beide wijzen komt het voor, dat het ene schepsel het bestaan van het ander behoudt. Het is toch duidelijk, dat er bij de lichamelijke dingen veel is, dat de werking van het bederf belet, en aldus de dingen heet te behouden: zo belet zout vleesbeterf, en zo is het ook bij vele andere dingen. — Maar het komt ook voor, dat een gevolg naar zijn bestaan van een schepsel afhangt. Daar er immers vele ondergeschikte oorzaken zijn, moet een gevolg op de eerste plaats en voornamelijk van de eerste oorzaak afhangen, maar secundair van alle tussenoorzaken. Vandaar is het voornamelijk de eerste oorzaak, die het gevolg behoudt, maar secundair al de tussenoorzaken, en des te meer naarmate zulk een tussenoorzaak hoger is, en dichter bij de eerste oorzaak. Daarom wordt het behoud en de duur der dingen, ook der lichamelijke dingen, aan de hogere oorzaken toegeschreven; zo zegt de Wijsgeer, dat de eerste beweging, die van de dag, oorzaak is van de continuatie van het wordingsproces; de tweede echter van de Dierenriem, is oorzaak van het onderscheid naar ontstaan en vergaan; en zo schrijven de astrologen aan Saturnus, de hoogste der planeten, de vaste en blijvende dingen toe. — Zo dienen we dus te zeggen, dat God de dingen in het bestaan bewaart, maar door middel van enkele oorzaken. (Ia q. 104 a. 2 co.)

God heeft onmiddellijk alles geschapen, maar door de schepping een rangorde onder de dingen gemaakt, zodat sommige van andere zouden afhangen, door welke zij dan secundair in het bestaan behouden worden, verondersteld de primaire behouding door Hem Zelf. (Ia q. 104 a. 2 ad 1)

Zoals aan geen enkel gevolg gegeven kan worden oorzaak van zichzelf te zijn, wel echter oorzaak van een ander; zo kan aan geen enkel gevolg gegeven worden zichzelf te behouden, maar wel — de eigen oorzaak behoudt immers het gevolg, dat van haar afhangt — een ander te behouden. (Ia q. 104 a. 2 ad 2)

Geen schepsel kan, dan door een of andere verandering, oorzaak van een ander zijn in zover dit een nieuwe vorm of dispositie krijgt, want het werkt slechts in een vooraf aanwezig subject. Maar nadat het eenmaal de vorm of dispositie in het gevolg heeft teweeggebracht, behoudt het deze vorm of dispositie zonder nieuwe verandering in het gevolg. Zo wordt ook in de lucht, voor zover zij opnieuw verlicht wordt, een verandering aangenomen, maar het behoud van het licht is zonder verandering der lucht, door de aanwezigheid van de lichtbron alleen. (Ia q. 104 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Kan God een ding vernietigen?

Men beweert, dat God niets kan vernietigen. Augustinus zegt immers: “God is geen oorzaak van het streven naar niet-zijn”. Dat zou Hij echter wel zijn, als Hij een schepsel vernietigde. Dus kan God niets vernietigen. (Ia q. 104 a. 3 arg. 1)

Door zijn Goedheid is God oorzaak van de dingen, dat ze zijn, want Augustinus zegt: “Omdat God goed is, zijn wij”. Maar God kan niet niet-goedzijn. Hij kan dus niet maken, dat de dingen niet zijn. En dat zou Hij doen, als Hij ze vernietigde. (Ia q. 104 a. 3 arg. 2)

Als God iets vernietigde, moest Hij dat doen door een daad. Maar dat kan niet, omdat iedere daad uitloopt op een ding; vandaar dat ook de werking van het bederf op een nieuw geworden ding uitloopt, want het ontstaan van het een is het vergaan van het ander. God kan dus niets vernietigen. (Ia q. 104 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat bij Jeremias (10. 24) gezegd wordt: “Tuchtig mij, Heer, maar in gerecht, niet in uw Gramschap, om mij niet te vernietigen”. (Ia q. 104 a. 3 s. c.)

Sommigen hebben de stelling opgezet, dat God de dingen uit natuur-noodzaak tot het bestaan bracht. Als dat waar was, kon God geen enkel ding vernietigen evenmin als Hij van natuur veranderen kan. Maar, zoals boven gezegd is (19e Kw., 4e Art.), is deze stelling vals, en absoluut vreemd aan het Katholieke geloof, want dit belijdt, dat God uit vrije Wil de dingen tot het bestaan bracht, naar het psalmvers: “Al wat de Heer wilde, heeft Hij gemaakt” (Ps. 134. 6). Dat God de schepselen het bestaan geeft, hangt dus van zijn Wil af. Niet anders behoudt Hij de dingen in het bestaan, dan door bij voortdurend dat zijn in hen te doen invloeden zoals gezegd is (1e Art., 4e Antw.). Zoals Hij dus, vóór de dingen bestonden, bij machte was hun dat bestaan niet mede te delen, en ze aldus niet te maken; zo kan Hij, nadat ze gemaakt zijn, hun dat bestaan niet invloeden, en zo houden ze op te bestaan. En dat is hen vernietigen. (Ia q. 104 a. 3 co.)

Niet-zijn heeft op zich geen oorzaak, want niets kan oorzaak zijn dan in zover het een ding is; een ding is echter op zich oorzaak van zijn. Dus kan God geen oorzaak zijn van het streven naar niet-zijn, maar dit heeft het schepsel uit zichzelf, in zover het uit het niet is. Op bijkomstige wijze echter kan God oorzaak zijn,

dat een ding vernietigd wordt, door.nl. zijn activiteit eraan te onttrekken. (Ia q. 104 a. 3 ad 1)

De Goedheid van God is oorzaak der dingen, maar niet uit natuurnoodzaak, want Gods Goedheid hangt niet van de geschapen dingen af — doch uit vrijen Wil. Zoals Hij dus zonder nadeel voor zijn Goedheid bij machte was de dingen niet tot het bestaan te brengen, zo kan Hij evenzeer — zijn Goedheid onverkort — de dingen niet in het bestaan behouden. (Ia q. 104 a. 3 ad 2)

Als God iets vernietigde, zou dat niet door een daad zijn, maar hierdoor, dat Hij met werken ophield. (Ia q. 104 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Wordt er in feite iets vernietigd?

Men beweert, dat er iets vernietigd wordt. Het eindpunt beantwoordt aan het begin. Maar in de beginne was er niets buiten God. Dus worden de dingen naar dit eindpunt gebracht, dat er niets zij buiten God. En derhalve worden de schepselen vernietigd. (Ia q. 104 a. 4 arg. 1)

Ieder schepsel heeft eindige kracht. Maar geen eindige kracht reikt in het oneindige; daaruit juist wordt in de Physica bewezen, dat een eindige kracht niet gedurende een oneindige tijd kan bewegen. Dus kan geen schepsel oneindig duren, en wordt dus eenmaal vernietigd. (Ia q. 104 a. 4 arg. 2)

Vorm en bijkomstigheden hebben geen stof als deel van zichzelf. Soms tijds echter houden ze op te bestaan. Zij worden dus vernietigd. (Ia q. 104 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat in de Prediker (3. 14) gezegd wordt: “Ik heb geleerd, dat alle dingen, die God gemaakt heeft, blijven in eeuwigheid”. (Ia q. 104 a. 4 s. c.)

Van alle dingen, die door God met betrekking tot de schepping geschieden, gebeuren er sommige volgens de natuurlijke gang van zaken; sommige echter, zoals hieronder gezegd zal worden (105e Kw. 6e Art.), op wonderbare wijze buiten de natuurlijke orde in de schepping gelegd om. Wat God echter doen zal volgens de natuurlijke, in de schepping gelegde orde, kan uit de natuur zelf der dingen gekend worden. Wat echter door een wonder gebeurt, is gericht op de openbaring der genade, naar het woord van de Apostel: “Aan eenieder wordt de Geestesuiting geschonken om er nut mee te doen” (1 Cor. 12. 7), en daarna voegt hij het een én ander toe over het doen van wonderen. De natuur der schepselen nu toont aan, dat er niets vernietigd wordt: want ofwel zijn de schepselen onstoffelijk, en zo is er zelfs geen potentie tot niet-zijn in hen: ofwel zijn ze stoffelijk, en zo blijven ze altijd, minstens naar de stof, die als subject van ontstaan en vergaan, onbederfelijk is. — Iets vernietigen behoort ook niet tot de openbaring der genade: eerder wordt Gods Macht en Goedheid getoond, doordat Hij de dingen in het bestaan behoudt.

Zo is dus zonder meer te zeggen, dat absoluut niets vernietigd wordt. (Ia q. 104 a. 4 co.)

Dat de dingen tot het bestaan gebracht zijn, nadat ze niet waren, toont de macht van Hem, die ze voortbracht. Maar dat ze vernietigd zouden worden belet zulk een openbaring, daar naar het woord van de Apostel Gods macht ten eerste getoond wordt door de dingen te behouden: “Hij draagt alles door het woord zijner macht”. (Hebr. 1.3). (Ia q. 104 a. 4 ad 1)

Het vermogen der schepselen om te zijn, is om te ontvangen alleen; maar de actieve macht is bij God, van wie de invloeiing van het bestaan is. Dat dus de dingen in oneindigheid voortduren volgt op de oneindigheid van Gods Macht. Sommige dingen wordt echter een kracht bepaald om slechts bepaalde tijd te blijven, in zover hun belet kan worden van Hem de invloeiing van het zijn te ontvangen, door een tegenwerkende kracht, waaraan een eindige kracht geen oneindige doch slechts bepaalde tijd kan weerstaan. Vandaar dat de dingen, die geen tegengestelde hebben, al hebben ze een eindige kracht, in eeuwigheid blijven. (Ia q. 104 a. 4 ad 2)

Vormen en bijkomstigheden zijn geen volledige dingen, want ze zijn geen zelfstandigheden, maar iets van iets anders; zij worden ding genoemd, omdat door hen iets anders is. Maar zelfs op de wijze waarop ze zijn, worden ze niet geheel vernietigd, niet alsof een deel ervan zou blijven, maar omdat ze blijven in de potentie van de stof of het subject. (Ia q. 104 a. 4 ad 3)

Quaestio 105 De verandering der schepselen door God

Vervolgens moeten we het tweede gevolg van het Godsbestuur, nl. de verandering der schepselen, beschouwen. En eerst de verandering der schepselen door God; en vervolgens de verandering van het ene schepsel door het andere. Betreffende het eerste punt stellen we acht vragen: 1) Kan God onmiddellijk de stof tot de vorm bewegen? 2) Kan hij onmiddellijk een lichaam bewegen? 3) Kan Hij het verstand bewegen? 4) Kan Hij de wil bewegen? 5) Werkt God in al wat werkt? 6) Kan Hij iets doen buiten de in de dingen gelegde orde om? 7) Is alles wat God aldus doet een wonder? 8) De verscheidenheid der wonderen. (Ia q. 105 pr.)

Articulus 1 Kan God onmiddellijk de stof tot de vorm bewegen?

Men beweert, dat God niet onmiddellijk de stof tot de vorm kan bewegen. Zoals immers de Wijsgeer bewijst, kan niets een vorm in deze stof maken, tenzij een vorm, die zelf in de stof is: want evenbeeld maakt evenbeeld. Maar God is geen vorm in de stof. Dus kan Hij geen vorm in de stof veroorzaken. (Ia q. 105 a. 1 arg. 1)

Als een werkoorzaak zich op dezelfde wijze tot vele gevolgen verhoudt, zal zij geen daarvan voortbrengen, tenzij zij door iets anders gedetermineerd wordt; zoals

immers in de Anima gezegd wordt: “Een algemene opvatting heeft geen invloed, dan door middel van een particuliere waarneming”. Maar Gods Macht is de algemene oorzaak van alle dingen. Dus kan ze geen particuliere vorm voortbrengen, dan door middel van een particuliere werkoorzaak. (Ia q. 105 a. 1 arg. 2)

Zoals alle zijn van de eerste en algemene oorzaak afhangt, zo hangt dit bepaalde zijn van bepaalde particuliere oorzaken af, naar boven gezegd is (104e Kw. 2e Art.). Maar het bepaalde zijn van een ding is door zijn eigen vorm: dus worden de eigen vormen der dingen door God niet voortgebracht, dan door middel van particuliere oorzaken. (Ia q. 105 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat in het Boek der Schepping (2. 7) gezegd wordt: “God vormde de mens uit het slijk der aarde”. (Ia q. 105 a. 1 s. c.)

God kan onmiddellijk de stof tot de vorm bewegen, omdat een ding in passieve potentie tot actualiteit gebracht wordt door de actieve potentie, die het in haar macht heeft. Daar dus de stof in de macht is van God — ze is door Hem voortgebracht — kan ze door de goddelijke Macht tot actualiteit gebracht worden. En dit is de stof bewegen tot de vorm, want de vorm is niets anders dan de actualiteit van de stof. (Ia q. 105 a. 1 co.)

Op twee wijzen wordt een gevolg aan de werkoorzaak gelijkvormig bevonden. Vooreerst naar de soort, zoals de mens door een mens wordt voortgebracht, en vuur door vuur. Vervolgens naar het machtsbereik, voor zover nl. de vorm van het gevolg binnen het machtsbereik ligt van de oorzaak: en zo worden de dieren, die uit bederf ontstaan, en de planten en de mineralen gelijkvormig aan zon en sterren, door welker invloed ze ontstaan. Op deze wijze lijkt het gevolg op de werkoorzaak naar gans datgene, waartoe zich de macht van de werkoorzaak uitstrekt. Gods Macht strekt zich nu, zoals boven gezegd is (14e Kw. 11e Art.; 44e Kw. 2e Art.), uit zowel tot vorm als stof. Vandaar dat het samengestelde ding, dat ontstaat, op God lijkt naar het machtsbereik, zoals het op de voortbrengende samengestelde oorzaak lijkt naar de soort. Zoals dus de voortbrengende samengestelde oorzaak de stof tot de vorm kan bewegen door het voortbrengen van een op haarzelf gelijkende samenstelling, zo ook God. Maar dit kan geen andere vorm, die niet in de stof is, omdat de stof niet binnen het machtsbereik ligt van enige andere onstoffelijke zelfstandigheid. Daarom werken duivels en engelen in de zichtbare dingen, niet door het inbrengen van een vorm, maar door middel van lichamelijke zaden. (Ia q. 105 a. 1 ad 1)

Dit argument zou sluiten, als God uit natuurnoodzaak werkte. Maar daar Hij door wil en verstand handelt, dat niet slechts in het algemeen, maar de eigen aard van alle vormen kent, kan Hij deze of die bepaalde vorm in de stof indrukken. (Ia q. 105 a. 1 ad 2)

Het feit zelf, dat de tussenoorzaken op bepaalde gevolgen gericht zijn, hebben zij van God. Dus kan God, die de andere oorzaken op bepaalde gevolgen

richt, ook Zelf bepaalde gevolgen voortbrengen. (Ia q. 105 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Kan Hij onmiddellijk een lichaam bewegen?

Men beweert, dat God niet onmiddellijk een lichaam bewegen kan. Daar immers beweger en bewogene tezamen moeten zijn, zoals in de Physica bewezen wordt, moet er tussen beweger en bewogene contact zijn. Maar er kan geen contact zijn tussen God en een lichaam, want Dionysius zegt: “Er is geen aanraking Gods”. Dus kan God niet onmiddellijk een lichaam bewegen. (Ia q. 105 a. 2 arg. 1)

God beweegt, maar wordt niet bewogen. Maar zo is het gekende goed. God beweegt dus als iets dat men verlangt en kent. Gekend wordt echter niet dan door het verstand, dat noch lichaam noch lichamelijke kracht is. Dus kan God niet onmiddellijk een lichaam bewegen. (Ia q. 105 a. 2 arg. 2)

De Wijsgeer bewijst, dat een oneindige kracht in een ondeelbaar ogenblik beweegt. Het is echter onmogelijk, dat een lichaam in een ondeelbaar ogenblik bewogen wordt, want omdat beweging tussen twee tegenovergestelden is, zou volgen, dat twee tegenovergestelden tegelijk in hetzelfde waren, wat onmogelijk is. Een lichaam kan dus niet onmiddellijk door een oneindige kracht bewogen worden. Maar Gods macht is, zoals boven gezegd is (25e Kw. 2e Art.), oneindig. Dus kan God niet onmiddellijk een lichaam bewegen. (Ia q. 105 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat God het werk der zes dagen onmiddellijk gedaan heeft; en daarin is toch beweging van lichamen begrepen, zoals blijkt uit hetgeen in het Boek der Schepping (1. 9) gezegd wordt: “Hij verzamelde de wateren in één plaats”. Dus God kan onmiddellijk een lichaam bewegen. (Ia q. 105 a. 2 s. c.)

Het is een dwaling te zeggen, dat God alle bepaalde gevolgen, die door welke geschapen oorzaak ook geschieden, niet Zelf kan veroorzaken. Daar dus lichamen onmiddellijk door geschapen oorzaken bewogen worden, mag niemand erover twifelen, of God wel onmiddellijk welk lichaam ook bewegen kan. Het is nl. een gevolg van hetgeen boven gezegd is (in het 1e Art.). Iedere beweging immers van welk lichaam ook is een gevolg van de vorm, zoals de plaatselijke beweging der zware en lichte dingen volgt op de vorm, die door de voortbrenger gegeven wordt; reden waarom de voortbrenger gezegd wordt te bewegen. Ofwel is de beweging de weg tot de vorm, zoals verwarming de weg is tot de vuurvorm. Het komt echter aan hetzelfde toe zowel de vorm in te drukken, als te disponeren tot de vorm en de beweging te geven, die op de vorm volgt: vuur brengt immers niet alleen ander vuur voort, maar verwarmt ook, en beweegt naar omhoog. Daar nu God onmiddellijk een vorm in de stof kan indrukken, volgt vanzelf, dat Hij op elke manier welk lichaam ook kan bewegen. (Ia q. 105 a. 2 co.)

Er is een tweevoudige aanraking: nl. lichamelijk, zoals twee lichamen elkaar raken; en door kracht alleen, zoals, naar men zegt, iemand die een ander bedroefd heeft, hem geraakt heeft. Daar God onstoffelijk is raakt Hij niet, noch wordt geraakt op de eerste manier. Op de tweede manier raakt God de schepselen door ze te bewegen, maar wordt niet Zelf geraakt, want de natuurlijke kracht van geen enkel schepsel kan tot Hem reiken. En zo heeft Dionysius het verstaan: er is geen aanraking Gods, dat Hij nl. zou geraakt worden. (Ia q. 105 a. 2 ad 1)

God beweegt als iets, dat men verlangt en kent. Maar het is niet nodig, dat Hij altijd beweegt als verlangd en gekend door hetgeen Hij beweegt, maar als verlangd en gekend door Zichzelf: want alles doet Hij om zijn Goedheid. (Ia q. 105 a. 2 ad 2)

De bedoeling van de Wijsgeer in de Physica is te bewijzen, dat de kracht van de eerste bewegener niet een kracht in enige uitgestrektheid is; en wel aldus: de kracht van de eerste bewegener is oneindig (en dat bewijst hij hierdoor, dat hij een oneindige tijd kan bewegen); zo echter een oneindige kracht in enige uitgestrektheid zou zijn, zou zij in geen tijd bewegen, wat onmogelijk is; dus moet de oneindige kracht van de eerste bewegener niet in enige uitgestrektheid zijn. En hieruit blijkt, dat het in geen tijd bewogen worden van een lichaam alleen volgt op een oneindige kracht in een uitgestrektheid. De reden hiervan is, dat iedere kracht in een uitgestrektheid in de volle maat beweegt, want zij beweegt uit natuurnoodzaak. Een oneindige kracht gaat echter iedere eindige kracht ongeproportioneerd te boven. Hoe groter echter de beweegkracht is, des te groter is de bewegingssnelheid. Daar dus een eindige kracht in een bepaalden tijd beweegt, volgt dat een oneindige kracht niet in enigen tijd beweegt, want tussen welke tijd ook en een anderen tijd is altijd een proportie. — Een kracht echter, die niet in uitgestrektheid is, is de kracht van een denkend wezen, die in de gevolgen werkt naar hetgeen hun past. Daar het nu met geen enkel lichaam in overeenstemming is in geen tijd bewogen te worden, volgt dus ook met, dat het in geen tijd bewogen wordt. (Ia q. 105 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Kan Hij het verstand bewegen?

Men beweert, dat God geen geschapen verstand onmiddellijk beweegt. De verstandsdaad is van degene van wie ze is; ze is immers, zoals in de Metafysica gezegd wordt, geen daad, die naar buiten treedt. De daad echter van al wat bewogen wordt, is niet van datgene waarin ze is, maar van de bewegener. Het verstand wordt dus niet door een ander bewogen. En zo schijnt God het verstand niet te kunnen bewegen. (Ia q. 105 a. 3 arg. 1)

Iets dat in zichzelf het toereikend beginsel van zijn beweging heeft, wordt niet door iets anders bewogen. Maar de verstandsbeweging is het denken zelf, zoals door de Wijsgeer gezegd wordt, dat denken en voelen

bewegen is. Het toereikende beginsel van denken is het in het verstand ingelegde licht. Dus wordt het verstand niet door een ander bewogen. (Ia q. 105 a. 3 arg. 2)

Zoals de zinnen bewogen worden door het zinnelijk waarneembare, zo het verstand door het begrijpelijke. God echter is voor ons niet begrijpelijk, maar gaat ons verstand te boven. God kan dus ons verstand niet bewegen. (Ia q. 105 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de leraar het verstand van de leerling beweegt. God echter “leert de mens wetenschap”, zoals in het Boek der Psalmen (93. 10) gezegd wordt. God beweegt dus het verstand van de mens. (Ia q. 105 a. 3 s. c.)

Zoals men bij beweging van lichamen bewegener noemt, wat de vorm, het beginsel der beweging geeft, zo zegt men, dat het verstand beweegt, wat de vorm geeft, die het beginsel der verstandswerking, de beweging van het verstand, is. In het verstandelijk wezen is echter een tweevoudig beginsel van verstandswerking: nl. één, dat het begripsvermogen zelf is, welk beginsel in het verstandelijk wezen in potentie aanwezig is; het andere is het beginsel van actueel begrijpen, nl. de gelijkenis van de gekende zaak in de begripper. Men zegt dus, dat iets het verstand beweegt, hetzij het het begripsvermogen aan de begripper geeft, hetzij het de begripsbeelden der begrepen zaak indrukt. Op beide manieren beweegt God het geschapen verstand. Hij immers is het eerste onstoffelijke wezen. Daar nu het eerste in iedere orde oorzaak is van al wat volgt, is bij gevolg van Hem ieder begripsvermogen. — Eveneens moeten alle wezens, daar Hij het eerste wezen is, en alle in Hem als in hun eerste oorzaak voorbestaan, op zijn wijze, nl. begrijpelijk, in Hem zijn. Zoals de begripsbeelden der dingen eerst in God zijn, en van Hem naar alle andere verstanden worden overgebracht, opdat deze actueel begrijpen, zo vloeien ze ook af naar de schepselen, opdat ze zijn. God beweegt dus het geschapen verstand in zover Hij het begripsvermogen hetzij natuurlijk hetzij toegevoegd, schenkt; en in zover Hij de begripsbeelden indrukt; en beide (vermogen en beeld) behoudt en bewaart. (Ia q. 105 a. 3 co.)

De verstandswerking is inderdaad van het verstand waarin zij is, maar als van de secundaire oorzaak; van God echter als van de eerste oorzaak. Door Hem wordt het begrijpen aan het denkende wezen geschonken. (Ia q. 105 a. 3 ad 1)

Het verstandslicht is met het kenbeeld van het begrepene samen toereikend begripsbeginsel, maar niet dan secundair, en in afhankelijkheid van het eerste beginsel. (Ia q. 105 a. 3 ad 2)

Het begrijpelijke beweegt ons verstand voor zover het daarin in zekeren zin zijn gelijkenis drukt, waardoor het begrepen kan worden. Maar de beelden, die God in het geschapen verstand indrukt, volstaan, zoals boven gezegd is (12e Kw. 2e Art.; 56e Kw. 3e Art.), niet om God Zelf wezenlijk te begrijpen. Vandaar beweegt Hij het geschapen verstand zonder er echter, zoals gezegd is (12e Kw. 4e Art.), begrijpelijk voor te zijn. (Ia q. 105

a. 3 ad 3)

Articulus 4 Kan Hij den wil bewegen?

Men beweert, dat God de geschapen wil niet kan bewegen. — 1. Alles toch wat van buitenaf bewogen wordt, wordt gedwongen. Maar de wil kan met gedwongen, worden.. Hij wordt dus niet van buitenaf bewogen, en dus kan hij niet door God bewogen worden. (Ia q. 105 a. 4 arg. 1)

God kan niet maken, dat twee tegengestelden tegelijk waar zijn. Dit zou echter volgen als Hij de wil bewoog; want gewillig bewogen worden is uit zich bewogen worden, en niet door een ander. Dus kan God de wil niet bewegen. (Ia q. 105 a. 4 arg. 2)

De beweging wordt meer toegeschreven aan de beweger dan aan het bewogene: daarom wordt een moord niet toegeschreven aan de steen, maar aan hem die de steen werpt. Als dus God de wil beweegt, worden bijgevolg de werken van de wil de mens niet tot verdienste of wanverdienste aangerekend. Dit is vals. Dus beweegt God de wil niet. (Ia q. 105 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in de Brief aan de Philippenzen (2. 13): “God is het, die in ons het willen uitwerkt, en het handelen”. (Ia q. 105 a. 4 s. c.)

Zoals, gelijk gezegd is (in het vorig Art.), het verstand bewogen wordt door het voorwerp, en door hem die het begripsvermogen gaf, zo wordt ook de wil bewogen door het voorwerp — het goede — en door hem die het wilsvermogen schept. De wil kan echter bewogen worden, als door voorwerp, door ieder goed, maar niet voldoende en krachtdadig dan door God. Niets immers beweegt voldoende het bewogene, als niet de actieve kracht van de beweger uitgaat boven, of minstens gelijk is aan de passieve kracht van het bewogene. De passieve kracht van de wil strekt zich echter uit tot het goede in het algemeen: zijn voorwerp is toch het algemeen goede, zoals het voorwerp van het verstand het algemeen zijnde. Ieder geschapen goed echter is een particulier goed; alleen God is het algemeen goede. Vandaar vult Hijzelf alleen de wil, en beweegt hem voldoende als voorwerp. Eveneens wordt het wilsvermogen door God alleen veroorzaakt. Willen toch is niet anders dan een neiging naar het voorwerp van de wil, wat het algemene goede is. Doen neigen tot het algemeen goede komt de eerste beweger toe, aan wie het laatste doel geproportioneerd is: zoals in menselijke aangelegenheden naar het algemeen welzijn richten toekomt aan degene, die aan het hoofd staat van de menigte. Op beide manieren is het dus eigen aan God de wil te bewegen, maar vooral op de tweede manier, innerlijk hem buigend. (Ia q. 105 a. 4 co.)

Men zegt, dat wat door iets anders bewogen wordt, gedwongen wordt, als het bewogen wordt tegen de eigen neiging in; maar men zegt niet dat het gedwongen wordt, als het bewogen wordt door datgene wat het die eigen neiging geeft; zoals men met zegt dat het zware, als het door zijn voortbrenger naar beneden bewogen

wordt, gedwongen wordt. Zo dan dwingt ook God de wil met, als hij hem beweegt; want Hij geeft hem zijn eigen neiging. (Ia q. 105 a. 4 ad 1)

Gewillig bewogen worden, is uit zich bewogen worden, nl. door een innerlijk beginsel: maar dat innerlijk beginsel kan zijn door een ander uitwendig beginsel. En aldus is gewillig bewogen worden niet in strijd met door een ander bewogen worden. (Ia q. 105 a. 4 ad 2)

Als de wil zo bewogen wordt door een ander, dat hij absoluut niet uit zich bewogen wordt, worden de werken van de wil niet aangerekend tot verdienste of wanverdienste. Maar omdat zoals gezegd is (in het 2e Antw.), door het feit, dat hij door een ander bewogen wordt, niet wordt uitgesloten, dat hij ook uit zich beweegt, wordt bijgevolg ook de reden van verdienste of wanverdienste niet weggenomen. (Ia q. 105 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Werkt God in al wat werkt?

Men beweert, dat God niet werkt in al wat werkt. — I. Geen enkele ontoereikendheid moet God worden toegeschreven. Als dus God werkt in al wat werkt, werkt Hij in ieder voldoende. Overbodig zou het dus zijn, dat een geschapen werkoorzaak iets uitwerkte. (Ia q. 105 a. 5 arg. 1)

Één werking is niet tegelijkertijd van twee werkoorzaken, zoals ook één beweging niet kan zijn van twee dingen, die bewogen worden. Als dus de werking van het schepsel van God is, die in het schepsel werkt, kan ze niet tegelijk van het schepsel zijn. En zo werkt geen enkel schepsel iets uit. (Ia q. 105 a. 5 arg. 2)

Men zegt dat een maker oorzaak is van de werking van het gemaakte, in zover hij daaraan de vorm geeft, waardoor het werkt. Als God dus oorzaak is van de werking der dingen door Hem gemaakt, zal dit alleen zijn in zover Hij hun de werkkraft geeft. Maar dit is in het begin, als Hij een ding maakt. Het schijnt dus, dat Hij verder niet werkt in het werkende schepsel. (Ia q. 105 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat bij Isaias (26. 12) gezegd wordt: “Al onze werken, o Heer, hebt Gij in ons gewerkt”. (Ia q. 105 a. 5 s. c.)

Dat God werkt in al wat werkt, hebben sommigen zo begrepen, dat geen enkele geschapen kracht iets in de dingen uitwerkt, maar God alleen alles onmiddellijk werkt, b.v. dat niet het vuur verwarmt, maar God in het vuur, en zo met alle andere dingen. — Dit is echter onmogelijk. En wel vooreerst, omdat aldus de orde van oorzaak en veroorzaakt aan de dingen onttrokken wordt. Dit echter is onmacht van de Schepper: het is immers uit de kracht van de werker, dat hij zijn gevolg werkkraft geeft. — Vervolgens (is dit onmogelijk), omdat de daadkracht, die in de dingen gevonden wordt, hun tevergeefs zou gegeven zijn, als zij daardoor niets uitwerkten. Ja, al de geschapen dingen zouden in zekeren zin te vergeefs zijn, als zij van hun eigen werking

ontzet worden: want ieder ding is om zijn werking. Altijd immers is het onvolmaakte om het volmaakte: zoals dus de stof is om de vorm, zo is de vorm — die eerste actualiteit is — om zijn werking, die tweede actualiteit is; en aldus is de werking het doel van het geschapen ding. Dat God werkt in de dingen moet dus zo verstaan worden, dat de dingen zelf echter hun eigen werking hebben. Tot begrip hiervan dient men te bedenken, dat, daar er vier soorten van oorzaak zijn, de stof geen werkbeginsel is, maar zich verhoudt als subject, dat het gevolg van de werking opneemt. Het doel echter, en de werker en de vorm verhouden zich als werkbeginsel, maar in zekere orde. Op de eerste plaats immers is het doel werkbeginsel, dat de werker beweegt; op de tweede plaats de werker; op de derde plaats de vorm van datgene wat door de werker aan het werk wordt gezet (ofschoon ook de werker zelf dooi eigen vorm werkt); zoals blijkt in de kunstvoortbrengselen. De kunstenaar wordt tot handelen bewogen door het doel, wat het uitwerksel zelf is, b.v. een kast of een bed; en hij zet de bijl aan het werk, die door haar scherpste insnijdt. Zo dus volgens deze drie, werkt God in al wat werkt. Vooreerst volgens doelloorzakelijkheid. Daar immers iedere werking gaat om een of ander goed — waar of schijnbaar — niets echter goed is of schijnt, dan in zover het deel heeft aan een of andere gelijkenis met het hoogste goed, dat God is, volgt dat God zelf doelloorzaak is van iedere werking. — Men moet insgelijks bedenken, dat als er vele geordende werkers zijn, de volgende werker steeds handelt in de kracht van de voorgaanden: want de eerste werker beweegt de tweede. Dientengevolge handelen alle werkers in Gods kracht: en zo is Hij zelf oorzaak van de werkingen van alle werkers. — Op de derde plaats moet bedacht worden, dat God niet alleen de dingen tot werken beweegt, door hun vormen en de krachten der dingen aan het werk te zetten, zoals ook de kunstenaar die intussen de vorm aan de bijl niet gaf — haar tot splijten zet; God echter geeft ook aan de werkende schepselen hun vormen, en behoudt die in het bestaan. Vandaar is Hij niet alleen oorzaak der werkingen in zover Hij de vorm, die het werkbeginsel is geeft, zoals men zegt, dat de voortbrenger oorzaak is van de beweging van de zware en lichte dingen, maar eveneens als behouder van de vormen en krachten der dingen, zoals men zegt dat de zon oorzaak is van de duidelijkheid der kleuren, in zover zij het licht, waardoor ze duidelijk worden, geeft en bewaart. En daar de vorm van een ding, in dat ding is, en des te meer naar mate hij beschouwd wordt als eerder en algemener; en daar ook God zelf eigenlijk oorzaak is van het algemene zijn in alle dingen — en dat is van alles het meest innerlijke in de dingen - volgt dat God in alles heel innerlijk werkt. En daarom worden in de H. Schrift de natuurwerkingen toegeschreven aan God, die in de natuur werkt; naar het woord uit het Boek Job (10. 11): “Met huid en vlees hebt Gij mij bekleed, uit beenderen en spieren mij samengevoegd”. (Ia q. 105 a. 5 co.)

God werkt voldoende in de dingen als eerste werker; vandaar is ook de werking der secundaire werkers niet overbodig. (Ia q. 105 a. 5 ad 1)

Één werking gaat niet uit van twee werkoorzaken der zelfde orde; maar er is niets op tegen, dat een en dezelfde werking uitgaat van een eerste en tweede werkoorzaak. (Ia q. 105 a. 5 ad 2)

God geeft niet alleen de vormen aan de dingen, maar behoudt die ook in het bestaan, en zet ze aan het werk, en is doel van alle werkingen, zoals gezegd is (in de Leerstelling). (Ia q. 105 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Kan Hij iets doen buiten de in de dingen gelegde orde om?

Men beweert, dat God niets kan doen buiten de in de dingen gelegde orde om. Augustinus zegt immers: “God, de Insteller en Schepper van alle naturen, doet mets tegennatuurlijks”. Wat echter buiten de natuurlijkerwijze in de dingen gelegde orde om is, schijnt tegennatuurlijk. Derhalve kan God niets doen buiten de in de dingen gelegde orde om. (Ia q. 105 a. 6 arg. 1)

Zoals de rechtsorde van God is, zo ook de orde der natuur. Maar God kan niets doen buiten de rechtsorde om: dan zou Hij onrechtvaardig doen. Dus kan Hij ook niets doen buiten de orde der natuur. (Ia q. 105 a. 6 arg. 2)

God heeft de orde der natuur ingesteld. Als Hij dus iets buiten de orde der natuur doet, schijnt Hij veranderlijk te zijn. En dat klopt niet. (Ia q. 105 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt, dat “God soms iets doet tegen de gewone loop der natuur”. (Ia q. 105 a. 6 s. c.)

Daar iedere oorzaak het karakter van beginsel heeft, vloeit van iedere oorzaak een orde over op haar gevolgen. Vandaar dat naar mate van de vermenigvuldiging der oorzaken, ook de orden vermenigvuldigd worden, waarbij de ene vervat is onder de andere, zoals de ene oorzaak onder de andere. Daarom wordt de hogere oorzaak niet besloten in de orde van een lagere oorzaak, maar omgekeerd. Een voorbeeld daarvan is duidelijk in de menselijke verhoudingen: van de huisvader hangt de orde van het huis af, maar deze wordt besloten onder de orde van de stad, die afhangt van de stadsbestuurder, terwijl ook deze orde besloten is onder de orde des konings, door wie geheel het rijk geordend wordt. Als men dus de orde der dingen beziet voor zover deze afhankelijk is van de eerste oorzaak, dan kan God niets tegen de orde der dingen doen: als Hij het zou doen, zou Hij handelen tegen zijn Voorwetenschap of Wil of Goedheid. — Als men echter de orde der dingen ziet, voor zover die afhangt van onverschillig welke secundaire oorzaak, dan kan God buiten de orde der dingen doen. Want Hij is niet onderworpen aan de orde der secundaire oorzaken, maar deze aan Hem, daar zij van Hem voortkomt, niet krachtens natuurnoodzaak, maar krachtens vrijen wil: Hij had een andere orde van zaken kunnen instellen. Vandaar kan Hij ook buiten deze ingestelde orde om handelen, als Hij zou willen door b.v. gevolgen van secundaire oorzaken voort te brengen zonder deze, of gevolgen waartoe de

secundaire oorzaken ontoereikend zijn. Daarom zegt ook Augustinus: "God handelt wel tegen de gewone loop der natuur, maar tegen de hoogste wet doet Hij evenzo weinig als tegen Zichzelf". (Ia q. 105 a. 6 co.)

Het kan op twee manieren voorkomen, dat er iets geschiedt buiten de in de natuurlijke dingen gelegde orde om. Enerzijds door de werking van iemand, die niet de natuurlijk neiging schonk, zoals wanneer een mens een zwaar voorwerp, dat van hem niet heeft, dat het naar omlaag bewogen wordt, opheft: dit is tegennatuurlijk. Anderzijds door een werker, van wie de natuurwerking afhangt. En dit is niet tegennatuurlijk, zoals blijkt uit eb en vloed, die niet tegennatuurlijk zijn, ofschoon buiten de natuurlijke beweging van het water dat omlaag bewogen wordt. Eb en vloed zijn immers door de invloed van het hemellichaam, waarvan de natuurlijke neiging der lagere lichamen afhankelijk is. — Daar dus de orde der natuur door God in de dingen is gelegd, is het niet tegennatuurlijk, als Hij iets buiten deze orde om doet. Daarom zegt Augustinus: "Dat is voor ieder ding natuurlijk, wat Hij gedaan heeft van Wie iedere wijze, getal en orde der natuur is". (Ia q. 105 a. 6 ad 1)

De rechtsorde staat in verband met de eerste oorzaak, die de regel is van alle gerechtigheid. En daarom kan God niets doen buiten deze orde om. (Ia q. 105 a. 6 ad 2)

God heeft in de dingen een zekere orde gelegd, maar onder reserve van hetgeen Hij soms om een of andere reden anders zou doen. Vandaar verandert Hij niet, als Hij buiten die orde om handelt. (Ia q. 105 a. 6 ad 3)

Articulus 7 Is alles wat God aldus doet een wonder?

Men beweert, dat niet alles wat God buiten de natuurlijke orde der dingen om doet, een wonder is. De schepping der wereld, en ook der zielen, en de rechtvaardiging van een zondaar geschieden door God buiten de orde der natuur om: ze geschieden immers niet door de werking van een natuurlijke oorzaak. En toch worden dit geen mirakelen genoemd. Dus is niet alles wat God buiten de natuurlijke orde der dingen om doet, een wonder. (Ia q. 105 a. 7 arg. 1)

Een wonder wordt genoemd "iets moeilijks en ongewoons dat geschiedt boven de krachten der natuur en de hoop van die het bewondert". Maar sommige dingen gebeuren buiten de orde der natuur zonder moeilijk te zijn: het gaat om kleine dingen als het restaureren van edelgesteenten of de genezing van zieken. — Ze zijn ook niet ongewoon: daar ze veelvuldig voorkomen, zoals toen de zieken op de pleinen gelegd werden om door de schaduw van Petrus genezen te worden. — Ze zijn ook niet boven de krachten der natuur: zoals wanneer sommigen van koorts genezen. — Noch boven de hoop: zoals we allen de verrijzenis der doden hopen, die toch buiten de orde der natuur zal geschieden. Niet alles dus wat buiten de orde der natuur om geschiedt, is een wonder. (Ia q. 105 a. 7 arg.

2)

De naam wonder is afgeleid van verwondering. Maar verwondering gaat over dingen die voor onze zinnen duidelijk zijn. Maar soms gebeurt iets buiten de natuurlijke orde in dingen, die niet voor de zinnen duidelijk zijn: zoals toen de Apostelen zonder eigen vinding en zonder onderwijs, wetenschap verkregen. Dus niet alles wat buiten de orde der natuur geschiedt, is een wonder. (Ia q. 105 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Augustinus zegt: "Als God iets doet tegen de ons bekenden en gewone loop der natuur, worden dat grote en wonderbare dingen genoemd". (Ia q. 105 a. 7 s. c.)

De naam wonder wordt van verwondering afgeleid. Verwondering echter ontstaat, wanneer de gevolgen duidelijk zijn, maar de oorzaken onbekend, zoals iemand zich verwondert, wanneer hij een zonsverduistering waarneemt, en de oorzaak ervan niet kent, gelijk gezegd wordt in het begin der Metafysica. De oorzaak echter van iets dat gebeurt kan de één duidelijk zijn, maar anderen niet. Vandaar is iets verwonderlijk voor de een, wat niet verwonderlijk is voor anderen, zoals een boer zich verwondert over een zonsverduistering, maar een sterrenkundige niet. Een wonder wordt echter genoemd als "vol van verwondering", nl. iets dat een absoluut en voor allen verborgen oorzaak heeft. Deze oorzaak is God. Daarom worden de dingen, die door God gebeuren buiten de ons bekende oorzaken om, wonderen genoemd. (Ia q. 105 a. 7 co.)

De schepping, en de rechtvaardiging van een zondaar worden, ofschoon ze door God alleen gebeuren, eigenlijk gezegd geen wonderen genoemd. Want ze zijn niet geëigend door andere oorzaken te geschieden, en dus gebeuren ze niet buiten de orde der natuur, daar ze niet behoren tot de orde der natuur. (Ia q. 105 a. 7 ad 1)

Het wonder wordt moeilijk genoemd, niet om de waarde van het ding, waarin het gebeurt, maar omdat het uitgaat boven de krachten der natuur. — Eveneens wordt het ongewoon genoemd, niet omdat het niet dikwijls gebeurt, maar omdat het buiten de natuurlijke gewoonte geschiedt. — Boven de natuurlijke krachten wordt iets niet alleen genoemd vanwege het wezen van hetgeen geschiedt, maar ook om de manier en de orde van doen. — Boven de hoop der natuur wordt een wonder gezegd te zijn, niet echter boven de hoop der genade, die uit het geloof is, waardoor wij geloven in de toekomstige verrijzenis. (Ia q. 105 a. 7 ad 2)

De kennis der Apostelen, ofschoon op zich niet duidelijk, openbaarde zich echter in de gevolgen, waaruit ze wonderbaar bleek. (Ia q. 105 a. 7 ad 3)

Articulus 8 De verscheidenheid van wonderen

Men beweert, dat het ene wonder niet groter is dan het andere. Augustinus zegt immers: "In de dingen die

door een wonder gebeuren, is heel de grondslag van het feit de macht van de maker". Maar door dezelfde macht, nl. van God, geschieden alle wonderen. Dus is het ene niet groter dan het andere. (Ia q. 105 a. 8 arg. 1)

De Macht van God is oneindig. Het oneindige echter gaat ongeproportioneerd al het eindige te boven. Vandaar moet men er niet meer verwonderd over zijn, dat Hij dan wel dat gevolg voortbrengt. Dus het ene wonder is niet groter dan het andere. (Ia q. 105 a. 8 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat de Heer zegt (Joan. 14. 12): "De werken die Ik verricht zal hijzelf doen, en zelfs grotere zal hij doen". (Ia q. 105 a. 8 s. c.)

Niets kan een wonder genoemd worden met betrekking tot Gods Macht: want al wat gedaan wordt, is bij Gods Macht vergeleken, miniem, naar het woord van Isaias (40. 15): "Zie de volken zijn als een druppel aan een emmer, als een stofje worden ze geregend op de balans". Maar iets wordt wonder genoemd in vergelijking met de natuurkrachten waar het bovenuit gaat. En daarom, naar gelang het meer boven de natuurkrachten uitgaat, wordt het een groter wonder genoemd. Op drievoudige wijze echter gaat iets boven de natuurkrachten uit. Vooreerst, wat het wezen van het gebeurde aangaat: zoals wanneer twee lichamen tegelijk (op dezelfde plaats) zijn, de zon teruggaat, of het menselijk lichaam verheerlijkt wordt: dat kan de natuur op geen enkele wijze doen. En daarom nemen die dingen de hoogste plaats bij de wonderen in. — Vervolgens gaat iets boven de krachten der natuur uit, niet met betrekking tot hetgeen geschiedt, maar met betrekking tot hetgeen waarin het gebeurt: zoals de opwekking van een dode, de verlichting van blinden, e. d. De natuur immers kan leven veroorzaken, maar niet in een dode; kan gezicht geven, maar niet aan een blinde; en deze dingen nemen de tweede plaats in bij de wonderen. — Op de derde manier gaat iets de natuurkrachten te boven met betrekking tot de wijze en de orde van doen, zoals wanneer iemand plotseling door goddelijke kracht van koorts herstelt zonder verpleging en het in dergelijke gewone natuurlijke verloop; en wanneer plotseling de lucht door goddelijke macht, en zonder natuurlijke oorzaken, in regen verdicht wordt, zoals gebeurde op de gebeden van Samuel en Elias. En deze dingen nemen de laagste plaats in bij de wonderen. Ieder echter van al deze dingen, heeft weer verschillende graden al naargelang zij op verschillende wijze de natuurkrachten te boven gaan. (Ia q. 105 a. 8 co.)

En hierdoor is ook het antwoord duidelijk op de bedenkingen, die uitgaan van Gods Macht. (Ia q. 105 a. 8 ad arg.)

Quaestio 106 Hoe het ene schepsel het andere beïnvloedt

Vervolgens dient gezien te worden, hoe het ene schepsel het andere beïnvloedt. En deze beschouwing is drievoudig: vooreerst zullen we zien, hoe de engelen, die zuiver geestelijke schepselen zijn, andere beïnvloeden; vervolgens, hoe de lichamen; ten derde hoe de mensen, die uit geestelijke en lichamelijke natuur zijn samengesteld. Met betrekking tot het eerste punt komen drie dingen in aanmerking: ten eerste, hoe de ene engel op de andere inwerkt; ten tweede hoe op het lichamelijke schepsel; ten derde, hoe op de mensen. Wat het eerste punt aangaat, dienen we te beschouwen de verlichting en de spraak der engelen, alsmede hun rangorde ten opzichte van elkander, zowel wat goede als kwade aangaat. Met betrekking tot de verlichting stellen we vier vragen: 1) Beïnvloedt de ene engel het verstand van de andere, door verlichting? 2) Beïnvloedt de een de wil van de ander? 3) Kan de lagere engel de hogere verlichten? 4) Verlicht de hogere engel de lagere met betrekking tot al wat hij weet? (Ia q. 106 pr.)

Articulus 1 Beïnvloedt de ene engel het verstand van de andere door verlichting

Men beweert dat de ene engel de andere niet verlicht. De engelen bezitten nu immers dezelfde gelukzaligheid, die wij in de toekomst verwachten. Maar dan zal de ene mens de andere niet verlichten naar het woord van Jeremias (31. 34): "Dan zal de mens zijn naaste niet meer onderrichten, noch iemand zijn broeder". Dus verlicht ook nu de ene engel de andere niet. (Ia q. 106 a. 1 arg. 1)

Drievoudig is het licht in de engelen: van de natuur, van de genade en van glorie. Maar de engel wordt verlicht met het licht der natuur door de Schepper; met het licht der genade door de Rechtvaardigmaker; met het licht der glorie door de Zaligmaker; wat alles aan God toekomt. De ene engel verlicht de anderen dus niet. (Ia q. 106 a. 1 arg. 2)

Het licht is een vorm van het verstand. Maar het redelijk verstand "wordt door God alleen geformeerd zonder tussenkomst van enig schepsel", zoals Augustinus zegt. Dus de ene engel verlicht het verstand van de ander niet. (Ia q. 106 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Dionysius zegt: "De engelen van het tweede koor worden gezuiverd en verlicht en vervolmaakt door de engelen van het eerste". (Ia q. 106 a. 1 s. c.)

De ene engel verlicht de ander. Tot klaarheid hiervan bedenke men, dat het licht, zover het verstand betreft, niets anders is dan een openbaring der waarheid naar het woord uit de Brief aan de Ephesiërs (5. 13): "Al wat geopenbaard wordt is licht". Vandaar dat verlichten niets anders is dan de openbaring van een gekende waarheid aan een ander overlaten, zoals ook de Apostel zegt: "Mij, de geringste van alle heiligen, is deze genade geschonken: allen te verlichten over de uitdeling

van het heilsgeheim, dat van eeuwigheid verborgen was in God". (Eph. 3. 8, 9). Zo zegt men dus, dat de ene engel de anderen verlicht, in zover hij hem een waarheid, die hij zelf kent, openbaart. Waarom ook Dionysius zegt: "De theologen tonen klaar aan, dat de hoogaanzienlijke hemelse zelfstandigheden door de allerhoogste geesten in goddelijke wetenschappen onderricht worden". Daar echter, zoals boven gezegd is (105e Kw. 3e Art.) voor het begrijpen twee dingen samenwerken, nl. begripsvermogen en het kenbeeld van de begrepen zaak, kan met betrekking tot deze beide de ene engel een (hem) bekende waarheid aan een anderen bekend maken. Eerstens door versterking van het begripsvermogen. Zoals immers de kracht van een onvolmaakt lichaam versterkt wordt door de plaatselijke nabijheid van een volmaakter, gelijk het minder warme in warmte toeneemt door de nabijheid van het warmere, zo wordt het begripsvermogen van de lagere engel versterkt door de nadering van een hogere engel tot hem. In de geestelijke dingen doet nl. de nadering, wat bij de lichamelijke dingen plaatselijke nabijheid doet. — Vervolgens maakt de ene engel de andere een waarheid bekend van de kant van het begripsbeeld. De hogere engel toch neemt van een waarheid kennis in een algemeen begrip, wat het intellect van de lagere engel niet voldoende vatten kan, omdat het overeenkomstig diens natuur is om een waarheid meer particulier te vatten. De hogere engel verdeelt dan in zekere zin de waarheid, die hij algemeen begrijpt, zodanig dat zij door de lagere begrepen kan worden, en stelt haar aldus ter kennisneming aan hem voor. Zo delen ook bij ons de leraars wat zij als een geheel verstaan, in vele delen naar de capaciteiten van anderen. En dat is wat Dionysius zegt: "Iedere intellectuele zelfstandigheid verdeelt en verveelvoudigt in voorzienigheid het zich door een hogere geschenken enkelvoudige begrip tot een bepaalde graad, die de lagere zelfstandigheid omhoog heft". (Ia q. 106 a. 1 co.)

Alle engelen, hogere zowel als lagere, zien onmiddellijk Gods wezen, en wat dit aangaat beleert de een de ander niet. Van deze leer spreekt de profeet, waarom hij zegt: "De mens zal zijn broeder niet beleren, zeggende: Ken de Heer. Allen immers zullen Mij kennen van de geringste tot de hoogste". (Jer. 31.34). Maar wat de aard van Gods werken aangaat, die in God als in hun oorzaak kenbaar zijn, kent wel God alle in Zichzelf, omdat Hij Zichzelf begrijpt; maar van alle anderen die God zien, kent eenieder in God naarmate hij volkomener ziet. Vandaar kent de hogere engel in God meer van de aard van Gods werken dan de lagere; en hierover verlicht hij hem. En dit is wat Dionysius zegt, dat "de engelen verlicht worden over de aard der bestaande dingen". (Ia q. 106 a. 1 ad 1)

De ene engel verlicht de andere niet door hem het licht van de natuur, of de genade of de glorie te schenken; maar door versterking van het natuurlijk licht, en kenbaarmaking der waarheid over wat betrekking heeft op natuur, genade en glorie, zoals gezegd is (in de leerstelling). (Ia q. 106 a. 1 ad 2)

Het redelijk verstand wordt onmiddellijk door God

gevormd ofwel zoals het beeld door het voorbeeld, want het is naar geen ander beeld gemaakt dan dat van God; ofwel zoals het subject door de laatste completerende vorm, want het geschapen verstand wordt altijd als vormeloos beschouwd, zolang het niet de eerste waarheid aanhangt. Andere verlichtingen echter door mens of engel zijn als disposities tot de laatste vorm. (Ia q. 106 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Beïnvloedt de een de wil van de ander?

Men beweert, dat de ene engel de wil van de ander beïnvloeden kan. Want zoals, naar Dionysius, de ene engel de ander verlicht, zo zuivert en vervolmaakt hij hem ook, zoals blijkt uit boven geciteerde tekst. Maar zuivering en vervolmaking schijnen op de wil betrekking te hebben: want zuivering schijnt te zijn van de smet der schuld, wat betrekking heeft op de wil; vervolmaking schijnt te zijn door bereiking van het doel, dat voorwerp van de wil is. Dus kan de ene engel de wil van de andere beïnvloeden. (Ia q. 106 a. 2 arg. 1)

Dionysius zegt: "De namen der engelen betekenen hun eigenschappen". Serafijnen worden ontvlammers genoemd, of verwarmers, wat geschiedt door de liefde, die bij de wil behoort. Dus beïnvloedt de ene engel de wil van de ander. (Ia q. 106 a. 2 arg. 2)

De Wijsgeer zegt, dat de hogere begeerte de lagere beweegt. Maar zoals het verstand van de hogere engel hoger is, zo ook zijn begeerte. Het schijnt dus dat de hogere engel de wil van de lagere kan beïnvloeden. (Ia q. 106 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat het beïnvloeden van de wil toekomt aan hem, die rechtvaardigt, daar de rechtvaardigheid juistheid van wil is. Maar het is alleen God, die rechtvaardigt. Dus kan de ene engel de wil van de anderen niet beïnvloeden. (Ia q. 106 a. 2 s. c.)

Zoals boven gezegd is (105e Kw. 4e Art.), wordt de wil op twee manieren beïnvloed: vooreerst van de kant van het voorwerp, en vervolgens van de kant van het vermogen. Van de kant van het voorwerp beïnvloedt het goede de wil, dat voorwerp van de wil is, zoals het begeerlijke de begeerte; maar ook degene die het voorwerp aanwijst, b.v. iemand die aantoonst, dat iets goed is. Maar zoals boven gezegd is (t.a.p.), de goede dingen neigen enigszins de wil, maar niets beïnvloedt de wil voldoende, dan alleen het algemeen goede, dat God is. En dit goed toont Hij alleen Zelf om door de zaligen gezien te worden, die, toen Mozes vroeg: "Toon mij uw glorie", antwoordde: "Ik zal U alle goed tonen". (Uitt. 33. 18, 19). De engel beïnvloedt dus niet voldoende de wil noch als voorwerp, noch als dat voorwerp aantoonend. Maar hij neigt de wil als iets beminnelijks, en ook als hij sommige goede dingen aanwijst, die tot Gods Goedheid geordend zijn. En hierdoor kan hij bij wijze van overreding neigen tot liefde voor God of het schepsel. Van de kant van het vermogen zelf echter kan de wil op geen enkele wijze beïnvloed worden dan door God. De wilswerking is een neiging van de willer tot het gewilde.

Deze neiging nu kan alleen hij wijzigen, die het schepsel het wilsvermogen schonk: zoals ook de natuurlijke neiging alleen die werkoorzaak vermag te wijzigen, die een kracht kan geven, waarop de natuurlijke neiging volgt. Het is echter alleen God, die het wilsvermogen aan het schepsel geeft, daar Hij alleen de Maker is van de verstandelijke natuur. Vandaar kan geen engel de wil van een andere beïnvloeden. (Ia q. 106 a. 2 co.)

De zuivering en vervolmaking is te verstaan en de zin van verlichting. En omdat God verlicht door verandering van verstand en wil, zuivert Hij van verstands- en wilsgebreken, en vervolmaakt met betrekking tot het doel van verstand en wil. De verlichting des engels echter heeft betrekking op het verstand, zoals gezegd is (vorig Art.). En daarom wordt ook de zuivering door de engel verstaan van verstandsgebrek, wat onkunde is; vervolmaking van de voleinding van het verstandsdoel, dat de gekende waarheid is. En dit is wat Dionysius zegt, dat “in de hemelse koren de zuivering bij de lagere wezens is als van het onbekende, de verlichting als tot volmaaktere kennis leidend”. Zoals wanneer wij zeggen, dat het lichamenlijk zicht gezuiverd wordt, in zover de duisternis wordt weggenomen; verlicht, in zover het door licht overstraald wordt; vervolmaakt, in zover het gebracht wordt tot de onderscheiding van het gekleurde. (Ia q. 106 a. 2 ad 1)

De ene engel kan de andere brengen tot Godsliefde bij wijze van overreding, zoals hierboven gezegd is (in de leerstelling). (Ia q. 106 a. 2 ad 2)

De Wijsgeer spreekt over de lagere zinnelijke begeerte, die door de hogere verstandelijke begeerte kan bewogen worden, omdat deze tot dezelfde natuur der ziel behoort, en de lagere begeerte een vermogen met lichamenlijk orgaan is. Dat heeft echter niet plaats bij de engelen. (Ia q. 106 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Kan de lagere engel de hogere verlichten?

Men beweert, dat de lagere engel de hogere kan verlichten. De kerkelijke hiërarchie is ontleend aan de hemelse, en beeldt haar uit, waarom ook het hemels Jeruzalem “onze moeder” genoemd wordt {Gal. 4. 26}. Maar in de Kerk worden ook de hogere door de lagere verlicht en onderwezen, naar het woord van de Apostel: “Ge moogt allen op uw beurt profeteren, opdat allen eruit leren, en allen worden vertroost” (1 Cor. 14. 31). Dus kunnen ook in de hemelse hiërarchie de hogere door de lagere verlicht worden. (Ia q. 106 a. 3 arg. 1)

Zoals de orde der lichamenlijke zelfstandigheden van Gods Wil afhangt, zo ook de orde der geestelijke zelfstandigheden. Maar gelijk gezegd is (105e Kw. 6e Art.), handelt God soms buiten de orde der lichamenlijke zelfstandigheden om. Dus handelt Hij ook soms buiten de orde der geestelijke zelfstandigheden om, de lagere verlichtend zonder bemiddeling van de hogere. Zo dan kunnen de lagere, door God verlicht, de hogere verlichten. (Ia q. 106 a. 3 arg. 2)

De ene engel verlicht de andere, zoals boven gezegd is (in het 1e Art.), door tot hem te naderen. Maar daar deze toenadering gewillig geschiedt, kan de hoogste zich tot de laagste wenden met voorbijgaan van de middelste. Dus kan hij deze onmiddellijk verlichten, en deze de hogere. (Ia q. 106 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Dionysius zegt: “Dit is de wet van Godswege onwrikbaar bevestigd, dat de lagere tot God geleid worden door de hogere”. (Ia q. 106 a. 3 s. c.)

De lagere engelen verlichten de hogere nooit, maar worden altijd door hen verlicht. De reden hiervan is, dat, zoals boven gezegd is (103e Kw. 6e Art.), de ene orde vervat is in de andere, zoals de ene oorzaak onder de andere. Vandaar wordt orde op orde gericht als oorzaak op oorzaak. En daarom is het niet ongepast, dat soms iets buiten de orde van een lagere oorzaak om geschiedt, om het te richten op een hogere oorzaak, zoals in de menselijke aangelegenheden het gebod van de landvoogd wordt veronachtzaamd om te gehoorzamen aan de vorst. En zo komt het voor, dat God buiten de orde van de lichamenlijke natuur om iets door een wonder doet, om de mensen te leiden tot zijn kennis. Maar voorbijgaan van de orde, die toekomt aan de geestelijke zelfstandigheden, behoort in geen opzicht tot de leiding der mensen tot God, omdat de werken der engelen ons niet, zoals de werkingen der zichtbare lichamen, bekend zijn. Daarom wordt de orde, die aan de geestelijke zelfstandigheden toekomt, nooit door God voorbijgegaan, zodat altijd de lagere bewogen worden door de hogere, en niet omgekeerd. (Ia q. 106 a. 3 co.)

De kerkelijke hiërarchie volgt enigszins de hemelse maar verkrijgt niet haar volkomen gelijkenis. In de hemelse hiërarchie is de grond der volgorde de nabijheid Gods. Daarom zijn dan ook zij, die dichter bij God zijn, van hogere graad en klaarder kennis; waarom de hogere nooit door de lagere verlicht worden. Maar in de kerkelijke hiërarchie zijn soms zij, die door heiligheid dichter bij God zijn, op de laagste trap, en niet uitblinkend in wetenschap; en sommigen blinken soms enerzijds in wetenschap uit, en blijven anderzijds in gebreke. En daarom kunnen de hogere door de lagere beleerd worden. (Ia q. 106 a. 3 ad 1)

Er is geen zelfde grond voor dat God zou handelen buiten de orde der lichamenlijke en der geestelijke natuur, zoals gezegd is (in de leerstelling). Dus sluit dit argument niet. (Ia q. 106 a. 3 ad 2)

Het is de wil van de engel, dat hij zich tot een ander keert om hem te verlichten; maar de wil van de engel wordt altijd geleid door de wet van God, die de orde der engelen instelde. (Ia q. 106 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Verlicht de hogere engel de lagere met betrekking tot al wat hij weet?

Men beweert, dat de hogere engel de lagere met verlicht met betrekking tot al wat hijzelf weet. Dionysius zegt immers, dat “de hogere engelen een meer algemene kennis hebben, de lagere daarentegen

een meer particuliere en ondergeschikte”. Maar onder algemene kennis valt meer dan onder particuliere. Dus niet alles wat de hogere engelen weten, kennen de lagere door verlichting der hogere. (Ia q. 106 a. 4 arg. 1)

De Magister zegt, dat de hogere engelen van eeuwigheid het Mysterie der H. Menswording gekend hebben, maar de lagere was het onbekend, totdat het vervuld was. En dit ziet men, naar Dionysius uitlegt, hierin, dat sommige engelen onwetend vragen: “Wie is die Koning der glorie?” terwijl andere, het wetend, antwoorden: “De Heer der krachten zelf is de Koning der glorie!” (Ps. 23. 10). Dit zou echter niet zijn, als de hogere engelen de lagere verlichten over alles wat ze zelf weten. Dus verlichten zij hen niet over al wat hun zelf bekend is. (Ia q. 106 a. 4 arg. 2)

Als de hogere engelen alles wat zij weten aan de lagere bekend maken, blijft aan de lagere niets onbekend, wat de hogere weten. In het vervolg kunnen dus de hogere de lagere niet verlichten, wat onjuist lijkt. Dus verlichten de hogere de lagere niet over alle dingen. (Ia q. 106 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Gregorius zegt: “Ofschoon in het hemels vaderland sommige dingen in hoge graad gegeven worden, toch wordt er niets bezeten met uitsluiting van anderen”. Dionysius zegt, zoals uit het boven gegeven citaat blijkt (1e Art.), dat “ieder hemels wezen het zich door een hoger gegeven begrip, aan een lager mededeelt”. (Ia q. 106 a. 4 s. c.)

Alle schepselen hebben van Gods Goedheid ontvangen om het goede dat ze hebben, aan anderen mede te delen: tot het wezen van het goede immers behoort, dat het zich aan anderen mededeelt. Daarom geven ook de lichamelijke werkoorzaken, in zover het mogelijk is, haar gelijkenis aan andere. Hoe hoger dus sommige werkoorzaken in deelname aan Gods Goedheid staan, des te meer trachten zij hun eigen volkomenheden zover het mogelijk is, in anderen over te storten. Vandaar dat de H. Petrus hen, die Gods Goedheid door de genade deelachtig zijn, vermaant: “Dient elkander met de genadegaven, zoals elk ze ontving, als goede beheerders van de vele genaden van God”. (1 Petr. 4. 10). Veel meer dan delen de heilige engelen, die op de hoogste wijze deelachtig zijn aan Gods Goedheid, al wat zij van God ontvangen aan de lagere mede. — Niet echter wordt dit door de lagere in dezelfde hoge graad ontvangen als het in de hogere is. En daarom blijven de hogere altijd in hogere orde, volmaaktere kennis hebbend. Zoals ook de leermeester een en dezelfde zaak volkomener begrijpt dan de leerling, die van hem leert. (Ia q. 106 a. 4 co.)

De kennis der hogere engelen noemt men algemener met betrekking tot de hogere graad van begrip. (Ia q. 106 a. 4 ad 1)

Het woord van de Magister is niet zo te verstaan, alsof de lagere engelen het Mysterie der H. Menswording in het geheel niet kenden, maar dat zij het niet zo goed kenden als de hogere, en in de kennis daarvan later, toen dit Mysterie voltrokken werd, vooruitgingen. (Ia q. 106 a. 4 ad 2)

Tot aan de oordeelsdag worden aan de hogere engelen van Godswege bij voortduring nieuwe openbaringen gedaan met betrekking tot wereldtoestanden, vooral wat het heil der uitverkorenen aangaat. Er blijft dus altijd iets, waarover de hogere engelen de lagere verlichten. (Ia q. 106 a. 4 ad 3)

Quaestio 107 De gesprekken der engelen

Vervolgens moeten we handelen over de gesprekken der engelen, en hieromtrent stellen we vijf vragen: 1) Spreekt de ene engel tot den anderen? 2) Ook de lagere tot den hogere? 3) Ook de engel tot God? 4) Doet plaatselijke afstand iets af aan de gesprekken der engelen? 5) Verstaan allen het spreken van de ene engel tot den ander? (Ia q. 107 pr.)

Articulus 1 Spreekt de ene engel tot de andere?

Men beweert, dat de ene engel niet tot den anderen spreekt. — Gregorius zegt immers, dat “na de verrijzenis de stoffelijkheid onzer ledematen iemands gedachten niet voor de ogen van een ander verbergt”. Veel minder dus zijn de gedachten van de ene engel voor den anderen verborgen. Maar de spraak dient om aan een ander bekend te maken, wat in het verstand verborgen is. De ene engel behoeft dus niet tot den ander te spreken. (Ia q. 107 a. 1 arg. 1)

De spraak is tweevoudig: innerlijk, waardoor iemand tot zichzelf spreekt; en uitwendig, waardoor hij tot een ander spreekt. De uitwendige spraak echter geschiedt door een zintuiglijk teken b.v. door de stem of een knik of een lidmaat, als tong of vinger, wat de engelen niet hebben. De ene engel spreekt dus niet tot den ander. (Ia q. 107 a. 1 arg. 2)

De spreker wekt den hoorder op om naar hem te luisteren. Maar het is niet te zien waardoor de ene engel den anderen opwekt om te luisteren: bij ons gebeurt dat immers door een zinnelijk waarneembaar teken. Dus spreekt de ene engel niet tot den anderen. (Ia q. 107 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat in den Eersten Brief aan de Corinthiërs gezegd wordt (13. 1): “Al sprak ik de talen van mensen en engelen”. (Ia q. 107 a. 1 s. c.)

Onder de engelen wordt gesproken, maar zoals Gregorius zegt: “Het is billijk, dat als onze geest zich verheft boven de wijze van onze zintuiglijke spraak, tot de verheven en ongekende wijzen der innerlijke spraak, hij maat houde”. Om dus te begrijpen, hoe de ene engel tot den anderen spreekt, moet men bedenken, dat, zoals boven, toen we handelden over de daden en vermogens der ziel, gezegd is (82e Kw. 4 Art.), de wil het verstand tot zijn daad beweegt. Het begrijpelijke is op drie manieren in ons verstand: eerstens habitueel, ofwel in het geheugen, zoals Augustinus zegt; ten tweede als actueel beschouwd of begrepen; ten derde als geordend

tot iets anders. Het is echter duidelijk, dat het van den eersten naar den tweeden graad wordt overgebracht door het wilsbevel: vandaar wordt in de definitie van hebbelijkheid gezegd: “wat men gebruikt als men wil”. Eveneens wordt het van den tweeden naar een derden graad overgebracht door den wil: want door den wil wordt verstandsbegrip tot iets anders geordend b.v. om iets te doen of aan een ander kenbaar te maken. — Wanneer echter de geest in zich keert om actueel te beschouwen, wat hij habitueel kent, spreekt hij tot zichzelf: want wat het verstand vat, wordt het innerlijk woord genoemd. Doordat echter het begrip van den engel door den wil van den engel zelf gericht wordt op kenbaarmaking aan den ander, wordt het begrip van de ene engel kenbaar aan den anderen: en zo spreekt de een tot den ander. Spreken toch is niets anders dan zijn begrip aan een ander kenbaar maken. (Ia q. 107 a. 1 co.)

Bij ons wordt de inwendige gedachte als door een dubbel beletsel versloten. Vooreerst door den wil zelf, die wat het verstand vat, inwendig kan vasthouden, ofwel op wat uitwendig is, richten. En wat dit aangaat, kan niemand dan alleen God iemands geest zien, naar het woord uit den Eersten Brief aan de Corinthiërs (2. 11): “De verborgenheden des mensen, kent niemand tenzij de geest des mensen, die in hem is”. — Vervolgens wordt de geest des mensen voor den ander gesloten door het lichaam. Vandaar dat ook als de wil, wat het verstand vat, richt op kenbaarmaking aan anderen, het nog niet onmiddellijk door den ander gekend wordt, maar het nodig is een zinnelijk waarneembaar teken te gebruiken. En dit is wat Gregorius zegt: “Voor vreemde ogen staan we in het geheim van onzen geest als achter de muur van ons lichaam (verborgen); maar als we ons openbaren willen, gaan we als door de deur van onze tong naar buiten, om te tonen hoe we van binnen zijn”. Dit bezwaar heeft een engel niet. En dus zodra hij zijn gedachte wil openbaren, kent de ander onmiddellijk. (Ia q. 107 a. 1 ad 1)

De uitwendige spraak, die door de stem gebeurt, is ons noodzakelijk vanwege het lichamelijk bezwaar. Vandaar dat deze aan den engel niet toekomt, doch alleen de innerlijke spraak, waartoe niet alleen behoort, dat hij, begrijpend, tot zich zelf spreekt, maar evenzeer dat hij (zijn gedachte) door zijn wil richt op kenbaarmaking aan een ander. En zo wordt het vermogen van den engel, waardoor hij zijn gedachte kenbaar maakt in beeldspraak taal genoemd. (Ia q. 107 a. 1 ad 2)

Wat de goede engelen aangaat, die in het Woord elkander altijd zien, zou het niet nodig zijn een excitatief aan te nemen: want zoals de een den ander altijd ziet, zo ziet hij ook altijd wat in dien ander tot hem geordend is. Maar omdat zij ook in de natuurstaat, waarin zij geschapen zijn, met elkander konden spreken, en de boze engelen ook nu met elkaar spreken, dient gezegd te worden, dat zoals het zintuig bewogen wordt door het zinnelijk waarneembare, zo het verstand door het begrijpbare. Zoals dus door een zinnelijk waarneembaar teken het zintuig opgewekt wordt, zo kan door een verstandelijk vermogen de geest van een

engel tot aandacht worden opgewekt. (Ia q. 107 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Spreekt ook de lagere tot de hogere?

Men beweert, dat de lagere engel niet spreekt tot den hogere. — Want bij den Eersten Brief aan de Corinthiërs (13. 1): “Al spreek ik de talen van mensen en engelen”, zegt de Glossa, dat “de gesprekken der engelen verlichtingen zijn, waardoor de hogere de lagere verlichten”. Maar de lagere verlichten nooit de hogere, zoals gezegd is (106e Kw. 3e Art.). Dus spreken de lagere ook niet tot de hogere. (Ia q. 107 a. 2 arg. 1)

Boven is gezegd (106e Kw. 1e Art.), dat verlichten niets anders is, dan wat iemand bekend is, aan een ander bekend maken. Maar dit is hetzelfde als spreken. Dus hetzelfde is spreken en verlichten, en zo volgt hetzelfde als boven. (Ia q. 107 a. 2 arg. 2)

Gregorius zegt, dat “God tot de engelen spreekt door het feit zelf, dat Hij hun zijn verborgen en onzichtbare dingen toont”. Maar dit is verlichten. Dus al Gods spreken is verlichten. Om dezelfde reden is al het spreken der engelen verlichten. Op geen wijze kan dus de lagere engel tot den hogere spreken. (Ia q. 107 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat, zoals Dionysius uitlegt, de lagere engelen tot de hogere zeiden: “Wie is die Koning der glorie?” (Ia q. 107 a. 2 s. c.)

De lagere engelen kunnen tot de hogere spreken. Tot klaarheid hiervan bedenke men, dat bij de engelen iedere verlichting spreken is, maar met alle spreken is verlichten. Zoals immers gezegd is (in het vorig Art.), is het spreken van de ene engel tot den anderen niets anders, dan door eigen wil zijn gedachte zo ordenen, dat ze aan den ander bekend wordt. Wat we echter met het verstand vatten, kan tot een tweevoudig beginsel worden teruggebracht: tot God Zelf, die de eerste waarheid is; en tot den wil van den kenner, waardoor we daadwerkelijk iets begrijpen. Daar nu de waarheid het licht des verstands is, en de regel van iedere waarheid God Zelf, is de kenbaarmaking van hetgeen we begrijpen, voor zover het van de eerste waarheid afhangt, én spreken én verlichten: b.v. wanneer de ene mens tot den anderen zegt: “de hemel is door God geschapen”, of: “de mens is een dier”. De mededeling echter van hetgeen van den wil van den kenner afhangt, kan men geen verlichting noemen, maar alleen spraak; b.v. als iemand een ander zegt: “ik wil dit leren”, of: “ik wil dit of dat doen”. De reden hiervan is, dat de geschapen wil geen licht is, noch regel der waarheid, maar slechts deelachtig is aan het licht: daarom is de mededeling van wat van den geschapen wil als zodanig afhangt, geen verlichten. Het behoort immers niet tot de vervolmaking van mijn verstand te weten, wat gij wilt, of wat gij kent, maar uitsluitend wat de waarheid is. Nu is het klaar, dat de engelen hoger of lager genoemd worden in vergelijking met het beginsel, dat God is. En daarom wordt de verlichting, die afhangt van het

beginsel, dat God is, door de hogere engelen tot de lagere gebracht. Maar in vergelijking tot het beginsel, dat de wil is, is de willer zelf het eerste en hoogste. En derhalve wordt wat op den wil betrekking heeft, door den willer zelf aan anderen, wie dan ook, bekend gemaakt. En wat dit aangaat spreken de hogere tot de lagere, en de lagere tot de hogere. (Ia q. 107 a. 2 co.)

Het antwoord op de eerste en tweede bedenking blijkt uit het bovenstaande. Ieder gesprek van God tot de engelen is een verlichting: want, daar de Wil van God de regel der waarheid is, behoort ook het weten van wat God wil tot de vervolmaking en verlichting van het geschapen verstand. Maar deze grond geldt niet voor den wil van den engel, zoals gezegd is (in de leerstelling). (Ia q. 107 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Spreekt de engel ook tot God?

Men beweert, dat de engel niet tot God spreekt. — De spraak dient om aan een ander iets bekend te maken. Maar de engel kan niets bekend maken aan God, die alles weet. Dus spreekt de engel niet tot God. (Ia q. 107 a. 3 arg. 1)

Spreken is, zoals gezegd is (1e Art.), zijn gedachten richten op een ander. Maar de engel richt altijd zijn gedachten op God. Als hij dus soms tot God spreekt, spreekt hij altijd tot God; wat sommigen onjuist kan toeschijnen, daar de engel soms tot een anderen engel spreekt. Het schijnt dus, dat de engel nooit tot God spreekt. (Ia q. 107 a. 3 arg. 2)

Daartegenover staat echter, wat bij Zacharias gezegd wordt (1. 12): “De engel des Heren antwoordde en zeide: Heer der Heerscharen, hoe lang nog zult Gij U over Jerusalem niet erbarmen?” De engel spreekt dus tot God. (Ia q. 107 a. 3 s. c.)

Het spreken van den engel geschiedt, zoals gezegd is (1e en 2e Art.), hierdoor, dat hij zijn gedachten richt op een ander. Maar iets wordt op twee manieren op een ander gericht; vooreerst, om aan den ander mede te delen, zoals in de natuurlijke dingen de werkoorzaak gericht wordt op het voorwerp van de werking, en bij de menselijke gesprekken, de leraar gericht wordt op de leerling. En wat dit aangaat, spreekt de engel op geen enkele manier tot God, noch met betrekking tot de waarheid, noch met betrekking tot hetgeen van een geschapen wil afhankelijk is; want God is beginsel en schepper van iedere waarheid en iedere wil. — Vervolgens wordt iets op een ander gericht om iets van hem te ontvangen, zoals in de natuurlijke dingen het voorwerp der werking op de werkoorzaak, en bij menselijke gesprekken, de leerling op de leraar. En op deze manier spreekt de engel tot God, hetzij door de goddelijke Wil te raadplegen over hetgeen hem te doen staat; hetzij Gods Uitnemendheid, die hij nooit doorgrondt, bewonderend, zoals Gregorius zegt, dat “de engelen tot God spreken, wanneer zij door hetgeen zij over zichzelf zien, in bewondering opgaan”. (Ia q. 107 a. 3 co.)

Spreken dient niet altijd om een ander iets bekend te maken, maar is soms uiteindelijk hierop gericht, dat de spreker iets bekend gemaakt wordt, zoals wanneer de leerling iets aan de leraar vraagt. (Ia q. 107 a. 3 ad 1)

Wat aangaat het spreken, waardoor de engelen lovend en bewonderend tot God spreken, spreken zij altijd tot Hem; maar wat aangaat het spreken, waardoor zij zijn Wijsheid raadplegen over hetgeen te doen is, spreken zij slechts dan tot Hem, wanneer hun iets nieuws te doen staat, waarover zij wensen verlicht te worden. (Ia q. 107 a. 3 ad 2)

Articulus 4 Doet plaatselijke afstand iets af aan de gesprekken der engelen?

Men beweert, dat plaatselijke afstand iets afdoet aan de gesprekken der engelen. — Zoals immers Damascenus zegt: “De engel werkt waar hij is”. Spreken is een werking van de engel. Daar dus de engel op een bepaalde plaats is, schijnt de engel slechts te kunnen spreken tot op bepaalde afstand van deze plaats. (Ia q. 107 a. 4 arg. 1)

Het roepen van een spreker gebeurt om de afstand van de hoorder. Maar bij Isaias (6. 3) wordt van de Serafinen gezegd, dat “de een tot de ander riep”. Het schijnt dus wel, dat de afstand iets afdoet aan het spreken der engelen. (Ia q. 107 a. 4 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat bij Lucas (16. 24) gezegd wordt, dat de rijkard in de hel sprak tot Abraham, zonder dat de plaatselijke afstand dit belette. Veel minder dus kan plaatselijke afstand het spreken van de een tot de andere engel beletten. (Ia q. 107 a. 4 s. c.)

Het spreken van een engel bestaat, zoals uit wat gezegd is (L, 2e en 3e Art.) duidelijk is, in een verstandswerking. De verstandswerking van een engel staat echter absoluut los van plaats en tijd: want ook onze verstandswerking is vrij van hier en nu, tenzij bijkomstig van de kant der fantasiebeelden, die echter in de engelen niet zijn. Aan alles echter, wat absoluut onttrokken is aan plaats en tijd, kan noch verschil van tijd, noch plaatselijke afstand iets afdoen. Vandaar dat plaatselijke afstand geen beletsel vormt bij het spreken van een engel. (Ia q. 107 a. 4 co.)

Het spreken van een engel is, zoals gezegd is (1e Art., 2e Antw.), een innerlijk spreken, dat echter door de ander wordt waargenomen: vandaar is het in de sprekende engel, en bijgevolg waar de sprekende engel is. Maar zoals plaatselijke afstand met belet, dat de ene engel de ander zien kan, zo belet die ook niet, dat hij in dien ander ziet wat tot hem geordend wordt: en dit is zijn spreken verstaan. (Ia q. 107 a. 4 ad 1)

Dat roepen is niet van een stoffelijke stem, wat vanwege den afstand gebeurt; maar betekent het gewicht der zaak die gezegd werd, of de diepte van het gemoed, naar hetgeen Gregorius zegt: “Eenieder roept des te minder naar mate hij minder verlangt”; (Ia q. 107 a. 4 ad 2)

Articulus 5 Verstaan allen het spreken van enen engel tot de andere?

Men beweert, dat allen het gesprek van de ene engel met de andere kennen. — Dat immers niet allen het spreken van een mens verstaan komt van den ongelijken afstand. Maar bij het spreken der engelen doet de afstand niets. Dus als de ene engel tot de andere spreekt, verstaan allen het. (Ia q. 107 a. 5 arg. 1)

Alle engelen delen in begripsvermogen. Als dus de gedachten van de een, die op een ander gericht zijn, door één engel gekend worden, dan ook op dezelfde grond door andere. (Ia q. 107 a. 5 arg. 2)

Verlichting is een soort van spreken. Maar de verlichting van de ene engel door de andere, gaat tot alle engelen, want Dionysius zegt: “Ieder hemels wezen deelt de hem geschonden kennis aan anderen mede”. Dus komt ook het gesprek van de ene engel met de andere tot allen. (Ia q. 107 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat een mens tot één alleen kan spreken. Veel meer kan dit dus bij de engelen het geval zijn. (Ia q. 107 a. 5 s. c.)

De gedachte van de ene engel kan zoals boven gezegd is (1e en 2e Art.), door de ander gezien worden, doordat degene van wien die gedachte is, ze door zijn wil richt tot dien ander. Er kan echter een reden voor zijn, dat iets tot den één gericht wordt en niet tot den ander. En zo kan de gedachte van een engel door één anderen gekend worden, en niet door de overige. En zo kan het spreken van de ene engel tot de andere alleen door dien ander worden waargenomen, en niet door de overige; niet alsof de plaatselijke afstand dit belemmerde, maar, zoals gezegd, de wilsordening (van den sprekenden engel). (Ia q. 107 a. 5 co.)

Het antwoord op de eerste en tweede bedenking blijkt uit het gezegde. Verlichting geschiedt met betrekking tot alles wat voortvloeit van den eersten regel der waarheid, die het universele beginsel is van alle engelen: en daarom zijn de verlichtingen aan allen gemeen. Maar een gesprek kan gaan over dingen, die geordend zijn tot het beginsel van den geschapen wil, die iedere engel eigen is: en dus behoeven dergelijke gesprekken niet aan allen gemeen te zijn. (Ia q. 107 a. 5 ad 3)

Quaestio 108 De rangorde der engelen naar hiërarchieën en koren

Vervolgens moeten we de rangorde der engelen bezien naar hiërarchieën en koren; want we hebben gezegd (106^e Kw. 3e Art.), dat de hogere de lagere verlichten, en niet omgekeerd. We stellen dus acht vragen: 1. Behooren alle engelen tot één en dezelfde hiërarchie? 2. Is er in iedere hiërarchie slechts één koor? 3. Zijn er meerdere engelen in een koor? 4. Is het onderscheid van hiërarchieën en koren natuurlijk? 5. De namen en eigenschappen der afzonderlijke koren. 6. Vergelijking

der koren onderling. 7. Blijven de koren na den oordeelsdag? 8. Worden de mensen in de koren der engelen opgenomen?* 2 (Ia q. 108 pr.)

Articulus 1 Behoren alle engelen tot één en dezelfde hiërarchie?

Men beweert dat alle engelen in één en dezelfde hiërarchie zijn. Daar immers de engelen de hoogste onder de schepselen zijn, moet men zeggen, dat zij op de beste wijze geordend zijn. Maar de beste ordening van een menigte is, dat zij onder één bestuur staat, zoals blijkt bij den Wijsgeer. Daar dus hiërarchie niets anders is dan “heilig bestuur”, schijnen alle engelen tot één en dezelfde hiërarchie te behoren. (Ia q. 108 a. 1 arg. 1)

Dionysius zegt, dat “hiërarchie is orde, wetenschap en daad”. Maar alle engelen komen overeen in één orde tot God, dien zij kennen, en door wien zij in hun daden beheerscht worden. Dus behoren alle engelen tot één en dezelfde hiërarchie. (Ia q. 108 a. 1 arg. 2)

Heilig bestuur, dat hiërarchie genoemd wordt, wordt bij mensen en engelen gevonden. Maar alle mensen behoren tot één dezelfde hiërarchie. Dus ook de engelen. 2 3 (Ia q. 108 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat, dat Dionysius drie hiërarchieën onder scheidt. Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt: “Onze strijd gaat tegen Hoogheden en Krachten tegen wereldbeheerschers dezer duisternis” (Eph. 6. 12). (Ia q. 108 a. 1 s. c.)

Hiërarchie is, zoals gezegd is (in de 1e Bedenking), heilig bestuur. In de naam bestuur worden echter twee dingen begrepen: nl. de bestuurder zelf, en de menigte onder den bestuurder geordend. Daar dus God alleen de Bestuurder is, niet slechts van alle engelen, maar ook van de mensen en geheel de schepping, is er slechts een hiërarchie, niet slechts van alle engelen, maar van alle redelijke schepselen, die het heilige deelachtig kunnen zijn; naar het woord van Augustinus, dat er “drie steden zijn, dat is maatschappijen, een van goede engelen en mensen, de ander van de fyvade”. — Maar als het bestuur gezien wordt van den kant van de menigte, die onder den bestuurder geordend is, dan wordt één bestuur genoemd al naar gelang de menigte op één en dezelfde wijze aan het bestuur van den bestuurder deelachtig is. Degenen, die niet op dezelfde wijze door den bestuurder kunnen bestuurd worden, behoren tot verschillende besturen: zoals onder één koning meerdere steden zijn, die door verschillende wetten en (ondergeschikte) bestuurders bestuurd worden. Het is echter klaar, dat de mensen op andere wijze de goddelijke verlichtingen ontvangen dan de engelen: want de engelen ontvangen ze in louter begrijpelijkheid, de mensen echter onder zinnelijk waarneembare beelden, zoals Dionysius zegt. En daarom moet er onderscheid gemaakt worden tusschen de hiërarchie der mensen en der engelen. En op dezelfde wijze worden er bij de engelen drie hiërarchieën onderscheiden. Boven immers, toen er kwestie was van de kennis der engelen, is

gezegd (55^{*} Kw. 3e Art.), dat de hogere engelen een algemeener kennis van de waarheid hebben dan de lagere. Een dergelijk algemeen verkrijgen van kennis kan bij de engelen in drie graden onderscheiden worden. De aard der dingen waarover de engelen verlicht worden, kan nl. op drievoudige wijze beschouwd worden. Eerstens, voor zoover die afhangt van het eerste en algemeene beginsel, dat God is: en deze wijze komt toe aan de eerste hiërarchie, die onmiddellijk tot God reikt, en, naar Dionysius zegt, “als in Gods voorhoven geplaatst wordt”. Vervolgens, voor zoover de aard der dingen afhangt van de geschapen algemeene oorzaken, die al enigszins meervoudig zijn; en deze wijze komt toe aan de tweede hiërarchie. Ten derde, voor zoover die aard aan de afzon derlijke dingen wordt toebedeeld, in afhankelijkheid van de eigen oorzaken. En deze manier komt toe aan de laagste hiërarchie. Wat duidelijker zijn zal, wanneer we over de afzonderlijke koren handelen (6^U Art.). Klaarblijkelijk dus dwalen zij, en spreken tegen de bedoeling van Dionysius, die bij de goddelijke Personen een hiërarchie aannemen, die zij bovenhemelsch noemen. Bij de goddelijke Personen is een orde der natuur, maar geen hiërarchie. Want naar Dionysius zegt: “De rangorde der hiërarchie is, dat sommigen gezuiverd worden, en verlicht en vervolmaakt, anderen zuiveren, verlichten en vervolmaken”. Wat toch wel verre zij om bij de goddelijke Personen aan te nemen. (Ia q. 108 a. 1 co.)

Die opwerping gaat uit van het bestuur van den kant van den bestuurder: want het allerbeste is, dat de menigte geregeerd wordt door één bestuurder, wat de Wijsgeer op genoemde plaatsen bedoelt. (Ia q. 108 a. 1 ad 1)

Wat de kennis aangaat van God, dien allen op dezelfde wijze, nl. bij wezenheid, zien, worden bij de engelen geen hiërarchieën onderscheiden: maar slechts wat aangaat den aard der dingen, zoals gezegd is (in de Leerstelling). (Ia q. 108 a. 1 ad 2)

Alle mensen behooren tot dezelfde soort, en één wijze van kennen is hun natuurlijk; maar zo is het niet bij de engelen. Vandaar is de reden niet dezelfde. (Ia q. 108 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is er in iedere hiërarchie slechts één koor?

Men beweert, dat er in één en dezelfde hiërarchie niet meerdere koren zijn. Bij vermenigvuldiging der definitie, wordt ook het gedefinieerde vermenigvuldigd. Maar hiërarchie is, naar Dionysius zegt, koor. Als er dus meerdere koren zijn, zijn er niet één, maar meerdere hiërarchieën. Men beweert, dat er bij de duivels geen leiderschap bestaat. — Iedere leiding is immers volgens orde der gerechtigheid. Maar de duivels zijn volkomen aan de rechtvaardigheid ontvallen. Dus is er bij hen geen leiding. (Ia q. 108 a. 2 arg. 1)

Verschillende koren zijn verschillende graden. Maar in geestelijke zaken worden verschillende graden gevormd naar ver schil van geestelijke gaven. Bij de engelen

zijn alle geestelijke gaven echter gemeen, omdat daar niets bij uitsluiting wordt bezeten. Dus zijn er geen verschillende engelenkoren. Het is overbodig, dat, wat naar genoegen door één kan geschieden, door velen geschiedt. Maar wat bij één engelen functie behoort, kan naar genoegen door één engel gedaan worden; veel meer dan wat tot de functie der zon behoort, door de zon alleen gebeurt, naar mate de engel volmaakter is dan dit hemellichaam. Als dus, zoals gezegd is (vorig Art.), de koren onderscheiden worden naar de functies, is het overbodig dat er meerdere engelen in één koor zijn.* 2 Waar geen onderwerping en gehoorzaamheid is, daar is geen leiding. Deze echter kunnen niet bestaan zonder eendracht, die bij de duivels niet is, naar het woord uit het Boek der Spreuken (13. 10): “Onder hoogmoedigen zijn immer twisten”. Dus is er bij de duivels geen leiding. (Ia q. 108 a. 2 arg. 2)

In de kerkelijke hiërarchie worden de koren onderscheiden naar zuivering, verlichting en vervolmaking: want het koor der Diakens is zuiverend, der Priesters verlichtend, en der Bisschoppen vervolmakend, naar Dionysius zegt. Maar iedere engel zuivert, verlicht en vervolmaakt. Er is dus geen onderscheid van koren bij de engelen. Boven is gezegd (1^e Bed.), dat alle engelen verschillen. Als er dus meerdere engelen in één koor zijn, b.v. drie of vier, zal de laagste van een hoger koor meer overeenkomen met den hoog- ste van een lager koor dan met den hoogsten van zijn koor. En zoo schijnt hij met méér met den een dan met den ander in één koor samen te hooien. Er zijn dus niet meerdere engelen in één koor. Als er leiding bij hen is, behoort deze ofwel bij hun natuur, ofwel bij hun schuld of bij hun straf. Niet echter bij hun natuur: want onderwerping en dienstbaarheid is niet van nature, maar gevolg van de zonde. Ook behoort zij niet bij schuld of straf: want dan zouden de hogere engelen, die zwaarder zondigden, aan de lagere onderworpen zijn. Er is dus geen leiding onder de duivelen. (Ia q. 108 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat de Apostel zegt in den Brief aan de Efeziërs (1. 21), dat “God den Mensch Christus heeft aangesteld boven alle heerschappij en macht en kracht en hoog heid”, wat verschillende koren der engelen zijn, en van wie ver schillende tot één hiërarchie behooren, wat later blijken zal (6^e Art.). Daartegenover staat echter, wat de Clossa op den Eersten Brief aan de Corinthiërs (15.24) heeft: “Zolang de wereld duurt, zullen engelen engelen leiden, menschen menschen, en duivels duivels”. (Ia q. 108 a. 2 s. c.)

Eén hiërarchie is, zoals gezegd is (vorig Art.), één bestuur, dat is, een menigte, die op één wijze onder het bestuur van den bestuurder geordend is. Het zou echter geen geordende menigte zijn, maar een verwarde, als in de menigte geen rangorden (1) waren. Het wezen zelf der hiërarchie vraagt dus (1) Hier wreekt zich ons spraakgebruik, dat het woord ordo (orde, rangorde) met betrekking tot de engelen weergeeft door het eigen woord koor, met be trekking tot de mensen door stand. verscheidenheid van rangorden,

welke verscheidenheid van rang orden (koren) gezien wordt naar de verscheidenheid van functies en daden. Zoals ook in één stad verscheidene rangorden blijken naar verscheidenheid van daden: want een andere is de rangorde (stand) der rechters, een andere der soldaten, een andere der land bouwers, enz. Maar ofschoon er in één stad vele standen zijn, kunnen ze toch tot drie worden teruggebracht, in zover er in iedere volmaakte menigte een toppunt, een midden en een laagtepunt is. Vandaar woi dt in een stad een drievoudige stand van mensen gevonden: sommige zijn de hoogste, de elite; sommige de minste, het plebs; andere de middenstand, het eezame volk. — Zo dus worden in een hiërarchie naar daden en functies koren onder scheiden; en heel die verscheidenheid wordt tot deze drie terug gebracht: de hoogste, de middelste, de laagste. En daarom stelt Dionysius in iedere hiërarchie drie koren. (Ia q. 108 a. 2 co.)

Men spreekt op twee manieren van orde. Eerstens, van de ordening zelf, die verschillende graden insluit; en zo wordt de hiërarchie orde genoemd. Vervol- gens, noemt men ook een graad orde, en zo zijn er meerdere orden (koren) in één hiërarchie. (Ia q. 108 a. 2 ad 1)

In de engelengemeenschap wordt alles gemeenschappelijk bezeten; maar sommige dingen worden door sommigen in hogere mate bezeten dan door anderen. In hogere mate echter bezit hij die kan mededeelen, dan die dit niet kan: zoals warmer is wat verwarmen kan, dan wat dit niet kan; en volkomener weet, wie kan leeraren, dan wie dit niet kan. En hoe volmakter iemand een gave kan mededeelen, hoe hoger graad is hij, zoals in hoger graad van leeraarschap degene is, die hogere wetenschap doceert. En in vergelijking hiermee moet men de verscheidenheid van graden en koren bij de engelen bezien, naar verscheidenheid van functie en daden. (Ia q. 108 a. 2 ad 2)

De laagste engel is hoger dan de hoogste mens onzer hiërarchie naar het woord bij Mattheus (11. 11): “De minste in het Rijk der hemelen is groter dan hij”, nl. S. Jan de Dooper, en “onder de kinderen der vrouwen is geen grootere opgestaan”. Vandaar kan de minste engel der hemelsche hiërarchie niet alleen zuiveren, maar ook verlichten en vervolmaken, en op volmaktere wijze dan de koren onzer hiërarchie. En dus worden de hemelsche koren niet onderscheiden naar de verscheidenheid dezer werkingen, maar naar andere onderscheidingen. (Ia q. 108 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Zijn er meerdere engelen in één koor?

Men beweert, dat er niet meerdere engelen in één koor zijn. — 1. Boven is immers gezegd (50⁽ Kw. 4⁾ Art.), dat alle engelen onderling verschillen. Maar van dingen die gelijk zijn, zegt men dat ze van dezelfde orde zijn. Dus zijn er in één koor niet meerdere engelen. Men beweert, dat er bij de duivels verlichting is. — Verlichting immers bestaat in bekendmaking der waarheid. Maar de eene duivel kan den ander een

waarheid bekendmaken, want de hogere genieten een grootere scherpte van natuurlijk inzicht. Dus kunnen de hogere duivels de lagere verlichten. (Ia q. 108 a. 3 arg. 1)

Een lichaam, dat overvloeit van licht, kan een lichaam, dat gebrek aan licht heeft, verlichten, zoals de zon de maan. Maar de hogere duivels zijn in grooter overvloed aan het natuurlijk licht deelachtig. Dus schijnen zij de lagere te kunnen verlichten. (Ia q. 108 a. 3 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat bij Isaias (6. 3) gezegd wordt, dat “de Serafijnen tot elkaar riepen”. Er zijn dus meerdere engelen in het ééne koor der Serafijnen. Daartegenover staat echter, dat, zoals boven gezegd, verlichting samengaat met zuivering en vervolmaking. Maar zuiveren komt aan de duivels niet toe naar het woord uit het Boek Ecclesiasticus (34. 4): “Wat zal gezuiverd worden door een onzuivere?” Dus komt hun ook niet toe te verlichten. (Ia q. 108 a. 3 s. c.)

Wie de dingen volkomen kent, kan tot in het allerkleinste hun werkingen en vermogens en natuur onder- scheiden, maar wie ze onvolkomen kent, kan niet dan in het algemeen onderscheiden, wat door minder (onderverdeelingen) gebeurt. Zoo verdeelt, wie de natuurdingen slechts onvolkomen kent, hun rangen in het algemeen, en stelt in den een de hemellichamen, in een anderen de onbezielde wezens, in een anderen de planten, in een anderen de dieren: maar wie de natuurdingen beter zou kennen, zou ook bij de hemellichamen weer verschillende orden kunnen onderscheiden, en evenzeer bij ieder der andere. Wij kennen echter, naar Dionysius opmerkt, de engelen, en hun functies, onvolkomen. Vandaar kunnen we hun functies en koren, niet dan in het algemeen onderscheiden, naar welk onderscheid vele engelen in één koor zijn vervat. Zouden we echter de functies der engelen en hun onderscheidingen volkomen kennen, dan zouden we ook volkomen weten, dat iedere engel zijn eigen functie, en zijn eigen plaats heeft in het heelal, veel meer dan iedere ster, ofschoon het ons verborgen is. (Ia q. 108 a. 3 co.)

Alle engelen van eenzelfde koor zijn eenigszins gelijk met betrekking nl. tot de algemeene gelijkenis waarnaar ze in één koor geplaatst worden; maar ze zijn niet zonder meer gelijk. Vandaar dat Dionysius zegt, dat men in één en hetzelfde koor hoogsten en middelsten en laagsten vindt. (Ia q. 108 a. 3 ad 1)

Het speciale onderscheid van plaats en functie, waarnaar iedere engel zijn eigen functie en plaats heeft, is ons niet bekend. (Ia q. 108 a. 3 ad 2)

Zooals in een oppervlak, dat deels wit en deels zwart is, twee deelen op het grensgebied van wit en zwart, meer overeenkomen in plaats dan sommige witte deelen onderling, maar minder overeen- komen in kleur (dan deze); zoo komen ook twee engelen op het grensgebied van twee koren, meer overeen in natuur dan een van hen met sommige anderen van zijn koor, maar minder wat de geschiktheid tot gelijkende functies aangaat; want deze geschikt- heid strekt zich slechts tot zekeren

graad uit. (Ia q. 108 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Is het onderscheid van hiërarchieën en koren natuurlijk?

Men beweert, dat het onderscheid van hiërarchieën en koren bij de engelen niet van nature is. Hiërarchie zegt immers heilig bestuur, en Dionysius plaatst in de definitie ervan, dat het “zo ver mogelijk Godgelijkvormig maakt”. Maar gelijkheid en Godgelijkvormigheid is in de engelen door de genade, met door de natuur. Dus is het onderscheid in hiërarchieën en koren bij de engelen uit genade en niet van nature. Men beweert, dat de goede engelen geen leiderschap hebben over de booze. — Het leiderschap immers, bij de engelen wordt vooral gezien naar de verlichting. Maar de booze engelen worden, daar ze duisternis zijn, niet verlicht door de goede. Dus hebben de goede engelen geen leiding over de booze. (Ia q. 108 a. 4 arg. 1)

De Serafijnen worden, naar Dionysius zegt, “brandend” of “ontvlammend” genoemd. Dit echter schijnt tot de liefde te behoren, die niet van nature, maar uit genade is: zij wordt immers “in onze harten uitgestort door den H. Geest, die ons gegeven is”, zooals in den Brief aan de Romeinen (5. 5) gezegd wordt. “En dat geldt niet alleen voor de menschen, maar kan ook van de heilige engelen gezegd worden”, zooals Augustinus opmerkt. Dus de koren der engelen zijn niet van nature, maar uit genade. Wat door ondergeschikten verkeerd gebeurt, schijnt tot onachtzaamheid van den leider teruggebracht te worden. Maar de duivels doen veel kwaad. Als zij dus aan de leiding der goede engelen onderworpen zijn, schijnt er bij de goede engelen eenige onachtzaamheid te bestaan. Dat is niet juist. (Ia q. 108 a. 4 arg. 2)

De kerkelijke hiërarchie is een afbeelding van de hemelsche. Maar bij de menschen zijn zulke rangen niet van nature, maar uit genade: het is niet van nature, dat de een bisschop is, de ander priester, de ander diaken. Dus ook bij de engelen zijn de koren niet van nature, maar slechts uit genade. Zoals boven gezegd is (2^o Art.), volgt het leiderschap bij de engelen de natuurlijke volgorde. Maar als de duivels, naar algemeen gezegd wordt, uit de afzonderlijke koren zijn uitgeworpen, zijn vele duivels in natuurlijke orde hooger dan vele goede engelen. De goede engelen hebben dus geen leiding over alle booze. (Ia q. 108 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de Magister zegt, dat “engelen- koor genoemd wordt een menigte van hemelsche geesten, die onderling overeenkomen in een functie der genade, zooals ze ook overeenkomen in natuurlijke gaven”. Het onderscheid dus der engelenkoren is niet alleen naar genadegaven, maar ook naar natuurlijke gaven. Daartegenover staat echter, dat naar Augustinus zegt, “de zondige en ontrouwe levensgeest beheerscht wordt door den verstandigen, vromen en gerechten levensgeest.” — En Gregorius zegt, dat “Krachten genoemd worden, de engelen aan wier jurisdictie de tegenstrevende geesten onderworpen zijn.” (Ia q. 108 a. 4 s. c.)

Bestuursorde — de ordening van een menigte, die onder bestuur staat — wordt gezien met betrekking tot het doel. Het doel van de engelen kan echter tweevoudig worden verstaan. Vooreerst naar hun natuurlijk vermogen, dat zij nl. met natuurlijke kennis en liefde God kennen en beminnen. En met betrekking tot dit doel onderscheidt men de koren der engelen naar de natuurlijke gaven. — Vervolgens kan het doel van de menigte der engelen verstaan worden als iets, dat uitgaat boven hun natuurlijke vermogens, en dit bestaat in de aanschouwing van het goddelijk Wezen, en het onverstoorbare genot van zijn Goedheid; tot dit doel kunnen zij niet geraken dan door de genade. Vandaar dat met betrekking tot dit doel de koren der engelen weliswaar uiteindelijk naar de genadegaven onderscheiden worden, maar toch ook naar de natuurlijke gaven als dispositie: want, zooals boven gezegd is (62c Kw. 6e Art.), zijn de genadegaven aan de engelen gegeven volgens hun natuurlijke capaciteit, wat niet bij de menschen het geval is. Daarom worden bij de menschen deze orden alleen naar de genadegaven onderscheiden, en niet naar de natuur. En hierin is ook het antwoord op de bedenkingen gegeven. (Ia q. 108 a. 4 co.)

Articulus 5 De namen en eigenschappen der afzonderlijke koren

Men beweert, dat de koren der engelen niet juist benoemd worden. — I. Alle hemelgeesten worden immers engelen genoemd, en hemelsche Machten. Maar namen worden onjuist aan enkelen bij uitsluiting gegeven. Dus wordt onjuist het eene koor dat der Engelen, en een ander dat der Machten genoemd. (Ia q. 108 a. 5 arg. 1)

Heer zijn is eigen aan God alleen, naar het psalmvers: “Weet, dat God Zelf de Heer is” (Ps. 99. 3). Dus wordt onjuist een koor der hemelgeesten dat der Heerschappijen genoemd. (Ia q. 108 a. 5 arg. 2)

De naam Heerschappij schijnt met bestuur in betrekking te staan. Insgelijks echter de namen Hoogheid en Kracht. Onjuist worden dus aan deze drie koren deze namen gegeven. (Ia q. 108 a. 5 arg. 3)

Aartsengelen, zegt men als van de hoogste engelen. Deze naam moet dus niet gegeven worden dan aan het koor der Hoogheden. (Ia q. 108 a. 5 arg. 4)

De naam Serafijn wordt ontleend aan het vuur, dat tot de liefde behoort; de naam Cherubijn aan de wetenschap. Maar liefde en wetenschap zijn gaven gemeenschappelijk aan alle engelen. Dus moeten dit geen namen zijn voor speciale koren. (Ia q. 108 a. 5 arg. 5)

Tronen zijn zetels. Maar God wordt gezegd te zetelen in het redelijk scheepsel, dat hem kent en bemint. Geen ander koor dan dat der Cherubijnen en Serafijnen moet dus het koor der Tronen zijn. (Ia q. 108 a. 5 arg. 6)

Daartegenover staat echter het gezag der H. Schrift, dat hen zoo noemt. De naam Serafijnen staat bij Isaias

(6. 2); de naam Cherubijn bij Ezechiël (10. 15,20); de naam Tronen in den Brief aan de Colossensen (1. 16); Heerschappijen, Machten, Krachten en Hoogheden in den Brief aan de Ëphesiërs (1.21); de naam Aartsengel staat in den kanonieke Brief van Judas (9); de naam Engel op verschillende plaatsen der Schrift. (Ia q. 108 a. 5 s. c.)

Bij de benaming der engelenkoren moet men bedenken, dat, naar Dionysius zegt, “de eigennamen der afzonderlijke koren hun eigenschappen aangeven”. Om nu te zien welke de eigenschappen van de afzonderlijke koren zijn, bedenke men, dat in geordende dingen iets op drievoudige wijze zijn kan, nl.: als eigenschap, als overmaat, als deelname. Men zegt dat iets, als eigenschap ergens in is, als het afgepast en geproportioneerd is aan den aard van dat ding. Overmatig, als datgene wat men toeschrijft geringer is dan het ding waaraan het toegeschreven wordt, maar het er toch aan toekomt, zij het op hoogere wijze, zooals gezegd is (13° Kw. 2° Art.) van alle namen, die aan God worden toegeschreven. Als deelname, wanneer hetgeen aan iets toegeschreven wordt, niet volop erin gevonden wordt, maar op gebrekkige wijze; zooals heilige menschen góden genoemd worden. — Als dus iets moet genoemd worden met een naam, die zijn eigenschap aanduidt, moet men het niet noemen naar iets anders, waarin die eigenschap onder de maat is, noch waarin deze bovenmatig is, maar naar hetgeen eraan afgepast is. Zooals wanneer iemand den mensch naar eigenschap wil benoemen, zegge hij redelijke zelfstandigheid: met echter intellectuele zelfstandigheid, wat de eigennaam voor den engel is, omdat intelligentie zonder meer den engel als eigenschap toekomt, den mensch echter bij (gebrekkige) deelname; noch zegge hij zinnelijke zelfstandigheid, wat de eigen-naam is voor het onredelijk dier, want het zinnelijke is geringer, dan wat eigen is aan den mensch, en komt hem boven de maat der andere dieren. Zoo bedenke men nu, wat de koren der engelen aangaat, dat alle geestelijke volmaaktheden allen engelen gemeen zijn, en dat deze alle overvloediger gevonden worden in de hooger en dan in de lageren. Maar omdat er ook graadverschil is in de volmaaktheden zelve, wordt een hoogere volmaaktheid aan een hooger koor als eigenschap toegekend, aan een lager bij deelname; omgekeerd wordt een lagere volmaaktheid aan een lager koor als eigenschap toegekend, aan een hooger bij overmaat. En zoo wordt het hooger koor naar de hoogere volmaaktheid benoemd. Zoo dus legt Dionysius de namen der koren uit in overeenstemming met de geestelijke volkomenheden. — Gregorius echter schijnt bij den uitleg dezer namen meer te letten op de uiterlijke functies. Hij zegt toch, dat “Engelen worden genoemd, die geringe zalmen melden; Aartsengelen, die belangrijke; Machten, door wie Wonderen gebeuren; Krachten, door wie de tegenwerkende krachten bedwongen worden; Hoogheden, die aan het hoofd staan van de goede geesten”. (Ia q. 108 a. 5 co.)

Engel beteekent bode. Alle hemelgeesten, worden dus, in zover zij de goddelijke dingen openbaren,

engelen genoemd. Maar de hoogere engelen munten in deze openbaringen uit, en hiernaar worden de hoogere koren genoemd. Het laagste engelenkoor echter dat niets heeft buiten de allen engelen gemeenschappelijke openbaring, wordt daarom naar deze gewone openbaring genoemd. En zoo blijft, naar Dionysius zegt, de gemeenschappelijke naam voor het laagste koor eigennaam. — Men kan echter ook zeggen dat het laagste koor speciaal het koor der Engelen genoemd wordt, omdat zij onmiddellijk aan ons boodschappen. Macht kan echter tweevoudig verstaan worden: vooreerst alge-meen, in zover zij het midden houdt tusschen wezen en werking, en zoo worden alle hemelgeesten hemelsche machten genoemd, zooals ook hemelsche wezens. — Vervolgens in zover zij zekere overmaat van kracht aanduidt: en zoo is het de eigennaam van een koor. Vandaar zegt Dionysius dat “de naam Machten een zekere mannelijke en onwankelbare kracht aanduidt”, vooreerst voor alle goddelijke werkingen, die hun toekomen; vervolgens om goddelijke dingen te ontvangen. En aldus beteekent deze naam, dat zij zonder vrees de goddelijke dingen, die hun toekomen, aanvatten: en dat schijnt te behooren bij zielskracht. (Ia q. 108 a. 5 ad 1)

Zooals Dionysius zegt: “Heerschappij wordt uitzonderlijk in God naar zekere overmaat geprezen; maar bij deelname noemen de H. Schriften de voornaamste geesten, door wie de lagere van Gods gaven ontvangen, Heerschappen”. Vandaar zegt Dionysius ook, dat de naam “Heerschappij” vooreerst betekent “zekere vrijdom van slavenstaat, van plebejische onderworpenheid”, zoals het gewone volk onderworpen is, “en van tirannieke onderdrukking”, die soms zelfs de grooten lijden. Vervolgens betekent het “zekere strakke en onkreukbare leiding, die tot geen enkele slaafsche daad neigt, noch tot een daad van dezulken, die onderworpen zijn, of verdrukt worden door tirannen”. Tenslotte betekent het “verlangen naar en deelname aan de ware heerschappij, die in God is”. — En insgelijks betekent de naam van ieder koor de deelname van iets dat in God is, zoals de naam Machten de deelname betekent van de goddelijke Macht; en zo ook voor de andere namen. (Ia q. 108 a. 5 ad 2)

De namen Heerschappij, Kracht en Hoogheid staan op verschillende wijzen met bestuur in verband. Want het komt alleen den heer toe bevelen te geven over wat gedaan moet worden. Daarom zegt Gregorius, dat “sommige afdeelingen der engelen Heerschappijen genoemd worden, omdat de overigen hen in gehoorzaamheid onderworpen zijn”. — De naam Kracht duidt zekere ordening aan, naar het woord van den Apostel: “Wie zich verzet tegen het gezag (1), verzet zich tegen de verordening van God” (Rom. 13.2). En daarom zegt Dionysius, dat de naam Kracht zekere ordening betekent én wat betreft het ontvangen der goddelijke dingen, én wat betreft de goddelijke werkingen, die de hooger en dan in de lageren uitoefenen, hen opheffend. Aan het koor der Krachten komt het dus toe te verordenen wat door de ondergeschikten moet

gedaan worden. — In overheid gesteld zijn is, naar Gregorius zegt, “de eerste zijn onder de overigen”, d.i. de eerste zijn bij de uitvoering van wat bevolen wordt. En daarom zegt Dionysius, dat de naam Overheid of Hoogheid (2) “een leidend beginsel met heiligen rang” aanduidt. Zij immers, die anderen leiden, onder wie ze de eersten zijn, worden eigenlijk (1) In plaats van de in het Nederlandsch gebruikelijke term voor dit engelen- koor Krachten, ware het juist te spreken van Gezagsdragers. De latijnsche term heeft beide betekenissen. (2) Het latijn gebruikt hier de woorden principari, princeps en principatus door elkaar: ze zijn dan ook ten nauwste verwant. Dit is echter in het Nederlandsch niet zo klaar weer te geven, vooral daar wij gewoon zijn dit engelen- koor dat der Hoogheden of Overheden (zie P. C.-vertaling: Eph. 1. 21 en; Col. 1. 16) te noemen. overheden genoemd, naar het psalmvers: “Voorop gaan de oversten, de zangers volgen” (Ps. 67. 26). (Ia q. 108 a. 5 ad 3)

De Aartsengelen staan volgens Dionysius tusschen de Hoog- heden en de Engelen. Wanneer echter het midden vergeleken wordt met een der beide uitersten, schijnt het ook een uiterste: zoals lauw ten opzichte van warm koud is, en tegenover koud, warm. Zo worden ook de Aartsengelen hoogste engelen genoemd, omdat zij ten opzichte van de Engelen Hoogheden zijn, maar ten opzichte van de Hoogheden zijn zij Engelen. — Volgens Gregorius echter worden ze Aartsengelen genoemd, omdat ze voorrang hebben op het koor der Engelen alleen, door het bood- schappen van gewichtige tijdingen. Hoogheden daarentegen worden genoemd naar den voorrang op alle hemelsche krachten, die de goddelijke bevelen uitvoeren. (Ia q. 108 a. 5 ad 4)

De naam Serafijn wordt niet alleen gegeven om de liefde, maar om de overmaat van liefde, die in de woorden gloed en hitte ligt opgesloten. Vandaar dat Dionysius de naam Serafijn uitlegt naar de eigenschappen van vuur, dat overmaat van hitte heeft. In het vuur nu kan men drie dingen onderscheiden. Eerstens, de beweging, die zonder onderbreking omhoog gaat. Hierdoor wordt aangeduid, dat zij onontkoombaar naar God bewogen worden. — Vervolgens zijn werkvermogen, dat de warmte is. Deze wordt in het vuur niet zonder meer gevonden, maar met zekere felheid, want het dringt in de hoogste mate door, en bereikt het allerkleinste; en ook weer met zekere overmaat van hitte. En hierdoor wordt de werking der engelen aangeduid, die zij met kracht uitoefenen op die hun ondergeschikt zijn, hen insgelijks tot dergelijken gloed opwekkend, en totaal door de hitte zuiverend. — Tenslotte wordt in het vuur de helheid beschouwd. En dit betekent dat deze engelen een ondoofbaar licht in zich dragen, en anderen volmaakt verlichten. Zo wordt ook de naam Cherubijn gegeven om een bepaalde overmaat van kennis: vandaar wordt deze weergegeven als volheid van kennis. En dit verklaart Dionysius met betrekking tot vier dingen: vooreerst wat aangaat het volmaakte God zien; vervolgens wat aangaat de volle ontvangst van het goddelijk licht; ten derde voor zover zij in God de schoonheid van het heelal beschouwen, die van God

voortgekomen is; ten vierde voor zover zij zelf vol van deze kennis, die ook overdadig over anderen uitstorten. (Ia q. 108 a. 5 ad 5)

Het koor der Tronen steekt hierdoor boven de lagere koren uit, dat zij onmiddellijk in God den aard der goddelijke werken kunnen kennen. Maar de Cherubijnen hebben overmaat van kennis, de Serafijnen overmaat van liefdevuur. En ofschoon in deze beide uitmuntende eigenschappen ook dit derde is ingesloten, zijn toch in de eigenschap der Tronen niet beide andere vervat. En daarom wordt het koor der Tronen onderscheiden van dat der Cheru- bijnen en Serafijnen. Dit is immers alle dingen gemeen, dat de volmaaktheid van het lagere besloten is in de volmaaktheid van het hogere, maar niet omgekeerd. Dionysius legt den naam Tronen uit in overeenstemming met den stoffelijken zetel, waarin men vier dingen onderscheidt: vooreerst de plaatsing, omdat zetels boven den grond oprijzen. En zo rijzen de engelen, die Tronen genoemd worden, op tot dit: de aard der dingen onmiddellijk in God kennen. — Vervolgens wordt in stoffelijke zetels stevigheid gezien, want daarin zit men stevig. Hier is het echter omgekeerd, want de engelen worden zelf door God bevestigd. — Ten derde, de zetel ontvangt den zittende, en deze kan daarin gedragen worden. Zo ontvangen ook die engelen God in zich, en dragen Hem in zekeren zin naar de lagere. — Ten vierde, zinnebeeldig: de zetels zijn aan één zijde open om den zittende te ontvangen. Zo zijn ook de engelen door hun promptheid open om God te ontvangen, en Hem te dienen. (Ia q. 108 a. 5 ad 6)

Articulus 6 Vergelijking der koren onderling

Men beweert, dat de graduatie der koren verkeerd wordt aangegeven. — 1. De orde der Prelaten schijnt toch de hoogste. Maar de Heerschappijen, Hoogheden (Overheden) en Krachten (Gezagsdragers) zijn, blijkens de namen zelf, in zekeren zin Prelaten. Deze koren moeten dus de hoogste van alle zijn. (Ia q. 108 a. 6 arg. 1)

Hoe nader een koor bij God is, des te hoger is het. Maar het koor der Tronen schijnt toch wel het dichtste bij God: want mets is dicht bij den zittende dan zijn zetel. Dus is het koor der Tronen het allerhoogste.* (Ia q. 108 a. 6 arg. 2)

Wetenschap is eerder dan liefde, en het verstand hoger dan de wil. Dus schijnt het koor der Cherubijnen hoger dan dat der Serafijnen. (Ia q. 108 a. 6 arg. 3)

Gregorius plaatst de Hoogheden boven de Krachten. Dus worden deze niet onmiddellijk boven de Aartsengelen geplaatst. (Ia q. 108 a. 6 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat Dionysius in de eerste hiërarchie, de Serafijnen als hoogsten, de Cherubijnen als middelsten, de Tronen als laagsten stelt; in de middelste hiërarchie de Heer- schappijen als eersten, de Machten als middelsten, de Krachten als laatsten; in de laagste hiërarchie de Hoogheden als eersten, de Aartsengelen als middelsten, de Engelen als laatsten. (Ia q. 108 a. 6 s. c.)

Gregorius en Dionysius stemmen met elkaar overeen in de volgorde der engelenkoren, met verschil van de Hoogheden en Machten. Want Dionysius plaatst de Machten onder de Heerschappijen en boven de Krachten; de Hoogheden echter onder de Krachten en boven de Aartsengelen. Gregorius daarentegen plaatst de Hoogheden tusschen de Heerschappijen en de Krachten; de Machten tusschen de Krachten en de Aarts- engelen. En beide groepeeringsen kunnen grond hebben in de autoriteit van den Apostel. Deze toch zegt in den Brief aan de Ephesiërs (1. 20, 21), als hij de middelste koren naar boven toe opsomt, “dat God Hem”, nl. Christus, “heeft doen zetelen aan zijn rechterhand in den hemel, hoog boven alle Hoogheid en Kracht en Macht en Heerschappij”: waarbij hij dus de Machten stelt tusschen de Krachten en de Heerschappijen, naar de groepeerings van Dionysius; maar in den Brief aan de Colossensen (1. 16), als hij dezelfde koren naar beneden toe opsomt, zegt hij: “Tronen, Heerschappijen, Hoogheden en Krachten alles is geschapen door Hem en voor Hem”, waarbij hij de Hoogheden stelt tusschen de Heerschappijen en de Krachten, naar de groepeerings van Gregorius. Laten we dus eerst de reden zien van de groepeerings van Dionysius. Daarbij bedenke men, dat, zoals boven gezegd is (1fl Art.), de eerste hiërarchie den aard der dingen kent in God Zelf; de tweede in de algemeene oorzaken; de derde naar de bepaling der afzonderlijke gevolgen. En daar God het doel is, niet slechts van de bedieningen der engelen, maar van de geheele schepping, behoort bij de eerste hiërarchie de beschouwing van dit doel; tot de middelste het algemeene plan van wat te doen staat; tot de laatste de toepassing van het plan op de gevolgen, wat de uitvoering van het werk is. Deze drie dingen worden klaar- blijkelyk bij ieder werk gevonden. En daarom heeft Dionysius, uit den naam der koren hun eigenschappen afleidend, in de eerste hiërarchie die koren geplaatst, wier namen gegeven zijn met betrekking tot God: Serafijnen, Cherubijnen en Tronen. In de middelste hiërarchie plaatste hij die koren, wier namen algemeene leiding of beschikking uitdrukken: nl. Heerschappijen, Machten en Krachten. In de derde hiërarchie stelde hij de koren, wier namen de uitvoering van het werk beduiden: nl. Hoogheden, Engelen en Aartsengelen. Met betrekking tot het doel kunnen drie dingen gezien worden; want eerst denkt men na over het doel, vervolgens krijgt men vol- komen kennis van het doel; ten derde geeft men zijn streven eraan. Van deze drie is het tweede een toevoeging bij het eerste, het derde bij beide. En omdat God het doel der schepselen is, zoals de veldheer het doel van het leger, naar in de Metaphysica gezegd wordt, kan men iets dergelyks ook in menschelyke aangelegen- heden waarnemen. Sommigen immers hebben de waardigheid, dat zij eigener beweging vertrouwelijc tot den koning of den leider kunnen gaan; anderen hebben bovendien, dat zij zijn geheimen kennen; anderen zijn buitendien blijvend bij hem, als verwanten. En naar deze gelijkenis kunnen we de rangorde der koren uit de eerste hiërarchie kennen. De Tronen toch worden hiertoe opge- heven, dat zij God vertrouwelijc in zich ontvangen in zover

zij in Hem onmiddellijc den aard der dingen kunnen kennen: en dit is het eigene van heel de eerste hiërarchie. De Cherubijnen echter kennen ook op hoogste wijze de geheimen Gods. Maar de Serafijnen munten uit in wat het hoogste van al is, nl. in de vereeniging met God. Zo wordt dus het koor der Tronen genoemd naar wat gemeen is aan heel de hiërarchie, zoals naar wat gemeen is aan alle hemelgeesten het koor der Engelen wordt genaamd. Tot het bestuursplan behoren drie dingen, waarvan het eerste is de bepaling van wat gedaan moet worden: en dit is het eigene der Heerschappijen. Vervolgens het vermogen verlenen ter ver- vulling; dit komt den Machten toe. Het derde is regelen, hoe het gebodene of bepaalde vervuld kan worden, opdat anderen het zouden uitvoeren: en dit behoort bij de Krachten. De uitvoering echter van de bedieningen der engelen bestaat in het boodschappen der goddelijc dingen. In de uitvoering echter van iedere werking, zijn er sommigen die beginnen, en leiding geven aan anderen, zooals bij de zang de voorzangers, en in den krijg degenen die de anderen aanvoeren en leiden: en dit behoort bij de Hoogheden. Anderen zijn er echter, die zonder meer uitvoeren: en dit komt aan de Engelen toe. Anderen daarentegen staan tusschen dezen in, wat, zooals boven gezegd is (vorig Art., 4e Antw.), aan de Aartsengelen toekomt. Deze groepeerings der koren nu is juist. Altijd immers heeft het toppunt van een lagere orde zekere verwantschap met het laagtepunt der hoogere: zooals de laagste dieren weinig van de planten verschillen. De hoogste orde is die der goddelijc Personen, die haar eindterm vindt in den H. Geest, die als Liefde voortkomt: hiermede heeft het hoogste koor der eerste hiërarchie, dat naar den gloed der liefde genoemd wordt, eenige verwantschap. Het laagste koor der eerste hiërarchie is dat der Tronen, die krachtens hun naam eenige verwantschap hebben met de Heerschappijen: want Tronen zijn, naar Gregorius, “waardoor God zijn oordoen vol trekt”: zij ontvangen immers de goddelijc verlichtingen, ge schikt om onmiddellijc de tweede hiërarchie, waartoe de schikking der goddelijc diensten behoort, te verlichten. Het koor der Krachten heeft weer zekere verwantschap met het koor der Hoog heden: want aan de Krachten (Gezagdragers) komt het toe bepalingen op te leggen aan de ondergeschikten, en dit verordnen komt ook uit in den naam Hoogheden (Overheden), die de eersten zijn in de uitvoering der goddelijc bedieningen: zij immers presideeren het bestuur van volkeren en rijken, wat het voornaamste is onder de goddelijc bedieningen; want “het welzijn van een volc is kostelijc dan het welzijn van één mensch”. Waarom bij Daniël (10. 13) gezegd wordt: “De vorst van het rijk der Perzen weerstond mij”. Ook de groepeerings der koren, die Gregorius opstelt, heeft zekere juistheid. Want omdat de Heerschappijen bepalen en bevelen wat tot de goddelijc bedieningen behoort, worden de koren, hun onderworpen, geordend naar de dispositie van degenen, voor wie de goddelijc bedieningen worden uitgeoefend. Zooals echter Augustinus zegt: “De lichamen worden in zekere orde geregeerd, de lagere door de hoogere, en allen door het geestelijc schepsel; en de booze

geest door den goeden geest". Het eerste 3 koor na de Heerschappijen wordt dan dat der Hoogheden gezegd, die ook goede geesten leiden. Dan de Krachten (Gezagsdragers), waardoor de booze geesten bedwongen worden: zooals door de gezagsdragers dezer wereld de boosdoeners bedwongen worden, naar gezegd wordt in den Brief aan de Romeinen (13.3,4). Hierna komen de Machten, die macht hebben over de lichamelijke natuur in het doen van wonderen. Na dezen de Aartsengelen en de Engelen, die aan de menschen ofwel groote dingen melden boven de rede uitgaand, ofwel geringe, waartoe ook de rede komen kan. (Ia q. 108 a. 6 co.)

Voornamer is bij de engelen, dat zij aan God onderworpen zijn, dan dat zij het lagere leiden: het tweede vloeit uit het eerste voort. En dus zijn de koren, naar de leiding genoemd, niet de hoogste, doch eerder die naar het toekeeren tot God genoemd worden. (Ia q. 108 a. 6 ad 1)

Die Godsnabijheid, in den naam der Tronen aangeduid, komt ook, en verhevener toe aan de Cherubijnen en Serafijnen, zooals gezegd is in de Leerstelling. (Ia q. 108 a. 6 ad 2)

Zooals boven gezegd is (26e Kw. 1^o Art.; 27e Kw. 3e Art.), is er kennis voor zoover het gekende in den kenner is; liefde echter voor zoover de beminnde vereenigd wordt met het beminde. Het hoogere is echter op nobeler wijze in zichzelf dan in het lagere; het lagere echter op nobeler wijze in het hoogere dan in zichzelf. En daarom is de kennis van het lagere hooger dan de liefde ervan: de liefde echter van het hoogere, en vooral van God, is hooger dan de kennis. (Ia q. 108 a. 6 ad 3)

Als men zorgvuldig de groepeerings der koren volgens Dionysius en Gregorius bestudeert, verschillen ze zakelijk weinig of niets. Gregorius legt de naam Hoogheid hiernaar uit, dat zij goede geesten leiden: en dit komt toe aan de Machten, in zoover in den naam Machten zekere kracht begrepen wordt, die aan de lagere geesten krachtdadigheid verleent om de goddelijke bedieningen uit te oefenen. Daarbij schijnen de Machten volgens Gregorius, hetzelfde te zijn als de Hoogheden volgens Dionysius. Want dit is het eerste in de goddelijke bedieningen: wonderen doen. Hierdoor immers wordt de weg bereid voor de boodschap der Aartsengelen en Engelen. (Ia q. 108 a. 6 ad 4)

Articulus 7 Blijven de koren na den oordeelsdag?

Men beweert, dat de koren na den oordeels dag niet blijven. — 1. De Apostel zegt immers, dat "Christus, als Hij het koningschap aan God en den Vader overdraagt, alle Hoogheid en Kracht zal te niet doen" (1 Cor. 15. 24). Dit zal zijn bij het laatste einde. Om dezelfde reden zullen dan alle andere koren worden te niet gedaan. (Ia q. 108 a. 7 arg. 1)

Tot de functie der engelenkoren behoort zuivering, verlichting en vervolmaking. Maar na den oordeelsdag zal de eene engel den anderen niet zuiveren, of verlichten, of vervolmaken, omdat zij niet verder in

kennis zullen vooruitgaan. Zonder reden zouden dus de engelenkoren blijven. (Ia q. 108 a. 7 arg. 2)

De Apostel zegt van de engelen, dat zij "allen dienstbare geesten zijn, uitgezonden tot hulp van hen, die de zaligheid zullen beërven" (Hebr. 1. 14). Hieruit blijkt dat de functies der engelen zoo geregeld zijn, dat de menschen ter zaligheid gebracht worden. Maar alle uitverkorenen zullen de zaligheid erlangen uiterlijk op den dag des oordeels. Na den oordeelsdag zullen dus de functies en de koren der engelen niet blijven. (Ia q. 108 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat in het Boek der Rechters (5. 20) gezegd wordt: "De sterren haar orde en loopbaan behoudend", wat in de Glossae uitgelegd wordt van de engelen. Dus zullen de engelen altijd in hun koren blijven. (Ia q. 108 a. 7 s. c.)

In de engelenkoren kunnen twee dingen onderscheiden worden: het gradueele onderscheid en de uitoefening hunner functies. Het onderscheid der graden is bij de engelen volgens verschil van genade en natuur, zooals boven gezegd is (vorig Art.). En deze verschillen zullen altijd in de engelen blijven. Het verschil van natuur kan hun immers niet ontnomen worden zonder dat zij vergaan; verschil van glorie zal ook altijd in hen zijn ten gevolge van het verschil van voorafgaande ver diensten. De uitoefening echter der engelenfuncties zal na den oordeelsdag in zeker opzicht blijven, en in ander opzicht ophouden. Zij zal ophouden voor zoover hun functies dienen om sommigen tot hun doel te geleiden; zij zal echter blijven, voor zoover ze nog noodig is voor de uiteindelijke verkrijging van het doel. Zooals ook de functies van de militaire rangorden anders zijn in den strijd, anders in de overwinning. (Ia q. 108 a. 7 co.)

Hoogheden en Krachten zullen te niet gedaan worden bij het laatste einde, in zoover zij anderen naar het doel leiden: als het doel bereikt is, is het immers niet langer noodig er naar te streven. En deze uitleg is uit de woorden van den Apostel verstaan, daar hij zegt: "als Hij het koningschap aan God en den Vader overdraagt", d.w.z. als Hij de geloovigen tot de geniëting van God Zelf heeft gebracht. (Ia q. 108 a. 7 ad 1)

De inwerkingen van engelen op andere engelen moet men opvatten naar gelijkenis der verstandelijke werkingen in ons zelf. In ons nu vindt men vele verstandswerkingen, die onderling geordend zijn als oorzaak en gevolg, zooals wanneer we door vele tusschenredeneeringen geleidelijk tot een bepaalde conclusie komen. Het is echter duidelijk dat de kennis van deze conclusie van alle voorafgaande tusschenredeneeringen afhangt, niet alleen wat het betreft het nieuw verkrijgen van kennis, maar ook wat het behoud aangaat. Een teken hiervan is, dat als iemand een van die tusschen redeneeringen vergeten heeft, hij wel met betrekking tot die conclusie een meening of geloof hebben kan, maar bij gebrek aan kennis van de oorzakenreeks, geen wetenschap. — Omdat dus de lagere engelen den aard der goddelijke werken kennen door het licht der hoogere engelen, hangt hun kennis af van het licht der hoogeren, niet alleen

wat aangaat het nieuw verkrijgen, maar ook wat het behoud betreft. Ofschoon dus de lagere engelen na het oordeel niet meer vooruitgaan in de kennis der dingen, wordt hiermee toch niet uitgesloten, dat zij door de hooger en verlicht worden. (Ia q. 108 a. 7 ad 2)

Ofschoon na den oordeelsdag de menschen niet langer meer tot de zaligheid geleid behoeven te worden, zullen toch degenen, die het heil bereikt hebben, de een of andere verlichting verkrijgen door functies der engelen. Men beweert, dat de menschen niet opgenomen worden in de koren der engelen. — 1. De menschelijke hiërarchie immers staat onder de laagste der hemelsche hiërarchieën, zooals de laagste onder de middelste, en de middelste onder de hoogste. Maar de engelen der laagste hiërarchie worden nooit naar de middelste of de hoogste overgebracht. Dus worden evenmin de menschen overgebracht naar de koren der engelen. (Ia q. 108 a. 7 ad 3)

Articulus 8 Worden de menschen opgenomen in de koren der engelen?

Aan de koren der engelen komen functies toe als beschermen, wonderen doen, duivels bedwingen, e.d., die niet overeen schijnen te stemmen met de (natuur van de) zielen der heiligen. Dus worden deze ook niet overgebracht naar de koren der engelen. (Ia q. 108 a. 8 arg. 1)

Zooals de goede engelen tot het goede opwekken, zoo ver leiden de duivels tot het kwaad. Maar het is dwaalleer te zeggen, dat de zielen der slechte menschen in duivels veranderd worden: dit toch veroordeelt Chrysostomus. Het schijnt dus dat de zielen der heiligen niet worden overgebracht naar de koren der engelen. (Ia q. 108 a. 8 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat de Heer van de Heiligen zegt, dat “zij zullen zijn als engelen in den hemel” (Matth. 22. 30). (Ia q. 108 a. 8 s. c.)

Zooals boven gezegd is (4e en 7e Art.), worden de koren der engelen onderscheiden naar den aard van hun natuur en de gaven der genade. Beschouwt men de engelen koren dus uitsluitend naar den graad der natuur, dan kunnen de menschen op geen enkele wijze in de koren der engelen opgenomen worden: want altijd zal het onderscheid der naturen blijven. En hierop lettend, hebben sommigen gezegd, dat de menschen op geen enkele wijze met de engelen gelijkgesteld kunnen worden. Maar dit is dwaalleer: in strijd met de belofte van Christus, die volgens Lucas (20. 36) gezegd heeft, dat “de kinderen der verrijzenis gelijk zullen zijn aan de engelen in den hemel”. Met betrekking tot de koren als zoodanig is, wat van den kant van de natuur is slechts materieel, maar vervolledigend is wat van den kant der genadegaven komt, en dit hangt af van Gods vrijgevigheid, niet van de natuur. En daarom kunnen de menschen door de genade gaven zooveel glorie verdienen, dat zij aan de engelen der afzonderlijke koren gelijk worden. En dit is, dat de menschen opgenomen worden in de koren der engelen. Sommigen

echter beweren, dat niet allen, die zalig worden, tot de koren der engelen opgenomen worden, maar slechts de maagden of de volmaakten; de overigen zullen hun eigen koor uitmaken, als staande tegenover gansch de engelenschaar. — Maar dit is tegen Augustinus, die zegt, dat “er geen twee scharen zullen zijn, der engelen en der menschen, maar één: omdat aller zaligheid bestaat in het aanhangen van den eenen God”. (Ia q. 108 a. 8 co.)

De genade wordt aan de engelen in verhouding tot de natuur gegeven; maar zoo is het, gelijk boven gezegd is (4e Art.; 62' Kw. 6e Art.), niet bij de menschen. Zooals dus de lagere engelen niet tot den natuurlijken graad der hooger en kunnen overgebracht worden, zoo ook niet tot dien der genade. De menschen kunnen echter opstijgen tot dien der genade, niet echter tot den natuurlijken graad. (Ia q. 108 a. 8 ad 1)

De engelen staan naar de orde der natuur tusschen God en ons in. Vandaar dat naar de algemeene wet niet alleen de menschelijke aangelegenheden, maar alle lichamelijke dingen door hen beheerd worden. De heilige menschen echter zijn, ook na dit leven, van dezelfde natuur als wij. Daarom beheeren zij naar de algemeene wet geen menschelijke belangen, “noch mengen zij zich in de aangelegenheden der levenden”, zooals Augustinus zegt. — Maar door bijzondere toelating wordt soms aan sommige heiligen, bij hun leven of na den dood, toegestaan dergelijke functies te verrichten door het doen van wonderen, of bedwingen van duivels of iets dergelijks, naar Augustinus in hetzelfde werk zegt. (Ia q. 108 a. 8 ad 2)

Dat de menschen verwezen worden tot de straf der duivels, is geen dwaalleer, maar sommigen hebben dwalend gehouden, dat de duivels niets anders zijn dan de zielen der overledenen. En dit is wat Chrysostomus veroordeelt. (Ia q. 108 a. 8 ad 3)

Quaestio 109 De rangorde der slechte engelen

Vervolgens dient ook de rangorde der slechte engelen beschouwd te worden. En hieromtrent stellen we vier vragen: 1. Zijn er ook duivelenkoren? 2. Is er leiderschap bij hen? 3. Verlicht de een den ander? 4. Zijn zij onderworpen aan de leiding der goede engelen? (Ia q. 109 pr.)

Articulus 1 Zijn er ook duivelenkoren?

Men beweert, dat er geen koren zijn bij de duivels. — Orde behoort immers tot het wezen van het goede. zoals ook wijze en soort, naar Augustinus zegt; en omgekeerd behoort de wanorde tot het wezen van het kwaad. Maar onder de goede engelen is geen wanorde, dus zijn er bij de booze geesten geen orden (koren). (Ia q. 109 a. 1 arg. 1)

De engelenkoren behoren tot hiërarchieën. Maar de duivels staan met onder eenige hiërarchie, die heilig

bestuur is, want zij zijn van iedere heiligheid ontdaan. Dus zijn er bij de duivels geen koren. (Ia q. 109 a. 1 arg. 2)

De duivels zijn, naar algemeen gezegd wordt, uit de verschillende engelenkoren uitgestoten. Als men dus van sommige duivels zegt, dat zij tot een koor behoren, omdat ze daarvan uitgestoten zijn, schijnt men hen ook de namen der afzonderlijke koren te moeten geven. Maar nooit leest men, dat ze Serafijnen, Tronen of Heerschappijen genoemd worden. Dus a pari: ze behoren tot geen koren. (Ia q. 109 a. 1 arg. 3)

Zoals reeds gezegd is (108^o Kw. 4, 7^o,* 2 3 8C Art.), wordt een engelenkoor gezien zowel naar den natuurlijke graad als naar den graad der genade. Er is echter een dubbele staat van genade: de onvolmaakte, welke de staat der verdienste is; en de volmaakte, welke de staat der volkomen heerlijkheid is. Beziet men dus de engelenkoren naar de volmaaktheid der glorie, dan zijn de duivels niet in de koren der engelen, noch waren zij ooit daarin. Beziet men ze echter van den kant der onvolkomen genade, dan waren de duivels eenmaal in de koren der engelen, maar zijn eruit gestooten; volgens hetgeen we boven gesteld hebben (62^o Kw. 3^o Art.), dat alle engelen in genade geschapen zijn. Als men daarentegen de koren beziet naar wat van natuurwege is, dan zijn de duivels nog daarin, want ze hebben e natuurgaven niet verloren, zoals Dionysius zegt. (Ia q. 109 a. 1 co.)

Antwoord op de Bedenkingen. — Zoals boven gezegd is (49^o Kw. 3^o Art.), kan wel het goede zonder kwaad gevonden worden, maar niet het kwade zonder goed. Vandaar dat de duivels, voor zover zij een goede natuur hebben, geordend zijn. (Ia q. 109 a. 1 ad 1)

De ordening der duivels is, bezien van den kant van God, die ordent, heilig: Hij gebruikt de demonen om zijnentwille. Maar van den kant van den wil der duivels is zij niet heilig, omdat zij hun natuur misbruiken tot het kwaad. (Ia q. 109 a. 1 ad 2)

De naam Serafijnen is ontleend aan den gloed der liefde, die der Tronen aan de Inwoning Gods, die der Heerschappijen geeft zekere vrijheid aan: dit alles staat tegenover de zonde. Vandaar dat dergelijke namen met aan de zondige engelen gegeven worden. (Ia q. 109 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is er leiderschap bij hen?

Daar de werking naar de natuur der dingen is, moeten de werkingen van dingen, welker natuur onderling geordend is, ook geordend zijn, zoals blijkt uit de stoffelijke dingen: daar de lagere lichamen in natuurlijke orde staan onder de hemellichamen, zijn hun werkingen en bewegingen ondergeschikt aan de werkingen en bewegingen der hemellichamen. Nu is uit het bovenstaande (vorig Art.) duidelijk, dat sommige duivels in natuurlijke orde onder andere staan. Vandaar dat ook hun werkingen aan de werkingen der hooger ondergeschikt zijn. En dit is wat de idee van leiderschap maakt, dat nl. de werking van den ondergeschikte aan

de werking van den leider ondergeschikt is. Zo vraagt dus de natuurlijke rangorde onder de duivels, dat er leiderschap bij hen is. — Dit stemt overigens overeen met de goddelijke Wijsheid, die mets in het gansche heelal ongeordend liet, maar zoals in het Boek der Wijsheid (8. 1) gezegd wordt, “in kracht reikt van grens tot grens, en alles met zachtheid ordent”. (Ia q. 109 a. 2 co.)

Antwoord op de Bedenkingen. — Het leiderschap bij de duivels berust niet op hun gerechtigheid, maar op de Gerechtigheid Gods, die alles ordent. (Ia q. 109 a. 2 ad 1)

De eendracht der duivels, waardoor sommige anderen gehoorzamen, is niet uit vriendschap, die zij onderling zouden hebben, maar uit gemeenschappelijke boosheid, waardoor ze de menschen haten, en Gods Gerechtigheid bestrijden. Het is immers ook eigen aan slechte menschen, dat zij zich, om hun eigen boosheid te volvoeren, aansluiten bij, en onderwerpen aan degenen, die huns inziens machtiger zijn. (Ia q. 109 a. 2 ad 2)

De duivels zijn van nature niet gelijk, zodat onder hen een natuurlijk leiderschap is, wat bij de menschen, die van nature gelijk zijn, niet het geval is. Dat echter de lageren aan de hooger ondergeschikt zijn, komt den hooger niet ten goede, maar eerder ten kwade: want daar kwaad doen in hooge mate tot de ellende bijdraagt, is leiding hebben bij het kwade, ellendiger zijn. (Ia q. 109 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Verlicht de een de ander?

Bij de duivels kan in eigenlijken zin geen verlichting zijn. Boven is immers gezegd (107^o Kw. 2^o Art.), dat verlichting in eigenlijken zin de bekendmaking van een waarheid is, voor zover deze een orde zegt tot God, die ieder verstand verlicht. Een andere bekendmaking der waarheid kan bestaan in het spreken, zoals wanneer de eene engel den anderen zijn gedachte bekendmaakt. De perversiteit echter der duivels brengt mee, dat de een niet bedoelt den ander op God te richten, maar eerder hem van de orde tot God af te trekken. Vandaar verlicht de eene duivel den ander niet, maar de een kan bij wijze van gesprek aan den ander zijn gedachten doen kennen. (Ia q. 109 a. 3 co.)

Antwoord op de Bedenkingen. — Niet iedere bekendmaking eener waarheid heeft het karakter van verlichting, maar alleen zoals gezegd. (Ia q. 109 a. 3 ad 1)

Wat de dingen betreft, die tot de natuurlijke kennis behoren, is de bekendmaking der waarheid noodig noch bij de engelen noch bij de duivels: want, zoals boven gezegd is (55^o Kw. 2^e Art.; w. 2 Art.; 79 Kw. 2 Art.), kenden zij onmiddellijk vanaf hun ontstaan alles wat tot de natuurlijke kennis behoort. Vandaar aan de grootere volheid van natuurlijk licht in de hoogere duivels, geen grond voor verlichting uitmaken. (Ia q. 109 a. 3 ad 2)

Articulus 4 Zijn ze onderworpen aan de leiding der goede engelen?

Heel de orde van leiderschap is allereerst en oorspronkelijk in God, en wordt door de schepselen gedeeld naar mate zij dichter staan bij God: die schepselen immers hebben invloed op andere, die volmaakter en God meer nabij zijn. De hoogste volmaaktheid, waardoor men tevens God het dichtst nabijkomt, is die der schepselen, welke God genieten, zoals de heilige engelen: van die volmaaktheid zijn de duivels beroofd. En daarom hebben de goede engelen leiding over de booze, en worden deze door hen beheerscht. (Ia q. 109 a. 4 co.)

Antwoord op de Bedenkingen. — 1. Vele van de goddelijke mysteriën worden door de heilige engelen aan de duivels geopenbaard, daar de goddelijke Gerechtigheid eischt, dat door de duivels sommige dingen gebeuren ofwel tot straf der boozen ofwel tot oefening der goeden: zoals ook bij menselijke aangelegenheden de bijzitters van den rechter aan de beulen zijn uitspraak bekend maken. Als dergelijke openbaringen gezien worden met betrekking tot de engelen, die ze doen, zijn het verlichtingen, daar zij ze op God richten. Maar van den kant van de duivels zijn het geen verlichtingen, omdat zij ze niet op God richten, maar op de vervulling van hun eigen boosheid. (Ia q. 109 a. 4 ad 1)

De heilige engelen zijn de bedienaars van de goddelijke Wijsheid. Zoals dus de goddelijke Wijsheid toelaat, dat er dooi booze engelen of menschen kwaad gebeurt, om het goede, dat Hij daaruit voortbrengt, zo verhinderen ook de goede engelen de booze niet geheel om kwaad te stichten. (Ia q. 109 a. 4 ad 2)

De engel die in natuurlijke orde lager is, beheerscht toch de duivels, ofschoon in natuurlijke orde hooger, omdat de macht der goddelijke Gerechtigheid, die de goede engelen aanhangen, machtiger is dan de natuurlijke kracht der engelen. Vandaar dat ook bij de menschen, naar gezegd wordt in den Eersten Brief aan de Corinthiërs (1. 2, 15), “de geestelijke mensch alles beoordeelt”. En de Wijsgeer zegt, dat “de deugdzame de regel en de maat is van alle menscheijl^e handelingen”. (Ia q. 109 a. 4 ad 3)

Quaestio 110 Het beheer der engelen van de stoffelijke schepping

Vervolgens moeten we het beheer der engelen beschouwen over de lichamelijke schepselen. En hieromtrent stellen we vier vragen: 1. Wordt de stoffelijke schepping door de engelen beheerd? 2. Gehoorzaamt de stoffelijke schepping de engelen op hun wenk? 3. Kunnen de engelen door eigen kracht lichamen plaatselijk bewegen? 4. Kunnen goede of kwade engelen wonderen doen? (Ia q. 110 pr.)

Articulus 1 Wordt de stoffelijke schepping door de engelen beheerd?

Men beweert, dat de stoffelijke schepping niet door de engelen beheerd wordt. — Dingen immers die een bepaalde werkwijze hebben, hebben er geen behoefte aan door een beheerder bestuurd te worden: wij hebben behoefte aan bestuur, opdat we niet anders zouden doen, dan we moeten. Maar de stoffelijke dingen hebben werkingen, die reeds bepaald zijn door de natuur hun van Godswege geschonken. Zij hebben er dus geen behoefte aan door de engelen bestuurd te worden. (Ia q. 110 a. 1 arg. 1)

In alle dingen worden de lagere door de hogere geleid. Maar bij de stoffelijke dingen zijn hogere en lagere. De lagere worden dus door de hogere geleid. Het is dus niet nodig, dat ze door de engelen bestuurd worden. (Ia q. 110 a. 1 arg. 2)

De verschillende koren der engelen worden onderscheiden naar de diverse functies. Maar als de stoffelijke schepping door de engelen beheerd wordt, zijn er evenveel functies als er soorten van dingen zijn. Dus zijn er zoveel engelenkoren als er soorten van dingen zijn. Maar dit is tegen wat boven gezegd werd. De stoffelijke schepping wordt dus niet door de engelen beheerd. (Ia q. 110 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Augustinus zegt, dat “alle lichamen beheerst worden door den verstanddijden levensgeest”. - En Gregorius zegt, dat “in deze zichtbare wereld niets, tenzij door het onzichtbare schepsel, geordend kan worden”. (Ia q. 110 a. 1 s. c.)

Zowel in menselijke aangelegenheden als bij natuurdingen vindt men algemeen, dat particuliere macht geleid en beheerst wordt door de meer algemene: zoals de macht van den burgemeester door de macht des konings. En ook betreffende de engelen is gezegd, dat de hogere engelen, die de leiding hebben over de lagere, een meer algemene kennis hebben. Nu is het duidelijk, dat de macht van ieder lichaam meer particulier is dan de macht van een geestelijke zelfstandigheid, want iedere lichamelijke vorm is geïndividueerd door de stof, en beperkt tot het hier en nu; de onstoffelijke vormen echter zijn ongebonden en verstandelijk. Vandaar dat, zoals de lagere engelen, die vormen van minder algemeenheid hebben, geleid worden door de hogere, ook de lichamen alle beheerd worden door de engelen. En dit is met alleen een stelling der H. Leeraars, maar ook van alle wijsgeeren, die niet-lichamelijke zelfstandigheden aannamen. (Ia q. 110 a. 1 co.)

Stoffelijke dingen hebben bepaalde werkwijzen, maar zij oefenen hun werking niet uit dan voor zover zij bewogen worden: want het eigene van een lichaam is dat het niet werkt, tenzij bewogen. En daarom moet de stoffelijke schepping door de geestelijke bewogen worden. (Ia q. 110 a. 1 ad 1)

Deze bedenking gaat uit van de meening van Aristoteles, die hield, dat de hemellichamen bewogen worden

door de geestelijke zelfstandigheden, wier aantal hij probeerde vast te stellen naar het aantal der bewegingen, die zich bij de hemellichamen voordoen. Maar hij nam niet aan, dat er sommige geestelijke zelfstandigheden zouden zijn, die de onmiddellijke leiding hadden over de lagere lichamen, tenzij wellicht de mensenzielen. En dit hierom, daar hij er niet op bedacht was, dat er in de lagere lichamen andere dein de natuurlijke werkingen, waartoe de beweging der hemellichamen voldoende was, geschieden. — Maar omdat wij menen, dat er bij de lagere lichamen veel gebeurt buiten de natuurlijke werkingen der lichamen om, waartoe de krachten der hemellichamen niet volstaan, daarom is het volgens ons nodig aan te nemen, dat de engelen het onmiddellijk beheer hebben, niet alleen van de hemellichamen, maar ook van de lagere lichamen. (Ia q. 110 a. 1 ad 2)

De wijsgeeren hebben verschillend gesproken over de onstoffelijke zelfstandigheden. Plato nam de stelling aan, dat de onstoffelijke zelfstandigheden natuur en soort zijn der zinnelijk waarneembare dingen, en sommige algemener dan de andere; en daarom meende hij, dat de onstoffelijke zelfstandigheden het onmiddellijk beheer hebben over alle zinnelijk waarneembare lichamen, en verschillende over verschillende. — De stelling van Aristoteles was, dat de onstoffelijke zelfstandigheden niet de soort der zinnelijk waarneembare lichamen zijn, maar iets hogers en algemeners, en daarom schreef hij er niet het onmiddellijke beheer der afzonderlijke lichamen aan toe, maar alleen dat der algemene werkoorzaken, welke de hemellichamen zijn. — Avicenna ging echter een middenweg. Met Plato hield hij, dat er een geestelijke zelfstandigheid het onmiddellijk beheer heeft over de sfeer der activa en passiva, want zoals Plato meende ook hij, dat de vormen der zinnelijk waarneembare dingen van de onstoffelijke zelfstandigheden komen. Maar hierin verschilde hij van Plato, dat hij slechts één enkele onstoffelijke zelfstandigheid aannam, die het beheer heeft over alle lagere lichamen, en deze noemde hij de werkende intelligentie. De H. Leeraars echter hielden, zoals ook de Platonici, dat over de verschillende lichamelijke dingen verschillende geestelijke zelfstandigheden gesteld zijn. Augustinus zegt immers: “Ieder zichtbaar ding in deze wereld heeft een engelkracht boven zich”. En Damascenus: “De duivel behoorde tot die engelkrachten, die over de aardse orde gesteld waren”. — En Origenes zegt, naar aanleiding van het woord uit het Boek der Getallen: “Toen de ezel den engel zag”, dat “de wereld behoefte heeft aan engelen, die aangesteld zijn over de beesten, en over de geboorten der dieren, en den groei van struiken en aanplantingen en de overige dingen”. Maar men moet dat niet hierom zeggen, alsof van natuurwege de ene engel meer geschikt is om de dieren dan de planten te beheeren, want iedere engel, ook de minste, heeft een hogere en algemenere kracht dan welk geslacht der lichamelijke dingen ook. Maar het is krachtens verordening der goddelijke Wijsheid die over de verschillende dingen verschillende bestuurders aanstelde. Maar hieruit volgt niet, dat er meer dan

negen engelenkoren zijn, want, zoals boven gezegd is, de koren worden onderscheiden naar de algemene functies. Vandaar dat, zoals volgens Gregorius, tot het koor der Krachten alle engelen behoren, die in eigenlijken zin de leiding over de duivels hebben, zo schijnen ook tot het koor der Machten alle engelen te behoren, die het beheer hebben over de zuiver lichamelijke dingen; door hun bediening immers geschieden ook soms wonderen. (Ia q. 110 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Gehoorzaamt de stoffelijke schepping aan de engelen op hun wenk?

Men beweert, dat de lichamelijke stof de engelen op hun wenk gehoorzaamt. — Groter immers is de kracht van een engel dan die der ziel. Maar de lichamelijke stof gehoorzaamt de gedachten der ziel: door de gedachte van de ziel, verandert immers het menselijk lichaam met betrekking tot koude of warmte, en soms gezondheid of ziekte. Dus veel meer wordt de lichamelijke stof veranderd volgens de gedachten van een engel. (Ia q. 110 a. 2 arg. 1)

Al wat de lagere kracht kan, kan ook de hogere. Maar de kracht van een engel is hoger dan de lichamelijke kracht. Een lichaam kan echter door eigen kracht de lichamelijke stof veranderen met betrekking tot een bepaalde vorm, zoals wanneer vuur vuur voortbrengt. Dus kunnen de engelen veel meer door eigen kracht de lichamelijke stof veranderen met betrekking tot een bepaalde vorm. (Ia q. 110 a. 2 arg. 2)

De geheel stoffelijke natuur wordt, zoals gezegd is, door de engelen beheerd, en zo schijnen de lichamen zich tot de engelen te verhouden als werktuigen, want de aard van het werktuig is, dat het bewogen beweegt. Maar in de gevolgen wordt iets gevonden uit de kracht der voornaamste werkoorzaak, wat niet kan zijn uit de kracht van het werktuig, en dit is het voornaamste in het gevolg. Zo geschiedt de vertering van het voedsel door de natuurlijke warmte, die het werktuig is van de ziel, maar dat er levend vlees gevormd wordt, is uit kracht van de ziel. Zo behoort het ook tot de kracht van de zaag, dat het hout gesneden wordt, maar dat de vorm van een bed bereikt wordt, is uit het eigene van de kunst. Dus is de zelfstandigheidsvorm, die het voornaamste is in de lichamelijke gevolgen uit de kracht der engelen. De stof gehoorzaamt dus, wat haar vorming betreft, aan de engelen. (Ia q. 110 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Augustinus zegt: “Men moet met menen, dat de stof der zichtbare dingen deze boze engelen op hun wenk dient, maar slechts God alleen”. (Ia q. 110 a. 2 s. c.)

De stelling der Platonici was, dat de vormen, die in de stof zijn, veroorzaakt worden door onstoffelijke vormen, daar naar hun meening, de stoffelijke vormen zekere deelnamen zijn der onstoffelijke vormen. En in zekeren zin is Avicenna hen gevolgd, zeggende, dat alle vormen in de stof voortkomen van het begrip der Intelligentie, en de lichamelijke werkoorzaken alleen maar disposeeren tot de vormen. — Maar zij schijnen

hierdoor misleid te zijn, dat zij meenden, dat de vorm iets is dat op zich gemaakt wordt, en zo dus van een formeel beginsel zou voortkomen. Maar, zoals de Wijsgeer bewijst, hetgeen eigenlijk wordt, is het samengestelde wezen: dit immers is eigenlijk bestaande. De vorm wordt niet zijnde genoemd, alsof hij zelf is, maar hij is waardoor iets is: en bijgevolg wordt de vorm ook niet eigenlijk: worden immers komt toe aan hetgeen ook is, want worden is niets anders dan de weg tot zijn. Nu is het duidelijk, dat het gemaakte gelijkt op den maker: want al wat werkt, werkt naar eigen gelijkenis. En vandaar heeft datgene, wat natuurdingen voortbrengt, gelijkenis met het samengestelde wezen; ofwel omdat het zelf samengesteld is, zoals vuur vuur voortbrengt; ofwel omdat het heel de samenstelling, zowel wat stof als vorm aangaat, in zijn macht heeft, wat alleen eigen is aan God. Zo dus geschiedt iedere vorming der stof ofwel onmiddellijk door God, ofwel door een lichamelijke werkoorzaak, maar niet onmiddellijk door een engel. (Ia q. 110 a. 2 co.)

Onze ziel is met het lichaam vereenigd als zijn vorm, en zo is het niet te verwonderen dat het formeele verandering ondergaat door hare gedachten; vooral omdat de beweging der zinnelijke begeerte, die met zekere lichamelijke verandering gepaard gaat, aan het bevel van de rede onderworpen is. Maar zo verhoudt de engel zich niet tot de natuurlichamen. Zodat het bewijs niet sluit. (Ia q. 110 a. 2 ad 1)

Wat de lagere kracht kan, kan de hogere kracht niet op dezelfde, maar op hogere manier: zoals het verstand de zinnelijk waarneembare dingen op hogere manier kent dan het zintuig. En zo verandert de engel op hogere manier de lichamelijke stof dan de lichamelijke werkoorzaken, door nl. als hogere oorzaak de lichamelijke werkoorzaken te bewegen. (Ia q. 110 a. 2 ad 2)

Er is niets op tegen, dat uit kracht der engelen sommige gevolgen in de natuurdingen plaats hebben, waartoe de lichamelijke werkoorzaken niet toereikend zijn. Maar dit betekent niet, dat de stof de engelen op hun wenk gehoorzaamt, zoals ook de stof den kok niet op zijn wenk gehoorzaamt, omdat hij naar de regels van de kunst door het vuur een bepaalde manier van koken uitwerkt, die het vuur op zich niet zou bewerken. De stof brengen tot de actualiteit van een zelfstandigheidsvorm ligt immers niet boven de kracht van de lichamelijke werkoorzaak, want uiteraard brengt gelijk gelijk voort. (Ia q. 110 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Kunnen de engelen door eigen kracht lichamen plaatselijk bewegen?

Men beweert, dat de lichamen de engelen niet gehoorzamen met betrekking tot plaatselijke beweging. — De plaatselijke beweging der natuurlichamen is een gevolg van hun vorm. Maar gelijk gezegd is (vorig Art. 65 Kw. 4e Art.), veroorzaken de engelen niet den vorm der natuurlichamen. Zij kunnen dus daarin ook geen

plaatselijke beweging veroorzaken. (Ia q. 110 a. 3 arg. 1)

In de Physica wordt bewezen, dat plaatselijke beweging de eerste beweging is. Maar de engelen kunnen andere bewegingen niet veroorzaken door de stof een formele verandering te doen ondergaan. Dus kunnen ze ook geen plaatselijke beweging veroorzaken. (Ia q. 110 a. 3 arg. 2)

Onze ledematen gehoorzamen aan de gedachten der ziel, in zover zij in zichzelf een levensbeginsel hebben. In de natuurlichamen is geen levensbeginsel. Dus gehoorzamen ze de engelen niet wat plaatselijke beweging betreft. (Ia q. 110 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat, naar Augustinus zegt, de engelen ter bereiking van sommige gevolgen het zaad der lichamen gebruiken. Maar dit kunnen ze niet dan door plaatselijke beweging. Dus gehoorzamen de lichamen hen wat plaatselijke beweging betreft. (Ia q. 110 a. 3 s. c.)

Dionysius zegt: “De goddelijke Wijsheid heeft de grenzen der eerdere dingen verbonden aan het begin der volgende”, waaruit blijkt, dat de lagere natuur in zijn hoogtepunt geraakt wordt door de hogere. De lichamelijke natuur is onder de geestelijke natuur. Van alle bewegingen is echter, zoals in de Physica bewezen wordt, de plaatselijke beweging de volmaaktste. De reden hiervan is, dat het plaatselijk beweegbare als zodanig met in potentie is tot iets innerlijks, maar alleen tot iets uitwendigs, nl. de plaats. Vandaar is uiteraard de lichamelijke natuur plaatselijk beweegbaar door de geestelijke natuur. Daarom hebben de wijsgeeren ook gehouden, dat de hoogste lichamen onmiddellijk door de geestelijke zelfstandigheden bewogen worden. Daarom zien we ook, dat de ziel het lichaam eerst en voornamelijk plaatselijk beweegt. (Ia q. 110 a. 3 co.)

Er zijn in de lichamen andere plaatselijke bewegingen dan die op den vorm volgen; zoals eb en vloed der zee niet het gevolg zijn van den zelfstandigheidsvorm van het water, maar van de kracht van de maan. Veel eerder dus kunnen sommige plaatselijke bewegingen een gevolg zijn van de kracht der geestelijke zelfstandigheden. (Ia q. 110 a. 3 ad 1)

De engelen kunnen door het veroorzaken van plaatselijke beweging, als eerste, ook andere bewegingen veroorzaken, in zover zij lichamelijke werkoorzaken aanwenden, zoals de werkman het vuur aanwendt om het ijzer zacht te maken. (Ia q. 110 a. 3 ad 2)

De engelen hebben een minder beperkte kracht dan de zielen. Vandaar wordt de kracht der ziel beperkt tot het verenigde lichaam, dat door haar leeft, en waardoor zij andere dingen kan bewegen. Maar de kracht van een engel is niet beperkt tot een lichaam, zodat hij niet verbonden lichamen plaatselijk kan bewegen. (Ia q. 110 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Kunnen goede of kwade engelen wonderen doen?

Men beweert, dat de engelen wonderen kunnen doen. — Gregorius zegt immers: “Die geesten worden Machten genoemd, door wie dikwijls tekenen en wonderen gebeuren”. (Ia q. 110 a. 4 arg. 1)

Augustinus zegt, dat “de tovenaars wonderen doen door privé contracten, de goede christenen door publieke gerechtigheid, de slechte christenen door tekenen der publieke gerechtigheid”. Maar de tovenaars doen wonderen, “doordat zij verhoord worden door de duivelen”, zoals hij zelf ergens anders in hetzelfde werk zegt. Dus kunnen de duivelen wonderen doen, en dus nog veel meer de goede engelen. (Ia q. 110 a. 4 arg. 2)

Augustinus zegt, dat “al wat zichtbaar gebeurt, ook door de lagere machten van deze lucht, naar men niet zo dwaas aanneemt, kan gebeuren”. Maar wanneer een gevolg der natuuroorzaken zonder orde tot die oorzaak wordt voortgebracht, spreekt men van wonder, b.v. wanneer iemand van koorts geneest, maar niet door werking van de natuur. Dus kunnen engelen en duivelen wonderen doen. (Ia q. 110 a. 4 arg. 3)

Hogere macht is niet aan de orde van een lagere oorzaak onderworpen. Maar de lichamelijke natuur is lager dan de engel. Dus kan de engel buiten de orde der lichamelijke werkoorzaken om werken. Dat is wonderen doen. (Ia q. 110 a. 4 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat van God in het Boek der Psalmen (135. 4) gezegd wordt: “Die alleen grote toonden en doet”. (Ia q. 110 a. 4 s. c.)

In eigenlijken zin is er sprake van een wonder, wanneer iets buiten de orde der natuur om gebeurt. Maar het is voor het wonderbare karakter niet genoeg, wanneer iets buiten de orde van een particuliere oorzaak om gebeurt: want dan zou iemand ook een wonder doen, als hij een steen omhoog gooit, daar dit buiten de orde der natuur van de steen om gebeurt. Hierom dus wordt iets een wonder genoemd, dat het buiten de orde van heel de geschapen natuur om gebeurt. Dit kan echter God alleen doen, want wat een engel, of welk ander schepsel ook, uit eigen kracht doet, het geschiedt altijd volgens de orde der geschapen natuur; en zo is het geen mirakel. Er rest dus, dat God alleen wonderen kan doen. (Ia q. 110 a. 4 co.)

Van sommige engelen wordt gezegd, dat ze wonderen doen ofwel omdat God op hun verlangen wonderen doet, zoals men ook van heilige mensen zegt, dat ze wonderen doen; ofwel omdat ze enige bediening hebben bij de wonderen die gebeuren; zoals door het bijeenkomen der stofresten bij de algemene verrijzenis, of door iets dergelijks (Ia q. 110 a. 4 ad 1)

te verrichten. Er is absoluut gesproken, sprake van wonderen, wanneer, zoals gezegd is (in de Leerstelling) dingen gebeuren buiten de orde van heel de geschapen natuur om. Maar omdat niet iedere kracht der geschapen natuur ons bekend is, daarom is datgene

wat buiten de orde van de geschapen, ons bekende, natuur om, door een geschapen, ons onbekende kracht gebeurt, voor ons een wonder. Vandaar dus, dat als de duivels iets doen door hun natuurlijke kracht, men niet zonder meer van wonderen spreekt, maar van wonderen voor ons. En op deze wijze doen de tovenaars door de duivels wonderen. En men zegt dat deze gebeuren door privé contract, omdat iedere natuurkracht in het heelal zich verhoudt als de kracht van een particulier persoon in de stad; vandaar wanneer een tovenaars iets doet krachtens een met den duivel gesloten overeenkomst, dit gebeurt als door een privé contract. Maar de goddelijke Gerechtigheid is in het heelal als de publieke wet in de stad. Daarom zegt men, dat de goede christenen, voor zover zij door de goddelijke Gerechtigheid wonderen doen, dit doen door publieke gerechtigheid. Slechte christenen echter door tekenen der publieke gerechtigheid als het aanroepen van den naam van Christus, of het uitdelen van Sacramenten. (Ia q. 110 a. 4 ad 2)

Geestelijke krachten kunnen wat zichtbaar in deze wereld gebeurt, doen door het plaatselijk bewegen van lichamelijk zaad. (Ia q. 110 a. 4 ad 3)

Ofschoon de engelen iets kunnen doen buiten de orde der lichamelijke natuur om, kunnen ze echter niets doen buiten de orde der gehele schepping om, wat zoals gezegd, tot het wezen van het wonder behoort. (Ia q. 110 a. 4 ad 4)

Quaestio 111 De inwerking der engelen op de mensen

Vervolgens moeten we de inwerking der engelen op de mensen nagaan. En wel vooreerst in hoever zij hen door hun natuurlijke kracht kunnen beïnvloeden; vervolgens, hoe zij door God gezonden worden tot bediening der mensen; ten derde, hoe zij de mensen beschermen. Omtrent het eerste punt stellen we vier vragen: 1. Kan de engel het menselijk verstand verlichten? 2. Kan hij het affect beïnvloeden? 3. Kan hij de verbeelding beïnvloeden? 4. Kan hij de zinnen beïnvloeden? (Ia q. 111 pr.)

Articulus 1 Kan de engel het menselijk verstand verlichten?

Men beweert, dat de engel den mens niet kan verlichten. — De mens wordt immers verlicht door het geloof, waarom ook Dionysius de verlichting toekent aan den doop, die het Sacrament des geloofs is. Maar het geloof komt onmiddellijk van God, naar het woord uit den Brief aan de Ephesiërs (2. 8) “Want uit genade zijt gered door het geloof. Niet uit uzelf: Gods gave is het”. Dus wordt de mens niet verlicht door een engel, maar onmiddellijk door God. (Ia q. 111 a. 1 arg. 1)

Naar aanleiding van het woord uit den Brief aan de Romeinen (1. 19): “God heeft het hun geopenbaard”, zegt de Glossa, dat “niet slechts de natuurlijk rede van nut was om het goddelijke aan de mensen bekend

te maken, maar God openbaarde het hun ook door zijn werk”, nl. door de schepping. Maar beide zijn onmiddellijk van God: natuurlijke rede en schepping. Dus verlicht God onmiddellijk den mens. (Ia q. 111 a. 1 arg. 2)

Alwie verlicht wordt, kent zijn verlichting. Maar de mensen nemen niet waar, dat zij door engelen verlicht worden. Dus worden zij niet door hen verlicht. (Ia q. 111 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Dionysius bewijst, dat de goddelijke openbaringen tot de mensen komen door middel van engelen. Dergelijke openbaringen zijn, zoals boven gezegd is (106° Kw. 1° Art.; 107° Kw. 2° Art.), verlichtingen. Dus worden de mensen door de engelen verlicht. (Ia q. 111 a. 1 s. c.)

Daar zoals boven gezegd is (109° Kw. 2° Art.; 110° Kw. 1° Art.), in het plan der goddelijke Voorzienigheid besloten is, dat het lagere aan de inwerking van het hogere is onderworpen, worden de mensen, zoals de lagere engelen door de hogere, door hen verlicht. Maar de manier van deze beide verlichtingen is in zeker opzicht gelijk en in ander opzicht verschillend. Boven is nl. gezegd (106 Kw. 1° Art.), dat de verlichting, als openbaring der goddelijke Waarheid, met betrekking tot twee punten gezien wordt: nl. vooi zover het lagere verstand versterkt wordt door de werking van het hogere; en vervolgens voor zover de kenbeelden, die in het hogere verstand zijn, aan het lagere zo worden voorgesteld, dat ze begrepen worden door het lagere. En dit geschiedt bij de engelen, zoals boven gezegd is (106° Kw. 1° Art.), doordat de hogere engel, de door hem begrepen algemene waarheid naar het bevattingsvermogen van de lagere verdeelt. Maar het menselijk intellect kan de begrijpbare waarheid niet zonder meer vatten: want het is in overeenstemming met zijn natuur, dat hij, zoals boven gezegd is (84° Kw. 7° Art.), begrijpt door gebruikmaking van fantasiebeelden, naar het woord van Dionysius, dat “de goddelijke lichtstraal voor ons onmogelijk anders lichten kan dan bedekt door de verscheidenheid der heilige sluiers”. — Van den anderen kant wordt het menselijk verstand als lager dan het verstand van den engel, door de werking daarvan versterkt. En naar deze beide wordt de verlichting gezien, waardoor de mens door den engel verlicht wordt. (Ia q. 111 a. 1 co.)

Antwoord op de Bedenkingen. — Twee dingen behoren tot het geloof. Vooreerst, de hebbelijkheid van het verstand, waardoor het gedisponeerd wordt om gehoor te geven aan den wil, die naar de goddelijke Waarheid streeft: het verstand tuigt, maar op bevel van den wil: “Niemand” immers “gelooft, dan hij die wil gelooven”, zoals Augustinus zegt. En wat dit aangaat, is het geloof van God alleen. — Vervolgens wordt er voor het geloof gevraagd, dat de te gelooven waarheden aan den geloovige worden voorgesteld. En dit gebeurt door den mens, voor zover, naar in den Brief aan de Romeinen (10. 17) gezegd wordt, “het geloof uit het gehoor is”; maar voornamelijk geschiedt het door de engelen, door wie de goddelijke dingen aan de mensen

geopenbaard worden. Dus de engelen doen iets voor de verlichting des geloofs. — En toch worden de mensen door de engelen niet alleen over hetgeen te gelooven is verlicht, maar ook over wat gedaan moet worden. (Ia q. 111 a. 1 ad 1)

De natuurlijke rede, die onmiddellijk van God is, kan als gezegd is (in de Leerstelling), door den engel versterkt worden. — En eveneens wordt uit de kenbeelden, aan de dingen ontnomen, des te hoger begrijpbare waarheid ontleend, naargelang het verstand sterker is. En zo wordt de mens door den engel geholpen om uit de schepselen tot volkomener goddelijke kennis te komen. (Ia q. 111 a. 1 ad 2)

Verstandswerking en verlichting kunnen tweevoudig beschouwd worden. Vooreerst van den kant van de begrepen zaak: en zo weet ieder, die begrijpt of verlicht wordt, dat hij begrijpt of volgens van den kant van het beginsel: en zo weet niet ieder, die een waarheid begrijpt, wat het verstand is, dat het beginsel der verstandswerking is. En op dezelfde manier weet niet ieder, die door een engel verlicht wordt, dat hij door een engel verlicht wordt. (Ia q. 111 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Kan hij het affect beïnvloeden?

Men beweert, dat de engelen den menselijken wil kunnen beïnvloeden. — 1. Want naar aanleiding van het woord uit den Brief aan de Hebreënen (1.7): “Die zijn engelen geesten maakt, en zijn dienaren vlamvend vuur”, zegt de Glossa, dat “zij vuur zijn, daar zij vurig zijn van geest, en onze ondeugden uitbranden”. Maar dit zou niet zijn, als ze den wil niet beïnvloeden. (Ia q. 111 a. 2 arg. 1)

Beda zegt, dat “de duivel geen boze gedachten ingeeft maar er toe aanzet”. Damascenus zegt bovendien nog, dat hij ze ingeeft; hij zegt nl. dat “iedere boosheid en onzuivere hartstocht door de duivels zijn uitgedacht, en het hun toegelaten wordt die aan den mens in te geven”. Om dezelfde reden geven dus de goede engelen goede gedachten in, en zetten ertoe aan. Maar dit zouden ze niet kunnen doen zonder den wil te beïnvloeden. Dus beïnvloeden ze den wil. Zoals gezegd is (vorig Art.), verlicht de engel het menselijk verstand door middel van de fantasiebeelden. Maar zoals de fantasie, die het verstand dient, door den engel kan beïnvloed worden, zo ook de zinnelijke begeerte, die den wil dient: want ook deze is een kracht die gebruikt maakt van een lichamelijk orgaan. Zoals dus de engel het verstand verlicht, heeft hij ook invloed op den wil. (Ia q. 111 a. 2 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat den wil beïnvloeden het eigene is van God, naar het woord uit het Boek der Spreuken (21. 1): “Het hart des konings is in de hand des Heeren, verwaarts Hij wil, buigt Hij het”. (Ia q. 111 a. 2 s. c.)

De wil kan op twee wijzen beïnvloed worden. Enerzijds van binnen uit.. En daar aldus wilsbeweging niets anders is dan de neiging van den wil naar het gewilde

voorwerp, komt deze wijze van beïnvloeding alleen toe aan God, die aan de verstandelijke natuur het vermogen van zulke neiging geeft. Zoals de natuurlijke neiging niet dan van God is, die de natuur schenkt, zo is ook de wilsneiging niet dan van God, die den wil veroorzaakt. Anderzijds wordt de wil bewogen van buitenaf. En dit is bij den engel slechts op één manier, nl. door het door het verstand waargenomen goed. Voor zover iemand dus er oorzaak van is, dat iets waargenomen wordt als begerbaar goed, in zover beïnvloedt hij den wil. En zo ook kan alleen God effectief den wil beïnvloeden; de engel en de mens echter, zoals boven gezegd is (106° Kw. 2° Art.), slechts bij wijze van overreding. — Bij de mensen echter wordt de wil, behalve op deze wijze, ook nog op een andere manier van buitenaf beïnvloed, nl. door den hartstocht, die in het zinnelijk streefvermogen is opgewekt: uit begeerlijkheid en toorn wordt de wil geneigd iets te willen. En zo kunnen dus de engelen, in zover ze dergelijke hartstochten kunnen opwekken, den wil beïnvloeden. Niet echter noodzakelijk, want de wil blijft altijd vrij om aan den hartstocht toe te geven of eraan te weerstaan. (Ia q. 111 a. 2 co.)

Men zegt van de dienaren Gods, mensen of engelen, dat ze de ondeugden uitbranden en tot deugd ontvlammen bij wijze van overreding. (Ia q. 111 a. 2 ad 1)

De duivels kunnen geen boze gedachten ingeven, door die inwendig te veroorzaken, daar het gebruik van de cogitativa aan den wil onderworpen is. Men zegt echter dat de duivel gedachten opwekt, in zover hij bij wijze van overreding of door het opwekken van hartstochten, aanzet tot gedachten, of tot het begeeren der gedachte dingen. En dit opwekken noemt Damascenus ingeven, omdat zulke werking inwendig plaats heeft. — Maar de goede gedachten worden aan een hoger beginsel toegeschreven, nl. aan God, ofschoon ze door de bediening der goede engelen worden verzorgd. (Ia q. 111 a. 2 ad 2)

Het menselijk verstand kan in den huidige toestand niet begrijpen zonder gebruikmaking van de fantasiebeelden; maar menselijke wil kan iets willen volgens het verstandsoordeel zonder de hartstocht van het zinnelijke streefvermogen te volgen, zodat dit niet hetzelfde is. (Ia q. 111 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Kan hij de verbeelding beïnvloeden?

Men beweert, dat de duivel de verbeelding niet kan beïnvloeden. — De fantasie is immers, zoals in De Anima gezegd wordt, “een beweging ontstaan door de waarnemende zinnen”. Maar indien dit geschiedde door den invloed van een engel, geschiedde het niet door de zinnen. Het is dus tegen den eigenaard van de fantasie, die de actualiteit van de verbeeldingskracht is, dat zij door den invloed van een engel ontstaat. (Ia q. 111 a. 3 arg. 1)

Daar de vormen, die in de verbeelding zijn, onstoffelijk zijn, zijn ze nobeler dan de vormen, die in de zinnelijk waarneembare stof zijn. Maar een engel kan, zoals

gezegd is (110° Kw. 2° Art.), geen vormen indrukken in de zinnelijk waarneembare stof. Dus kan hij ook geen vormen indrukken in de verbeelding. En zo kan hij deze niet beïnvloeden. (Ia q. 111 a. 3 arg. 2)

Volgens Augustinus kan het gebeuren, dat “door de intrede van een anderen geest, deze datgene wat hij zelf weet door dergelijke beelden aan dengene, bij wien hij intreedt toont, hetzij om ie begrijpen, hetzij om het begrepene te verbreiden”. Maar de engel schijnt toch niet in de menselijke verbeelding te kunnen binnentreden, noch schijnt de verbeelding de verstandelijke kenbare dingen die de engel kent, te kunnen vatten. Het schijnt dus, dat de engel de verbeelding niet kan beïnvloeden. (Ia q. 111 a. 3 arg. 3)

In een visioen, dat alleen in de verbeelding bestaat, houdt de mens aan de beelden der dingen als aan de dingen zelf vast. Maar hierin is zeker bedrog. Daar echter de goede engel geen oorzaak van bedrog kan zijn, schijnt hij geen dergelijk visioen te kunnen veroorzaken door beïnvloeding van de verbeelding. (Ia q. 111 a. 3 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat droomgezichten gezien worden door verbeeldingsvisioenen. Maar de engelen openbaren sommige dingen in dromen, zoals bij Mattheus (1.20 en 2.13, 19) duidelijk is van den engel, die aan Joseph in een droom verscheen. Dus kan een engel de verbeelding beïnvloeden. (Ia q. 111 a. 3 s. c.)

Zowel de goede als de boze engel kan door eigen natuurlijke kracht de menselijke verbeelding beïnvloeden. Wat aldus kan beredeneerd worden. Boven is gezegd (110° Kw. 3° Art.), dat de lichamelijke natuur aan de engelen gehoorzaamd met betrekking tot plaatselijke beweging. Al dus wat veroorzaakt worden kan door plaatselijke beweging van lichamen, valt onder de natuurlijke kracht van den engel. Nu is het duidelijk, dat visioenen van de verbeelding bij ons somtijds hun oorzaak vinden in plaatselijke beweging van de gassen en vochten van ons lichaam. Vandaar dat Aristoteles de oorzaak van dergelijke droomgezichten besprekend zegt, dat ((als het dier slaapt, en veel bloed bij het beginsel der zinnen samenkomt, ook tegelijk bewegingen plaats hebben”, d.i. indrukken uit de zinnelijke bewegingen overgebleven, die in de gassen bewaard bleven, “en het beginsel der zinnen bewegen”, zodat zekere verschijning plaats heeft, alsof dan het beginsel der zinnen door de uitwendige dingen zelf beroerd wordt. En die beweging van gassen en vochten kan zo sterk zijn, dat ook in wakenden toestand dergelijke gezichten kunnen plaats hebben; zoals blijkt bij waanzinnigen en zulken. Zoals dit gebeurt door de natuurlijke beweging der vochten, en soms ook door den wil van den mens, die zich vrijwillig in de verbeelding voorstelt, wat hij vroeger heeft waargenomen, zo kan dit ook gebeuren door de kracht van een goeden of bozen engel, soms met bewusteloosheid soms ook zonder. (Ia q. 111 a. 3 co.)

Het eerste beginsel van de fantasie komt van de waarnemende zinnen: we kunnen ons immers niets verbeelden wat we op geen enkele manier hetzij in

zijn geheel hetzij ten deele, hebben waargenomen, zoals een blindgeborene zich geen kleur kan verbeelden. Maar soms krijgt de verbeelding, zoals gezegd is (in de Leerstelling), door inwendig bewaarde indrukken vorming, zodat beweging van de fantasie ontstaat. (Ia q. 111 a. 3 ad 1)

De engel beïnvloedt de verbeelding niet door het indrukken van eenig fantasiebeeld, dat op geen enkele wijze door de zintuigen is ontvangen (hij zou immers niet kunnen maken, dat een blindgeborene zich kleuren verbeelde), maar hij doet dat, zoals gezegd is (in de Leerstelling), door plaatselijke beweging der gassen en vochten. (Ia q. 111 a. 3 ad 2)

Dat binnengaan van den engel in de menselijke verbeelding is niet door zijn wezen, maar door het gevolg, dat hij op voorzegde wijze in de verbeelding voortbrengt; hij toont eraan wat hij zei kent, maar niet op dezelfde wijze waarop hij het kent. (Ia q. 111 a. 3 ad 3)

De engel, die een gezicht in de verbeelding opwekt, verlicht somtijds tegelijk het verstand, zodat het weet, wat door dergelijke beelden wordt beteekend, en dan is er geen enkel bedrog. Soms echter ontstaan door de inwerking van den engel alleen de beelden der dingen in de fantasie: maar daarom wordt er geen bedrog door den engel veroorzaakt, maar is er vergissing door ontoereikendheid van het verstand, waaraan dergelijke dingen verschijnen. Zoals ook Christus geen oorzaak van bedrog was door het feit, dat Hij veel aan de scharen in beeldspraak voorhield, wat Hij haar met verder uitlegde. (Ia q. 111 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Kan hij de zinnen beïnvloeden?

Men beweert, dat de engel de menselijke zinnen niet kan beïnvloeden. — De werking der zinnen is een levenswerking. Dergelijke werking komt niet van een uitwendig beginsel. Dus kan de werking der zinnen niet door een engel veroorzaakt worden. (Ia q. 111 a. 4 arg. 1)

Het zinnelijk vermogen is nobeler dan de groeikracht. Maar de engel kan, naar het schijnt, de groeikracht niet beïnvloeden, evenmin als de andere natuurlijke vormen. Dus kan hij ook het zinnelijk vermogen niet beïnvloeden. (Ia q. 111 a. 4 arg. 2)

De zinnen worden natuurlijkerwijze door het zinnelijk waarneembare beïnvloed. Maar, zoals boven gezegd is (1 10° Kw. 4° Art.), kan de engel de natuurlijke orde niet veranderen. Dus kan de engel de zinnen niet beïnvloeden, maar deze worden altijd beïnvloed door het zinnelijk waarneembare. (Ia q. 111 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de engelen die Sodoma verwoestten, “de Sodomieten met blindheid (of aorasië) sloegen, zodal ze de deur van het huis niet vinden konden”, zoals in het Boek der Schepping (19. 11) gezegd wordt. En iets dergelijks lezen we in het Vierde

Boek der Korting (6. 18) over de Syriërs, die Eliseus naar Samaria bracht. (Ia q. 111 a. 4 s. c.)

Leerstelling. — De zinnen worden tweevoudig beïnvloed. Enerzijds van buiten af, zoals wanneer ze door het zinnelijk waarneembare beïnvloed worden. Anderzijds van binnen uit: we zien toch, dat bij verstoring van gassen en vochten de zinnen beïnvloed worden: de tong immers van een zieke, die vol is van bitter vocht, proeft alles bitter, en zo gebeurt het ook met andere zinnen. De engel kan op beide wijzen door zijn natuurlijke kracht de menselijke zinnen beïnvloeden. Hij kan immers van buiten af aan het zintuig een zinnelijk waarneembaar object voorstellen, dat ofwel door de natuur gevormd is, ofwel van meet af gevormd moet worden, zoals hij, naar boven gezegd is (51 Kw. 2° Art.), doet, als hij een lichaam aanneemt. Insgelijks kan hij inwendig de gassen en vochten, zoals boven gezegd is (vorig Art.), bewegen, waardoor dan op verschillende manieren de zinnen beïnvloed worden. (Ia q. 111 a. 4 co.)

Antwoord op de Bedenkingen. — De werking der zinnen kan niet gebeuren zonder innerlijk beginsel, wat het zinnelijk vermogen is: maar dat innerlijk beginsel kan zoals gezegd is (in de Leerstelling), op vele manieren door een uiterlijk beginsel beïnvloed worden. (Ia q. 111 a. 4 ad 1)

De engel kan door innerlijke beweging der gassen en vochten ook iets bijbrengen tot verandering van de groeikracht. En insgelijks van het begeervermogen en het zinnelijk vermogen, en van ieder ander vermogen, dat een lichamelijk orgaan gebruikt. (Ia q. 111 a. 4 ad 2)

Buiten de orde der geheele schepping om, kan geen engel iets doen; maar buiten de orde van een afzonderlijke natuur om, kan hij wel iets doen, daar hij aan zulk een orde niet onderworpen is. En zo kan hij op een bijzondere wijze buiten de gewone manier om, de zinnen beïnvloeden. (Ia q. 111 a. 4 ad 3)

Quaestio 112 De zending der engelen

Nu moeten we de zending der engelen beschouwen. En hieromtrent stellen we vier vragen: 1. Worden sommige engelen ter bediening uitgezonden? 2. Worden allen gezonden? 3. Staan allen die gezonden worden voor God? 4. Uit welke koren worden ze gezonden? (Ia q. 112 pr.)

Articulus 1 Worden sommige engelen ter bediening uitgezonden?

Men beweert, dat er geen engelen ter bediening worden uitgezonden. — Iedere zending is immers naar een bepaalde plaats. Maar verstandswerkingen bepalen geen plaats. daar het verstand abstraheert van het hier en nu. Daar dus de werkingen der engelen verstandelijk zijn, schijnen de engelen niet gezonden te worden om hun werkingen uit te oefenen. (Ia q. 112 a. 1 arg. 1)

De vuurhemel is de plaats, die aan de waardigheid der engelen verschuldigd is: als ze dus ter bediening naar ons gezonden worden, schijnt er iets van hun waardigheid verloren te gaan. En dit is ongepast. (Ia q. 112 a. 1 arg. 2)

Uiterlijke bezigheid belet de contemplatie der waarheid; vandaar wordt in het Boek Ecclesiasticus (38. 25) gezegd: “Wie minder bezig is, zal wijsheid erlangen”. Als er dus engelen uitgezonden worden voor uiterlijke bedieningen, schijnen ze afgehouden te worden van de contemplatie. Maar geheel hun geluk bestaat in de contemplatie van God. Worden ze dus gezonden, dan vermindert hun geluk. Dat is onaannemelijk. (Ia q. 112 a. 1 arg. 3)

Bedienen is het werk van den mindere: waarom bij Lucas gezegd wordt (22. 27): “Wie is groter: hij die aan tafel ligt, of hij die bedient? Is het niet hij, die aan tafel ligt?” Maar de engelen zijn in de natuurlijke orde hoger dan wij. Dus worden ze niet uitgezonden om ons te bedienen. (Ia q. 112 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat in het Boek van den Uittocht (23. 20) gezegd wordt: “Zie, Ik zal mijn engel zenden, die voor u uitgaat”. (Ia q. 112 a. 1 s. c.)

Uit het bovenstaande kan het duidelijk zijn, dat er engelen door God worden uitgezonden ter bediening. Zoals immers boven gezegd is (43e Kw. 1e Art.), toen we handelden over de zending der goddelijke Personen, zegt men van iemand dat hij gezonden wordt, als hij op enigerlei wijze van een ander uitgaat, zodat hij begint te zijn waar hij eerst niet was, of waar hij wel was, op een andere wijze komt. We zeggen, dat de Zon of de H. Geest gezonden wordt, in zover Hij krachtens voortkomst van den Vader uitgaat, en door de genade of de aangenomen natuur op een nieuwe manier begint te zijn, waar Hij eerst was door de goddelijke Tegenwoordigheid. Het is immers God eigen overal te zijn, want daar Hij de algemene werkoorzaak is, raakt zijn kracht alle wezens, zodat Hij, gelijk boven gezegd is (81e Kw. 1^o Art.), in alle dingen is. Het vermogen van den engel echter, die slechts een particuliere werkoorzaak is, bereikt het geheele heelal niet, maar raakt zo het ééne, dat hij niet het andere raakt. Vandaar is hij op zulk een manier hier, dat hij niet elders is. Uit het boven gezegde is het echter duidelijk, dat de lichamelijke schepping door de engelen beheerd wordt. Als dus met betrekking tot een lichamenlijk schepsel opnieuw iets door een engel moet gedaan worden, moet de engel opnieuw door zijn kracht dit lichaam bereiken, en zo begint hij daar opnieuw te zijn. En dit gebeurt geheel op goddelijk bevel. Dus volgt uit het voorgaande, dat de engel door God gezonden wordt. Maar de werking, die de gezonden engel uitoefent, gaat van God als van het eerste beginsel uit, op wiens wenk en gezag de engelen werken; gaat ook weer tot God terug als tot het laatste doel. En dit is wat het karakter van dienaar geeft; want de dienaar is als een verstandelijk werktuig; het werktuig echter wordt door een ander bewogen, en zijn werking op iets anders gericht. Aan daar worden de werkingen der engelen bedieningen genoemd, en daarom zegt men,

dat de engelen ter bediening worden uitgezonden. (Ia q. 112 a. 1 co.)

Op twee manieren wordt een werking verstandelijk genoemd. Voor het eerst als in de verstand blijvend, zoals contemplatie. En ten tweede bepaalt geen plaats: ja, zoals Augustinus zegt, “is niet in deze wereld, in zover wij met het verstand de eeuwige dingen aanschouwen”. — Vervolgens wordt een daad verstandelijk genoemd, in zover deze door het verstand geregeld en bevolen wordt. En zo bepalen verstandelijke handelingen zich klaarblijkelijk soms een plaats. (Ia q. 112 a. 1 ad 1)

De vuurhemel behoort naar zekere gepastheid tot de waardigheid van de engel: het is immers gepast, dat het hoogste lichaam wordt toegekend aan de natuur, die boven alle lichamen is. Maar de engel ontleent geen enkele waardigheid aan den vuurhemel. Vandaar dat, wanneer hij ogenblikkelijk niet in dien vuurhemel is, er niets van zijn waardigheid verloren gaat: zoals ook met het geval is bij den koning, wanneer hij ogenblikkelijk niet op den koningstroon gezeten is, wat zijn waardigheid toekomt. (Ia q. 112 a. 1 ad 2)

Bij ons belet de uiterlijke handeling de zuiverheid der contemplatie, omdat wij door onze zinnelijke vermogens werkzaam zijn, en wanneer dezer werkzaamheid krachtiger wordt, verslapt de werking der verstandelijke vermogens. Maar de engel regelt zijn uiterlijke daden door de verstandelijke werking alleen. Vandaar beletten zijn uiterlijke daden in geen enkel opzicht zijn contemplatie: want als van twee handelingen de ene de regel en norm is van de andere, belet de een de ander niet, maar helpt deze. Daarom zegt ook Gregorius, dat “de engelen niet zo naar buiten gaan, dat ze van de vreugden der inwendige contemplatie beroofd worden”. (Ia q. 112 a. 1 ad 3)

De engelen bedienen in hun uiterlijke handelingen allereerst God, en ons slechts op de tweede plaats. Niet omdat wij zonder meer hoger zijn dan zij, maar omdat iedere mens of engel, die God aanhangt, één geest is met God, en hoger dan ieder schepsel. Vandaar zegt de Apostel: “Acht een ander hoger dan uzelf” (Phil. 2. 3). (Ia q. 112 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Worden allen gezonden?

Men beweert, dat alle engelen ter bediening worden uitgezonden. — De Apostel zegt immers: “Allen zijn dienstbare geesten, uitgezonden ter bediening” (Hebr. 1. 14). (Ia q. 112 a. 2 arg. 1)

Van alle koren, is, zoals uit het bovenstaande blijkt (108e Kw. 6e Art.), dat der Serafinen het hoogste. Maar volgens Isaias (6. 6, 7) “werd een Serafin gezonden om de lippen van den Profeet te zuiveren”. Dus veel meer worden dan de lagere engelen gezonden. (Ia q. 112 a. 2 arg. 2)

De goddelijke Personen gaan op oneindige wijze alle engelenkoren te boven. Maar zoals boven gezegd is (43e Kw. 1^o Art.), worden de goddelijke Personen gezonden.

Dus veel meer ook de allerhoogste engelen. (Ia q. 112 a. 2 arg. 3)

Als de hogere engelen niet ter uiterlijke bediening worden uitgezonden, dan is dat omdat de hogere engelen de goddelijke bedieningen uitoefenen door de lagere. Maar omdat, zoals boven gezegd is (50e Kw. 4^o Art.; 108e Kw. 3e Art. 1^o Antw.), alle engelen verschillen, heeft iedere engel behalve de allerlaagste, een lager engel. Dus zou alleen één enkele engel ter bediening uitgezonden dienen. Maar dit is tegen hetgeen bij Daniël (7. 10) gezegd wordt: “Duizend maal duizend dienden Hem”. (Ia q. 112 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat Gregorius zegt, de mening van Dionysius weergevend: “De hogere groepen hebben geenszins de uitoefening der uiterlijke bediening”. (Ia q. 112 a. 2 s. c.)

Zoals uit het boven gezegde duidelijk is (106e Kw. 3^o Art.; 110e Kw. 1^o Art.), is dit het plan der goddelijke Voorzienigheid, niet alleen betreffende de engelen, maar in geheel het heelal, dat het lagere door het hogere beheerd wordt: maar van deze orde wordt in de lichamelijke dingen soms door beschikking Gods afgeweken om wille van een hogere orde: in zover dit nl. dienstig is voor de openbaring der genade. Dat de blindgeborene genezen werd, dat Lazarus werd opgewekt, geschiedde onmiddellijk door God zonder enige werking der hemellichamen. Maar ook de goede en de boze engelen kunnen in de lichamelijke dingen iets uitwerken, buiten de werking der hemellichamen om, zoals de wolken tot regen verdichten, e.d. dingen. Niemand twijfelt er ook over, dat God onmiddellijk den mensen iets kan openbaren zonder tussenkomst der engelen; en insgelijks de hogere engelen zonder tussenkomst der lagere. En hierom hebben sommigen gezegd, dat volgens de algemene wet de hogere niet gezonden worden, alleen maar de lagere; doch dat door goddelijke Beschikking soms ook de hogere gezonden worden. Maar dit lijkt niet verstandig. De volgorde der engelen ziet men naar de genadegaven. Maar de orde der genade heeft geen hogere orde, waarom zij zou moeten worden voorbijgegaan. — Men bedenke ook, dat de orde der natuur bij wonderwerking voorbijgegaan wordt ter bevestiging van het geloof. Hiertoe echter is van geen waarde, dat de orde der engelen voorbijgegaan wordt, daar wij dit toch niet kunnen waarnemen. — Ook is er in de goddelijke bedieningen niets zo groot, dat niet door de lagere koren zou kunnen worden gedaan. Vandaar zegt Gregorius: “Die heel belangrijkste boodschappen, worden Aartsengelen genoemd. Daarom is het, dat tot de Maagd Maria de Aartsengel Gabriël gezonden wordt”. Dit echter was het hoogste van alle goddelijke bedieningen, zoals aldaar wordt toegevoegd. — Zonder meer is dus met Dionysius te zeggen, dat de hogere engelen nooit ter uiterlijke bediening worden uitgezonden. (Ia q. 112 a. 2 co.)

Zoals bij de zendingen der goddelijke Personen er zichtbare zijn, beschouwd naar het lichamelijke schepsel; en onzichtbare naar het geestelijk gevolg; zo zijn er ook bij de zendingen der engelen uiterlijke, nl. ter

uitoefening van een bediening met betrekking tot de lichamen, en wat deze zending aangaat, worden niet allen gezonden. Er is ook innerlijke zending naar verstandelijk gevolg, voor zover de ene engel den anderen verlicht, en zo worden alle engelen gezonden. Ofwel moet men zeggen, dat de Apostel dit aanvoert als bewijs, dat Christus hoger is dan de engelen, door wie de wet gegeven werd, om aldus de verhevenheid der nieuwe wet boven de oude aan te tonen. Daarom moet die tekst niet dan van de engelen, die bedienen, verstaan worden, daar door hen de wet gegeven is. (Ia q. 112 a. 2 ad 1)

Volgens Dionysius was de engel die gezonden werd om de lippen van den Profeet te zuiveren, een der lagere engelen. Maar hij is Serafijn genoemd, dat is brander, naar analogie, daar hij kwam om de lippen van den Profeet te branden. Ofwel men moet zeggen, dat de hogere engelen hun eigen gaven, waarnaar ze genoemd worden, door tussenkomst van de lagere, mededelen. Zo wordt gezegd, dat een der Serafijnen met een vuurkool de lippen van den Profeet reinigde, niet alsof hij dat zelf onmiddellijk deed, maar omdat een lagere engel dat in zijn kracht deed. Zoals men ook zegt, dat de Paus iemand absolveert, ofschoon hij door een ander de absolutie laat verrichten. (Ia q. 112 a. 2 ad 2)

De goddelijke Personen worden met ter bediening gezonden, maar naar analogie zegt men, dat Zij gezonden worden. (Ia q. 112 a. 2 ad 3)

Er zijn in de goddelijke bedieningen vele graden. Vandaar is er niets op tegen dat ongelijke engelen onmiddellijk ter bediening worden uitgezonden, zo echter, dat de hogere tot hogere bedieningen, de lagere tot lagere bedieningen gezonden worden. (Ia q. 112 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Staan allen die gezonden worden, vóór God?

Men beweert, dat ook de engelen, die gezonden worden, voor God staan. — Gregorius zegt immers: “De engelen worden dus gezonden en staan voor God: want ofschoon de engel een beperkte geest is, is de hoogste Geest, dat is God, niet beperkt”. (Ia q. 112 a. 3 arg. 1)

Er is een engel ter bediening tot Tobias gezonden. Maar zoals in het Boek Tobias staat (12. 15) zeide deze zelf: “Ik ben de engel Rafaël, één van de zeven die voor God staan”. Dus de engelen die gezonden worden, staan voor God. (Ia q. 112 a. 3 arg. 2)

Iedere zalige engel is dichter bij God dan Satan. Maar Satan staat voor God, zoals in het Boek Job (1.6) gezegd wordt: “Toen de zonen Gods voor den Heer stonden, was onder hen ook Satan”. Veel eerder dus staan de engelen, die ter bediening uitgezonden worden, voor God. (Ia q. 112 a. 3 arg. 3)

Als de lagere engelen niet voor God staan, is dat alleen, omdat ze niet onmiddellijk, doch door de hogere engelen de goddelijke verlichtingen ontvangen. Maar iedere engel ontvangt door een hogere de goddelijke

verlichtingen, behalve de hoogste van allen. Alleen dus de hoogste engel staat voor God. Maar dat is tegen hetgeen in het Boek Daniël (7.10) gezegd wordt: “Tienduizend maal honderdduizend staan voor Hem”. (Ia q. 112 a. 3 arg. 4)

Daartegenover staat echter, wat Gregorius zegt naar aanleiding van het woord uit het Boek Job (23. 3): “Is er soms een getal zijner krijgers?” “Voor Hem staan”, zegt hij, “die krachten die niet uitgaan om de mensen te boodschappen”. Dus die ter bediening worden uitgezonden, staan niet voor God. (Ia q. 112 a. 3 s. c.)

Men zegt van de engelen, dat zij voor God staan, en gezonden worden in gelijkenis naar degenen, die een koning dienen. Van dezulken staan er enigen altijd voor hem en hooren onmiddellijk zijn bevelen. Dan zijn er nog anderen, aan wie de koninklijke bevelen door de vorigen worden bekend gemaakt, zoals degenen die aan het hoofd van het beheer der steden staan, en van dezen zegt men dat zij bedienen, niet dat zij voor hem staan. Men bedenke dan, dat alle engelen onmiddellijk het goddelijk Wezen zien: en wat dit aangaat staan allen, ook die bedienen, voor Hem. Vandaar zegt Gregorius, dat “degenen, die voor ons heil ter bediening worden uitgezonden, altijd voor Hem staan, op het aanschijn van den Vader gunnen zien”. Maar niet alle engelen kunnen de geheimenissen der goddelijke mysteries in de klaarheid van Gods Wezen zien, maar alleen de hogere, door wie ze aan de lagere worden medegedeeld. En wat dit aangaat wordt uitsluitend van de hogere, der eerste hiërarchie, gezegd, dat zij voor Hem staan, want, naar Dionysius zegt, is het hun eigen onmiddellijk door God verlicht te worden. (Ia q. 112 a. 3 co.)

En hieruit blijkt het antwoord op de eerste en tweede bedenking, die uitgaan van de eerste manier van voor God te staan. Er wordt van Satan niet gezegd, dat hij voor God stond, primo modo assistendi. maar er wordt beschreven, dat hij zich onder die engelen bevond, want zoals Gregorius zegt, “ofschoon hij de gelukzaligheid heeft verloren, heeft hij zijn aan de heilige engelen gelijke natuur niet verloren”. (Ia q. 112 a. 3 ad 3)

Allen die voor God staan zien onmiddellijk iets in de klaarheid van het goddelijk Wezen; en daarom zegt men, dat het eigene van heel de eerste hiërarchie is onmiddellijk door God verlicht te worden. Maar de hogere onder hen nemen meer waar dan de lagere, waarover zij anderen verlichten: zoals ook onder degenen die voor den koning staan de een meer van de geheimen des konings weet dan de ander. (Ia q. 112 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Uit welke koren worden ze gezonden?

Men beweert, dat alle engelen der twee hiërarchie gezonden worden. — Naar hetgeen in het Boek Daniël gezegd wordt (7. 10), staan alle engelen ofwel voor God ofwel dienen ze. Maar de engelen der tweede hiërarchie staan niet voor God: ze worden immers, naar Dionysius

zegt, verlicht door de engelen der eerste hiërarchie. Dus worden alle engelen der tweede hiërarchie in bediening gezonden. (Ia q. 112 a. 4 arg. 1)

Gregorius zegt, dat “er meer dienen, dan voor God staan”. Maar dit zou niet zijn, als de engelen der tweede hiërarchie niet ter bediening werden uitgezonden. Dus worden alle engelen der tweede hiërarchie ter bediening uitgezonden. (Ia q. 112 a. 4 arg. 2)

Daartegenover staat echter wat Dionysius zegt, dat “de Heerschappijen hoog boven alle ondergeschiktheid staan”. Maar ter bediening gezonden worden behoort bij ondergeschiktheid. Dus worden de Heerschappijen niet ter bediening gezonden. (Ia q. 112 a. 4 s. c.)

Ter uiterlijke bediening gezonden worden, komt, zoals boven gezegd is (1° Art.), toe aan den engel, voor zover hij op goddelijk bevel in een lichamelijk schepsel werkt: dit toch behoort bij de uitvoering der goddelijke bediening. De eigenschappen der engelen blijken echter, naar Dionysius zegt, uit hun namen. En daarom worden er engelen uit die koren ter uiterlijke bediening gezonden, in welke namen enige uitvoering te verstaan valt. In de naam Heerschappijen is geen uitvoering begrepen, maar alleen de ordening en het bevel ter uitvoering. Maar in de namen der lagere koren is enige uitvoering te verstaan: want Engelen en Aartsengelen worden naar het boodschappen genoemd; Machten en Krachten met betrekking tot daden. Ook “bij de Hoogheid hoort het”, naar Gregorius zegt, “de eerste te zijn onder anderen die merken”. Vandaar behoort het bij deze vijf koren ter uiterlijke bediening gezonden te worden, niet echter bij de vier hogere. (Ia q. 112 a. 4 co.)

De Heerschappijen worden wel onder de bedienende engelen gerekend, niet echter alsof zij zelve de bediening uitvoeren, maar omdat zij ordenen en bevelen wat door anderen geschieden moet. Zoals ook architecten bij bouwwerken niets met de hand uitwerken, doch alleen ordenen en bevelen wat anderen moeten uitwerken. (Ia q. 112 a. 4 ad 1)

Over het aantal dergenen die voor God staan en die bedienen kan men een tweevoudige berekening hebben. Gregorius zegt immers dat er meer zijn, die bedienen dan voor God staan. Hij verstaat nl. het gezegde: “Duizend duizenden dienden Hem” niet als vermenigvuldiging, maar als deeling, alsof er gezegd werd: “Duizend uit duizenden”. En zo wordt het aantal der dienenden onbepaald om het onzegbaar groote aantal aan te duiden; maar het aantal van die voor God staan is bepaald, omdat toegevoegd wordt: “Tienduizend maal honderdduizend stonden voor Hem”. En dit is naar de opvatting der Platonici, die zeiden, dat hoe dichter de dingen bij een eerste beginsel zijn, des te kleiner hun aantal is, zoals hoe dichter een getal bij de eenheid is, zoveel kleiner het is. En deze opvatting blijft intact wat het aantal der koren aangaat, daar er zes bedienen, en drie voor God staan. Maar Dionysius heeft de stelling, dat de menigte der engelen iedere menigte der stoffelijke dingen overtreft, nl., zoals de hogere lichamen de lagere in hoegrootheid

als onmetelijk overtreffen, zo de hogere onstoffelijke naturen in aantal alle lichamelijke naturen overtreffen, want wat beter is, is door God meer bedoeld en vervelvoudigd. Daar dus degene, die voor God staan, hoger zijn dan de dienenden, zullen op deze wijze er meer voor God staan dan bedienen. En hiernaar wordt het “duizend duizenden” als vermenigvuldiging gelezen, alsof gezegd werd: “Duizend maal duizend”. En omdat tien maal honderd ook duizend is, zou, als gezegd werd: “Tien maal honderdduizend”, te verstaan gegeven worden, dat er evenveel voor God staan als er bedienen: maar omdat gezegd wordt: “Tienduizendmaal honderdduizend” worden er veel meer aangegeven, die voor God staan, dan bedienen. — Maar dit getal wordt niet opgegeven, omdat dit slechts het aantal der engelen zijn zou: dit is veel groter, omdat het iedere materiële hoeveelheid overtreft. En dit wordt, naar Dionysius zegt, beduid door de vermenigvuldiging van de hoogste getallen met elkaar: tientallen, honderdtallen en duizendtallen. (Ia q. 112 a. 4 ad 2)

Quaestio 113 De engelenbewaarders

Vervolgens moeten we de bescherming der goede engelen, en de aanvechting der boze engelen beschouwen. Met betrekking tot het eerste punt stellen we acht vragen: 1. Worden de mensen door de engelen beschermd? 2. Worden er afzonderlijke engelen met de bescherming der afzonderlijke mensen belast? 3. Behoort deze bescherming alleen bij het laagste engelenkoor? 4. Komt het iederen mens toe een engelenbewaarder te hebben? 5. Wanneer begint de bescherming van den mens door den engel? 7. Doet hem het verlies van zijn beschermeling leed? 8. Is er vanwege de bescherming tweedracht onder de engelen? (Ia q. 113 pr.)

Articulus 1 Worden de mensen door de engelen beschermd?

Worden de mensen door de engelen beschermd? Bedenkingen. — Men beweert, dat de mensen niet door de engelen beschermd worden. — Beschermers worden aan sommigen gegeven, omdat ze zichzelf niet kunnen of niet weten te beschermen, zoals kinderen en zieken. Maar de mens kan zichzelf door zijn vrijen wil beschermen, en door de natuurlijke kennis van de natuurwet weet hij zich ook te beschermen. Dus wordt de mens niet door een engel beschermd. (Ia q. 113 a. 1 arg. 1)

Waar sterker bescherming is, schijnt de zwakkere overbodig. Maar de mensen worden door God beschermd, naar het woord uit het Boek der Psalmen (120. 4): “Hij zal niet sluimeren noch slapen, die Israël beschermt”. Dus is het niet nodig, dat de mens door een engel beschermd wordt. (Ia q. 113 a. 1 arg. 2)

Het verlies van den beschermeling is te wijten aan de

onachtzaamheid van den wachter. Daarom wordt in het Derde Boek der Koningen (20. 39) tot iemand gezegd: “Bescherm dezen man: als hij valt, zal uw leven voor zijn leven zijn”. Maar vele mensen, die de engelen ofwel door zichtbaar te verschijnen, ofwel door wonderen te doen, of op dergelijke wijze zouden kunnen helpen, gaan dagelijks door de zonde verloren. De engelen zouden dus onachtzaam zijn, als de mensen aan hun bescherming waren toevertrouwd: wat klaarblijkelijk vals is. De engelen zijn dus geen beschermers van de mensen. (Ia q. 113 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat in het Boek der Psalmen (90. 11) gezegd wordt: “Hij heeft zijn engelen over u het bevel gegeven, u op al uw wegen te beschermen”. (Ia q. 113 a. 1 s. c.)

Naar het plan der goddelijke Voorzienigheid wordt dit bij alle dingen gevonden, dat het bewegelijke en veranderlijke door het onbewegelijke en onveranderlijke wordt bewogen en geregeld; zoals alle lichamen door de onveranderlijke geestelijke zelfstandigheden, en de lagere lichamen door de hogere, die wat hun wezen aangaat onveranderlijk zijn. Maar ook wij zelf worden in onze conclusies, waarin wij van mening kunnen verschillen, geleid door beginselen, waaraan wij onveranderlijk vasthouden. — Nu is het klaar, dat de kennis en het affect van den mens bij de dingen, die hij doen moet, op velerlei wijze kan wisselen, en van het goede afwijken. En daarom was het nodig aan de mensen engelenbewaarders toe te wijzen, door wie zij zouden geleid worden, en ten goede beïnvloed. (Ia q. 113 a. 1 co.)

Antwoord op de Bedenkingen. — Door den vrijen wil kan de mens eenigszins het kwade mijden, maar niet voldoende: omdat hij wat zijn geneigdheid ten goede aangaat, door veelvoudige hartstochten verzwakt is. Insgelijks leidt de algemene kennis der natuurwet, welke de mens van nature heeft, hem eenigszins tot het goede, maar niet voldoende: want het gebeurt maar al te veel, dat de mens in de toepassing van de algemene rechtsbeginselen bij zijn afzonderlijke werken, faalt. Vandaar wordt er in het Boek der Wijsheid gezegd (9. 14): “Schuchter zijn de bedenkingen der stervelingen, en onzeker onze voorzieningen”. En daarom was de bescherming der engelen voor den mens nodig. (Ia q. 113 a. 1 ad 1)

Om goed te handelen zijn twee dingen nodig: vooreerst, dat het affect ten goede geneigd is: wat in ons gebeurt door de hebbelijkheid der morele deugd. Vervolgens dat het verstand geschikte wegen vindt om het deugdgoed te volbrengen: wat de Wijsgeer aan de verstandigheid toeschrijft. Wat dan het eerste aangaat, beschermt God onmiddellijk den mens door de instorting van de genade en de deugden. Maar wat het andere aangaat beschermt God den mens, als algemene leraar, wiens leer, zoals boven gezegd is (111° Kw. 1° Art.), door bemiddeling van de engelen tot de mensen komt. (Ia q. 113 a. 1 ad 2)

Zoals de mensen door zondigen hartstocht van het natuurinstinct voor het goede afwijken, zo wijken ze ook

af van de aansporing der goede engelen, die onzichtbaar plaats heeft doordat zij de mensen verlichten om het goede te doen. Vandaar is het niet te wijten aan de onachtzaamheid der engelen, dat de mensen verloren gaan, maar aan 's mensen boosheid. — Dat zij echter soms buiten de algemene wet om zichtbaar aan de mensen verschijnen, is uit speciale genade Gods, zoals ook, buiten de orde der natuur om, wonderen gebeuren. (Ia q. 113 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Worden er afzonderlijke engelen met de bescherming der afzonderlijke mensen belast?

Worden er afzonderlijke engelen met de bescherming der afzonderlijke mensen belast? **BEDENKINGEN.** — Men beweert, dat de afzonderlijke mensen niet door afzonderlijke engelen worden beschermd. — 1. De engel is machtiger dan de mens. Maar één mens is voldoende voor de bescherming van vele mensen. Dus veel meer nog kan één engel vele mensen beschermen. (Ia q. 113 a. 2 arg. 1)

2. Het lagere wordt, naar Dionysius zegt, door het hogere tot God gevoerd door middel van hetgeen tussen beide is. Maar omdat, zoals boven gezegd (506 Kw. 4° Art.), alle engelen verschillen, is er slechts één engel tussen wie en de mensen geen andere is. Er is dus slechts één engel die onmiddellijk de mensen beschermt. (Ia q. 113 a. 2 arg. 2)
3. De hogere engelen zijn voor hogere functies bestemd. Maar het is geen hogere functie dezen of genen mens te beschermen, daar alle mensen van nature gelijk zijn. Daar dus bij de engelen de één hoger is dan de andere, zoals Dionysius zegt, schijnen* 2 3 de verschillende mensen niet door verschillende engelen beschermd te worden. (Ia q. 113 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Hieronymus bij zijn uitleg van Mattheus (18. 10): “Hun engelen in den hemel”, zegt: “Groot is de iwaarde der zielen, dat ieder vanaf haar oorsprong bij de geboorte, een engel tot haar bescherming heeft gekregen”. (Ia q. 113 a. 2 s. c.)

Voor de afzonderlijke mensen worden afzonderlijke engelen ter bescherming bestemd. De reden hiervan is, dat de bescherming der engelen de uitvoering is der goddelijke Voorzienigheid ten opzichte van de mensen. Maar de voorzienigheid Gods verhoudt zich anders tot de mensen dan tot de andere vergankelijke schepselen. De mensen toch zijn niet alleen onvergankelijk wat hun soort betreft, maar ook wat de eigen vormen der individuen aangaat, die redelijke zielen zijn; iets wat van de overige vergankelijke dingen niet kan gezegd worden. Klaarblijkelijk is Gods Voorzienigheid vooral voor hetgeen altijd blijft: maar voor de dingen die voorbijgaan, is er goddelijke Voorzienigheid, in zover zij alles richt op de blijvende dingen. De goddelijke Voorzienigheid verhoudt zich dus tot de afzonderlijke mensen, zoals zij zich verhoudt tot de afzonderlijke

geslachten of soorten der vergankelijke dingen. Maar, naar Gregorius, worden de verschillende koren met de verschillende geslachten der dingen belast, b.v. de Krachten met het bedwingen der duivels, de Machten met het doen van wonderen in de lichamelijke dingen. En het is aan te nemen, dat verschillende engelen van hetzelfde koor over verschillende soorten der dingen zijn aangesteld. Zo is het dus ook redelijk, dat voor de verschillende mensen verschillende engelen ter bescherming worden aangesteld. (Ia q. 113 a. 2 co.)

Op twee manieren wordt iemand een beschermer gegeven. Vooreerst in zover hij een particulier mens is, en zo is er voor één mens één beschermer nodig, en soms worden er meerdere met de bescherming van één belast. Vervolgens, in zover hij deel uitmaakt van een college: en zo wordt één mens ter bescherming van het geheele college aangesteld, om nl. voorzieningen te treffen in de dingen, die met betrekking tot het geheele college, éénen mens betreffen: zoals in al wat uiterlijk gedaan wordt, waarin anderen gesticht of geërgerd worden. Maar de bescherming van de mensen door de engelen betreft zich ook op de onzichtbare en geheime belangen, die de zaligheid der afzonderlijke mensen op zich aangaan. Vandaar worden aan de afzonderlijke mensen afzonderlijke engelen ter bewaking toegewezen. (Ia q. 113 a. 2 ad 1)

Zoals gezegd is (1 12° Kw. 3° Art. 4' Antw.), worden met betrekking tot sommige dingen, alle engelen der eerste hiërarchie onmiddellijk door God verlicht: maar er zijn dingen waarover alleen de hogere onmiddellijk door God verlicht worden, welke zij dan aan de lagere bekend maken. En hetzelfde moet bedacht worden bij de lagere koren, want de laagste engel wordt, wat sommige dingen aangaat, onmiddellijk door een der hoogsten verlicht, en wat andere dingen aangaat door degene, die onmiddellijk boven hem is. En zo kan het ook zijn, dat een of andere engel, die anderen onder zich heeft, die hij verlicht, onmiddellijk een mens verlicht. (Ia q. 113 a. 2 ad 2)

Ofschoon alle mensen van nature gelijk zijn, wordt er toch ongelijkheid onder hen gevonden, naar gelang sommige door de goddelijke Voorzienigheid voor grotere dingen bestemd zijn, en andere voor mindere dingen, naar het woord uit het Boek Ecclesiasticus (33. 11, 12): “In den rijkdom zijner Wijsheid heeft de Heer onderscheid onder hen gemaakt: sommigen zegende en verhief Hij, anderen vloekte en vernederde Hij”. En zo is het een hogere functie den enen dan den anderen mens te beschermen. (Ia q. 113 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Behoort deze bescherming alleen bij de laagste koren?

Behoort deze bescherming alleen bij de laagste koren? **Bedenkingen.** — Men beweert, dat de bescherming der mensen niet alleen het laagste engelenkoor aangaat. — 1. Chrysostomus toch zegt, dat het woord van Mattheus (18, 10): “Hun engelen in den hemel” enz., “niet van de engelen zonder meer, maar van de allerhoogste verstaan

wordt”. Dus de allerhoogste engelen beschermen de mensen. (Ia q. 113 a. 3 arg. 1)

De Apostel zegt, dat de engelen “uitgezonden zijn tot hulp van hen, die de zaligheid zullen beërven” (Hebr. 1. 14): en zo schijnt de zending der engelen gericht te zijn op de bescherming der mensen. Maar, zoals boven gezegd is (1 12° Kw. 4° Art.), worden er vijf koren ter uiterlijke bediening uitgezonden. Dus worden alle engelen der vijf koren ter bescherming van de mensen bestemd. (Ia q. 113 a. 3 arg. 2)

Het bedwingen der duivels schijnt toch wel. hoog nodig voor de bescherming der mensen, en dit komt, naar Gregorius, aan de Krachten toe; zo ook het doen van wonderen, wat aan de Machten toekomt. Dus is niet alleen het laagste koor, maar zijn ook deze koren voor de bescherming bestemd. (Ia q. 113 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat in het Boek der Psalmen (90. 11) de bescherming der mensen aan de Engelen wordt toegewezen, wier koor, volgens Dionysius, het laagste is. (Ia q. 113 a. 3 s. c.)

Zoals boven gezegd is (vorig Art. 1° Antw.), wordt den mens op twee manieren bescherming geschonken. Vooreerst de particuliere bescherming voor zover aan afzonderlijke mensen afzonderlijke engelen ter bescherming worden aangewezen. En deze bescherming komt toe aan het laagste engelenkoor, welks functie is, naar Gregorius, minder belangrijke dingen boodschappen; dit echter schijnt bij al de functies der engelen het minst belangrijke te zijn: zorgen voor wat het heil van slechts één enkelen mens aangaat. — Een andere bescherming is de algemene. En deze wordt naar de verschillende orden verveelvoudigd: want hoe algemener een werkoorzaak is, des te hoger is zij. Zo dan gaat de bescherming der menselijke maatschappij het koor der Hoogheden aan: wellicht het koor der Aartsengelen, die Engelenvorsten genoemd worden; vandaar dat Michaël, dien wij een Aartsengel noemen, in het Boek Daniël (10. 13) één der vorsten genoemd wordt. Verder hebben de Machten de bescherming van alle lichamelijke naturen, en voorts hebben de Krachten de bewaking der demonen. En tenslotte hebben, volgens Gregorius, de Hoogheden de bescherming der goede geesten. (Ia q. 113 a. 3 co.)

Dat woord van Chrysostomus kan zo verstaan worden, dat hij spreekt over de hoogsten in het koor der laagste engelen: want volgens Dionysius, zijn er in ieder koor hoogsten, middelste, en laagste. Nu is het aan te nemen, dat voor de bescherming van hen, die door God verkoren zijn tot een hogere graad van glorie, hogere engelen bestemd zijn. (Ia q. 113 a. 3 ad 1)

Niet alle engelen, die gezonden worden, hebben particuliere bescherming der afzonderlijke mensen, maar sommige koren hebben, zoals gezegd is (in de Leerstelling), een min of meer algemene bescherming. (Ia q. 113 a. 3 ad 2)

De lagere engelen oefenen ook de functies der hogere uit, in zover zij enigerwijze deelen in hun gaven, en zich tot de hogere verhouden als uitvoerders van hun

kracht. En op deze wijze kunnen ook de engelen van het laagste koor zowel duivels bedwingen als wonderen doen. (Ia q. 113 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Komt het iedere mens toe een engelbewaarder te hebben?

Men beweert, dat niet aan alle mensen engelbewaarders gegeven worden. — Over Christus immers wordt in den Brief aan de Philippensen (2. 7) gezegd, dat Hij “gelijk geworden is aan de mensen, en uiterlijk als een mens bevonden werd”. Als dus aan alle mensen engelen ter bescherming gegeven worden, heeft ook Christus een engelbewaarder gehad. Maar dat schijnt niet aanvaardbaar, daar Christus hoger is dan alle engelen. Dus worden niet aan alle mensen engelbewaarders gegeven. (Ia q. 113 a. 4 arg. 1)

De eerste van alle mensen was Adam. Maar hij behoorde, minstens in den staat der onschuld, geen engelbewaarder te hebben, omdat hij toen door geen gevaren omringd was. Dus worden niet over alle mensen engelen ter bescherming aangesteld. (Ia q. 113 a. 4 arg. 2)

Er worden engelbewaarders aan de mensen gegeven, opdat zij door hen ten eeuwigen leven zouden geleid worden, en opgewekt om goed te doen, en beschermd tegen de aanvallen der duivels. Maar de mensen, die vooruit als verworpelingen gekend zijn, komen nooit tot het eeuwige leven. Ook de ongelovigen, mogen ze soms al goede werken doen, doen ze niet op de goede wijze, omdat zij ze niet met goede mening verrichten: “het geloof” toch “richt de intentie”, zoals Augustinus zegt. Ook de komst van den Antichrist, zal, zoals in den Tweeden Brief aan de Thessalonicensen (2. 9) gezegd wordt, geschieden “als een werk van Satan”. Dus niet aan alle mensen worden engelbewaarders gegeven. (Ia q. 113 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter de autoriteit van Hieronymus, reeds boven geciteerd (2e Art. Tegenbedenking), die zegt, dat “iedere ziel tot haar bescherming een engel heeft gekregen”.^{2 3} (Ia q. 113 a. 4 s. c.)

De mens, die in den staat van dit leven gesteld is, is als op een weg, waarlangs hij naar het vaderland optrekt. Op dezen weg bedreigen den mens zowel van binnen uit, als van buiten af, vele gevaren, naar het psalmvers: “Op dezen weg, waarop ik liep, heeft men mij een strik gespannen” (Ps. 141. 4). Zoals dus aan mensen, die langs een onveilige weg gaan, bewakers gegeven worden, zo is ook iedere mens, zolang hij pelgrim is, een engelbewaarder gegeven. Als hij echter aan het einde van dien weg zal gekomen zijn, zal hij geen engelbewaarder meer hebben, maar in het Rijk des Hemels zal hij een mederegeerenden engel hebben, in de hel een straffenden duivel. (Ia q. 113 a. 4 co.)

Christus als mens werd onmiddellijk door het Woord Gods geleid, zodat Hij de bescherming van engelen niet van noode had. En insgelijks schouwde Hij naar de ziel God, maar alleen wat de lijdelijkheid van zijn

lichaam aangaat was Hij pelgrim. En wat dit betreft, kwam Hem geen engelbewaarder als meerdere, maar een dienende engel als mindere, toe. Vandaar wordt bij Mattheus (4. II) gezegd, dat “engelen kwamen en Hem dienden”. (Ia q. 113 a. 4 ad 1)

In den staat der onschuld onderging de mens geen gevaar van binnen uit, want, zoals boven gezegd is (95e Kw. le en 3^e Art.), was innerlijk alles in harmonie. Maar van buitenaf bedreigde hem gevaar om de lagen der duivels, zoals de uitkomst bewezen heeft. En daarom had hij bescherming van engelen nodig. (Ia q. 113 a. 4 ad 2)

De vooruitgekende verworpingen en ongelovingen, en zelfs de Antichrist, zijn niet verstoken van de innerlijke hulp der natuurlijke rede; zo zijn ze dus ook niet verstoken van de uiterlijke hulp, die van Godswege aan heel de menselijke natuur is toegestaan, nl. de bescherming der engelen. Ofschoon ze daardoor niet geholpen worden om door goede werken het eeuwig leven te verdienen, zo worden zij er wel door geholpen om van sommig kwaad te worden afgehouden, waardoor zij én zichzelf én anderen kunnen schaden. Ook de duivels zelf immers worden door de goede engelen bedwongen om niet zoveel te schaden als ze willen. En zo zal ook de Antichrist niet zoveel schade kunnen toebrengen, als hij zelf zou willen. (Ia q. 113 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Wanneer begint de bescherming van de mens door de engel?

Men beweert, dat er geen engelbewaarder aan den mens gegeven wordt vanaf zijn geboorte. — De engelen worden, zoals de Apostel zegt, “uitgezonden tot hulp van hen, die de zaligheid zullen beërven” (Hebr. 1. 14). Maar de mensen beginnen de zaligheid te beërven, als ze gedoopt worden. Dus wordt de engelbewaarder aan den mens gegeven ten tijde van zijn doop, en niet ten tijde van zijn geboorte. (Ia q. 113 a. 5 arg. 1)

De mensen worden door de engelen beschermd, voor zover zij door hen bij wijze van leering worden verlicht. Maar pasgeboren kinderen zijn voor leering niet vatbaar, omdat zij het gebruik der rede niet hebben. Dus worden aan pasgeboren kinderen geen engelbewaarders gegeven. (Ia q. 113 a. 5 arg. 2)

Kinderen, die nog in den moederschoot verblijven, hebben gedurende enigen tijd zoals ook na de geboorte, een redelijke ziel. Maar zolang zij in den moederschoot verblijven, wordt hun naar het schijnt, geen engelbewaarder gegeven, want ook de bedienaars der Kerk geven hun dan geen Sacramenten. Dus worden niet direct na de geboorte aan de mensen engelbewaarders gegeven. (Ia q. 113 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Hieronymus zegt, dat “iedere ziel vanaf haar oorsprong bij de geboorte, een engel ter bescherming heeft gekregen”. (Ia q. 113 a. 5 s. c.)

Zoals Origenes zegt, is hierover een tweevoudige

mening. Sommigen zeiden, dat aan den mens een engel- bewaarder gegeven wordt vanaf den tijd van het doopsel: anderen, vanaf den tijd der geboorte. En deze mening keurt Hieronymus goed, en redelijker wijze. De weldaden immers die van Gods wege aan den mens gegeven worden als christen, beginnen vanaf het doopsel, zoals hel ontvangen der Eucharistie, e. d. Maar wat den mens door de goddelijke Voorzienigheid wordt toegewezen, in zover hij een redelijke natuur heeft, wordt hem gegeven vanaf het ogenblik, waarop hij door de geboorte die natuur ontvangt. En een dergelijke weldaad is, zoals uit het voorafgaande blijkt (1e en 4e Art.), de bescherming der engelen. Vandaar heeft de mens onmiddellijk na zijn geboorte een engel tot zijn bescherming toegewezen. (Ia q. 113 a. 5 co.)

Als men let op het laatste gevolg der bescherming, dat de verkrijging der erfenis is, dan worden de engelen alleen tot effectieve hulp uitgezonden van hen, die de zaligheid beërven. Maar niettemin wordt ook aan de anderen die hulp niet onttrokken, ofschoon die in hen niet déze krachtadigheid heeft, dat zij tot de zaligheid gebracht worden. Maar de hulp der engelen is wat hen aangaat, toch krachtadig, in zover zij van veel kwaad worden weerhouden. (Ia q. 113 a. 5 ad 1)

De functie van bescherming wordt wel op de verlichting en leer als op het laatste en voornaamste gevolg gericht, maar niettemin heeft zij ook vele andere gevolgen, die voor kinderen gelden: nl. het bedwingen van duivels, en het voorkomen van ander zowel lichamelijk als geestelijk nadeel. (Ia q. 113 a. 5 ad 2)

Zolang het kind nog in den moederschoot is, is het nog niet geheel van de moeder gescheiden, maar door zekere verbinding is het nog iets van haar: zoals ook een vrucht, die aan den boom hangt, iets van dien boom is. Vandaar kan men gevoeglijk zeggen, dat de engel, die de moeder beschermt, ook de vrucht in de moederschoot bewaart. Maar bij de geboorte, als het van de moeder gescheiden wordt, wordt er, zoals Hieronymus zegt, een engel- bewaarder voor aangewezen. (Ia q. 113 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Beschermt de engel de mens altijd?

Men beweert, dat de engelbewaarder soms den mens, tot wiens bescherming hij is aangewezen, verlaat. Bij Jeremias immers (51. 9) wordt in naam der engelen gezegd: “We” wilden Babel genezen, maar het is niet genezen: verlaten n>e het dus!” En bij Isa’ias (5.5): “Ik neem zijn omheining weg, en hij zal vertrapt worden”, zegt de Glossa: “Dit is de bescherming der engelen”. (Ia q. 113 a. 6 arg. 1)

Meer dan de engelen beschermt God. Maar God verlaat soms den mens volgens het psalmvers: “God, mijn God, zie op mij neer, waarom hebt Gij mij verlaten?” (Ps. 21. 2). Veel eer dus verlaat de engelbewaarder den mens. (Ia q. 113 a. 6 arg. 2)

Zoals Damascenus zegt, “zijn de engelen, als zij hier bij ons zijn, niet in den hemel”. Maar soms zijn zij in

den hemel. Dus soms verlaten zij ons. (Ia q. 113 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de duivels ons altijd bestrijden naar het woord uit den Eersten Brief van Petrus (3. 8): “Uw vijand, de duivel, gaat rond als een brullende leeuw, zoekend wien hij zal verslinden”. Veel meer dus zullen de goede engelen ons altijd beschermen. (Ia q. 113 a. 6 s. c.)

Leerstelling. — De bescherming der engelen is, zoals uit het boven gezegde duidelijk is (2e Art.), de uitvoering der godde- lijke Voorzienigheid met betrekking tot de mensen. Het is echter klaar, dat noch de mens, noch welk ding ook, geheel aan de goddelijke Voorzienigheid wordt onttrokken: in zover iets aan het zijn deelachtig is, in zover is het aan de algemene Voorzienigheid der dingen onderworpen. Maar in zover zegt men, dat God volgens de orde van zijn Voorzienigheid de mens verlaat, voor zover Hij toestaat, dat de mens het kwaad van straf of zonde ondergaat. — Zo moet men dus ook zeggen, dat de engelbewaarder de mens nooit geheel verlaat, maar hem soms in zeker opzicht verlaat, voor zover hij nl. met belet, dat de mens, naar Gods bestel, tegenslag verduurt, of in zonde valt. En zo wordt gezegd, dat Babylon en het huis Israël door de engelen verlaten werd, omdat hun bewaarengelen niet voorkwamen, dat ze tegenslagen ondervonden. (Ia q. 113 a. 6 co.)

En hiermee is het antwoord gegeven op de eerste en tweede bedenking. Al verlaat de engel de mens soms plaatselijk, zo verlaat hij hem toch niet wat de gevolgen zijner bescherming aangaat: want ook als hij in de hemel is, weet hij wat er met de mens gebeurt; en hij heeft geen tijd nodig voor plaatselijke beweging, maar kan in een ogenblik aanwezig zijn. (Ia q. 113 a. 6 ad 3)

Articulus 7 Doet hem het verlies van zijn beschermeling leed?

Men beweert, dat de engelen leed hebben • over het verlies dergenen die zij beschermen. — Bij Isaias (33. 7) wordt nl. gezegd: “De engelen des vredes weenden bitter”, Maar geweent is een teken van smart en droefheid. De engelen zijn dus bedroefd over het kwaad van de mensen die zij beschermen. (Ia q. 113 a. 7 arg. 1)

Droefheid is, naar Augustinus, “over al wat ons tegen onzen wil overkomt”. Maar het verlies van zijn beschermeling is tegen de wil van de bewaarengel. De engelen treuren dus over het verlies der mensen. (Ia q. 113 a. 7 arg. 2)

Zoals droefheid staat tegenover vreugde, zo zonde tegenover boetvaardigheid. Maar de engelen verheugen zich, naar bij Lucas (13. 7) gezegd wordt, over een zondaar die boetvaardigheid doet. Dus bedroeven zij zich over een rechtvaardige, die in zonde valt. (Ia q. 113 a. 7 arg. 3)

Naar aanleiding van het woord uit het Boek der Getallen (18. 12): (c Al wat zij als eerstelingen brengen” zegt Origenes: “De engelen zullen voor het gerecht

gebracht worden (om te onderzoeken) of door hun onachtzaamheid dan wel door eigen lafheid de mensen gevallen zijn”. Maar iedereen heeft redelijker wijze verdriet over het kwaad, waarvoor hij voor het gerecht gedaagd is. Dus hebben de engelen leed over de zonden der mensen. (Ia q. 113 a. 7 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat waar droefheid en smart is, geen volkomen geluk is. Daarom wordt in het Boek der Openbaring (21.4) gezegd: “En nooit zal de dood er meer zijn: geen rouw, geen gemeen, en geen smart”. Maar de engelen zijn volmaakt gelukkig. Dus doet niets hen leed. (Ia q. 113 a. 7 s. c.)

De engelen hebben noch over de zonden noch over de straffen der mensen leed. Droefheid en smart is, volgens Augustinus, niet dan over de dingen, die tegen onzen wil gebeuren. Er gebeurt echter in de wereld niets tegen de wil van de engelen en der andere heiligen, want hun wil hangt geheel de orde der goddelijke Gerechtigheid aan; er geschiedt echter niets in de wereld, dan wat door de goddelijke Gerechtigheid gebeurt of toegelaten wordt. En daarom moet men zonder meer zeggen, dat er niets in de wereld tegen de wil der zaligen gebeurt. Zoals immers de Wijsgeer zegt, wordt datgene zonder meer gewild, wat iemand in de praktijk zoals het gebeurt, dus gezien alle omstandigheden, wil, ofschoon het in het algemeen beschouwd, niet gewild is. Zo wil de schipper, absoluut en in het algemeen beschouwd, niet de overboordzetting der koopwaar, maar bij dreiging van gevaar voor het behoud, wil hij het wel, zodat het meer gewild, dan ongewild is. Zo dus willen de engelen, in het algemeen en absoluut gesproken, niet de zonden en straffen der mensen; maar zij willen wel, dat hieromtrent de orde der goddelijke Gerechtigheid wordt bewaard, waarnaar sommigen straf ondergaan, en niet belet worden om te zondigen. (Ia q. 113 a. 7 co.)

Dat woord van Isaias kan verstaan worden van de engelen, dat is van de boden, van Ezechias, die weenden om de woorden van den opperbevelhebber, waarover het gaat bij Isaias (37. 2; vgl. 36. 22). En dit volgens den letterlijken zin. — In allegorischen zin zijn de engelen des vredes de Apostelen en andere predikers, die over de zonden der mensen wenen. — In anagogischen zin uitgelegd van de zalige engelen, is het beeldspraak om aan te duiden, dat de engelen in het algemeen het heil der mensen willen. Zo immers worden aan God en de engelen dergelijke hartstochten toegeschreven. Op de tweede bedenking is het antwoord uit het gezegde (in de leerstelling) duidelijk. (Ia q. 113 a. 7 ad 1)

Zowel in de boetvaardigheid der mensen als in hun zonde, blijft dezelfde reden voor de vreugde der engelen, nl. de vervulling van het plan der goddelijke Voorzienigheid. (Ia q. 113 a. 7 ad 3)

De engelen worden voor de zonde der mensen ten gerecht gedaagd, niet als verdachten, maar als getuigen om de mensen te overtuigen van hun lafheid. (Ia q. 113 a. 7 ad 4)

Articulus 8 Is er vanwege de bescherming tweedracht onder de engelen?

Men beweert, dat er onder de engelen geen strijd of tweedracht kan zijn. — In het Boek Job (23. 2) wordt immers gezegd: “Die eendracht maakt onder de hogen”. Maar strijd staat tegenover eendracht. Dus is er onder de hoge engelen geen tweedracht. (Ia q. 113 a. 8 arg. 1)

Waar volmaakte liefde is, en rechtvaardig gezag, daar kan geen strijd zijn. Maar dit is bij de engelen. Dus is er onder de engelen geen strijd. (Ia q. 113 a. 8 arg. 2)

Als men zegt, dat de engelen strijd voeren voor hen die zij beschermen, begunstigt de ene engel de ene partij, en de andere engel de andere. Maar als de ene partij recht heeft, heeft de andere partij daarentegen onrecht. Dus volgt dat een goede engel begunstiger is van onrecht: wat niet aan te nemen is. Er is dus onder de engelen geen strijd. (Ia q. 113 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat in het Boek Daniël (10. 13) in naam van Gabriël gezegd wordt: “De vorst van het rijk der Perzen xveerstonde mij 21 dagen”. Deze vorst der Perzen was de engel, aan het rijk der Perzen ter bescherming toegewezen. Dus weerstaat de ene goede engel den anderen: en zo is er tweedracht onder hen. (Ia q. 113 a. 8 s. c.)

Men stelt deze kwestie naar aanleiding van deze woorden van Daniël, die Hieronymus uitlegt met te zeggen, dat de vorst van het rijk der Perzen een engel is, die zich verzette tegen de bevrijding van het Israëlitische volk, waarvoor Daniël bad, wiens gebeden Gabriël aan God aanbood. Deze tegenstand kon plaats hebben, omdat een vorst der duivelen, de Joden, die naar3 Perzië gevoerd waren, tot zonde gebracht had, waardoor dus een beletsel gesteld werd aan het gebed van Daniël, die voor dit volk bad. Maar volgens Gregorius, is de vorst van het rijk der Perzen een goede engel, voor de bescherming van dit rijk aangewezen. Om dus te zien, hoe men van den ene engel zegt, dat hij den ander weerstaat, bedenke men, dat de Godsoordeelen omtrent de verschillende lijken en mensen door de engelen worden uitgevoerd. Maar de engelen worden in hun handelingen door de goddelijke oordeelen beheerst. Nu gebeurt het soms, dat bij verschillende rijken, of verschillende personen, elkaar tegenstrijdige verdiensten of wanverdiensten gevonden worden, zodat de een den ander wordt onderworpen of over hem heerscht. Wat hieromtrent echter volgens de plannen der goddelijke Wijsheid is, kunnen de engelen niet kennen, tenzij God dit openbaart: zodat zij hierover de goddelijke Wijsheid moeten ondervragen. Zo dus, in zover zij over tegengestelde en elkander tegenstrijdige verdiensten den goddelijken Wil ondervragen, zegt men dat zij elkander weerstaan: niet alsof er tegenstrijdigheid van wil bij hen was, want hierin zijn zij volkomen eendrachtig: dat Gods uitspraak volvoerd worde, maar de dingen, waarover zij vragen zijn tegenstrijdig. En hiermede is het antwoord op de bedenkingen gegeven. (Ia q. 113 a. 8 co.)

Quaestio 114 De aanvallen des duivels

Vervolgens moeten we de aanvallen der duivelen bezien. En. hieromtrent stellen we vijf vragen: 1. Worden de mensen door de duivels bestreden? 2. Is bekoren het eigene van de duivel? 3. Komen alle zonden der mensen van de aanvallen of beko ring des duivels voort? 4. Kunnen ze wonderen werken om te verleiden? 5. Worden de duivels, die door de mensen overwonnen zijn, uit den strijd tegen de mensen geweerd? (Ia q. 114 pr.)

Articulus 1 Worden de mensen door de duivels bestreden?

Men beweert, dat de mensen niet door de duivels worden aangevallen. — Er zijn immers engelen, die door God gezonden, belast zijn met de bescherming der mensen. Maar de duivels worden niet door God gezonden: want de bedoeling der duivels is zielen te verderven, Gods bedoeling zielen te redden. Er worden dus geen duivels belast met de bestrijding der mensen. (Ia q. 114 a. 1 arg. 1)

De conditie van den strijd is ongelijk, als een zwakke tegen een sterke, een onwetende tegen een slimme ten strijde wordt gezonden. Maar de mensen zijn zwak en onwetend, de duivels machtig en slim. Omdat God dus de oorsprong van alle gerechtigheid is, kan Hij niet toelaten, dat de mensen door de duivels worden bestreden. (Ia q. 114 a. 1 arg. 2)

Voor de oefening der mensen is de bekoring van het vlees en de wereld genoeg. Maar God staat toe, dat zijn uitver korenen tot hun oefening worden bekoord. Het schijnt dus met nodig, dat zij door de duivels worden bestreden. (Ia q. 114 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat de Apostel zegt: “Want niet tegen vlees en bloed geldt onze strijd, maar tegen Hoogheden en Krachten, tegen wereldbeheersers dezer duisternis, tegen de boze geesten in de lucht” (Eph. 6. 12). (Ia q. 114 a. 1 s. c.)

Met betrekking tot de bestrijding der duivels komen twee dingen in aanmerking: nl. de bestrijding zelf, en de orde der bestrijding. De bestrijding zelf komt voort uit de boosheid der duivels, die uit nijd den vooruitgang der mensen trachten te belemmeren, en uit hoogmoed zich de gelijkenis met Gods Macht aanmatigen, door zichzelf aan te stellen als de bepaalde dienaars van de bestrijding der mensen, zoals de engelen God dienen in bepaalde functies tot het heil der mensen. Maar de orde der bestrijding is van God, die het kwade door het te richten op het goede, ten goede weet te gebruiken. — Maar van den kant der engelen wordt zowel de bescherming zelf, als de orde der bescherming, teruggebracht tot God, als tot de eerste oorzaak. (Ia q. 114 a. 1 co.)

De boze engelen bestrijden de mensen op twee manieren. Eerstens, door ze te verleiden tot de zonde. En

zo worden ze niet door God gezonden, maar soms volgens Gods gerechte oordelen niet belet. Soms echter bestrijden ze de mensen door hen te straffen. En zo worden ze door God gezonden, zoals de geest der leugentaal gezonden werd om Achab, den koning van Israël, te straffen, gelijk gezegd wordt in het Derde Boek der Koningen (22. 20). De straf wordt immers teruggebracht tot God, als laatste oorzaak. Maar toe straffen de duivels met andere intentie dan waarmee ze gezonden worden: want zij straffen uit haat of nijd; maar ze worden door God uit gerechtigheid gezonden. (Ia q. 114 a. 1 ad 1)

Opdat de conditie van den strijd niet ongelijk zou zijn, is er van 's mensen kant een aanvulling plaats: voorname is de hulp der goddelijke genade; op de tweede plaats is er ook de bescherming der goede engelen. Daarom zegt Eliseus tot zijn dienaar: "Wil niet vrezen; er zijn er meer met ons dan met hen" (4 Kon. 6. 16). (Ia q. 114 a. 1 ad 2)

Voor de menselijke zwakheid zou ter oefening de bekoring van den kant van het vlees en de wereld voldoende zijn: maar dit genoeg de boosheid der duivels niet, die beiden gebruiken om mens te bestrijden. Maar door goddelijke ordening komt dit de glorie der uitverkorenen ten goede. (Ia q. 114 a. 1 ad 3)

Articulus 2 Is bekoren het eigene van de duivel?

Men beweert, dat bekoren niet het eigene van den duivel is. — Men zegt immers, dat God bekoort (beproeft), volgens het woord uit het Boek der Schepping (22. 1): "God beproefde Abraham". Ook het vlees en de wereld bekoort. En ook zegt men, dat de mens God en den mens beproeft. Bekoren is dus niet eigen aan den duivel. (Ia q. 114 a. 2 arg. 1)

Beproeven doet iemand die niet weet. Maar de duivels weten hoe het de mensen vergaat. Dus beproeven de duivels niet. (Ia q. 114 a. 2 arg. 2)

Bekoring is de weg tot de zonde. De zonde is echter in den wil. Daar dus de duivels den wil des mensen niet kunnen beïnvloeden, zoals uit het bovengezegde (1^o Kw. 2^o Art.) duidelijk is, schijnt de bekoring hun niet toe te komen. (Ia q. 114 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat bij het woord uit den Eersten Brief aan de Thessalonicensen (3. 3): "Of de beproever u soms heeft bekoord"; de Gloss zegt: "dit is de duivel, wiens functie bekoren is". (Ia q. 114 a. 2 s. c.)

Beproeven is eigenlijk: ergens de proef mee nemen. Maar de proef wordt met iets genomen, om te weten hoe het er mee staat: vandaar is het naaste doel van iedere beproeving: wetenschap. Maar soms wordt verder door de wetenschap een ander doel, goed of kwaad, gezocht: een goed doel, zoals wanneer iemand wil weten hoe het met een ander staat, wat kennis of eug aangaat, om hem vooruit te helpen; een kwaad doel, wanneer hij dit weten wil om hem te bedriegen of de voet te

lichten. Op deze manier nu kan verstaan worden, hoe op verschillende wijzen aan verschillenden het beproeven wordt toegeschreven. Men zegt van den mens, dat hij beproeft, soms alleen om te weten: en daarom is God beproeven een zonde, omdat de mens, als in onzekerheid, zich aanmatigt met Gods Macht de proef te nemen. Soms echter beproeft hij om te helpen, soms om schade te berokkenen. — De duivel echter beproeft (bekoort) altijd om schade toe te brengen, door iemand in de zonde te storten. En hierom wordt bekoren zijn eigen functie genoemd: want al bekoort soms ook de mens op deze wijze, hij doet dat als handlanger van den duivel. — Van God echter zegt men, dat Hij beproeft om te weten, maar bij wijze van spreken voor zover weten is: anderen doen weten. Vandaar wordt er in het Boek Deuteronomium (13. 3) gezegd: "God de Heer beproeft u, opdat het duidelijk zij, of gij Hem bemint". — Van het vlees en de wereld zegt men, dat zij werktuigelijk of materieel beproeven: in zover men nl. weten kan hoe het met een mens staat, uit het feit dat hij de verlokkingen des vleeses volgt of weerstaat, en de voordelen en tegenheden der wereld veracht; maar deze dingen gebruikt ook de duivel om te bekoren. (Ia q. 114 a. 2 co.)

En hiermee is het antwoord op de eerste bedenking gegeven. De duivels weten, hoe het de mensen uiterlijk vergaat, maar de innerlijke conditie van den mens kent God alleen, die de doorvorschier der geesten is; en uit deze conditie zijn sommigen meer tot de ene dan tot de andere ondeugd geneigd. En daarom beproeft de duivel, de innerlijke conditie des mensen onderzoekend, om dan tot die ondeugd te bekoren, waartoe de mens het meest geneigd is. (Ia q. 114 a. 2 ad 2)

Al kan de duivel den wil niet beïnvloeden, zo kan hij toch, gelijk boven gezegd is (111e Kw. 3e en 4e Art.), enigszins de lagere vermogens des mensen beïnvloeden, waaruit de wil wel niet gedwongen, maar toch geneigd wordt. (Ia q. 114 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Komen alle zonden der mensen van de aanvallen of bekoring des duivels voort?

Men beweert, dat alle zonden uit de bekoring des duivels voortkomen. — Dionysius zegt immers, dat "de menigte der duivelen oorzaak is van alle kwaad voor zich en voor anderen". En Damascenus zegt, dat "alle boosheid en onzuiverheid door den duivel uitgedacht zijn". (Ia q. 114 a. 3 arg. 1)

Van iedere zondaar kan gezegd worden, wat de eersten van de Joden zeide: "Gij zijt uit de duivel, uw vader" (Joan. 8. 44). Dat is in zover zij op aanstichting des duivels zondigden. Alle zonde is dus op aanstichting des duivels. (Ia q. 114 a. 3 arg. 2)

Zoals de engelen worden aangesteld voor de bescherming der mensen, zo de duivels voor hun bestrijding. Maar alle goed dat we doen, komt voort op aansporing der goede engelen, omdat het goddelijke door bemiddeling der engelen tot ons komt. Dus komt

ook het kwaad, dat we doen, voort op aanstichting der duivels. (Ia q. 114 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat in het werk: “De Ecclesiasticis Dogmatibus” (Augustinus) gezegd wordt: “Niet al onze kwade gedachten worden door den duivel opgewekt, maar komen soms op uit onzen vrijen wil”. (Ia q. 114 a. 3 s. c.)

Op twee manieren kan iets oorzaak genoemd worden: vooreerst, direct, vervolgens indirect. Indirect, zoals een werkoorzaak, die een dispositie voor een gevolg voortbrengt, indirecte en toevallige oorzaak van dat gevolg genoemd wordt: zoals men zegt, dat hij die het hout droogt, oorzaak is van de ver randing. En zo zegge men, dat de duivel oorzaak is van al onze zonden: omdat hij den eersten mens tot zonde aanstichtte, uit wiens zonde in heel het menselijke geslacht een geneigdheid tot alle zonden is ontstaan. En op deze manier zijn de woorden van Damascenus en Dionysius te verstaan. Men zegt echter, dat iets direct oorzaak van iets anders is, als het er direct toe werkt. En op deze wijze is de duivel geen oorzaak van iedere zonde: niet alle zonden worden op aanstichting des duivels bedreven, maar sommige uit vrijen wil en bederf des leesches. Want, zoals Origenes opmerkt, ook was er geen duivel, zouden de mensen begeerte hebben naar spijs en geslachtelijk omgang e.d., waarin veel onregelmatigheid voorkomt, tenzij die begeerte door de rede bedwongen wordt, vooral als we voorop stellen, dat de natuur bedorven is. Het bedwingen en regelen van dergelijke begeerte hangt van den vrijen wil af, en dus is het niet nodig, dat alle zonden op aanstichting des duivels gebeuren. Maar als er op zijn aanstichting gebeuren, dan worden, zoals siorus zegt, om dit te bereiken “de mensen nu door dezelfde verleiding bedrogen, als onze eerste ouders”. (Ia q. 114 a. 3 co.)

En hieruit is het antwoord op de eerste bedenking duidelijk. Als er zonden bedreven worden zonder verleiding des duivels, worden de mensen hierdoor niettemin kinderen des duivels, in zover zij hem, den eersten zondaar, navolgen. (Ia q. 114 a. 3 ad 2)

De mens kan uit zichzelf in zonde vallen: maar hij kan niet zonder goddelijke bijstand in verdienste vooruitgaan, welken bijstand den mens verleend wordt door de bediening der engelen. Vandaar dat de engelen medewerken aan al ons goed, en toch niet al onze zonden voortkomen uit verleiding der duivelen, ofschoon er geen enkele soort van zonde is, die niet somtijds op aanstichting der duivels gebeurt. (Ia q. 114 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Kunnen ze wonderen werken om te verleiden?

Men beweert, dat de duivels de mensen niet kunnen verleiden door echte wonderen. — Het duivelswerk zal zijn hoogtepunt bereiken in de werken van den Antichrist. Maar, zoals de Apostel zegt: “Zijn verschijning zal geschieden als een werk van Satan, met allerlei kracht en tekenen en valse wonderen” (2 Thess.

2. 9). Dus geschieden door de duivelen veel eerder op andere tijden niet dan slechts valse tekenen. (Ia q. 114 a. 4 arg. 1)

Echte wonderen gebeuren door verandering van lichamen. Maar de duivels kunnen geen lichaam in een andere natuur veranderen: Augustinus zegt immers: “Ik neem op geen enkelen grond aan, dat een menselijk lichaam door de kunst en kracht der duivels in een dierenlichaam zou veranderd kunnen worden”. Dus kunnen de duivels geen echte wonderen doen. (Ia q. 114 a. 4 arg. 2)

Een bewijs, dat voor twee tegenovergestelde dienen kan, heeft geen kracht. Als dus door de duivels echte wonderen kunnen gebeuren om tot valsheid te overreden, hebben ze geen kracht om de geloofswaarheid te bevestigen. Dat is met aan te nemen, als bij Marcus (16. 20) gezegd wordt: “De Heer werkte met hen mee, en bevestigde het woord door de wonderen, die het vergezelden”. (Ia q. 114 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus zegt, dat “door toverkunsten dikwijls wonderen gebeuren, die gelijken op de wonderen, die door de dienaren Gods geschieden”. (Ia q. 114 a. 4 s. c.)

Uit hetgeen boven gezegd werd (110° Kw. 4° Art.), is duidelijk, dat als het wonder in eigenlijke zin genomen wordt, de duivels geen wonderen kunnen doen, en geen enkel ander schepsel, maar God alleen: want eigenlijk wordt wonder genoemd, wat buiten de orde van geheel de geschapen natuur gebeurt, en onder die orde valt iedere kracht van het schepsel. Soms echter spreekt men van wonder in ruimen zin, wat nl. het menselijk vermogen en de menselijke kennis te boven gaat. En zo kunnen de duivels wonderen doen, waarover de mensen zich verwonderen, omdat ze boven hun kracht en kennis uitgaan. Want ook de ene mens kan, in zover hij iets verricht, dat de kracht en de kennis van een ander te boven gaat, dien ander zozeer in verwondering over zijn werk brengen, dat het er den schijn van heeft, dat hij in zekeren zin een wonder doet. Men moet echter weten, dat dergelijke duivelswerken, die ons wonderen toeschijnen, ofschoon ze niet den waren aard van een wonder bereiken, toch soms ware dingen zijn. Zo maakten de tovenaars van Pharao door de macht der duivels echte slangen en kikkers. En zoals Augustinus zegt, “toen het vuur van den hemel viel, en het huisgezin van Job met zijn veekudden met één slag verteerde, en de storm zijn huis ineenwerpend zijn zonen doodde, waren dat werken van Satan, en was dat geen schijn”. (Ia q. 114 a. 4 co.)

Zoals Augustinus zegt, kunnen de werken van den Antichrist leugentekenen genoemd worden, ofwel omdat hij de zinnen der stervelingen door schijn zal bedriegen, zodat hij wat hij niet doet, schijnt te doen, ofwel omdat, als het ware tekenen zijn, ze hen die erin geloven, tot de leugen voeren. (Ia q. 114 a. 4 ad 1)

Zoals boven gezegd is (110° Kw. 2° Art.), gehoorzaamt de lichamelijke stof niet op de wenken van goede of boze engelen, zodat de duivels door eigen kracht de

stof van den enen vorm naar den anderen zouden kunnen doen overgaan; maar, zoals Augustinus zegt, kunnen ze om dergelijke gevolgen voort te brengen, gebruik maken van zaad, dat in de elementen der wereld gevonden wordt. Vandaar dient gezegd, dat alle veranderingen der lichamelijke voorwerpen, die door de natuurkrachten, waartoe deze zaden behoren, kunnen gebeuren, ook door de werking der duivels bij gebruik dezer zaden tot stand kunnen worden gebracht, zoals wanneer sommige dingen in slangen of kikkers, die uit bederf ontstaan, veranderd worden. Maar de veranderingen van lichamelijke dingen, die niet door de natuur gebeuren kunnen, kunnen in waarheid op geen enkele manier door de duivels gedaan worden, zoals dat een menselijk lichaam in dat van een beest veranderd zou worden, of dat het lichaam van een gestorvene zou herleven. En als het soms den schijn mocht hebben, dat iets dergelijks door de werking des duivels gebeurt, dan is het niet in waarheid, maar alleen in schijn. En dat kan op twee manieren het geval zijn. Eerstens van binnen uit, in zover de duivel de fantasie van den mens kan beïnvloeden, en ook zijn zinnen, zodat, naar boven gezegd is (111° Kw. 3° en 4° Art.), iets anders schijnt dan het is. En, naar men zegt, gebeurt dat soms ook door de kracht van sommige lichamelijke dingen. — Vervolgens van buiten af. Daar hij immers uit de lucht een lichaam onder elke figuur en vorm kan vormen om dat aan te nemen, en daarin zichtbaar te verschijnen, kan hij om dezelfde reden ieder lichamenlijk ding hullen in een lichamenlijk vorm, zodat het in die gedaante gezien wordt. En dit is wat Augustinus zegt, dat “de menselijke fantasie, die dromend of droomend op ontelbaar verschillende dingen overgaat, als belichaamd in het beeld van een of ander dier aan de zinnen van anderen verschijnt”. Dit moet men niet verstaan, alsof het verbeeldingsvermogen van den mens, of zijn fantasiebeelden, zelf belichaamd aan de zinnen van een ander worden getoond, maar dat de duivel, die in de fantasie van den enen mens een of ander beeld vormt, zelf een dergelijk beeld aan de zinnen van een ander kan voorleggen. (Ia q. 114 a. 4 ad 2)

Augustinus zegt: “Als tovenaars dergelijke dingen als heiligen doen, gebeurt dat met ander doel en ander recht. Zij doen dat immers hun glorie zoekend, terwijl de anderen Gods glorie zoeken. Zij doen dat ook door privé contract, terwijl die anderen het doen uit publieke gerechtigheid en op bevel van God, aan wien ieder schepsel onderworpen is”. (Ia q. 114 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Worden de duivels, die door de mensen overwonnen zijn, uit de strijd tegen de mensen geweerd?

Men beweert, dat de duivel, die door iemand overwonnen is, daarom nog niet uit den strijd wordt geweerd. — Christus heeft zijn bekoorder allerkrachtdadigst overwonnen, maar toch heeft hij Hem later weer bestreden door de Joden tot den Godsmoord aan te stichten. Het is dus niet waar dat

een overwonnen duivel van den strijd af laat. (Ia q. 114 a. 5 arg. 1)

Straf opleggen aan iemand, die in den strijd het onderspit delft, is aanvuren tot verbitterder strijd. Maar dit heeft niet te maken met Gods barmhartigheid. Dus worden de overwonnen duivels niet geweerd. (Ia q. 114 a. 5 arg. 2)

Daartegenover staat echter, wat bij Mattheus (4. 11) gezegd wordt: “Toen verliet de duivel Hem”, nl. den overwinnenden Christus. (Ia q. 114 a. 5 s. c.)

Sommigen zeggen, dat een overwonnen duivel voortaan niemand meer kan bekoren noch tot dezelfde noch tot een andere zonde. — Anderen zeggen, dat hij niet denzelfden maar wel andere mensen bekoren kan. En dit is waarschijnlijke, als er tenminste sprake is van enigen tijd. Daarom wordt ook bij Lucas (4. 13) gezegd: “Nu de duivel al zijn bekoringen had uitgeput, verliet hij Hem voor een tijd”. En de reden hiervan is een dubbele: vooreerst de goddelijke Barmhartigheid, want zoals Chrysostomus zegt: “De duivel bekoort de mensen niet zolang als hij wil, maar zolang God het toelaat, want al staat Hij hem toe eenigszins te bekoren, toch verwijderd Hij hem weer om de zwakte van onze natuur”. Een andere reden is van den kant van des duivels slimheid; daarom zegt Ambrosius: “De duivel vijlt vol te houden, daar hij ontgaan wil dikwijls overwonnen te worden”. — Dat echter de duivel soms terugkomt bij hem, dien hij verliet, blijkt uit wat bij Mattheus (12. 44) gezegd wordt: “Ik zal terugkeren naar mijn huis, dat ik verlaten heb”. En hiermee is het antwoord op de bedenkingen duidelijk. (Ia q. 114 a. 5 co.)

Quaestio 115 De werking van het lichamenlijk schepsel

Vervolgens dienen we de werking van het lichamenlijk schepsel te beschouwen; alsmede het noodlot, dat aan sommige lichamen wordt toegeschreven. Omtrent de werkingen der lichamen stellen we zes vragen: 1. Zijn er actieve lichamen? 2. Zijn er zogenaamde zaadbeginselen in de lichamen? 3. Zijn de hemellichamen oorzaak van hetgeen hier door de lagere lichamen gebeurt? 4. Zijn ze oorzaak van de menselijke handelingen? 5. Zijn de duivels aan hun werking onderworpen? 6. Leggen de hemellichamen noodzakelijkheid op aan datgene wat aan hun activiteit onderworpen is? (Ia q. 115 pr.)

Articulus 1 Zijn er actieve lichamen?

Men beweert, dat geen enkel lichaam actief is. — Augustinus zegt immers: “Men vindt bij de dingen iets dat gedaan wordt en niet doet, zoals de lichamen; iets dat doet en niet gedaan wordt, zoals God; iets dat doet en gedaan wordt, zoals de geestelijke zelfstandigheden”. (Ia q. 115 a. 1 arg. 1)

Iedere werkoorzaak, met uitzondering van de eerste, heeft bij zijn werk een voorwerp nodig, dat zijn werking kan ontvangen. Maar beneden de lichamenlijke

zelfstandigheid, is geen zelfstandigheid die haar werking kan ontvangen, omdat deze zelfstandigheid op den laagste trap der dingen staat. De lichamelijke zelfstandigheid is dus niet actief. (Ia q. 115 a. 1 arg. 2)

Iedere lichamelijke zelfstandigheid is door uitgebreidheid besloten. Maar de uitgebreidheid verhindert de zelfstandigheid in beweging en activiteit, omdat zij haar omvat, en ze erin ondergedompeld is: zoals nevelige lucht verhindert wordt het licht te ontvangen. En een teken hiervan is, dat hoe meer de uitgebreidheid van een lichaam toeneemt, des te gewichtiger en zwaarder wordt het bij beweging. Dus is geen enkele lichamelijke zelfstandigheid actief. (Ia q. 115 a. 1 arg. 3)

Iedere werkoorzaak heeft arbeidskracht naar zijn nabijheid bij de eerste oorzaak. Maar de lichamen, die het meest gecompliceerd zijn, staan het verst af van de eerste werkoorzaak, die absoluut ongecompliceerd is. Dus is geen enkel lichaam actief. (Ia q. 115 a. 1 arg. 4)

Als er een actief lichaam is, werkt het of een zelfstandigheidsvorm of een bijkomstigen vorm uit. Maar geen zelfstandigheidsvorm: want in de lichamen wordt geen werkbeginsel gevonden, dan een actieve kwaliteit, die slechts bijkomstigheid is; maar een bijkomstigheid kan geen oorzaak van een zelfstandigheidsvorm zijn, daar de oorzaak meer is dan het gevolg. Maar insgelijks ook geen bijkomstige vorm, want, zoals Augustinus zegt, “de bijkomstigheid reikt niet buiten haar subject”. Dus is geen lichaam actief. (Ia q. 115 a. 1 arg. 5)

Daartegenover staat echter, dat Dionysius onder de overige eigenschappen van lichamenlijk vuur noemt, dat het “tegenover de ingeworpen stoffen actief en machtig zijn eigen grootheid toont”. (Ia q. 115 a. 1 s. c.)

Het staat langs zintuigelijken weg vast, dat sommige lichamen actief zijn. Maar sommigen hebben omtrent die werkingen der lichamen op drie wijzen gedwaald. Sommigen hebben dan absoluut iedere werking aan de lichamen ontzegd. En dit was de mening van Avicbron, die door de boven reeds aangeraakte argumenten probeert te bewijzen, dat geen enkel lichaam werkt, maar alle werkingen, die van lichamen schijnen te zijn, werkingen zijn van een geestelijke kracht, die alle lichamen doordringt; zoals verwarmt, volgens hem, niet het vuur, maar een geestelijke kracht, die het doordringt. En deze mening schijnt afgeleid te zijn van de mening van Plato. Want het was de stelling van Plato, dat alle vormen in de lichamelijke stof, slechts deelnamen zijn, bepaald en beperkt tot deze stof; de vormen echter buiten de stof, absoluut en algemeen zijn; en daarom zeide hij dat die buiten de stof staande vormen de oorzaak zijn van de vormen in de stof. Naar deze stelling dus, dat de vorm in lichamelijke stof, bepaald is tot deze stof, geïndividualiseerd door de uitgebreidheid, beweerde Avicbron, dat de lichamelijke vorm door de uitgebreidheid, als beginsel der individuatie, wordt vastgehouden en bedwongen, zodat hij zich niet door enige activiteit tot een andere stof kan uitstrekken,

maar alleen de geestelijke en onstoffelijke vorm, niet door de uitgebreidheid beperkt, door haar activiteit tot iets anders reiken kan. Maar deze redenering besluit niet hiertoe, dat de lichamelijke vorm niet actief is doch, dat zij geen algemene werkoorzaak is. Want voor zover men aan iets deelachtig is, is het nodig, dat men deelachtig is aan hetgeen daaraan eigen is: zoals men in de mate waarin men aan het licht deel heeft, ook deelt in zichtbaarheid. Werken echter, actief zijn, wat niets anders is dan iets tot actualiteit brengen, is op zich eigen aan de actualiteit als zodanig, waarom dan ook iedere werkoorzaak werkt naar eigen gelijkenis. Zo dus heeft een vorm, die niet door aan uitgebreidheid onderhevige stof beperkt wordt hierdoor ook, dat ze onbeperkt en alge meen actief is; maar uit het feit, dat een vorm beperkt is tot deze stof, heeft ze eveneens dat ze beperkt en particulier actief is. Als er dus, zoals de Platonici meenden, een van de stof vrije vuurvorm bestond, zou deze ook enigermate oorzaak van iedere verbranding zijn. Deze vuurvorm echter, die in deze stof is, is oorzaak van deze verbranding van dit lichaam door dat lichaam, zodat deze werking plaats heeft door het contact van twee lichamen. Maar toch ging deze mening van Avicbron uit boven de mening van Plato. Want Plato stelde alleen de zelfstandigheidsvormen vrij van stof; de bijkomstigheden daarentegen reduceerde hij tot stoffelijke beginselen, als groot en klein, die hij de eerste tegengestelden noemde, zoals anderen los en dicht. En daarom meende zowel Plato als Avicenna, die hem in zeker opzicht volgde, dat de lichamelijke werkoorzaken door hun bijkomstige vormen werken, de stof dispooneerend voor den zelfstandigheidsvorm; maar de laatste volkomenheid, die door het inbrengen van den zelfstandigheidsvorm ontstaat, zou van een onstoffelijk beginsel zijn. En dit is de tweede opvatting over de activiteit der lichamen, waarover gesproken is (45e Kw. 81e Art.), toen we over de schepping handelden. De derde mening was die van Democritus, die de stelling had, dat activiteit plaats heeft door uitstraling van atomen uit het actieve lichaam, terwijl passiviteit dan de ontvangst daarvan is in het passieve lichaam, welke opvatting echter Aristoteles weerlegt. Er zou nl. uit volgen, dat het lichaam niet geheel passief was, en de uitgebreidheid van het actieve lichaam door het werken zelf verminderde, wat klaarblijkelijk vals is. Men dient dus te zeggen, dat een lichaam naar mate het actueel is, actief is met betrekking tot een ander voor zover dit in potentie is. (Ia q. 115 a. 1 co.)

Die uitspraak van Augustinus moet verstaan worden van de lichamelijke natuur in haar geheel, die geen lagere natuur onder zich heeft, waarop ze werkt, zoals de geestelijke op de lichamelijke, en de ongeschapen natuur op de geschapene. Maar het ene lichaam is onder het andere naarmate het in potentie is tot datgene wat het ander actueel heeft. (Ia q. 115 a. 1 ad 1)

En hieruit is het antwoord op de tweede bedenking duidelijk. — Men moet echter weten, dat toegegeven moet worden als Avicbron aldus argumenteert: er is iets, dat onbewogen beweegt, nl. de eerste Maker der dingen; dus, uit tegenstelling, is er ook iets, dat alleen

bewogen en passief is. Maar dit is de eerste stof, die pure potentie is, zoals God pure actualiteit is. Een lichaam echter is samengesteld uit potentie en actualiteit, en daarom is het actief en passief. (Ia q. 115 a. 1 ad 2)

De uitgebreidheid hindert den lichamelijke vorm niet in iedere activiteit, zoals gezegd is (in de Leerstelling): maar ze verhindert haar algemene werkoorzaak te zijn, in zover de vorm geïndividualiseerd wordt doordat ze in aan uitgebreidheid onderhevige stof is. — Het teken echter uit het gewicht* der lichamen is niet ter zake. Vooreerst daar toevoeging van uitgebreidheid geen oorzaak van zwaarte is. Ten tweede omdat het vals is, dat het gewicht langzamere beweging geeft: integendeel, hoe zwaarder iets is des te meer wordt het eigener beweging bewogen. Ten derde, omdat activiteit niet, zoals Democritus meende, door plaatselijke beweging gebeurt, maar hierdoor, dat iets van potentie tot actualiteit gebracht wordt. (Ia q. 115 a. 1 ad 3)

Het lichaam staat niet het verst van God af: het deelt nl., door den vorm dien het heeft, enigermate in de gelijkenis van het goddelijke zijn. Maar wat het verst van God afstaat, is de eerste stof, die op geen enkele wijze actief is, daar zij slechts in potentie is. (Ia q. 115 a. 1 ad 4)

Een lichaam is actief, zowel met betrekking tot bijkomstigen als zelfstandigheidsvorm. Een actieve kwaliteit, als de warmte, ze moge dan al een bijkomstigheid zijn, is in de kracht van den zelfstandigheidsvorm, als zijn werktuig, actief, en daarom kan zij actief zijn met betrekking tot een zelfstandigheidsvorm; zoals natuurlijke warmte, als werktuig der ziel, actief is met betrekking tot het ontstaan van vlees. Met betrekking tot een bijkomstigheid is ze uit eigen kracht actief. — En het is niet tegen den eigen aard van de bijkomstigheid, dat ze het eigen subject in werking overtreft, maar wèl dat ze dit in zijn overtreffen zou, tenzij men fantaseeren mocht, dat numeriek dezelfde bijkomstigheid van de werkoorzaak naar het passieve zou overgaan, zoals Democritus meende, dat de werking door uitstraling van atomen plaats heeft. (Ia q. 115 a. 1 ad 5)

Articulus 2 Zijn er zogenaamde zaadbeginselen in de lichamen?

Men beweert, dat er in de lichamelijke stof geen zaadbeginselen zijn. — Beginsel zegt iets naar onstoffelijk, zijn. Maar in de lichamelijke stof is niets op onstoffelijke, maar alleen op stoffelijke wijze, op de wijze nl. van hetgeen waarin, het is. Dus zijn in de lichamelijke stof geen zaadbeginselen. (Ia q. 115 a. 2 arg. 1)

Augustinus zegt, dat de duivels sommige dingen doen door met geheime bewegingen gebruik te maken van zaden, die zij in de elementen weten. Maar wat door plaatselijke beweging aangewend wordt, zijn lichamen, geen beginselen. Dus wordt onjuist gezegd, dat er in de lichamelijke stof zaadbeginselen zijn. (Ia q. 115 a. 2 arg. 2)

Zaad is een actief beginsel. Maar in de lichamelijke stof is geen actief beginsel, daar zoals gezegd is (vorig Art. 2e en 4e Antw.), het niet aan de stof toekomt actief te zijn. Dus zijn erin de lichamelijke stof geen zaadbeginselen. (Ia q. 115 a. 2 arg. 3)

Men zegt, dat er in de lichamelijke stof oorzaakbeginsels zijn, die toch voldoende schijnen te zijn voor de voortbeweging der dingen. Maar zaadbeginselen zijn andere dan oorzaakbeginsels: wonderen gebeuren buiten de zaadbeginselen om, niet echter buiten de oorzaakbeginsels om. Onjuist zegt men dus, dat er in de lichamelijke stof zaadbeginselen zijn. (Ia q. 115 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus zegt: “Van alle dingen die lichamelijke en zichtbaar ontstaan, liggen er in de elementen van deze wereld zekere zaden verborgen”. (Ia q. 115 a. 2 s. c.)

Naar in De Anima gezegd wordt, is het gewoonte de dingen te noemen naar het volmaaktere. In heel de lichamelijke natuur nu zijn de levende lichamen de volmaaktste, vandaar dat de naam natuur zelf van de levende dingen op alle natuurdingen is overgegaan. Want naar de Wijsgeer zegt, is de naam natuur het eerst gegeven om het ontstaan der levende dingen, wat geboorte heet, aan te duiden. En daar de levende dingen geboren worden uit een verbonden beginsel, zoals de vrucht voortkomt van den boom en het kind uit de moeder, met wie het verbonden is, is bij gevolg de naam natuur overgenomen voor ieder beginsel van beweging, dat in hetgeen bewogen wordt is. — Het is echter duidelijk, dat de actieve en passieve beginsels van de geboorte der levende dingen zaden zijn, waaruit de levende dingen ontstaan. En daarom heeft Augustinus heel juist de actieve en passieve krachten, die de beginsels zijn van het ontstaan en de beweging der natuurdingen, zaadbeginsels genoemd. Dergelijke actieve en passieve krachten kan men echter op verschillende wijzen beschouwen. Want vooreerst zijn ze, naar Augustinus zegt, voornamelijk en oorspronkelijk in het Woord Gods als ideële beginsels. Ten tweede zijn ze in de elementen der wereld, waarin ze tegelijk vanaf den beginne, als in de algemene oorzaken, zijn voortgebracht. Ten derde zijn ze in de dingen, die door de algemene oorzaken naar tijdsorde worden voortgebracht, zoals in deze plant, en in dit dier, als in particuliere oorzaken. Ten vierde zijn ze in de zaden, die uit dier en plant voortkomen. En deze worden op hun beurt met andere particuliere gevolgen vergeleken als eerste algemene oorzaken tot de eerst voortgebrachte gevolgen. (Ia q. 115 a. 2 co.)

Dergelijke actieve en passieve krachten der natuurdingen mogen al geen beginsels genoemd kunnen worden voor zover ze in de lichamelijke stof zijn, ze kunnen echter wel beginsels genoemd worden in vergelijking met haar oorsprong in zover ze afgeleid zijn van de ideële beginsels. (Ia q. 115 a. 2 ad 1)

Der gelijke actieve en passieve krachten zijn in sommige lichaamsdelen; als deze dus door plaatselijke beweging aangewend worden om sommige gevolgen uit te werken,

zegt men, dat door duivels de zaden gebruikt worden. (Ia q. 115 a. 2 ad 2)

Het mannelijk zaad is het actieve beginsel bij de geboorte der dieren. Maar wat van den kant van het vrouwtje is, het passieve beginsel, kan ook zaad genaamd worden. En zo kunnen onder den naam zaad de actieve en passieve krachten verstaan worden. (Ia q. 115 a. 2 ad 3)

Als Augustinus over deze zaadbeginsels spreekt, kan voldoende uit zijn woorden worden opgemaakt, dat de zaadbeginsels zelf de oorzaakbeginsels zijn, zoals ook zaad zekere oorzaak is. Hij zegt immers, dat zoals de moeders zwanger gaan van hun kinderen, zo ook de wereld zwanger is van de oorzaken van al wat wordt. De ideële beginsels echter kunnen oorzakelijke genoemd worden, maar de zaadbeginsels niet in eigenlijke zin, daar het zaad geen afzonderlijk beginsel is; en buiten dergelijke beginsels om gebeuren geen wonderen. Insgelijks niet buiten de passieve krachten om, die in het schepsel gelegd zijn, opdat daaruit zou kunnen worden wat God dan ook bevolen heeft. Maar als men zegt, dat wonderen gebeuren buiten de zaadbeginsels om, zegt men dat ze gebeuren buiten de actieve natuurkrachten, en de daaraan beantwoordende passieve krachten om. (Ia q. 115 a. 2 ad 4)

Articulus 3 Zijn de hemellichamen oorzaak van hetgeen hier door de lagere lichamen gebeurt?

Men beweert, dat de hemellichamen geen oorzaak zijn van hetgeen hier in de lagere lichamen gebeurt. Damascenus zegt immers: “Wij echter zeggen, dat zij”, nl. de hemellichamen, “geen oorzaak zijn van iets dat wordt, noch van het bederf van wat bederft; maar zij zijn eerder tekenen van regen en verandering van lucht”. (Ia q. 115 a. 3 arg. 1)

Om iets te maken genoeg éen werkoorzaak éen stof. Bij deze lagere dingen nu vindt men passieve stof en ook tegengestelde werkoorzaken als warmte en koude e. d. Ter veroorzaking dus van hetgeen hier geschiedt, is het niet nodig de oorzakelijkheid toe te schrijven aan de hemellichamen. (Ia q. 115 a. 3 arg. 2)

Een werkoorzaak werkt naar eigen gelijkenis. Maar we zien, dat al wat hier beneden gebeurt, geschiedt doordat de dingen verwarmd worden of afgekoeld, of bevochtigd of gedroogd of naar dergelijke kwaliteiten veranderd, die niet in de hemellichamen gevonden worden. Dus zijn de hemellichamen geen oorzaak van wat hier gebeurt. (Ia q. 115 a. 3 arg. 3)

Augustinus zegt: “Niets is meer lichamen dan de sexe der lichamen”. Maar de sexe der lichamen wordt niet door de hemellichamen veroorzaakt: hiervan schijnt toch wel een teken te zijn, dat van twee tweelingen onder dezelfde sterrenconstellatie geboren, de één mannelijk de ander vrouwelijk is. Dus zijn de hemellichamen geen oorzaak van de lichamelijke dingen, die hier gebeuren. (Ia q. 115 a. 3 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt, dat “de grovere en lagere lichamen door de fijnere en hogere naar een bepaalde orde geleid worden”. — En Dionysius zegt, dat “het licht der zon tot het ontslaan der zinnelijk waarneembare dingen bijdraagt, en tot het leven brengt, en voedt, en doet wassen, en vervolmaakt”. (Ia q. 115 a. 3 s. c.)

Daar iedere veelheid van de eenheid voortkomt; daar wat onbewegelijk is zich slechts op één wijze gedraagt, het bewegelijke echter op vele wijzen: bedenke men, dat in heel de natuur iedere beweging van het onbewegelijke voortkomt. En daarom hoe onbewegelijker sommige dingen zijn, des te meer zijn ze oorzaak van de meer bewegelijke dingen. De hemellichamen echter zijn onder de andere lichamen de minst bewegelijke, daar ze niet dan plaatselijk bewogen worden. Vandaar dat de bewegingen der lagere lichamen tot de beweging der hemellichamen als tot hun oorzaak worden teruggebracht. (Ia q. 115 a. 3 co.)

Men moet het woord van Damascenus zo verstaan, dat de hemellichamen niet de eerste oorzaak zijn van ontstaan en vergaan der dingen die hier voorkomen, zoals degenen zeiden, die meenden dat de hemellichamen goden waren. (Ia q. 115 a. 3 ad 1)

Als actieve beginsels worden in de lagere lichamen geen andere gevonden dan de actieve kwaliteiten der elementen, als warmte en koude e. d. En als het zo was, dat de zelfstandigheidsvormen der lagere lichamen niet varieerden dan naar der gelijke bijkomstigheden, welker beginselen losheid en dichtheid waren, zoals de oude natuurfilosofen meenden, dan behoefde men boven de lagere lichamen geen actief beginsel aan te nemen, maar zouden zij zelf tot werken volstaan. Maar voor wie goed toeziet blijkt het, dat dergelijke bijkomstigheden zich slechts verhouden als materiële disposities voor de zelfstandigheidsvormen der natuurdingen. De stof echter volstaat niet tot werking. En daarom moet men boven deze materiële disposities een actief beginsel aannemen. Daarom hielden de Platonici de onstoffelijke soorten, naar welker deelname de lagere lichamen hun zelfstandigheidsvormen verkrijgen. — Maar dit schijnt niet te volstaan. Want daar de onstoffelijke soorten als onbewegelijk worden voorgesteld, gedragen ze zich altijd op dezelfde wijze: en zo zou volgen, dat er geen variatie was bij het ontstaan en vergaan der lagere lichamen. wat vals blijkt. Daarom is met den Wijsgeer een actief bewegelijk beginsel aan te nemen, dat door zijn tegenwoordigheid en afwezigheid oorzaak is van de variatie bij ontstaan en vergaan der lagere lichamen. En dergelijke beginsels zijn de hemellichamen. En daarom welk dezer lagere lichamen dan ook iets voortbrengt, slechts als werktuig der hemellichamen, beweegt het tot de soort, naar het woord uit de Physica, dat “de mens den mensen voortbrengt, maar of de zon”. (Ia q. 115 a. 3 ad 2)

De hemellichamen hebben geen gelijkenis met de lagere lichamen naar de soort, maar slechts in zover zij in hun algemene kracht al wat in de lagere lichamen ontstaat omvatten, op dezelfde manier waarop wij zeggen, dat

alles op God gelijkt. (Ia q. 115 a. 3 ad 3)

De werking der hemellichamen wordt, naar verschil van dispositie in de stof, op verschillende manier in de lagere lichamen ontvangen. Nu gebeurt het soms, dat de stof der menselijke vrucht niet geheel gedisponeerd is voor het mannelijk geslacht, zodat zij gedeeltelijk tot man, gedeeltelijk tot vrouw gevormd wordt; vandaar dat dit ook door Augustinus (cfr. de Bedenking) wordt aangevoerd om de waarzegging volgens de sterren af te wijzen: want ook de gevolgen der sterren in de lagere lichamen variëren naar verschil van dispositie der stof. (Ia q. 115 a. 3 ad 4)

Articulus 4 Zijn ze oorzaak van de menselijke handelingen?

Men beweert, dat de hemellichamen oorzaak zijn van de menselijke handelingen. — Daar immers, zoals boven gezegd is (110e Kw. 3e Art.), de hemellichamen door geestelijke zelfstandigheden bewogen worden, werken ze als werktuigen in haar kracht. Maar die geestelijke zelfstandigheden zijn hoger dan onze zielen. Dus schijnt het, dat zij onze zielen kunnen beïnvloeden, en aldus menselijke handelingen veroorzaken. (Ia q. 115 a. 4 arg. 1)

Alle veelvoud wordt teruggebracht op een enkelvoudig beginsel. Maar de menselijke handelingen zijn verscheiden en veelvoudig. Dus schijnen ze teruggebracht te worden tot de enkelvoudige beweging der hemellichamen, als hun beginsel. (Ia q. 115 a. 4 arg. 2)

De sterrenwichelaars voorzeggen dikwijls ware dingen over de uitkomsten van oorlogen en over andere menselijke handelingen, waarvan verstand en wil beginsel zijn. Dit zouden ze niet volgens de hemellichamen kunnen doen, als deze geen oorzaak van de menselijke handelingen waren. Dus zijn de hemellichamen oorzaak van de menselijke handelingen. (Ia q. 115 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Damascenus zegt, dat “de hemellichamen geen oorzaak van de menselijke handelingen zijn”. (Ia q. 115 a. 4 s. c.)

De hemellichamen hebben, zoals gezegd is (vorig Art.), op lichamen direct en op zich, invloed. Op zielekrachten, die de actualiteiten zijn van lichamelijke organen, wel direct, maar bijkomstig: want de werking van dergelijke vermogens moet gehinderd worden naar gelang van het beletsel in het orgaan, zoals een zeer oog niet goed ziet. Waren dus verstand en wil vermogens met lichamelijke organen verbonden, zoals sommigen hebben gemeend, zeggende, dat het verstand niet van de zinnen onderscheiden is, dan zou noodzakelijk volgen, dat de hemellichamen oorzaak waren van de keuze en handelingen der mensen. En hieruit zou volgen, dat de mens evenals de andere dieren, waarin geen andere zielekrachten zijn dan aan lichamelijke organen verbonden, uit natuurinstinct tot zijn daden gedreven werd; want wat in de lagere dingen door den invloed der hemellichamen gebeurt, wordt noodzakelijk gedaan.

En dus zou volgen, dat de mens geen vrijen wil had, maar, zoals de andere natuurdingen, slechts bepaalde werkingen had. Maar dat is klaarblijkelijk vals, en in strijd met de menselijke samenleving. Men moet echter wel weten, dat de indrukken der hemellichamen indirect en bijkomstig verstand en wil bereiken kunnen, in zover nl. zowel verstand als wil op enigerlei wijze van de lagere krachten, die met lichamelijke organen verbonden zijn, ontvangen. Maar hierin zijn verstand en wil onderscheiden. Want het verstand ontvangt noodzakelijk van de lagere kenvermogens, zodat bij storing van verbeelding, cogitativa of herinnering, noodzakelijk ook de activiteit van het verstand gestoord wordt. Maar de wil volgt niet noodzakelijk de neiging van de lagere begeerte, al mogen dan de hartstochten, die in het toorn- en begeervermogen zijn, zekere kracht hebben den wil te neigen; het blijft altijd in de macht van den wil de hartstochten te volgen of ze af te wijzen. Vandaar dat de indruk der hemellichamen, waardoor ze de lagere krachten kunnen beïnvloeden, minder tot den wil, die de naaste oorzaak der menselijke handelingen is, dan tot het verstand reikt. Menen dus, dat de hemellichamen oorzaak der menselijke handelingen zijn, is eigen aan hen, die zeggen dat het verstand niet van de zinnen onderscheiden is. Vandaar hebben sommigen hunner gezegd, dat “de wil des mensen zó is als de vader van mensen en góden voor den dag brengt”. Daar dus vaststaat, dat verstand en wil geen actualiteiten van lichamelijke organen zijn, is het onmogelijk, dat de hemellichamen oorzaak van de menselijke handelingen zijn. (Ia q. 115 a. 4 co.)

De geestelijke zelfstandigheden, die de hemellichamen bewegen, kunnen door deze hemellichamen op de lichamelijke dingen inwerken: maar op het menselijk verstand werken ze onmiddellijk in door vering De wil kunnen ze echter, zoals boven gezegd is (2e Art.), niet beïnvloeden. (Ia q. 115 a. 4 ad 1)

De veelvormigheid der lichamelijke bewegingen wordt eenvormigheid der hemellichamen als tot haar oorzaak gebracht; zo wordt ook veelvormigheid der daden van verstand en wil teruggebracht tot een eenvormig beginsel, dat verstand en wil van God is. (Ia q. 115 a. 4 ad 2)

Meerdere mensen volgen de hartstochten, die de wegen der zinnelijke begeerte zijn, en waartoe de hemellichamen kunnen meewerken: weinig echter zijn de wijzen, die dergelijke hartstochten weerstaan. Vandaar kunnen de sterrenwichelaars in de meeste gevallen, vooral in het algemeen, ware dingen voor zeggen. Niet echter in particuliere gevallen, omdat er niets in den weg staat, dat iemand door zijn vrijen wil de hartstochten weerstaat. Daarom zeggen de sterrenwichelaars zelf, dat “de wijze mens de sterren beheerst”, in zover hij nl. zijn hart- tochten beheerst. (Ia q. 115 a. 4 ad 3)

Articulus 5 Zijn de duivels aan hun werking onderworpen?

Men beweert, dat de hemellichamen zelfs de duivels kunnen beïnvloeden. — De duivels immers kwellen

bij wassende maan sommige mensen, die daarom maanzielen genoemd worden, zoals blijkt bij Mathheus (4, 24 en 17, 14). Maar dat zou niet zijn, als ze niet aan de hemellichamen onderworpen waren. Dus zijn de duivels onderhevig aan de inwerking der hemellichamen. (Ia q. 115 a. 5 arg. 1)

De aanhangers der zwarte kunst observeeren zekere sterrenconstellaties om de duivels aan te roepen. Ze zouden echter niet naar de hemellichamen worden aangeroepen, als ze daaraan niet onderworpen waren. Dus zijn de duivels onderhevig aan de inwerking der hemellichamen. (Ia q. 115 a. 5 arg. 2)

De hemellichamen zijn krachtiger dan de lagere lichamen. Maar door sommige lagere lichamen worden de duivels geweerd, nl. “door ruiden en stenen en levende wezens, door sommige bepaalde tonen en woorden, en figuren en zeemens”, naar Augustinus uit Porphyrius citeert. Dus zijn de duivels veel eer onderhevig aan de inwerking der hemellichamen. (Ia q. 115 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de duivels van natuur hoger zijn dan de hemellichamen. Zoals echter Augustinus zegt, is “de krachtiger dan het passieve”. Dus zijn de duivels niet onderhevig aan de werking der hemellichamen. (Ia q. 115 a. 5 s. c.)

Over de duivels waren drie meningen. De stelling der Peripatetici was, dat er geen duivels zijn, maar wat volgens de zwarte kunst aan de duivels wordt toegeschreven, gebeurt door de kracht der hemellichamen. En dit is wat Augustinus als van Porphyrius afkomstig geeft: “Op aarde worden door de mensen geschifte grachten gevormd ter vervulling van de gevolgen der sterren”. — Maar deze stelling is klaarblijkelijk vals. Het is experimenteel bekend, dat er veel dingen door de duivels gebeuren, waartoe de kracht der hemellichamen a so niet volstaat: b.v. dat bezetenen vreemde talen spreken, verzen en autoriteiten citeren, die zij nooit gekend hebben; dat tovenaars beelden laten spreken en zich bewegen, e. d. Daardoor getroffen, hebben de Platonici beweerd, dat “de duivels beesten zijn met een lichaam van lucht, en een passieve ziel”, zoals Augustinus als van Apuleius afkomstig geeft. En dit is de tweede opvatting, waarnaar men zeggen kan, dat de duivels op dezelfde wijze aan den invloed der hemellichamen onderworpen zijn, als van de mensen gezegd is (vorig Art.). — Maar uit het bovenstaande (51e Kw. 1e Art.) blijkt ook deze opinie vals: we zeggen immers, dat de duivels intellectuele zelfstandigheden zijn, aan geen lichamen verbonden. Het is dus duidelijk dat ze niet onderhevig zijn aan de inwerking der hemellichamen noch op zich, noch bijkomstig, noch direct, noch indirect. (Ia q. 115 a. 5 co.)

Dat de duivels bij het wassen der maan de mensen kwellen, gebeurt om twee redenen. Ten eerste om, zoals Hieronymus en Chrysostomus zeggen, “een schepsel Gods”, nl. de maan, “te belasteren”. — Ten tweede omdat ze, zoals boven gezegd, niet zonder tussenkomst der natuurlijke krachten kunnen werken, letten ze ter

verkrijging der bedoelde gevolgen, bij hun werkingen op de geschiktheid der lichamen. Nu is het klaar, dat zoals Aristoteles opmerkt, “de hersenen de weekste van alle lichaamsdelen zijn”, en dus in hogen graad onderworpen aan de werking van de maan, die als eigenschap heeft vocht te bewegen. De zielekrachten echter vinden hun vervolmaking in de hersenen: vandaar dat de duivels volgens bepaalden was van de maan, als ze zien, dat de hersenen zijn gedisponeerd, de fantasie des mensen verstoren. (Ia q. 115 a. 5 ad 1)

De duivels, die bij bepaalde constellaties der stenen worden aangeroepen, komen om twee redenen. Vooreerst om de mensen te doen dwalen, meenende dat er een godheid in de sterren is. Ten tweede, omdat ze zien, dat bij bepaalde constellaties de menselijke stof beter gedisponeerd is voor die gevolgen, waartoe ze worden aangeroepen. (Ia q. 115 a. 5 ad 2)

Zoals Augustinus zegt “worden de duivels aangeroepen door verschillende soorten van stenen, kruiden, gezangen en riten, niet zoals dieren door voedsel, maar soms door tekenen”; dergelijke dingen worden hun aangevoerd als tekens van goddelijke eer, waarnaar ze begeren. (Ia q. 115 a. 5 ad 3)

Articulus 6 Leggen de hemellichamen noodzakelijkheid op aan datgene wat aan hun activiteit onderworpen is?

Men beweert, dat de hemellichamen noodzakelijkheid opleggen aan de dingen, die aan hun inwerking onderworpen zijn. — Is de voldoende oorzaak gesteld, dan volgt noodzakelijk het gevolg. Maar de hemellichamen zijn voldoende oorzaak van hun gevolgen. Daar dus de hemellichamen met hun bewegingen en disposities als noodzakelijke dingen gesteld worden, schijnen hun gevolgen uit noodzaak te volgen. (Ia q. 115 a. 6 arg. 1)

Het gevolg van een werkoorzaak volgt noodzakelijk in de stof, wanneer de kracht dier werkoorzaak zo groot is, dat ze de stof volkomen kan beheersen. Maar geheel de stof der lagere lichamen is aan de kracht der hemellichamen, als iets hogers, onderworpen. Dus wordt het gevolg der hemellichamen in de stof noodzakelijk ontvangen. (Ia q. 115 a. 6 arg. 2)

Als het gevolg van een hemellichaam niet noodzakelijk gebeurt, is dit vanwege een oorzaak, die dat belet. Maar iedere lichamelijke oorzaak, die het gevolg van een hemellichaam kan verhinderen, moet noodzakelijk teruggebracht worden op een ander hemels beginsel, daar de hemellichamen oorzaak zijn van alles wat hier gebeurt. Daar dus ook dat hemelse beginsel noodzakelijk is, volgt dat het gevolg van dat andere hemellichaam noodzakelijk verhinderd wordt. En zo geschieden alle dingen, die hier gebeuren, noodzakelijk. (Ia q. 115 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat de Wijsgeer zegt, “dat het niet onjuist is, dat veel van invloed van den kant der hemelse tekenen in de lichamen is, als invloed

niet gebeurt”. Zo gebeuren dus niet alle gevolgen der hemellichamen noodzakelijk. (Ia q. 115 a. 6 s. c.)

Deze kwestie is gedeeltelijk staande af gehandeld; en heeft gedeeltelijk nog moeilijkheid. Wij hebben aangetoond (4e Art.), dat ofschoon er door de hemellichamen in de lichamelijke natuur sommige neigingen ontstaan, toch de wil deze neigingen niet noodzakelijk involgt. En daarom belet niets om door een wilsdaad het gevolg der hemellichamen te verhinderen, en niet alleen in den mens zelf, maar ook in andere dingen, waartoe de handeling des mensen reikt. Maar in de natuurdingen wordt zulk een beginsel, dat vrijheid heeft de hemelinvloeden al of niet te volgen, met gevonden. Vandaar schijnt het, dat minstens in dergelijke dingen alles uit noodzakelijkheid gebeurt: naar het oude beginsel van sommigen, die vooropstellend, dat alles wat is een oorzaak heeft, en eenmaal de oorzaak gesteld, ook noodzakelijk het gevolg volgt, besloten, dat alles noodzakelijk gebeurt. Maar Aristoteles weerlegt die mening juist naar de twee dingen, die zij vooropstellen. Vooreerst is het met waar, dat als welke oorzaak ook gesteld is, ook het gevolg noodzakelijk gesteld wordt. Er zijn toch sommige oorzaken, die niet noodzakelijk op hun gevolg gericht worden, maar in de meeste gevallen, en die dan ook soms in de minste gevallen te kort schieten. — Maar omdat deze oorzaken ook in de minste gevallen niet te kort schieten dan door een oorzaak die verhinderend optreedt, schijnt nog bovengenoemde onjuistheid niet vermeden, omdat ook de verhinderende van zulk een oorzaak noodzakelijk geschiedt. En daarom moet ten tweede gezegd worden, dat al wat op zich is, een oorzaak heeft, maar wat bijkomstig is, geen oorzaak heeft, omdat het geen echt ding is, daar het geen echte eenheid is. Iets dat wit is heeft een oorzaak, en ook een musicus heeft een oorzaak, maar een witte musicus heeft geen oorzaak, omdat het geen echt ding is, noch echte eenheid. Nu is het duidelijk, dat een oorzaak, die de werking van een andere oorzaak, welke slechts als in de meeste gevallen, op haar gevolg gericht is, belet, op bijkomstige wijze soms met haar samentreft: vandaar heeft dat samentreffen als bijkomstigheid, geen oorzaak. En daarom wordt datgene wat uit dit samentreffen volgt, niet teruggebracht tot een vorige oorzaak, waaruit het noodzakelijk volgt. Zoals wanneer in de bovenste luchtlagen een of ander gloeiend lichaam ontstaat, en naar beneden valt, heeft dat een hemelkracht als oorzaak: en insgelijks kan het tot een hemellichaam worden teruggebracht, dat er op het aardoppervlak brandbaar materiaal aanwezig is. Maar dat dit vallende vuur mat dit materiaal samentreft, en het verbrandt, heeft geen heme lichaam als oorzaak, maar is bijkomstig. — En zo blijkt, dat niet alle gevolgen der hemellichamen noodzakelijk zijn. (Ia q. 115 a. 6 co.)

De hemellichamen zijn oorzaak van de lagere gevolgen door middel van de lagere particuliere oorzaken, die in mindere gevallen niet toereikend kunnen zijn. (Ia q. 115 a. 6 ad 1)

De kracht van een hemellichaam is niet oneindig. Vandaar vraagt deze om zijn gevolg te kunnen

voortbrengen, een bepaalde dispositie der stof, zowel wat plaatselijken afstand als andere voorwaarden aangaat. En zoals dus de plaatselijke afstand het gevolg van het hemellichaam belet (de zon heeft immers niet het- zelfde warmtegevolg in Dacië als in Ethiopië), zo kan ook de grofheid der stof, en haar koude of warmte of een andere dergelijke dispositie, het gevolg van het hemellichaam beletten. (Ia q. 115 a. 6 ad 2)

Ofschoon de oorzaak, die het gevolg van een andere oorzaak verhindert, tot het hemellichaam als oorzaak wordt teruggebracht, zo wordt toch, zoals gezegd is (in de Leerstelling), het samen- treffen van twee oorzaken, daar het bijkomstig is, niet tot een hemeloorzaak teruggebracht. (Ia q. 115 a. 6 ad 3)

Quaestio 116 Het noodlot

Vervolgens dient het noodlot beschouwd. En hierover stellen we vier vragen: 1. Is er een noodlot? 2. Waarin is het? 3. Is het onwrikbaar? 4. Valt alles onder het noodlot? (Ia q. 116 pr.)

Articulus 1 Is er een noodlot?

Men beweert, dat het noodlot een niets is. — Gregorius zegt immers: “Het zij verre van de gelovingen te zeggen, dat het noodlot iets is”. (Ia q. 116 a. 1 arg. 1)

Wat door het noodlot gebeurt, is met onvoorzien, want zoals Augustinus zegt: “De naam noodlot (*fatum*) wordt naar ons begrip ontleend aan spreken (*fari*)”, zodat men van die dingen zegt, dat ze door het noodlot gebeuren, die door iemand, die ze bepaalde, van te voren gezegd zijn. Wat echter voorzien is, is niet op goed geluk of toevallig. Als dus de dingen door het noodlot gebeuren, wordt alle toeval en geluk uitgesloten. (Ia q. 116 a. 1 arg. 2)

Daartegenover staat echter, dat wat niet is, niet bepaald wordt. Maar Boëtius bepaalt het noodlot aldus: “Het noodlot is de dispositie in de veranderlijke dingen, waardoor de Voorzienigheid alles in eigen volgorde samenbindt”. Dus is het noodlot iets. (Ia q. 116 a. 1 s. c.)

In de lagere dingen schijnen er sommige door geluk of toeval te gebeuren. Maar het gebeurt soms, dat iets met lagere oorzaken vergeleken, gelukkig of toevallig is, wat echter met een hogere oorzaak vergeleken, opzettelijk blijkt. Zoals wanneer twee knechten door hun meester naar dezelfde plaats gestuurd worden, terwijl de een van den ander niets weet; het samentreffen van beide knechten is, als men het met henzelf vergelijkt, toevallig, omdat het buiten beider bedoeling gebeurt; maar vergeleken met den meester, die dit zo regelde, is het niet toevallig, doch opzettelijk. Nu zijn er geweest, die dergelijk toeval en geluk in de lagere dingen tot geen enkele hogere oorzaak wilden terugbrengen. En dezen hebben zowel het noodlot als de Voorzienigheid ontkend, zoals Augustinus van Tullius verhaalt. — Maar dit is tegenstrijdig met hetgeen boven over de Voorzienigheid gezegd is (22e Kw. 2e Art.). Sommigen echter wilden

alle toeval en geluk, in de lagere dingen, hetzij in de natuurdingen, hetzij in menselijke aangelegenheden, tot een hogere oorzaak, nl. de hemellichamen, terugbrengen. En volgens dezen is het noodlot niets anders dan de dispositie der sterren, waaronder eenieder ontvangen of geboren is. Maar om twee redenen kan dit niet blijven staan. Vooreerst wat de menselijke aangelegenheden aangaat. Want er is reeds aangetoond (115e Kw. 4e Art.), dat de menselijke handelingen niet dan alleen bijkomstig en indirect, aan de inwerking der hemellichamen onderhevig zijn. Maar een fatale oorzaak moet, daar zij de regeling heeft van al wat door het noodlot gebeurt, noodzakelijk direct en op zich oorzaak zijn van hetgeen gebeurt. — Vervolgens wat betreft al wat bijkomstig gebeurt. Boven is toch gezegd (t.a.p. 6C Art.), dat datgene wat bijkomstig is, geen echt ding en geen echte eenheid is. Vandaar is het onmogelijk dat wat bijkomstig is, op zich gevolg is van een natuurlijk werkbeginsel. Geen enkele natuur kan dus op zich maken, dat iemand die een graf bedoelt te graven, een schat vindt. Het is echter klaar, dat een hemellichaam werkt op de wijze van een natuurlijk beginsel, zodat zijn gevolgen in deze wereld natuurlijk zijn. Het is dus onmogelijk, dat de actieve kracht van een hemellichaam oorzaak is van hetgeen hier bijkomstig, hetzij door toeval of geluk, gebeurt. Vandaar dienen we te zeggen, dat al wat hier bijkomstig, hetzij in natuurdingen hetzij in menselijke aangelegenheden, gebeurt, teruggebracht moet worden tot een voorafregelende oorzaak, die de goddelijke Voorzienigheid is. Niets belet immers, dat wat bijkomstig is, door een verstand als eenheid wordt opgevat, anders zou het verstand niet dezen zin kunnen vormen: een grafdelver vindt een schat. En zoals het verstand dit kan begrijpen, zo kan het het ook maken: zoals wanneer iemand wetend waar een schat verborgen ligt, een boer, die dit niet weet, aanspoort om daar een gat te graven. En zo belet niets om wat hier bijkomstig gebeurt, als geluk of toeval, terug te brengen tot een regelende oorzaak, ie met verstand werkt, en vooral met goddelijk verstand. Want alleen God kan, zoals boven gezegd is (105e Kw. 4e Art.; 106e Kw. 2e Art.; 111e Kw. 2e Art.), den menselijken wil beïnvloeden. En bijgevolg moet de regeling der menselijke handelingen, waar de wil beginsel van is, alleen aan God worden toegekend. In zover dus alles wat hier gebeurt, aan de goddelijke Voorzienigheid onderworpen is, als door haar geregeld en voorzeg, kunnen we een noodlot aannemen, ofschoon de H. Leeraars het gebruik van dien naam geweigerd hebben om willen van hen, dien naam verdraaiden lot een kracht der sterrenconstellatie. Vandaar zegt Augustinus: “Als iemand de menselijke aangelegenheden alleen aan het noodlot toeschrijft, omdat hij den wil en de macht van God zelf met den naam noodlot noemt, blijve hij bij zijn mening, maar corrigeere zijn taal” En zo ook Gregorius het bestaan van het noodlot. (Ia q. 116 a. 1 co.)

En hieruit blijkt het antwoord op de eerste bedenking. Er is niets op tegen, dat sommige dingen met betrekking tot de naaste oorzaken gelukkig of toevallig zijn, maar niet met betrekking tot de goddelijke Voorzienigheid: zo immers u gebeurt er zoals Augustinus zegt, “niets

blindelings in de wereld”. (Ia q. 116 a. 1 ad 2)

Articulus 2 Waarin is het noodlot?

Men beweert, dat het noodlot niet in de geschapen dingen is. — Augustinus zegt immers, dat “de Wil of de Macht van God zelf met den naam noodlot wordt aangeduid”. Maar de Wil en de Macht van God zijn niet in de schepselen, maar in God. Dus is het noodlot niet in de geschapen dingen, maar in God. (Ia q. 116 a. 2 arg. 1)

Het noodlot wordt met wat door het noodlot gebeurt, vergeleken als oorzaak, zoals de manier van spreken zelf aanduidt. Maar wat op zich algemene oorzaak is van wat hier bijkomstig gebeurt, is, zoals boven gezegd is (vorig Art.), alleen God. us is het noodlot in God, en niet in de geschapen dingen. (Ia q. 116 a. 2 arg. 2)

Als het noodlot in de dingen is, is het ofwel een zelfstandigheid ofwel een bijkomstigheid: en wat van deze het zij, het vermenigvuldigd worden volgens de veelheid der dingen. Daar dus het noodlot slechts één schijnt te zijn, schijnt het niet in de schepselen, maar in God te zijn. (Ia q. 116 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Boëtius zegt, dat “het nood de dispositie is in de veranderlijke dingen” (Ia q. 116 a. 2 s. c.)

Zoals uit het bovenstaande (22e Kw. 3e Art.; 103e Kw. 6e Art.) duidelijk is, voert de goddelijke Voorzienigheid haar gevolgen uit door tussenoorzaken. Men kan dus op twee manieren de volgorde van gevolgen bezien. voor zover deze in God is: en zo wordt de ordening der gevolge Voorzienigheid genoemd. Voor zover echter voornoemde bezien wordt in de door God tot het voortbrengen van bepaalde gevolgen verordende tussenoorzaken, heeft zij het karakter van noodlot. En dit is wat Boëtius zeide: “Hetzij het noodlot uitgevoerd wordt door sommige de goddelijke Voorzienigheid dienende geesten, of door de ziel, of de gehele dienende natuur, hetzij door de hemelbewegingen der sterren, of de kracht der engelen, of de verschillende listigheden der duivels, hetzij door sommige van deze hetzij door alle, steeds wordt de fatale reeks geweven”. En over dit alles is in het voorgaande afzonderlijk gesproken (vorig Art.; 104e Kw. 1e Art.; 110e Kw. 1e Art.; 113e en 114e Kw.). Zo is het dus klaar, dat het noodlot in de geschapen dingen zelf is, in zover ze door God tot het voortbrengen van gevolgen geordend zijn. (Ia q. 116 a. 2 co.)

De volgorde der tweede oorzaken, die Augustinus “oorzakenreeks” noemt, heeft alleen het karakter van noodlot, voor zover zij van God afhangt. En daarom kan oorzakelijk Gods Macht en Wil noodlot genoemd worden. Maar wezenlijk is het noodlot de dispositie of reeks, dat is volgorde, der tweede oorzaken. (Ia q. 116 a. 2 ad 1)

Het noodlot heeft in zover karakter van oorzaak, als de tweede oorzaken zelf, wier reeks noodlot genoemd wordt. (Ia q. 116 a. 2 ad 2)

Het noodlot wordt geen dispositie genoemd, die in het geslacht kwaliteit is, maar die reeks betekent; deze is geen ze standigheid maar betrekking. En deze reeks is naar haar eiginse beschouwd, één, en zo is er slechts één noodlot. Wordt ze echter gezien met betrekking tot de gevolgen of tot de tussenoorzaken zelf, dan wordt ze veelvoudig: en op deze manier zeide hij te. “Uw noodlotten trekken u”. (Ia q. 116 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Is het noodlot onwrikbaar?

Men beweert, dat het noodlot niet onwrikbaar is. — Boëtius zegt immers: “Wat ten opzichte van het verstand de redenering is; van wat is, dat wat wordt; van het middelpunt de cirkel; dat is de bewegelijke fatale reeks ten opzichte van de stabiele eenvoud der voorzienigheid”. (Ia q. 116 a. 3 arg. 1)

Zoals de Wijsgeer zegt, “wordt als wij bewogen worden. al wat in ons is, bewogen”. Maar het noodlot is, zoals Boëtius zegt, de dispositie in de veranderlijke dingen. Dus is het noodlot veranderlijk. (Ia q. 116 a. 3 arg. 2)

Als het noodlot onwrikbaar is, zal alles wat aan het noodlot onderworpen is, onveranderlijk en noodzakelijk gebeuren. Maar juist wat aan het noodlot wordt toegekend, schijnt in de hoogste mate te gebeuren al naar het uitvalt. Dus zal er niets in de dingen al naar het uitvalt gebeuren, maar alles noodzakelijk geschieden. (Ia q. 116 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat wat Boëtius zegt, dat het noodlot een onwrikbare dispositie is. (Ia q. 116 a. 3 s. c.)

De reeks der tweede oorzaken, die wij noodlot noemen, kan op twee wijzen gezien worden: eerst naar de tweede oorzaken zelf, die aldus worden gedisponeerd of geordend; vervolgens naar het eerste beginsel, waardoor ze geordend worden, nl. God. Sommigen hebben gemeend dat de oorzakenreeks of volgorde op zich beschouwd noodzakelijk is, zó dat alles noodzakelijk gebeurt, en wel hierom, daar ieder gevolg een oorzaak heeft; en eenmaal de oorzaak aangenomen, ook het gevolg aangenomen moet worden. — Maar dit blijkt uit hetgeen boven gezegd is (115e Kw. 6e Art.), vals. Anderen daarentegen meenden, dat het noodlot eranderlijk was, ook voor zover het van de goddelijke Voorzienigheid afhangt. Vandaar zeiden, zoals Gregorius van Nyssa zegt, de Egyptenaren, dat door sommige offers het noodlot kon veranderd worden. — Maar dit is boven uitgesloten (23e Kw. 8e Art.), daar, met de onwrikbaarheid der goddelijke Voorzienigheid in strijd is. En daarom moet men zeggen, dat het noodlot gezien de tweede oorzaken — veranderlijk is; maar voor zover het van de goddelijke Voorzienigheid afhangt, een onwrikbaarheid krijgt, die niet absoluut noodzakelijk is, maar voorwaardelijk; zoals we ook zeggen, dat deze voorwaardelijke zin waar of noodzakelijk is. Als God dit vooruit als toekomstig heeft gekend, zal het zijn. Vandaar dat Boëtius, na gezegd te hebben, dat de fatale reeks veranderlijk is, een weinig later toevoegt: “Daar die (reeks) van een onwrikbare Voorzienigheid uitgaat, moet zij ook zelf onwrikbaar zijn”. En hiermede is het

antwoord op de bedenkingen duidelijk (Ia q. 116 a. 3 co.)

Articulus 4 Valt alles onder het noodlot?

Men beweert, dat alles onder het noodlot valt. — Boëtius zegt immers: “De fatale reeks beweegt de hemel en de sterren, matigt de elementen ten opzichte van elkaar, en vormt ze door wederzijdse verandering; hernieuwt al wat ontstaat en vergaat door gelijke ontwikkeling van vrucht en zaad; en bindt de daden en het geluk der mensen door een onoplosbaren band van oorzaken”. Niets schijnt dus uitgezonderd te worden, wat niet onder de fatale reeks zou vallen. (Ia q. 116 a. 4 arg. 1)

Augustinus zegt, dat het noodlot iets is, in zover het tot Gods Wil en Macht wordt teruggebracht. Maar Gods Wil is, naar Augustinus zegt, de oorzaak van al wat gebeurt. Alles valt dus onder het noodlot. (Ia q. 116 a. 4 arg. 2)

Het noodlot is volgens Boëtius, “de dispositie in de veranderlijke dingen”. Maar zoals boven gezegd is (9e Kw. 2e Art.), zijn alle schepselen veranderlijk, en is God alleen waarlijk Onveranderlijk. Dus is onder alle schepselen noodlot. (Ia q. 116 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Boëtius zegt, “dat sommige dingen, die onder de voorzienigheid geplaatst zijn, de fatale reeks te boven gaan”. (Ia q. 116 a. 4 s. c.)

Het noodlot is, zoals boven gezegd is (2e Art.), de volgorde der tweede oorzaken, voor de van Godswege voorziene gevolgen. Al wat dus onder tweede oorzaken valt, valt onder het noodlot. Maar zijn er dingen, die onmiddellijk door God gebeuren, dan vallen ze niet onder het noodlot, omdat ze niet onder de tweede oorzaken vallen: zoals de schepping der dingen, de verheerlijking der geestelijke zelfstandigheden, e. d. En dit is wat Boëtius zegt, dat “wat stabiel bevestigd, de eerste God nabij is, de fatale veranderlijke orde te boven gaat”. Waaruit ook duidelijk is dat “hoe meer iets zich verder van het eerste verstand verwijderd, het des te meer verstrikt wordt in de handen van het noodlot”: want dan is het meer onderworpen aan de noodzaak der tweede oorzaken. (Ia q. 116 a. 4 co.)

Alles wat in deze bedenking wordt aangeraakt, geschiedt door God door middel van tussenoorzaken, en valt dus onder de fatale reeks. Maar datzelfde geldt niet, zoals boven gezegd is (in de Leerstelling), voor alle andere dingen. (Ia q. 116 a. 4 ad 1)

Het noodlot wordt tot den Wil en de Macht Gods als tot zijn eerste beginsel teruggebracht. Daarom is het, zoals boven gezegd, (in de Leerstelling), niet nodig dat al wat aan den Wil en de Macht Gods onderworpen is, ook aan het noodlot onderworpen is. (Ia q. 116 a. 4 ad 2)

Mogen ook alle schepselen eensgezins veranderlijk zijn, niet alle komen van veranderlijke geschapen oorzaken voort. En dus zijn deze, zoals gezegd is (in de

Leerstelling), niet aan het noodlot onderworpen. (Ia q. 116 a. 4 ad 3)

Quaestio 117 De werking des mensen

Na het voorgaande dient al datgene beschouwd te worden, dat betrekking heeft op de werking van den mens, die uit een geestelijk en lichamelijk schepsel is samengesteld. Op de eerste plaats moeten we de activiteit van den mens bezien, en vei volgens e voortplanting van den mens uit den mens. Met betrekking tot het eerste punt, stellen we vier vragen. 1. Kan de ene mens den ander onderwijzen door in hem wetenschap te veroorzaken? 2. Kan een mens een engel onderwijzen? 3. Kan de mens door de kracht zijner ziel lichamelijke slot veranderen? 4. Kan de van het lichaam gescheiden menselijke ziel andere lichamen plaatselijk bewegen? (Ia q. 117 pr.)

Articulus 1 Kan de ene mens de andere onderwijzen door in hem wetenschap te veroorzaken?

Men beweert, dat de ene mens den ander niet kan onderwijzen. — De Heer zegt immers bij Mattheus (23. 8): “Wilt niet leraar genoemd worden”, waarbij Hieronymus opmerkt: “Om geen goddelijke eer aan de mensen te geven”. Leraar zijn behoort dus eigenlijk bij de goddelijke eer. Maar onderwijzen is het eigene van den leraar. De mens kan dus niet onderwijzen, maar dit is eigen aan God. (Ia q. 117 a. 1 arg. 1)

Als de mens onderwijst is dat niet dan voor zover hij door eigen wetenschap handelt om in een ander wetenschap voort te brengen. Maar de kwaliteit waardoor iemand werkt om iets naar eigen gelijkenis voort te brengen, is een actieve kwaliteit. Er volgt dus uit, dat wetenschap, evenals warmte, een actieve kwaliteit is. (Ia q. 117 a. 1 arg. 2)

Voor wetenschap worden verstandslicht en kenbeelden der gekende zaak vereist. Maar de ene mens kan geen van beide in een ander veroorzaken. Dus kan de ene mens den ander niet onderwijzen door in hem wetenschap te veroorzaken. (Ia q. 117 a. 1 arg. 3)

De leraar doet voor den leerling niets anders, dan hem enige tekenen voorstellen door woorden of gesties betekend. Maar door het voorstellen van tekenen kan iemand een ander niet onderwijzen door in hem wetenschap te veroorzaken, want hij stelt ofwel tekenen van bekende dingen voor ofwel van onbekende. Indien van bekende dingen, dan heeft degene aan wien ze worden voorgesteld de wetenschap al, en verkrijgt ze dus niet van den leraar. In het geval van onbekende dingen, dan leert hij er niets door: zoals wanneer iemand aan een Latijn grieksche woorden voorstelt, waarvan hij de betekenis niet weet, kan hij hem hierdoor niet onderwijzen, op geen enkele manier kan dus de ene mens door den ander onderwijzen, wetenschap in hem

veroorzaken. (Ia q. 117 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat de Apostel zegt: “Hiertoe ben ik aangesteld als heraut en apostel, als leraar in het geloof en waarheid” (1 Tim. 2. 7). (Ia q. 117 a. 1 s. c.)

Over dit punt zijn verschillende opvattingen geweest. Zoals boven gezegd, meende Averroës, dat er slechts één kennend verstand voor alle mensen samen is. En hieruit volgde, dat er ook dezelfde kenbeelden voor alle mensen zijn. En daarom meende hij, dat de ene mens door zijn onderwijs in den ander geen wetenschap veroorzaakt, die onderscheiden is van die hij zelf heeft; maar hij deelt hem de wetenschap, die hij zelf heeft mede, doordat hij hem beweegt de fantasiebeelden in zijn ziel zo te rangschikken, dat ze gedisponeerd zijn in overeenstemming met de verstandelijke waarneming. — Deze mening is in zover waar, dat dezelfde wetenschap in leerling en leraar is, als men de identiteit ziet naar de eenheid der geweten zaak: het is nl. dezelfde waarheid van het ding, dat de leerling en de leraar kent. Maar in zover hij één verstand voor alle mensen aanneemt, en dezelfde kenbeelden, die alleen verschillen naar de verschillende fantasiebeelden, is, zoals boven gezegd, zijn opinie vals. Een andere opvatting is die der Platonici, die, zoals boven gezegd is (84e Kw. 3e en 4e Art.), meenden, dat vanaf het begin de wetenschap door deelname aan de onstoffelijke vormen, in onze zielen is; maar de ziel wordt door de vereniging met het lichaam verhinderd om vrij, wat zij weet, te beschouwen. En daarom krijgt de leerling van den leermeester niet nieuwe wetenschap, maar wordt hij door hem opgewekt, om wat hij weet te beschouwen, zodat aanleeren niets anders is dan zich herinneren. Zo meenden zij ook, dat de natuurlijke werkoorzaken alleen maar disposeerden voor de ontvangst der vormen, welke de stof verkrijgt door deelname aan de onstoffelijke soorten. — Maar hiertegenover is boven aangetoond (79e Kw. 2e Art.; 84e Kw. 3e Art.), dat volgens Aristoteles, het werkverstand der menselijke ziel met betrekking tot de te begrijpen dingen in pure potentie is. En dus moet men zeggen, dat de leraar in den leerling wetenschap veroorzaakt door hem, zoals in de Physica gezegd wordt, van potentie tot actualiteit te brengen. Ter verduidelijking hiervan bedenke men, dat sommige van de gevolgen, die door een uitwendig beginsel worden voortgebracht, alleen door dat uitwendig beginsel zijn, zoals de vorm van een huis alleen door de kunst in de stof wordt voortgebracht. Andere zijn soms door een uitwendig, soms door een inwendig beginsel: zoals de gezondheid soms in een zieke door een uitwendig beginsel, nl. de geneeskunst, soms door een inwendig beginsel — wanneer iemand door de kracht zijner natuur geneest — wordt voortgebracht. En bij dergelijke gevolgen lette men op twee dingen. Ten eerste, dat de kunst in haar werking de natuur navolgt: zoals de natuur een zieke geneest door verandering, digestie, en verwijdering van de stoffen die de ziekte veroorzaken, zo ook de kunst. Vervolgens lette men hierop, dat het uitwendig beginsel, de kunst, niet als voornaamste werkoorzaak werkt, maar als hulp van de voornaamste oorzaak, dat

het inwendig beginsel is, door dit te versterken, en er werktuigen en hulpmiddelen aan te verschaffen, die het gebruikt om het gevolg te bewerken: zoals de medicus de natuur versterkt, en spijzen en geneesmiddelen voorschrijft, die de natuur tot het beoogde doel gebruikt. Wetenschap nu verwerft de mens én door een inwendig beginsel, zoals blijkt bij degene die door eigen vinding wetenschap verwerft, én door een uitwendig beginsel, zoals blijkt bij hem die leert. In iedere mens toch is een beginsel van wetenschap, nl. het licht van het werkverstand, waardoor dadelijk vanaf het begin van natuurwege sommige algemene beginselen van alle wetenschappen gekend worden. Wanneer nu iemand dergelijke algemene beginselen toepast op sommige particuliere gevallen, waarvan hij herinnering en ondervinding door de zinnen kreeg, verwerft hij door eigen vinding de kennis der dingen, die hij niet kende, doordat hij van het bekende tot wat onbekend was redeneert. Vandaar dat ook iedere leraar zijn leerling van hetgeen deze weet tot de kennis brengt van hetgeen deze niet wist, volgens het gezegde uit de *Posteriora Analytica*: “Iedere leer en ieder onderwijs ontstaat uit de reeds vooraf aanwezige kennis”. Maar de leermeester brengt zijn leerling op twee manieren van hetgeen deze reeds wist, tot de kennis van het onbekende. Voor eerst door hem de werktuigen en hulpmiddelen te wijzen, die het verstand gebruikt om kennis te verwerven: b.v. als hij hem sommige minder algemene oordelen voorhoudt, die de leerling uit hetgeen hij reeds weet, kan beoordelen; of als hij hem zinnelijk waarneembare voorbeelden geeft, gelijke of tegengestelde, o.i.d., waardoor het verstand van den leerling geleid wordt tot de kennis van een niet gekende waarheid. — Vervolgens, als hij het verstand van zijn leerling versterkt, wel met door eenig actief vermogen als van hogere orde, zoals boven (106e Kw. 1e Art.; 111e Kw. 1e Art.) van de verlichting der engelen gezegd is, want alle mensenstanden zijn in de orde der natuur van denzelfden graad, maar in zover hij aan den leerling, die misschien zelf niet zoveel vergelijkingsvermogen heeft, dat hij uit de beginselen de conclusies kan trekken, de orde aantoon van de beginselen tot de conclusies. En daarom wordt in de *Posteriora Analytica* gezegd, dat “een bewijsvoering een syllogisme is, dat doet weten”. En op deze manier maakt degene die bewijst, zijn hoorder tot kenner. (Ia q. 117 a. 1 co.)

Zoals reeds gezegd is (in de Leerstelling), bewijst de mens, die onderwijst, alleen uiterlijk dienst, zoals een medicus, die doet genezen; maar zoals de innerlijke natuur de voornaamste oorzaak der genezing is, zo is ook het innerlijk licht der rede de voornaamste oorzaak der wetenschap. Beide is echter van God. En zoals dus van God gezegd wordt: “Die al uw zwakheden geneest” (Ps. 102. 3), zo wordt ook van Hem gezegd: “Die den mens de wetenschap leert” (Ps. 93. 10), in zover nl. “het licht van zijn Aangezicht over ons licht” (Ps. 4. 7), waardoor ons alles wordt getoond. (Ia q. 117 a. 1 ad 1)

De leraar veroorzaakt niet, zoals Averroës opwerpt, bij wijze van natuurlijke werkoorzaak, de kennis in zijn leerling. Daarom is het ook niet nodig, dat de

wetenschap een actieve kwaliteit is: maar zij is het beginsel, waardoor iemand bij het onderwijs geleid wordt, zoals de kunst het beginsel is, waardoor iemand geleid wordt bij het werk. (Ia q. 117 a. 1 ad 2)

De leraar veroorzaakt niet het licht der rede in den leerling, noch onmiddellijk de kenbeelden, maar door zijn doctrinen beïnvloedt hij zijn leerling, dat deze zelf door de kracht van zijn verstand de gedachte vormt, welker tekenen de leraar uiterlijk voorhoudt. (Ia q. 117 a. 1 ad 3)

De tekenen, die de leraar aan zijn leerling voorhoudt, zijn van zaken, die in het algemeen, en met zekere verwardheid, gekend worden, maar in het particuliere en met zekere onderscheiding niet gekend zijn. Vandaar dat als iemand door zichzelf wetenschap verwerft, men niet van hem zegt, dat hij zichzelf onderwijst, of zijn eigen leermeester is, omdat in hem van te voren geen volledige kennis bestaat, zoals deze in den leraar vereist is. (Ia q. 117 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Kan een mens een engel onderwijzen?

Men beweert, dat de mensen de engelen kunnen onderwijzen. De Apostel zegt immers: “Opdat de veelzijdige Wijsheid Gods door de kerk aan Hoogheden en Krachten bekend werd” (Eph. 3. 10). Maar de kerk is de vereniging van de gelovige mensen. Dus worden sommige dingen door de mensen aan de engelen bekend. (Ia q. 117 a. 2 arg. 1)

De hogere engelen, die over de goddelijke dingen onmiddellijk door God verlicht worden, kunnen zoals boven gezegd is (106e Kw. 1e Art.; 112e Kw. 3e Art.), de lagere aanwijzingen geven. Maar sommige mensen zijn onmiddellijk door het Woord Gods onderwezen, zoals vooral van de Apostelen blijkt, naar het woord uit den Brief aan de Hebreënen (1. 1,2): “Tenslotte heeft Hij, in deze dagen, tot ons gesproken in zijn Zon”. Dus hebben sommige mensen sommige engelen kunnen onderwijzen. (Ia q. 117 a. 2 arg. 2)

De lagere engelen worden door de hogere onderwezen. Maar sommige mensen zijn de meerderen van sommige engelen; want, zoals Gregonus zegt, worden sommige mensen tot de hoogste engelenkoren opgenomen. Dus kunnen sommige lagere engelen door sommige mensen over de goddelijke dingen onderwezen worden. (Ia q. 117 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Dionysius zegt, dat alle goddelijke verlichtingen door middel van de engelen tot de mensen komen. Dus worden niet de engelen door de mensen over de goddelijke dingen onderwezen. (Ia q. 117 a. 2 s. c.)

Zoals boven gezegd is (107e Kw. 2e Art.), kunnen de lagere engelen wel tot de hogere spreken door hun gedachten aan hen bekend te maken, maar over de goddelijke dingen worden de hogere nooit door de lagere verlicht. Het is echter klaar, dat op dezelfde manier, waarop de lagere engelen aan de hogere onderworpen

zijn, ook de hoogste mensen aan de laagste engelen onderworpen zijn. Dat blijkt uit hetgeen de Heer bij Mattheus zegt (II. 11): “Onder de kinderen der vrouwen is er geen groter opgestaan dan Johannes de Doper, maar de minste in het rijk der hemelen is groter dan hij”. Zo worden dus de engelen over de goddelijke dingen nooit door de mensen verlicht. Maar de mensen kunnen hun geheime gedachten aan de engelen bij wijze van spreken bekend maken, want God alleen kent de geheimen des harten. (Ia q. 117 a. 2 co.)

Augustinus legt dat woord van den Apostel aldus uit. De Apostel heeft vooraf gezegd: “Aan mij, den geringste van alle heiligen, is deze genade geschonken, aan allen het Bestel te doen zien van het heilsgeheim, dat van eeuwigheid verborgen was in God”. Maar ik zeg zo verborgen, dat echter aan de Hoogheden en Krachten in het hemelse, nl. door de Kerk, de veelzijdige wijsheid Gods bekend was. Alsof hij zegt: dit Bestel was zodanig aan de mensen verborgen, dat het echter aan de hemelse Kerk, die onder de Hoogheden en Krachten is, “van eeuwen af, niet echter vóór de eeuwen, beleend was: want eerst was daar de Kerk, waar na de verrijzenis ook de Kerk der mensen verzameld wordt”. Maar men kan ook anders zeggen, dat nl., zoals Augustinus erbij voegt, “wat verborgen is, den engelen niet slechts in God kenbaar is, maar ook hier voor hen blijkt als het hier gebeurt en openbaar wordt”. En op deze wijze worden aan de engelen, als door de Apostelen de geheimen van Christus en de Kerk vervuld zijn, enkele dingen in deze mysteries duidelijk, die eerst voor hen verborgen waren. — En zo kan men begrijpen, wat Hieronymus zegt, dat door de prediking der Apostelen de engelen sommige mysteries gekend hebben: want door de prediking der Apostelen werden dergelijke mysteries in de dingen voltrokken, zoals door de prediking van Paulus de heidenen bekeerd werden, waarover de Apostel daar spreekt. (Ia q. 117 a. 2 ad 1)

De Apostelen zijn onmiddellijk door het Woord Gods onderwezen, niet naar zijn goddelijke natuur, maar in zover zijn mensheid tot hen sprak. Dus klopt dit argument niet. (Ia q. 117 a. 2 ad 2)

Sommige mensen zijn reeds in den staat van dit leven hoger dan sommige engelen, maar niet actueel, doch in kracht, in zover zij nl. zulk een krachtige liefde hebben, dat zij een hoger graad van zaligheid kunnen verdienen, dan sommige engelen hebben. Zo zeggen we dat het zaad van een groten boom groter is in kracht dan een kleine boom, ofschoon het actueel veel kleiner is. (Ia q. 117 a. 2 ad 3)

Articulus 3 Kan de mens door de kracht van zijn ziel lichamelijke stof veranderen?

Men beweert, dat de mens door de kracht van zijn ziel lichamelijke stof kan veranderen. Gregorius zegt immers, dat “de heiligen soms door gebed, soms door wonderen doen: zoals Petrus, die door gebed de dooie weer tot leven bracht, de leugenaars Ananias en Saphira door beschuldiging aan den dood overleverde”. Maar bij wonderwerking heeft enige verandering der lichamelijke

stof plaats. Dus kunnen de mensen door de kracht hunner ziel de lichamelijke stof veranderen. (Ia q. 117 a. 3 arg. 1)

Naar aanleiding van het woord uit den Brief aan de Galaten (3. 1): “Wie heeft u behekst om de waarheid niet te gehoorzamen?” zegt de Glossa, dat “sommigen het kwade oog hebben, die door hun blik alleen anderen aansteken, en vooral kinderen”. Maar dit zou niet zijn als de kracht der ziel de lichamelijke stof niet kon veranderen. Dus kan de mens door de kracht van zijn ziel de lichamelijke stof veranderen. (Ia q. 117 a. 3 arg. 2)

Het menselijk lichaam is nobeler dan de overige lagere lichamen. Maar door de waarneming der menselijke ziel verandert het menselijk lichaam met betrekking tot hitte en koude, zoals blijkt bij mensen, die vertoornd of beangst zijn; en soms reikt deze verandering tot ziekte en dood. Dus kan de mensenziel door haar kracht veel meer nog de lichamelijke stof veranderen. (Ia q. 117 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Augustinus zegt, dat “de lichamelijke stof alleen God op zijn wenken gehoorzaamt”. (Ia q. 117 a. 3 s. c.)

Zoals boven gezegd is (110e Kw. 2e Art.), verandert de lichamelijke stof niet van vorm, dan door een werkoorzaak, die zelf uit stof en vorm is samengesteld, of door God zelf, in wiens kracht als in beide eerste oorzaak, stof en vorm voorafbestaan. Vandaar is boven van de engelen gezegd, dat ze door hun natuurlijke kracht de lichamelijke stof niet veranderen kunnen, tenzij door voor sommige te bewerken gevolgen lichamelijke werkoorzaken toe te passen. Veel minder nog kan dus de ziel door haar natuurlijke kracht de lichamelijke stof veranderen, tenzij door middel van sommige lichamen. (Ia q. 117 a. 3 co.)

Van de heiligen zegt men, dat zij wonderen doen door de kracht der genade, niet der natuur. Dat blijkt ook uit hetgeen Gregorius toevoegt: “Die, zoals Jacobus zegt, hinderen Gods zijn uit kracht, wat wonder dat ze uit kracht wonderen kunnen doen!” (Ia q. 117 a. 3 ad 1)

De oorzaak der beheksing heeft Avicenna hierin gezocht, dat de lichamelijke stof uiteraard meer de geestelijke zelfstandigheid dan de tegenwerkende natuurkrachten gehoorzaamt. En als dus de ziel sterk is in haar verbeelding, verandert de lichamelijke stof daarnaar. En dit noemde hij de oorzaak van het kwade oog. Maar boven (110e Kw. 2e Art.) is aangetoond, dat de lichamelijke stof geen geestelijke zelfstandigheid, dan alleen den Schepper, op zijn wenken gehoorzaamt. Daarom is het beter te zeggen, dat door sterke verbeelding der ziel de gassen van het met de ziel verbonden lichaam veranderd worden. Welke verandering der gassen vooral in de ogen, waarin de fijnste gassen doordringen, plaats heeft. De ogen nu steken tot op bepaalden afstand de omringende lucht aan, op dezelfde manier, waarop, naar Aristoteles zegt, nieuwe en zuivere spiegels eenigszins beslaan door de

blik van een vrouw die de maandstonen heeft. Als dus een ziel heel hevig tot boosheid bewogen is, wat vooral bij oude wijven gebeurt, wordt op genoemde wijze haar blik vergiftig en schadelijk: en vooral voor kinderen, die een teer, voor indrukken gemakkelijk vatbaar, lichaam hebben. — Het is ook mogelijk, dat met Gods toelating of om een verborgen grond, hiertoe de boosheid der duivels, met wie zulke oude heksen een verbond hebben, medewerkt. (Ia q. 117 a. 3 ad 2)

De ziel is met het menselijk lichaam als zijn vorm verbonden; en de zinnelijke begeerte, die, zoals boven gezegd is (81e Kw. 3e Art.), eenigszins de rede gehoorzaamt, is de actualiteit van een lichamelijk orgaan. En daarom moet op de waarneming van de ziel de zinnelijke begeerte bewogen worden, gepaard met een lichamelijke werking. Maar voor verandering van alle lichamen is de mensenziel niet toereikend, dan, zoals gezegd is (2e Antw.), door middel van de verandering van het eigen lichaam. (Ia q. 117 a. 3 ad 3)

Articulus 4 Kan de van het lichaam gescheiden menselijke ziel andere lichamen plaatselijk bewegen?

Men beweert, dat de afgescheiden menselijke ziel lichamen minstens plaatselijk kan bewegen. — Zoals boven gezegd is (110e Kw. 3e Art.), gehoorzaamt het lichaam den geest wat plaatselijke beweging aangaat. Maar de afgescheiden ziel is een geest. Dus kan zij door haar bevel aan een lichaam (Ia q. 117 a. 4 arg. 1)

In de reisbeschrijving van Clemens wordt gezegd, dat Simon de Tovenaar, aldus het verhaal van Niceta aan Petrus, door toverkunsten de zielen van door hem vermoorde kinderen behield om daardoor zijn toverkunsten uit te oefenen. Maar dit had niet kunnen zijn zonder enige, minstens plaatselijke, verandering der lichamen. Dus heeft de afgescheiden ziel de macht lichamen plaatselijk te bewegen. (Ia q. 117 a. 4 arg. 2)

Daartegenover staat echter, wat de Wijsgeer zegt, dat de ziel geen enkel lichaam kan bewegen dan alleen het eigen. (Ia q. 117 a. 4 s. c.)

De afgescheiden ziel kan door haar natuurlijke kracht geen lichaam bewegen. Het is toch klaar, dat als de ziel met het lichaam verbonden is, ze geen enkel lichaam beweegt, dan alleen het door haar levende; waarom dan ook als een lichaamsdeel afgestorven is, het haar met meer met betrekking tot plaatselijke beweging gehoorzaamt. Nu is het duidelijk, dat door de afgescheiden ziel geen enkel lichaam levend wordt gemaakt. Vandaar gehoorzaamt ook geen enkel lichaam haar wat plaatselijke beweging aangaat zover haar natuurlijke kracht betreft: maar daarboven kan haar door goddelijke kracht iets geschonken worden. (Ia q. 117 a. 4 co.)

Er zijn sommige geestelijke zelfstandigheden, zoals de engelen, die natuurlijk vrij van een lichaam zijn, wier krachten niet tot sommige lichamen beperkt zijn: en daarom kunnen verschillende lichamen hen

met betrekking tot beweging, gehoorzamen. Maar de beweegkracht van een afgescheiden zelfstandigheid natuurlijk wijze tot één lichaam beperkt is, kan die zelfstandigheid geen groter, maar wel een kleiner lichaam bewegen, zoals, volgens de wijsgeren, de beweger van den ondersten hemel een hoger niet bewegen kan. Daar dus de ziel door haar natuur beperkt is tot het bewegen van het lichaam, waarvan zij de vorm is, kan zij door haar natuurlijke kracht geen enkel ander lichaam bewegen. (Ia q. 117 a. 4 ad 1)

Naar Augustinus en Chrysostomus zeggen, geven zij dikwijls voor, dat ze zielen van afgestorvenen zijn om daardoor de dwaling der heidenen, die dit geloven, te bevestigen, maar het is geloofwaardig, dat Simon de Tovenaar voor den houden werd door een duivel, die voorgaf de ziel van een vermoord kind te zijn. (Ia q. 117 a. 4 ad 2)

Quaestio 118 De oorsprong van de mens uit de mens wat de ziel aangaat

Vervolgens moeten we de oorsprong van den mens uit den mens beschouwen. En eerst wat de ziel aangaat; daarna betreffende het lichaam. Over het eerste punt stellen we drie vragen: 1. Wordt de zinnelijke ziel tegelijk met het zaad overgebracht? 2. Ook de redelijke ziel? 3. Zijn alle zielen tegelijk geschapen? (Ia q. 118 pr.)

Articulus 1 Wordt de zinnelijke ziel tegelijk met het zaad overgebracht?

Men beweert, dat de zinnelijke ziel niet tegelijk met het zaad wordt overgebracht, maar door God geschapen wordt. — Iedere volkomen zelfstandigheid immers, die met uit stof en vorm is samengesteld en begint te zijn, doet dit niet door teelt, maar door schepping: omdat met geteeld wordt dan uit de stof. Maar de zinnelijke ziel is een volkomen zelfstandigheid, anders kon zij geen lichaam bewegen; en daar zij een lichaamsvorm is, is ze ook niet uit stof en vorm samengesteld. Dus begint ze niet te zijn door teelt, maar door schepping. (Ia q. 118 a. 1 arg. 1)

Het beginsel van ontstaan bij de levende dingen is het teeltvermogen, dat, daar het onder de krachten der groeikrachtgevende ziel gerekend wordt, beneden de zinnelijke ziel staat. Niets echter kan boven de eigen soort uit werken. Dus kan de zinnelijke ziel niet veroorzaakt worden door het teeltvermogen van het dier. (Ia q. 118 a. 1 arg. 2)

De teler teelt naar eigen gelijkenis: dus moet de vorm van het geteelde actueel aanwezig zijn in de oorzaak der teling. Maar de zinnelijke ziel is niet actueel noch geheel noch gedeeltelijk, uit het zaad, want een deel der zinnelijke ziel is slechts in een deel van het lichaam. Maar in het zaad is geen deeltje van het lichaam, omdat er geen enkel deeltje van het lichaam is, dat met uit

het zaad en door de kracht van het zaad ontstaat. Dus wordt de zinnelijke ziel niet uit het zaad veroorzaakt. (Ia q. 118 a. 1 arg. 3)

Als in het zaad een actief beginsel der zinnelijke ziel is, dan blijft ofwel dit beginsel na het ontstaan van het dier, ofwel blijft het niet. Maar blijven kan het niet. Want dan was het ofwel identiek met de ziel van het geteelde dier: en dit is onmogelijk, omdat dan teler en geteelde, maker en gemaakte hetzelfde waren. Ofwel het was iets anders: en dat is ook niet mogelijk, omdat, zoals boven aangetoond is (76e Kw. 4e Art.), in één dier niet meer dan één formeel beginsel is, nl. de ziel. — Maar het schijnt ook niet mogelijk, dat het niet blijft: want aldus zou een werkoorzaak tot haar eigen bederf werken, wat ónmogelijk is. Dus kan de zinnelijke ziel niet door het zaad worden geteeld. (Ia q. 118 a. 1 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat de kracht, die in het zaad is, zich juist zo verhoudt tot de dieren, die uit zaad geteeld worden, als de kracht, die in de wereldelementen is, zich verhoudt tot de dieren, die door de wereldelementen worden voortgebracht, zoals die uit bederf ontstaan. Maar in dergelijke dieren wordt de ziel voortgebracht door de kracht, die in de elementen is, naar het woord uit het Boek der Schepping (I. 20): “Laat de wateren levend gewemel vóórtbrengen”. Dus wordt ook de ziel van de dieren, die uit zaad geteeld worden, voortgebracht door de kracht van het zaad. (Ia q. 118 a. 1 s. c.)

Sommigen hebben gemeend, dat de zinnelijke zielen der dieren door God geschapen worden. En die mening zou juist zijn, als de zinnelijke ziel iets zelfstandigs was, op zich zijn en werking hebbend. Dan immers moest zij, zoals ze op zich is en werking had, ook op zich worden. En daar een enkelvoudig en zelfstandig ding niet dan door schepping worden kan, zou daaruit volgen, dat de zinnelijke ziel door schepping tot het zijn kwam. Maar die grondslag, dat nl. de zinnelijke ziel op zich zijn en werking heeft, is, zoals uit wat boven gezegd is (75e Kw. 3e Art.), vals: dan zou zij bij het vergaan van het lichaam niet vergaan. En dus verhoudt zij zich, daar zij geen zelfstandige vorm is, wat het zijn aangaat als andere lichamelijke vormen, die op zich geen zijn hebben, maar waarvan men zegt, dat ze zijn, omdat de zelfstandige samenstellingen daardoor zijn. Het worden komt daarom toe aan de samenstellingen zelf. En omdat het geteelde lijkt op den teler, moet natuurlijkerwijze zowel de zinnelijke ziel als andere dergelijke vormen, tot het zijn gebracht worden door lichamelijke werkoorzaken, die door een lichamelijke kracht, welke in hem is, de stof van potentie tot actualiteit brengen. Hoe sterker echter een werkoorzaak is, hoe meer zij haar werking tot het verder weg liggende kan doen reiken, zoals een lichaam hoe warmer het is, des te verder het zijn verwarming doet reiken. De niet levende lichamen nu, die naar natuurorde de laagste zijn, brengen wel naar eigen gelijkenis voort, doch niet door een middel, maar door zichzelf, zoals vuur door zichzelf vuur voortbrengt. Maar levende lichamen werken, als hogere, ter teling naar eigen gelijkenis én

met én zonder middel. Zonder middel bij de voeding, waarin vlees vlees voortbrengt; met een middel bij de teling, omdat van de ziel van den teler een actieve kracht overgaat op het zaad van dier of plant, zoals ook van de voornaamste werkoorzaak een bewegingskracht overgaat op het werktuig. En zoals het er niet op aankomt of we zeggen, dat iets bewogen wordt door het werktuig of door de voornaamste oorzaak, zo komt het er ook op aan of we zeggen, dat de ziel van het geteelde veroorzaakt wordt door de ziel van den teler, of door een van hem afkomstige kracht in het zaad. (Ia q. 118 a. 1 co.)

De zinnelijke ziel is geen volkomen op zich zijnde zelfstandigheid. En hierover is boven gesproken (75e Kw. 3e Art.), en het is niet nodig, dat weer te herhalen. (Ia q. 118 a. 1 ad 1)

Het teeltvermogen teelt niet alleen in eigen kracht, maar in de kracht van geheel de ziel, waarvan het een vermogen is. En daarom brengt het teeltvermogen van de plant een plant voort, maar het teeltvermogen van het dier, een dier. Hoe volmaakter de ziel is tot des te volmaakter gevolg wordt haar teeltvermogen geordend. (Ia q. 118 a. 1 ad 2)

De actieve kracht in het zaad, van de ziel van den teler overgegaan, is als een beweging van de ziel van den teler zelf: zij is niet de ziel noch een deel der ziel, tenzij in kracht; zoals ook in de zaag of de bijl niet de vorm van het bed is, maar een beweging tot dien vorm. En daarom is het niet nodig, dat die actieve kracht actueel een orgaan heeft, maar zij berust op de gassen in het zaad, dat zoals zijn witheid getuigt, gashoudend is. In dat gas is ook een warmte uit de kracht der hemellichamen, in welke kracht, zoals boven, gezegd is (113° Kw. 3° Art. 2° Antw.), de lagere werkoorzaken tot hun soort werken. En omdat in dit gas de kracht der ziel met de hemelkracht samentreft, zegt men, dat “de mens den mens vóórtbrengt, en de zon”. De warmte van het element is werktuig van de kracht der ziel, zoals ook van de voedingskracht, zoals in De Anima gezegd wordt. (Ia q. 118 a. 1 ad 3)

In de volmaakte dieren, die door verzameling geteeld worden, is volgens den Wijsgeer, de actieve kracht in het mannelijk zaad; de stof echter van de vrucht is wat door het vrouwtje aan gebracht wordt. In deze stof is de ziel die de groeikracht geeft, onmiddellijk van af het begin, wel niet actief, maar zoals de zinnelijke ziel in het slapende dier. Wanneer ze echter voedsel tot zich begint te trekken, werkt ze reeds actueel. Deze stof nu wordt door de kracht, die in het mannelijk zaad is, veranderd totdat ze ten slotte gebracht wordt tot de actualiteit der zinnelijke ziel: niet zóó dat de kracht, die in het zaad was, zelf de zinnelijke ziel wordt, want dan was teler en geteelde identiek, en dit zou, zoals de Wijsgeer zegt, meer lijken op voeding en groei dan op teling. Nadat echter door de kracht van het actieve beginsel, dat in het zaad was, de zinnelijke ziel in een der voornaamste delen van het geteelde is voortgebracht, begint deze zinnelijke ziel van het kind zelf bij wijze van voedsel en groei, tot vervolmaking van het eigen lichaam te werken.

— De actieve kracht echter die in het zaad was, houdt op met de ontbinding van het zaad, en verdwijning van het gas, dat erin was. En dat is niet vreemd, omdat die kracht geen voornaamste werkoorzaak, maar werktuig was; de beweging van het instrument immers houdt op, als het gevolg is voortgebracht. (Ia q. 118 a. 1 ad 4)

Articulus 2 Ook de redelijke ziel?

Men beweert, dat de redelijke ziel door het zaad veroorzaakt wordt. — In het Boek der Schepping wordt gekomen zijn zes en zestig. Maar niets komt uit de lendenen van den mens voort, wat niet door het zaad veroorzaakt wordt. Dus wordt de redelijke ziel door het zaad veroorzaakt. (Ia q. 118 a. 2 arg. 1)

Er is in den mens, zoals boven is aangetoond (76e Kw: 3e Art.), slechts een en dezelfde ziel naar wezen, die Iegelijk, redelijk, zinnelijk en groeikracht gevend is. Maar de zinnelijke ziel wordt bij den mens, zoals ook bij de andere dieren, uit het zaad geteeld. Daarom zegt ook de Wijsgeer, dat dier en mens niet tegelijk zijn, maar eerst het dier met zinnelijke ziel. Dus wordt ook de redelijke ziel door het zaad veroorzaakt. (Ia q. 118 a. 2 arg. 2)

Het is een en dezelfde werkoorzaak, wier werking tot vorm en stof reikt, anders zou uit stof en vorm niet zonder meer een geheel ontstaan. Maar de redelijke ziel is de vorm van het menselijk lichaam, dat door kracht van het zaad gevormd wordt. Dus wordt ook de redelijke ziel door de kracht van het zaad veroorzaakt. (Ia q. 118 a. 2 arg. 3)

De mens teelt naar eigen soortgelijkenis. Maar de menselijke soort wordt door de redelijke ziel gevormd. Dus is de redelijke ziel door den teler. (Ia q. 118 a. 2 arg. 4)

Het is onjuist te zeggen, dat God samenwerkt met zondaars. Maar als mensenzielen door God geschapen zouden worden, zou God soms samenwerken met echtbrekers uit wier ongeoorloofde verzameling een kind geboren wordt. Dus worden de redelijke zielen niet door God geschapen. (Ia q. 118 a. 2 arg. 5)

Daartegenover staat echter wat in het werk: “De Ecclesiasticis Dogmatibus” (Augustinus) gezegd wordt: “Redelijke zielen worden niet door verzameling voortgebracht”. (Ia q. 118 a. 2 s. c.)

Het is onmogelijk dat een actieve kracht in de stof haar werking kan uitstrekken tot de voortbrenging van een onstoffelijk gevolg. Het is toch klaar, dat het redelijk beginsel in den mens een beginsel is, dat boven de stof uitgaat: het heeft immers een werking, waarin het lichaam niet deelt. En is het onmogelijk dat kracht, die in het zaad is, het redelijke beginsel zou voortbrengen. Het is ook ónmogelijk, omdat de kracht, die in het zaad is, werkt in de kracht der ziel van den teler, in zover deze ziel de actualiteit van het lichaam is, en daarom ook bij haar werking van dat lichaam. Maar in de werking van het verstand deelt het lichaam niet. Dus kan de kracht van het redelijke beginsel, juist

in zover het redelijk is, niet reiken tot het zaad. En daarom zegt de Wijsgeer: “Er rest dus dat alleen de rede van buiten af komt”. Insgelijks omdat, zoals boven gezegd is (73’ Kvv. 2’ Art.), de redelijke ziel, daar ze een werking heeft, waarin het lichaam niet deelt, zelfstandig is, en haar dus zijn en worden toekomt. En daar zij een onstoffelijke zelfstandigheid is, kan ze niet veroorzaakt worden door teelt, doch alleen door schepping van Godswege. Houden dus, dat de redelijke ziel door teelt wordt voortgebracht, is niets anders dan houden, dat zij geen zelfstandigheid is, en dus met het lichaam vergaat. En daarom is het kettersch te zeggen, dat de redelijke ziel met het zaad tegelijk overgaat. (Ia q. 118 a. 2 co.)

In dat citaat wordt door synecdoche het deel voor het geheel gebruikt, nl. de ziel voor heel den mens. (Ia q. 118 a. 2 ad 1)

Sommigen zeiden, dat de levensverrichtingen in het embryo niet van zijn ziel, maar van die van de moeder zijn, of van de formatieve kracht in het zaad. — Maar dit is beide vals: levensverrichtingen, als voelen, voedsel tot zich nemen en groeien, kunnen niet van een uitwendig beginsel voortkomen. En daarom dient gezegd, dat vanaf het begin in het embryo de groeikracht gevende ziel aanwezig is, later echter de zinnelijke ziel, en tenslotte de redelijke. Daarom zeiden anderen, dat bij de groeikracht gevende ziel, die het eerst aanwezig was, een andere, nl. de zinnelijke, bijkomt, en bij deze weer een andere, die redelijk is. En zo zijn er drie zielen in den mens, waarvan de een in potentie is tot de andere. Maar dit is boven reeds weerlegd (76e Kw. 3e Art.). En daarom zeiden anderen, dat dezelfde ziel, die eerst aan de groeikracht gaf, later door de werking van de kracht in het zaad ertoe gebracht wordt, dat zij ook zinnelijk wordt; en tenslotte dat zij redelijk wordt; maar dit niet door de actieve kracht van het zaad, maar door de werking van een hogere oorzaak, die haar van buitenaf beïnvloedt. En daarom zegt men, dat het verstand van buitenaf komt. — Maar dit is niet te aannemen. Vooreerst, omdat geen enkele zelfstandigheid van meerdere of mindere mate is, maar toevoeging van goede volkomenheid maakt een andere soort, zoals ook de toevoeging van één een andere soort geeft. Ten tweede zou volgen, dat de teelt van een dier een ononderbroken beweging was, langzaam van het onvolmaakte tot het volmaakte voortgaand. — Ten derde zou volgen, dat de teelt van mens of dier niet een teelt zonder meer zijn zou, daar het onderwerp ervan reeds een actueel ding zijn zou. Als immers vanaf het begin in de stof der vrucht de groeikracht gevende ziel is, en later langzaam tot volkomenheid gebracht wordt, zal er altijd een toevoeging van nieuwe volmaaktheid zijn, zonder dat de vroegere volmaaktheid ophoudt. En dit is tegen het karakter van teelt zonder meer. — Ten vierde, hetgeen door de werking Gods wordt voortgebracht, is ofwel iets dat zelf bestaat: én dan moet het wezenlijk verschillen van den voorgaanden vorm, die niet zelf bestond, en dan keert de mening terug van hen, die meerdere zielen in het lichaam aannamen. Ofwel het bestaat niet zelf,

maar is een volkomenheid van de reeds aanwezige ziel, en dan volgt noodzakelijk, dat bij het vergaan van het lichaam, de redelijke ziel vergaat; wat onmogelijk is. Er is ook nog een uitleg volgens hen, die één verstand voor allen aannemen. Maar dit is boven al weerlegd (76e Kw. 2e Art.). Men dient dus te zeggen, dat, daar het ontstaan van het ene altijd het bederf van het andere is, noodzakelijk zowel bij de mensen als bij de andere dieren, de vroegere vorm, als de volmaaktere komt, vergaat; maar zó, dat de opvolgende vorm alles heeft wat de eerste had, en nog iets meer. En zo komt men zowel bij de mensen als bij de andere dieren langs veel ontstaan en vergaan tot de laatste zelfstandigheidsvorm. En dit is zintuigelijk waarneembaar bij de dieren, die uit bederf ontstaan. Men diene dus te zeggen, dat de redelijke ziel bij den eindterm van de menselijke teelt door God geschapen wordt, maar zij is tegelijk én zinnelijk én groeikracht gevend, daar de vorige vormen zijn vergaan. (Ia q. 118 a. 2 ad 2)

Voor dit argument is plaats bij meerdere werkoorzaken, die niet in onderlinge verhouding staan. Maar als meerdere werkoorzaken in onderlinge verhouding staan, is er niets op tegen, dat de kracht van de hogere oorzaak tot den laatsten vorm reikt, terwijl de krachten der lagere oorzaken alleen maar reiken tot de dispositie der stof: zoals bij de teelt van het dier de kracht van het zaad de stof disposeert, maar de kracht van de ziel den vorm geeft. Uit het voorgaande (105e Kw. 5e Art.; 110e Kw. 1e Art.) blijkt echter, dat geheel de lichamelijke natuur werkt als werktuig van geestelijke kracht, en vooral van Gods kracht. En dus is er niets op tegen, dat de vorming van het lichaam door een lichamelijke kracht gebeurt, maar de redelijke ziel van God alleen komt. (Ia q. 118 a. 2 ad 3)

De mens teelt naar eigen gelijkenis in zover door de kracht van zijn zaad de stof gedisponeerd wordt voor het ontvangen van zulk een vorm. (Ia q. 118 a. 2 ad 4)

In de daad van echtbrekers is, wat van den kant der natuur is, goed, en hiertoe werkt God mede. Wat echter van den kant der teugellooze begeerte is, is kwaad, en hiertoe werkt God niet mee. (Ia q. 118 a. 2 ad 5)

Articulus 3 Zijn alle zielen tegelijk geschapen?

Men beweert, dat alle mensenzielen bij het begin der wereld tegelijk zijn geschapen. — Er wordt immers in het Boek der Schepping (2. 2) gezegd: “En God rustte uit van al wat Hij gedaan had”. Dit zou echter niet het geval zijn, als Hij iedere dag nieuwe zielen schiep. Dus zijn alle zielen tegelijk geschapen. (Ia q. 118 a. 3 arg. 1)

Voor al geestelijke zelfstandigheden behoren tot de volmaaktheid van het heelal. Als dus de zielen tegelijk met de lichamen zouden worden geschapen, werden iedere dag ontelbare geestelijke zelfstandigheden aan de volmaaktheid van het heelal toegevoegd. Maar dit is tegen hetgeen in het Boek der Schepping (2. 2) gezegd wordt, dat “God heel zijn werk voltooid heeft”. (Ia q.

118 a. 3 arg. 2)

Het eind van een ding is in overeenstemming met zijn begin. Maar bij het vergaan van het lichaam blijft de ziel. Dus is ze ook vóór het lichaam begonnen te zijn. (Ia q. 118 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat in het werk: “De Ecclesiasticis Dogmatibus” (Augustinus) gezegd wordt: “De ziel wordt tegelijk met het lichaam geschapen”. (Ia q. 118 a. 3 s. c.)

Sommigen, die van opvatting waren, dat de zielen in dezelfde conditie zijn als de geestelijke zelfstandigheden, die niet met een lichaam vereenigd worden, meenden, dat het slechts bijkomstig was, dat de redelijke zielen met een lichaam vereend werden. En daarom beweerden ze, dat de mensenzielen in het begin tegelijk met de engelen geschapen zijn. Maar deze opvatting is vals. Vooreerst wat het uitgangspunt aangaat. Als het maar bijkomstig was voor de ziel met een lichaam eening ontstaat, een bijkomstig ding zou zijn; ofwel dat de ziel mens was, maar dit is, zoals boven aangetoond (75e Kw. 4e Art.), vals. — Dat ook de mensenziel niet eenzelfde natuur heeft als de engelen, bewijst, zoals boven aangetoond (55” Kw. 2” Art.; 85” Kw. 1” Art.), de verschillende wijze van begrijpen: de mens toch begrijpt, zoals boven aangetoond is (84’ Kw. 6e en 7e Art.; 85” Kw. 1” Art.), door aan de zinnen te ontleen, en gebruik te maken van fantasiebeelden. En daarom heeft hij er behoefte aan met een lichaam verbonden te worden, dat hij nodig heeft voor de werking van het zinnelijk deel. Maar dit kan van een engel niet gezegd worden. Vervolgens is de stelling zelf vals. Als het immers voor de ziel natuurlijk is met een lichaam vereenigd te worden, dan is zonder lichaam zijn voor haar tegennatuurlijk, en heeft ze, als ze zonder lichaam bestaat, haar natuurlijke volkomenheid niet. Het was echter niet betamelijk, dat God zijn werk zou beginnen met onvolmaakte en buitennatuurlijke dingen: Hij heeft toch den mens niet zonder hand of voet gemaakt, wat natuurlijke delen van den mens zijn. Veel minder dus heeft Hij de ziel zonder lichaam gemaakt. Maar als iemand zegt, dat het niet natuurlijk is voor de ziel om met een lichaam vereenigd te zijn, moet er een oorzaak gezocht worden, waarom zij ermee vereenigd is. Maar dan moet gezegd worden, dat dit gebeurt is door haar wil of door een andere oorzaak. Maar uit haar eigen wil schijnt onaannemelijk. Vooreerst omdat de wil met een lichaam vereenigd te worden, als zij er geen behoefte aan heeft, onredelijk is: als zij immers behoefte aan een lichaam had, zou het haar natuurlijk zijn ermee vereenigd te worden, omdat de natuur in wat noodzakelijk is niet faalt. Vervolgens, omdat er geen enkele reden is, waarom zielen, vanaf het begin der wereld geschapen, na zo’n langen tijd den wil zouden krijgen om nu met een lichaam vereenigd te worden. De geestelijke zelfstandigheid is immers boven den tijd, als boven de wentelingen des hemels uitgaande. Ten derde, omdat het dan toevallig zou schijnen, dat deze ziel met dit lichaam vereenigd wordt, daar het samentrekken van twee willen hiervoor gevraagd wordt, nl. de wil van de ziel en de wil van den teler. — Indien

ze echter buiten haar eigen wil en buiten haar natuur met een lichaam vereenigd wordt, dan moet dit zijn door een gewelddadige oorzaak, en zo is het alleen maar een verdriet en een droefheid. Maar dit is volgens de dwaling van Ongenes, die meende, dat de zielen als straf voor de zonde in het lichaam werden opgesloten. Daar dus dit alles onaannemelijk is, moet zonder meer worden toegegeven, dat de zielen niet vóór de lichamen geschapen maar tegelijk geschapen worden als ze in de lichamen worden ingestort. (Ia q. 118 a. 3 co.)

Er wordt gezegd, dat God den zevenden dag ophield, niet met ieder werk, want bij Joannes (5. 17) wordt gezegd: “Mijn Vader werkt tot heden toe”; maar Hij hield op met de schepping van nieuwe geslachten en soorten, die niet reeds enigszins in de vorige werken vervat waren. Zo bestonden de zielen, die nu geschapen worden, naar soortgelijkenis in de eerste werken, waarbij de ziel van Adam geschapen is. (Ia q. 118 a. 3 ad 1)

Aan de volmaaktheid van het heelal kan, wat het aantal der individuen aangaat, dagelijks iets worden toegevoegd; niet echter wat het aantal der soorten betreft. (Ia q. 118 a. 3 ad 2)

Dat de ziel zonder lichaam overblijft, geschiedt door het vergaan van het lichaam, hetwelk een gevolg van de zonde is. En daarom was het niet gewenscht, dat hiermee Gods werken begonnen: want, zoals geschreven staat in het Boek der Wijsheid (1. 13, 16): “God heeft den dood niet gemaakt, maar hand en woord van den goddelooze heeft hem doen komen”. (Ia q. 118 a. 3 ad 3)

Quaestio 119 De lichamelijke voortplanting des mensen

Tenslotte moeten we de lichamelijke voortplanting des mensen bezien. En hierover stellen we twee vragen: 1. Wordt er voedsel werkelijk in de menselijke natuur opgenomen? 2. Is het zaad, dat het beginsel der menselijke teling is, voedingsoverschot? (Ia q. 119 pr.)

Articulus 1 Wordt er voedsel werkelijk in de menselijke natuur opgenomen?

Men beweert, dat er geen voedsel werkelijk in de menselijke natuur wordt opgenomen. — Bij Mattheus (15. 17) wordt immers gezegd: “Al wat den mond ingaat komt in den buik, en wordt in het geheim uitgeworpen”. Maar wat uitgeworpen wordt, wordt niet werkelijk opgenomen in de menselijke natuur. Dus wordt er geen voedsel werkelijk in de menselijke natuur opgenomen. (Ia q. 119 a. 1 arg. 1)

De Wijsgeer maakt onderscheid in het vlees naar soort en stof, en zegt dat het vlees slechts “stoffelijk komt en verdwijnt”. Wat echter uit het voedsel ontstaat, komt en verdwijnt. Dus datgene waarin het voedsel wordt omgezet, is vlees naat de stof, niet echter naar de soort. Maar wat tot de menselijke soort behoort, behoort werkelijk tot de menselijke natuur. DuS wordt geen

voedsel werkelijk in de menselijke natuur opgenomen. (Ia q. 119 a. 1 arg. 2)

Het oorspronkelijke vocht schijnt werkelijk tot de menselijke natuur te behoren en kan, zoals de medici zeggen, als het verloren gaat niet worden vernieuwd. Maar het zou wel vernieuwd kunnen worden als het voedsel in dit vocht werd omgezet. Dulsi wordt er geen voedsel werkelijk in de menselijke natuur opgenomen. (Ia q. 119 a. 1 arg. 3)

Als het voedsel werkelijk in de menselijke natuur werd opgenomen, zou wat er ook in een mens verloren gaat, vernieuwd kunnen worden. Maar heeft de dood des mensen niet plaats dan juist door het verlies van het een of ander. De mens zou zich dus in eeuwigheid door gebruik van voedsel tegen den dood kunnen beschermen. (Ia q. 119 a. 1 arg. 4)

Als het voedsel werkelijk in de menselijke natuur werd opgenomen, zou er niets in den mens zijn, dat niet kon verdwijnen, en weer vernieuwd worden: want wat in den mens door het voedsel ontstaat, kan verdwijnen en weer vernieuwd worden. Leefde een mens dus lang, dan zou diens gevolg niets van al wat bij het begin zijner geboorte stoffelijk in hem was, uiteindelijk nog in hem blijven. En zo zou niet gedurende heel het leven dezelfde mens zijn, want identiteit der stof is nodig om iets numeriek hetzelfde te laten blijven. Dit is echter onaannemelijk. Dus wordt er geen voedsel werkelijk in de menselijke natuur opgenomen. (Ia q. 119 a. 1 arg. 5)

Daartegenover staat echter, wat Augustinus zegt: “Als het voedsel van het dier verteerd is, d.i. vorm verloren heeft, gaat het over in de structuur der ledematen”. Maar de structuur der ledematen behoort werkelijk tot de menselijke natuur. Dus wordt het voedsel werkelijk in de menselijke natuur opgenomen. (Ia q. 119 a. 1 s. c.)

Volgens den Wijsgeer “verhoudt alles zich zó tot de Waarheid als het zich verhoudt tot het zijn”. Dus tot de echtheid van een natuur behoort wat tot de constitutie ervan behoort. Maar men kan natuur tweevoudig verstaan: in het algemeen, volgens den aard van het soort; en vervolgens in zover ze in dit individu is. Tot de echtheid van een of andere natuur in het algemeen beschouwd, behoren vorm en stof in het algemeen verstaan; maar tot de echtheid van de natuur in dit individu beschouwd, behoort de aangewezen individuele stof, en de vorm door deze stof geïndividueerd. Zoals tot de echtheid van de menselijke natuur in het algemeen lichaam en ziel behoren, maar tot de waarheid van de menselijke natuur in Piet en Maarten deze ziel en dit lichaam. Nu zijn er sommige dingen, wier vormen niet kunnen blijven, tenzij in één aangewezen stof: zoals de vorm van de zon niet kan behouden blijven, tenzij in de stof, die actueel door haar wordt gevormd. En op deze wijze meenden sommigen, dat de mensenvorm niet kan behouden blijven, tenzij in een aangewezen stof, die nl. door zulk een vorm van het begin af in den eersten mens gevormd was; zodat wat ook buiten hetgeen van den eersten mens op de nakomelingen overgaat, bijgevoegd werd, niet werkelijk bij de natuur

werd opgenomen, alsof het niet echt den vorm der menselijke natuur ontvangt. Maar de stof, die in den eersten mens subject van den menselijken vorm was, wordt op zich vermenigvuldigd, en zo komt de veelheid der menselijke lichamen van het lichaam van den eersten mens voort. En volgens dezen wordt het voedsel niet werkelijk bij de menselijke natuur opgenomen, maar neemt men, naar hun zeggen, voedsel tot zich als brandstof voor de natuur, dat ze nl. de werking der natuurlijke warmte kan weerstaan, en deze het oorspronkelijke vocht niet verteere, zoals ook lood en tin aan het zilver worden toegevoegd om dit niet door het vuur te doen verteeren. Maar deze stelling is om verschillende redenen onredelijk. Ten eerste omdat er dezelfde reden voor is, dat een vorm in een andere stof kan ontstaan, en haar eigen stof kan verlaten: daarom ook zijn alle dingen die ontstaan vergankelijk, en omgekeerd. Het is echter duidelijk, dat de menselijke vorm uit de stof, die haar subject is, kan verdwijnen: anders was het menselijk lichaam onvergankelijk. Blijft dus over, dat ze ook aan een andere stof kan toekomen, doordat iets anders werkelijk bij de menselijke natuur wordt opgenomen. — Ten tweede, bij alle dingen, waarvan de stof geheel in één individu gevonden wordt, is slechts één individu in één soort: zoals blijkt bij zon en maan e.d. Zo zou er dus niet dan één individu van het soort mens zijn. — Ten derde, het is niet mogelijk vermeerdering van de stof waar te nemen dan ofwel naar de uitgebreidheid alleen, zoals bij ijle dingen gebeurt, waarvan de stof groter afmetingen aanneemt; ofwel ook naar het wezen van de stof. Wanneer echter hetzelfde wezen van de stof blijft, kan men niet zeggen, dat ze verveelvoudigd is: omdat hetzelfde met betrekking tot zichzelf geen veelheid constitueert, daar noodzakelijk alle veelheid door verdeling veroorzaakt wordt. Dus moet ofwel door schepping ofwel door verandering van iets anders in de stof een andere wezenheid erbij komen. Er blijft dus over, dat geen stof kan verveelvoudigd worden, dan ofwel door verdunning, zoals wanneer uit water lucht wordt; ofwel door verandering van een ander ding, zoals wanneer het vuur vermeerderd wordt door toevoeging van hout; ofwel door schepping van stof. Maar het is duidelijk, dat de verveelvoudiging der stof in de menselijke lichamen niet gebeurt door verdunning; want dan zouden de lichamen van mensen op volwassen leeftijd onvoorkomender zijn dan de lichamen van kinderen. Noch ook door schepping van nieuwe stof; want volgens Gregorius “zijn alle dingen naar het wezen der stof tegelijk geschapen, ofschoon niet naar de soort van den vorm”. Er rest dus niets anders, dan dat de verveelvoudiging van het menselijk lichaam hierdoor gebeurt, dat het voedsel werkelijk bij het menselijk lichaam wordt opgenomen. — Ten vierde, daar de mens naar de groei-kracht gevende zie, niet verschilt van dieren en planten, zou volgen, dat ook de lichamen van dieren en planten niet verveelvoudigd werden door omzetting van het voedsel in het gevoede lichaam, maar door zekere vermenigvuldiging. Maar die kan met natuurlijk zijn: daar het zich van nature niet dan tot een bepaalde maat uitstrekt; noch ook vindt men, dat iets natuurlijkerwijze toeneemt dan door

verdunning, of door verandering van iets anders. En zo zou dus heel het werk van telings- en voedingsvermogen, die natuurkrachten genoemd worden, wonderbaarlijk zijn. Wat absoluut onaannemelijk is. Daarom hebben anderen gezegd, dat de menselijke vorm wel opnieuw in een andere stof worden kan, als men de menselijke natuur in het algemeen beschouwt, maar niet als men ze beziet zoals ze in het individu is, waarin de menselijke vorm in een bepaalde stof, waarin zij bij de wording van dit individu het eerst werd ingedrukt, vast blijft, zodat zij deze stof tot aan het laatste bederf van dit individu toe nooit verlaat. En deze stof, zeggen zij, behoort voornamelijk tot de werkelijkheid van de menselijke natuur. Maar daar dergelijke stof voor de vereiste uitgebreidheid niet toereikend is, is er vereist, dat er door verandering van voedsel in de zelfstandigheid van den gevoede, andere stof, zoveel voor den vereisten groei nodig is, bijkomt. En deze stof, zeggen zij, behoort slechts secundair tot de echtheid van de menselijke natuur: omdat ze niet vereist is tot het eerste zijn van het individu, maar slechts voor zijn uitgebreidheid. Als er dus iets anders uit het voedsel bijkomt, behoort het, eigenlijk gezegd, niet echt tot de menselijke natuur. Maar ook dit is niet aan te nemen. Eerstens, omdat deze opvatting over de stof der levende lichamen oordeelt als over de stof der levenloze, waarin — moge er al vermogen zijn om naar soortgelijkenis voort te brengen — geen vermogen is om iets te doen ontstaan naar eigen individuele gelijkenis, welk vermogen in levende lichamen de voedingskracht is. Niets dus zou door de voedingskracht aan de levende lichamen worden toegevoegd, als het voedsel niet werkelijk bij hun natuur werd opgenomen. — Ten tweede, de actieve kracht in het zaad is, zoals boven gezegd is (118e Kw. 1e Art.), een indruk afkomstig van de ziel van den teler. Zij kan dus geen groter werkvermogen hebben dan de ziel zelf, waar ze vandaan komt. Als dus door de kracht van het zaad enige stof werkelijk den vorm der menselijke natuur aanneemt, dan kan de ziel veel eerder door het voedingsvermogen in het opgenomen voedsel den vorm der menselijke natuur indrukken. — Ten derde, het voedsel is niet slechts nodig voor den groei, anders zou het niet verder nodig zijn als de groei ophoudt: maar ook ter vernieuwing van hetgeen door de inwerking der natuurlijke warmte verloren gaat. Maar het zou geen vernieuwing zijn, als wat uit de voeding ontstaat, niet in de plaats van het verlorene kwam. Zoals dus, wat er eerst was, werkelijk tot de menselijke natuur behoorde, zo ook wat uit het voedsel ontstaat. En daarom moet volgens anderen gezegd worden, dat het voedsel werkelijk wordt omgezet in de menselijke natuur, in zover het echt het soort aanneemt van vlees en been e.d. delen. En dit is wat de Wijsgeer zegt: “Het voedsel voedt in zover het vlees in potentie is”. (Ia q. 119 a. 1 co.)

De Heer zegt niet dat het geheel, dat den mond ingaat, in het geheim wordt uitgeworpen, maar dat van elke spijs, een onzuiver gedeelte in het geheim wordt uitgeworpen. — Of men kan zeggen, dat wat ook uit het voedsel ontstaat, dit door de natuurlijke warmte kan ontbonden worden, en door verborgen poriën naar

buiten gewerkt worden, zoals (Ia q. 119 a. 1 ad 1)

Sommigen hebben onder vlees naar de soort dat verstaan, wat het eerst de menselijke soort aanneemt, wat nl. van den teler genomen wordt: en dit, zeggen ze, blijft, zolang het individu blijft. Het vlees naar de stof noemen ze wat uit het voedsel ontstaat, en dit zeggen ze, blijft niet altijd, maar zoals het gekomen is, verdwijnt het ook weer. — Maar dit is tegen de bedoeling van Aristoteles. Hij zegt immers, dat “zoals in al wat zijn soort in de stof heeft”, b.v. in hout of in steen, “zo ook in het vlees dit volgens de soort, en dat naar de stof is”. Nu is het klaar, dat voor genoemde distinctie geen plaats is bij de levenloze dingen, die noch uit zaad geteeld, noch gevoed worden. En daar wat uit het voedsel ontstaat bij het gevoede lichaam als door vermenging wordt bijgevoegd, zoals water bij wijn, gelijk de Wijsgeer als voorbeeld geeft, kan datgene wat er bij komt geen andere natuur hebben, dan waarbij het komt, daar het al door echte vermenging één geworden is. Dus is er geen enkele reden, waarom het ene door de natuurlijke warmte zou worden opgebruikt, en het andere niet. En daarom dient anders gezegd: dit onderscheid van den Wijsgeer is niet naar verschil van vlees, maar naar verschil van beschouwing van hetzelfde vlees. Wordt het vlees gezien naar de soort, dat is naar hetgeen er formeel in is, zo blijft het altijd: want immer blijft de natuur van vlees, en zijn natuurlijke dispositie. Maar wordt het vlees naar de stof gezien, zo blijft het niet, maar wordt langzaam opgebruikt en vernieuwd, zoals blijkt bij het vuur in den haard: zijn vorm blijft, maar de stof wordt langzaam opgebrand, en andere in plaats daarvan gesteld. (Ia q. 119 a. 1 ad 2)

Tot het oorspronkelijke vocht behoort alles, waarin de kracht van het soort gefundeerd is. Als dat weggenomen wordt, kan het niet hersteld worden: zoals wanneer een hand of een voet of iets dergelijks wordt afgezet. Maar het vocht der voeding is wat nog niet geheel de natuur van het soort heeft gekregen, maar hiertoe op weg is, zoals bloed e.d. Als zulke dingen worden weggenomen, blijft nog de kracht der soort, die niet weggenomen wordt, in grond aanwezig. (Ia q. 119 a. 1 ad 3)

Iedere kracht in een lijdbaar lichaam wordt, omdat der gelijke werkoorzaken ook lijden, door voortdurende werking verzwakt. En daarom is het assimilatievermogen in het begin zo sterk, dat het niet alleen zoveel als voldoende is voor herstel van het verlorene kan assimileren, maar ook voor den groei. Later echter kan het niet méér assimileren, dan voldoende is voor het herstel van het verlorene: en dan houdt de groei op. Daarna kan het ook dit niet meer, en begint de achteruitgang. Tenslotte, bij het geheel te kort schieten van dit vermogen, sterft het dier. Zoals, naar het voorbeeld van den Wijsgeer, de kracht van wijn om het toegevoegde water te assimileren, langzaam door nieuwe toevoeging van water verzwakt, totdat tenslotte het geheel verwaterd is. (Ia q. 119 a. 1 ad 4)

Wanneer een stof uit zich in vuur overgaat, dan zegt men, zoals de Wijsgeer opmerkt, dat er nieuw vuur

ontstaat: maar als een stof in een vooraf aanwezig vuur omgezet wordt, zegt men dat het vuur voedsel krijgt. Vandaar dat als geheel de stof tegelijk de vuursoort verliest, en een andere stof in vuur wordt omgezet, er numeriek een ander vuur is. Als echter terwijl het ene stuk hout langzaam opbrandt, een ander stuk in de plaats daarvan gelegd wordt, en zo verder totdat al de vorige stukken verbrand zijn, blijft het toch altijd numeriek hetzelfde vuur: omdat voortdurend wat bij gevoegd wordt omgezet wordt in wat al was. En zo moet men het ook verstaan bij de levende lichamen waarin door voedsel herstel plaats heeft van wat door de natuurlijke warmte verbruikt is. (Ia q. 119 a. 1 ad 5)

Articulus 2 Is het zaad, dat het beginsel der menselijke teling is, voedingsoverschot?

Men beweert, dat het zaad geen voedingsoverschot is, maar uit de zelfstandigheid is van den teler. — Damascenus zegt immers, dat “de teling een natuurwerking is, die uit de zelfstandigheid van den teler het geteelde voortbrengt”. Maar het geteelde wordt uit zaad geteeld. Dus is het zaad uit de zelfstandigheid van den teler. (Ia q. 119 a. 2 arg. 1)

De zon lijkt op den vader, voor zover hij iets van hem ontvangt. Maar als nu het zaad, waaruit geteeld wordt, voedingsoverschot is, zou niemand iets van zijn grootvader of voorouders, in wie dit voedsel nooit was, ontvangen. Niemand zou dus meer op zijn grootvader of voorouders lijken, dan op andere mensen. (Ia q. 119 a. 2 arg. 2)

Het voedsel van den teler bestaat soms uit ossen- of zwijnevlees, e.d. Als dus het zaad voedingsoverschot was, zou de uit zaad geboren mens meer verwantschap hebben met een os of zwijn, dan met zijn vader en andere bloedverwanten. (Ia q. 119 a. 2 arg. 3)

Augustinus zegt, dat wij in Adam waren, niet slechts naar zaadbeginsel, maar ook naar de lichamelijke massa”. Dit zou echter niet het geval zijn, als het zaad voedingsoverschot was. Dus is het zaad geen voedingsoverschot. (Ia q. 119 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter, dat de Wijsgeer op verschillende manieren bewijst, dat het zaad voedingsoverschot is. (Ia q. 119 a. 2 s. c.)

Deze kwestie hangt gedeeltelijk met het voorgaande samen (vorig Art.; en 118e Kw. 1e Art.). Als immers in de menselijke natuur een vermogen is om aan vreemde stof, niet alleen in iets anders, maar ook in haarzelf, den eigen vorm mede te delen, is het klaar, dat het voedsel, dat in het begin niet gelijk is, tenslotte door den medegedeelden vorm gelijk is. Het is echter de natuurlijke orde, dat iets langzamerhand van potentie tot actualiteit wordt gebracht, en daarom vinden we bij al wat ontstaat, dat het eerst onvolmaakt is, en daarna vervolmaakt wordt. Nu is het duidelijk, dat het algemene zich tot het eigene en bepaalde als onvolmaakt

tot volmaakt verhoudt, en daarom zien we, dat bij het ontstaan van het dier eerst een dier, en daarna mens of paard wordt. Zo ontvangt dus ook het voedsel eerst een zekeren algemenen aanleg voor alle lichaamsdelen, en tenslotte wordt het tot dit of dat deel bepaald. Het is echter niet mogelijk, dat door een of andere oplossing hetgeen reeds omgezet was in de zelfstandigheid der ledematen, voor het zaad dient. Want als het opgeloste niet de natuur zou behouden van hetgeen waarvan het losgemaakt is, zou het als op weg naar bederf, reeds niet meer de natuur van den teler hebben, en zo ook niet meer het vermogen iets anders in die natuur om te zetten. — Zo het echter wel de natuur behield van hetgeen waarvan het losgemaakt werd, dan zou het, als tot een bepaald deel beperkt, niet het vermogen hebben om tot de natuur van het geheel, doch slechts tot de natuur van het deel te brengen. — Of iemand mocht willen zeggen, dat het een oplossing is van alle lichaamsdelen, en de natuur van alle delen bewaart. En zo zou het zaad als een klein actueel diertje zijn, en de teelt van het ene dier uit het andere niet dan door verdeling plaats hebben, zoals slijk uit slijk ontstaat, en zoals ook gebeurt bij dieren, die doorgesneden nog leven. Dit is echter onaannemelijk. Rest dus, dat het zaad niet is afgescheiden van wat actueel het geheel was, maar veeleer is het potentieel geheel, en heeft, zoals boven gezegd is (vorig Art.; en 1 18' Kw. 1° Art.), van de ziel van den teler het vermogen geheel het lichaam voort te brengen. Wat echter in potentie tot het geheel is, is juist wat uit het voedsel ontstaat, vooraleer dit in de zelfstandigheid der ledematen wordt omgezet. En hieruit wordt het zaad genomen. — Vandaar zegt men, dat het voedingsvermogen het teeltvermogen dient, want wat door het voedingsvermogen werd omgezet, neemt het teeltvermogen als zaad. Een teken hiervan ziet de Wijsgeer hierin, dat dieren met groote lichamen, die veel voedsel nodig hebben, in verhouding tot hun lichaam weinig zaad hebben, en weinig telen; en zo hebben ook, om dezelfde reden, dikke mensen weinig zaad. (Ia q. 119 a. 2 co.)

Bij dieren en planten is de teelt uit de zelfstandigheid van den teler, in zover het zaad de kracht heeft uit den vorm van den teler en in zover het in potentie is tot diens zelfstandigheid. (Ia q. 119 a. 2 ad 1)

De gelijkenis van teler en geteelde is niet vanwege de stof, maar door den vorm van de werkoorzaak, die naar eigen gelijkenis voortbrengt. Opdat dus iemand op zijn grootvader lijke, is het niet nodig, dat het zaad stoffelijk in den grootvader was, maar dat er in het zaad een kracht is door bemiddeling van den vader aan de ziel van den grootvader ontleend. (Ia q. 119 a. 2 ad 2)

Op dezelfde manier moet hier geantwoord worden: want verwantschap wordt niet naar de stof gezien, maar veeleer naar de afkomst van den vorm. (Ia q. 119 a. 2 ad 3)

Dat woord van Augustinus moet niet zo verstaan worden, alsof het naaste zaadbeginsel of de lichamelijke massa van dezen mens actueel in Adam was, maar beide waren volgens oorsprong in Adam. Want én de

lichamelijke stof, die door de moeder gegeven wordt — die hij lichamelijke massa noemt — komt oorspronkelijk van Adam, én insgelijks de actieve kracht in het zaad van den vader, die het naaste beginsel van dezen mens is. Maar van Christus zeggen we, dat Hij in Adam was naar de lichamelijke massa, niet echter naar zaadbeginsel. Want de stof van zijn lichaam, die door de Moedermaagd geschonken is, is van Adam afkomstig: maar de actieve kracht is niet van Adam afkomstig: omdat zijn lichaam niet gevormd is door de kracht van mannelijk zaad, maar door de inwerking des H. Geestes. Zulke geboorte betaamde Hem, DIE GOD IS, BOVEN ALLES GEZEGEND IN EEUWIGHEID. AMEN. (Ia q. 119 a. 2 ad 4)

Inhoudsopgave

Quaestio 1 Over de gewijde leer : wat zij is en wat bij bevat 1

Articulus 1 Is er buiten de wijsbegeerte nog een andere leer nodig?	1
Articulus 2 Is de gewijde leer een wetenschap?	2
Articulus 3 Is de gewijde leer een enkelvoudige wetenschap?	2
Articulus 4 Is de gewijde leer een praktische wetenschap?	3
Articulus 5 Is de gewijde leer verhevener dan de andere wetenschappen?	3
Articulus 6 Is de gewijde leer de hoogste wetenschap of wijsheid?	4
Articulus 7 Is God het onderwerp van deze wetenschap?	5
Articulus 8 Wendt men bij deze leer bewijsvoeringen aan?	5
Articulus 9 Moet de H. Schrift in beeldspraak spreken?	6
Articulus 10 Kan in de H. Schrift eenzelfde tekst in meerdere zinnen verstaan worden?	7

Quaestio 2 Over God, of Hij bestaat 8	
Articulus 2 Kan men Gods bestaan bewijzen?	8
Articulus 3 Bestaat God?	9

Quaestio 3 Over Gods enkelvoudigheid 10	
Articulus 1 Is God lichamelijk?	10
Articulus 2 Is God samengesteld uit vorm en stof?	11
Articulus 3 Is God hetzelfde als zijn wezenheid of zijn natuur?	12
Articulus 4 Is in God de wezenheid hetzelfde als het bestaan?	13
Articulus 5 Behoort God tot een geslacht?	13
Articulus 6 Zijn er bijkomstigheden in God?	14
Articulus 7 Is God geheel enkelvoudig?	15
Articulus 8 Maakt God deel uit van de dingen buiten Hem?	15

Quaestio 4 Over Gods volmaaktheid 16	
Articulus 1 Is God volmaakt?	16
Articulus 2 Zijn de volmaaktheden van alle dingen in God?	17
Articulus 3 Zijn de schepselen aan God gelijk?	18

Quaestio 5 Over het goede in het algemeen 19	
Articulus 1 Is er een wezenlijk onderscheid tussen het goede en het zijnde?	19
Articulus 2 Gaat, naar het begrip, het goede vooraf aan het zijnde?	19
Articulus 3 Is elk zijnde goed?	20
Articulus 4 Is het goede doelloorzaak?	21
Articulus 5 Bestaat het goede in maat, soort en orde?	21

Quaestio 6 Over Gods goed-zijn 22	
Articulus 1 Komt het aan God toe goed te zijn?	23
Articulus 2 Is God het opperste goed?	23

Articulus 3 Is God alleen naar zijn wezenheid goed?	24
Articulus 4 Zijn alle dingen goed door het goddelijk goed-zijn?	24

Quaestio 7 Over de oneindigheid van God 25	
Articulus 1 Is God oneindig?	25
Articulus 2 Kan er buiten God iets naar zijn wezenheid oneindig zijn?	26
Articulus 3 Kan er iets metterdaad oneindig zijn naar de hoegrootheid?	26
Articulus 4 Kan iets oneindig zijn in hoeveelheid?	27

Quaestio 8 Over Gods tegenwoordigheid in de schepping 28	
Articulus 1 Is God in alle dingen tegenwoordig?	28
Articulus 2 Is God overal?	29
Articulus 3 Is God overal door zijn wezenheid, zijn tegenwoordigheid en zijn macht?	30
Articulus 4 Is het aan God alleen eigen overal te zijn?	31

Quaestio 9 Over de onveranderlijkheid van God 32	
Articulus 1 Is God volstrekt onveranderlijk?	32
Articulus 2 Is onveranderlijk te zijn eigen aan God alleen?	33

Quaestio 10 Over de eeuwigheid van God 34	
Articulus 1 Is deze begripsbepaling van de eeuwigheid goed: « Het geheel en onverdeeld volkomen bezit van een nooit eindigend leven »?	34
Articulus 2 Is God eeuwig?	35
Articulus 3 Is eeuwig te zijn eigen aan God alleen?	36
Articulus 4 Is er verschil tussen de eeuwigheid en den tijd?	36
Articulus 5 Is er maar één enkel « aevum »?	37

Quaestio 11 Over de eenheid van God 38	
Articulus 1 Voegt de eenheid iets toe aan het zijnde?	38
Articulus 2 Zijn één en veel strijdig met elkander?	39
Articulus 3 Is God één?	40
Articulus 4 Is God het meest één van alles?	41

Quaestio 12 Hoe wij God kennen 42	
Articulus 1 Kan een geschapen verstand God in zijn wezenheid aanschouwen?	42
Articulus 2 Kan het geschapen verstand Gods wezenheid zien door enige gelijkenis?	43
Articulus 3 Kan Gods wezen door lichamelijke ogen aanschouwd worden?	44
Articulus 4 Kan een geschapen verstand het wezen van God aanschouwen door zijn natuurlijke kracht?	44
Articulus 5 Heeft het geschapen verstand een geschapen licht nodig om Gods wezen te aanschouwen?	46

Articulus 6 Is de aanschouwing van Gods wezen bij den ene volmaakter dan bij de ander?	46	Articulus 9 Kent God het kwaad?	71
Articulus 7 Zullen zij die God in zijn wezen aanschouwen, Hem ten volle begrijpen?	47	Articulus 10 Kent God de dingen in het bijzonder?	71
Articulus 8 Ziet men de dingen in Gods wezen door middel van een of ander kenbeeld?	48	Articulus 11 Kan God het oneindige kennen?	73
Articulus 9 Zien zij die God in zijn wezen aanschouwen alles wat zij in Hem zien tegelijk?	49	Articulus 12 Kent God het wisselvallige in de toekomst?	73
Articulus 10 Kan iemand in dit leven God in zijn wezen aanschouwen?	50	Articulus 13 Kent God de uitdrukking van het oordeel?	74
Articulus 11 Kunnen wij in dit leven God kennen door ons natuurlijk verstand?	50	Articulus 14 Is Gods kennis veranderlijk?	76
Articulus 12 Hebben wij door de genade een verhever kennis van God dan door de natuurlijke rede?	52	Articulus 15 Heeft God een bespiegelende kennis van de dingen?	76
Quaestio 13 Over de goddelijke Namen	52	Quaestio 15 Over de ideeën	77
Articulus 1 Is er een geschikte naam om God te benoemen?	52	Articulus 1 Zijn er ideeën?	77
Articulus 2 Duiden sommige namen Gods zelfstandigheid aan?	53	Articulus 2 Zijn er meerdere ideeën?	77
Articulus 3 Worden sommige namen op God toegepast in eigenlijke zin?	54	Articulus 3 Zijn er ideeën voor al wat God kent?	79
Articulus 4 Zijn de namen van God gelijkbetekenend?	55	Quaestio 16 Over de waarheid	79
Articulus 5 Zijn de gemeenschappelijke namen van God en van de schepselen éénzinnig?	56	Articulus 1 Is de waarheid alleen in het verstand?	79
Articulus 6 Zijn die namen eerder van de schepselen zegbaar dan van God?	57	Articulus 2 Is de waarheid alleen in het samenstellend en scheidend verstand?	81
Articulus 7 Worden de namen die een betrekking tot de schepselen meebrengen, op God toegepast met een begin in den tijd?	58	Articulus 3 Zijn het ware en het zijnde omkeerbaar?	81
Articulus 8 Duidt de naam God de goddelijke natuur aan?	60	Articulus 4 Gaat het goede, naar het begrip, het ware vooraf?	82
Articulus 9 Is de naam God onmededeelbaar?	61	Articulus 5 Is God de waarheid?	82
Articulus 10 Is de naam God in éénzinnige of dubbelzinnige wijze zegbaar van Hem, die van nature God is, van de wezens, die door deelhebben God zijn, en van hen, die God zijn naar de mening der mensen?	62	Articulus 6 Is de waarheid, waardoor alle dingen waar zijn, enig?	83
Articulus 11 Is de naam Hij die is de meest geëigende naam voor God?	63	Articulus 7 Is de geschapen waarheid eeuwig?	84
Articulus 12 Kunnen wij bevestigende zinnen vormen omtrent God?	63	Articulus 8 Is de waarheid onveranderlijk?	85
Quaestio 14 Over de kennis van God	64	Quaestio 17 Over de valsheid	85
Articulus 1 Is er wetenschap in God?	65	Articulus 1 Is er valsheid in de dingen?	85
Articulus 2 Begrijpt God zijn eigen wezen?	65	Articulus 2 Is er valsheid in de zinnen?	87
Articulus 3 Begrijpt God zichzelf ten volle?	66	Articulus 3 Is er valsheid in het verstand?	87
Articulus 4 Is de kennis van God zijn zelfstandigheid?	67	Articulus 4 Is er tussen het ware en het valse een verhouding van tegenstelling?	88
Articulus 5 Kent God wat buiten Hem ligt?	67	Quaestio 18 Over het leven van God	89
Articulus 6 Kent God, door een eigen kennis, wat buiten Hem ligt?	68	Articulus 1 Leven alle natuurdingen?	89
Articulus 7 Gaat de kennis van God over van het een . naar het ander?	70	Articulus 2 Is het leven een werking?	90
Articulus 8 Kent God het niet-zijnde?	70	Articulus 3 Komt het leven toe aan God?	91
		Articulus 4 Zijn alle dingen leven in God?	92
		Quaestio 19 Over de wil van God	93
		Articulus 1 Heeft God een wil?	93
		Articulus 2 Wil God de dingen, die buiten Hem liggen?	93
		Articulus 3 Wil God alles wat Hij wil, noodzakelijk?	94
		Articulus 4 Is Gods wil de oorzaak van de dingen?	95
		Articulus 5 Is Gods wil afhankelijk van een oorzaak?	96
		Articulus 6 Wordt Gods wil altijd vervuld?	97
		Articulus 7 Is Gods wil veranderlijk?	98
		Articulus 8 Is alles noodzakelijk omdat het door God gewild is?	99
		Articulus 9 Wil God het kwaad?	100
		Articulus 10 Is God vrij?	101

Articulus 11 Moet men in God een « willen van het teken » aannemen?	101	Articulus 2 Is de macht van God oneindig?	125
Articulus 12 Moet men in God vijf verschillende « willen van het teken » aannemen?	102	Articulus 3 Is God almachtig?	126
Quaestio 20 Over de liefde van God	103	Articulus 4 Kan God het verleden ongedaan maken?	127
Articulus 1 Is er Liefde in God?	103	Articulus 5 Kan God doen, wat Hij niet doet?	128
Articulus 2 Bemint God alles?	104	Articulus 6 Kan God de dingen, die Hij gemaakt heeft, beter maken?	129
Articulus 3 Bemint God het een meer dan het ander?	105	Quaestio 26 Over het geluk van God	130
Articulus 4 Bemint God steeds het beste met de grootste liefde?	105	Articulus 1 Komt het geluk aan God toe?	130
Quaestio 21 Over Gods rechtvaardigheid en barmhartigheid	106	Articulus 2 Is God gelukkig door het verstand?	130
Articulus 1 Is er rechtvaardigheid in God?	106	Articulus 3 Is God het geluk van iedere gelukzalige?	131
Articulus 2 Is Gods rechtvaardigheid, waarheid?	108	Articulus 4 Sluit het geluk van God alle geluk in?	131
Articulus 3 Is God barmhartig?	108	Quaestio 27 Over de voortkomst van de goddelijke Personen	131
Articulus 4 Is God barmhartig en rechtvaardig in al zijn werken?	109	Articulus 1 Is er een voortkomst in God?	132
Quaestio 22 Over de Voorzienigheid van God	110	Articulus 2 Is er in de Godheid een voortkomst die « voortbrenging » of « geboorte » kan genoemd worden?	133
Articulus 1 Moet de Voorzienigheid aan God worden toegeschreven?	110	Articulus 3 Is er buiten de geboorte nog een andere voortkomst in de Godheid?	134
Articulus 2 Is alles aan Gods Voorzienigheid onderworpen?	111	Articulus 4 Is de voortkomst van de liefde in God een voortbrenging of geboorte?	134
Articulus 3 Voorziet God onmiddellijk in alles?	112	Articulus 5 Zijn er in God meer dan twee voortkomsten?	135
Articulus 4 Oefent Gods Voorzienigheid dwang uit op de dingen, waartoe ze zich uitstrekt?	113	Quaestio 28 Over de goddelijke betrekkingen	136
Quaestio 23 Over de voorbestemming	114	Articulus 1 Zijn er enige werkelijke betrekkingen in God?	136
Articulus 1 Worden de mensen door God voorbestemd?	114	Articulus 2 Is de betrekking in God hetzelfde als zijn wezenheid?	137
Articulus 2 Beantwoordt er in de voorbestemden iets aan de voorbestemming?	115	Articulus 3 Zijn de betrekkingen, die in God zijn, werkelijk van elkaar onderscheiden?	138
Articulus 3 Worden sommigen door God verworpen?	116	Articulus 4 Zijn er in God slechts vier werkelijke betrekkingen, te weten het vaderschap, het zoonschap, de aanademing en de voortkomst?	139
Articulus 4 Worden de voorbestemden door God uitverkoren?	116	Quaestio 29 Over de goddelijke Personen	140
Articulus 5 Is de voorkennis der verdiensten de oorzaak van de voorbestemming?	117	Articulus 1 Over de bepaling van den persoon	140
Articulus 6 Is de Voorbestemming zeker?	119	Articulus 2 Is de persoon hetzelfde als de hypostase, als het zelfstandig-staande en als de wezenheid?	141
Articulus 7 Staat het getal der voorbestemden vast?	120	Articulus 3 Mag men aan God den naam « persoon » toekennen?	142
Articulus 8 Dragen de gebeden der Heiligen tot de voorbestemming iets bij?	121	Articulus 4 Betekent de naam « persoon » de betrekking?	143
Quaestio 24 Over het Boek des Levens	122	Quaestio 30 Over de veelheid van de Personen in God	145
Articulus 1 Is het Boek des Levens hetzelfde, als de Voorbestemming?	122	Articulus 1 Moeten we aannemen dat er in God verscheidene personen zijn?	145
Articulus 2 Heeft het Boek des Levens alleen betrekking op de glorie der voorbestemden?	122	Articulus 2 Zijn er in God meer dan drie personen?	146
Articulus 3 Kan iemand geschraapt worden uit het Boek des Levens?	123	Articulus 3 Beduiden de telwoorden iets werkelijks in God?	147
Quaestio 25 Over de macht van God	124	Articulus 4 Kan de naam « persoon » gemeen zijn aan de drie personen?	148
Articulus 1 Moeten wij aan God de macht toeschrijven, of aanleg en vermogen?	124		

Quaestio 31 Over hetgeen behoort tot de eenheid en de veelheid in het goddelijke	
Articulus 1 Bestaat er 'n drievuldigheid in God?	149
Articulus 2 Is de Zoon een andere dan de Vader?	150
Articulus 3 Mag men het woord « alleen », dat een exclusieve betekenis heeft, voegen bij een wezensterm in God?	151
Articulus 4 Mag men dat woord met exclusieve betekenis voegen bij een persoonsterm?	152
Quaestio 32 Over onze kennis van de goddelijke Personen	153
Articulus 1 Kan de Drievuldigheid van Personen in God door de natuurlijke rede gekend worden?	153
Articulus 2 Mogen we houden dat er in de Godheid kenmerken zijn?	155
Articulus 3 Zijn er vijf kenmerken?	157
Articulus 4 Mogen er over de kenmerken tegengestelde meningen op na gehouden worden?	158
Quaestio 33 Over den persoon van de Vader	158
Articulus 1 Komt het de Vader toe « beginsel » te zijn?	158
Articulus 2 Is de naam « Vader » een eigen naam van een goddelijke Persoon?	159
Articulus 3 Wordt de naam « Vader » op de eerste plaats als een persoonsnaam aan God toegeschreven?	160
Articulus 4 Is het « ongeboren zijn » eigen aan de Vader?	161
Quaestio 34 Over den Persoon van den Zoon	162
Articulus 1 Duidt de benaming « Woord » in de Godheid een Persoon aan?	163
Articulus 2 Is « het Woord » een eigen naam van de Zoon?	164
Articulus 3 Sluit de benaming « Woord » een gericht zijn op de schepselen in?	165
Quaestio 35 Over de benaming « Beeld van de Vader »	166
Articulus 1 Is de benaming « Beeld » op een goddelijke Persoon toepasselijk?	166
Articulus 2 Is de benaming « Beeld » eigen aan den Zoon?	167
Quaestio 36 Over de Heilige Geest	168
Articulus 1 Is de benaming « Heilige Geest » eigen aan een goddelijke Persoon?	168
Articulus 2 Komt de Heilige Geest voort van de Zoon?	169
Articulus 3 Komt de Heilige Geest voort van de Vader door de Zoon?	171
Articulus 4 Vormen de Vader en de Zoon één beginsel ten opzichte van de Heilige Geest?	172
Quaestio 37 Over de benaming « Liefde » waarmede de Heilige Geest genoemd wordt	174
Articulus 1 Is « Liefde » een eigen benaming van de Heilige Geest?	174
Articulus 2 Beminnen de Vader en de Zoon elkaar door de Heilige Geest?	175
Quaestio 38 Over de benaming « Gave » waarmede de Heilige Geest wordt aangeduid	177
Articulus 1 Is « Gave » de benaming van een persoon?	177
Articulus 2 Is « Gave » een eigen benaming van de Heilige Geest?	178
Quaestio 39 Over de Personen in verband met de Wezenheid	178
Articulus 1 Is in God de wezenheid hetzelfde als de persoon?	179
Articulus 2 Mag men zeggen dat de drie Personen van één wezenheid zijn?	179
Articulus 3 Worden de wezensnamen in het enkelvoud aan de drie Personen toegekend?	181
Articulus 4 Kunnen de concrete wezensnamen staan voor de persoon?	182
Articulus 5 Kunnen de wezensnamen in abstracte zin genomen staan voor de persoon?	183
Articulus 6 Kunnen de personen als gezegde van de wezensnamen optreden?	185
Articulus 7 Mag men de wezensnamen aan de personen toeëigenen?	185
Articulus 8 Hebben de heilige Leraren een geschikt gebruik gemaakt van de toeschrijving der wezeneseigenschappen aan de Personen?	186
Quaestio 40 Over de Personen in vergelijking met de betrekkingen of eigenschappen	189
Articulus 1 Is betrekking en Persoon een en hetzelfde?	189
Articulus 2 Zijn de Personen onderscheiden door de betrekkingen?	190
Articulus 3 Blijven de hypostasen nog, wanneer men met het verstand de betrekkingen wegdenkt van de Personen?	191
Articulus 4 Gaat het begrip van de kenmerkende daden aan het begrip van de eigenschappen vooraf?	192
Quaestio 41 Over de Personen beschouwd in verband met de kenmerkende daden	193
Articulus 1 Moeten er aan de Personen kenmerkende daden worden toegeschreven?	193
Articulus 2 Zijn de kenmerkende daden vrijwillige daden?	194
Articulus 3 Doen de kenmerkende daden de Personen voortkomen uit iets?	195
Articulus 4 Is er in de Godheid een vermogen ten opzichte van de kenmerkende daden?	197
Articulus 5 Betekent het voortbrengingsvermogen de betrekking en niet de wezenheid?	197

Articulus 6 Kan de kenmerkende daad verscheidene Personen als eindpunt hebben?	198	Articulus 2 Worden ze onmiddellijk door God behouden?	218
Quaestio 42 Over de gelijkheid en de gelijkenis der Goddelijke Personen onderling	199	Articulus 3 Kan God een ding vernietigen? .	219
Articulus 1 Kan er gelijkheid zijn in de Godheid?	199	Articulus 4 Wordt er in feite iets vernietigd? .	220
Articulus 2 Is een voortkomende Persoon mede-eeuwig met zijn beginsel, b. v. de Zoon met de Vader?	201	Quaestio 105 De verandering der schepselen door God	220
Articulus 3 Is er tussen de goddelijke Personen orde in natuur?	202	Articulus 1 Kan God onmiddellijk de stof tot de vorm bewegen?	220
Articulus 4 Is de Zoon in grootte aan de Vader gelijk?	202	Articulus 2 Kan Hij onmiddellijk een lichaam bewegen?	221
Articulus 5 Is de Zoon in de Vader en de Vader in de Zoon?	203	Articulus 3 Kan Hij het verstand bewegen? .	222
Articulus 6 Is de Zoon in macht aan de Vader gelijk?	204	Articulus 4 Kan Hij den wil bewegen?	223
Quaestio 43 Over de zending van de goddelijke Personen	205	Articulus 5 Werkt God in al wat werkt? . . .	223
Articulus 1 Komt het aan een goddelijke Persoon toe gezonden te worden?	205	Articulus 6 Kan Hij iets doen buiten de in de dingen gelegde orde om?	224
Articulus 2 Is de zending eeuwig of geschiedt ze alleen in den tijd?	205	Articulus 7 Is alles wat God aldus doet een wonder?	225
Articulus 3 Geschiedt de onzichtbare zending van een goddelijke Persoon alleen door de gave van heiligmakende genade? . . .	206	Articulus 8 De verscheidenheid van wonderen	225
Articulus 4 Komt het aan de Vader toe gezonden te worden?	207	Quaestio 106 Hoe het ene schepsel het andere beïnvloedt	226
Articulus 5 Komt het aan de Zoon toe op onzichtbare wijze gezonden te worden? .	208	Articulus 1 Beïnvloedt de ene engel het verstand van de andere door verlichting	226
Articulus 6 Wordt de onzichtbare zending gericht tot allen die de genade delen? . .	208	Articulus 2 Beïnvloedt de een de wil van de ander?	227
Articulus 7 Komt het aan de Heiligen Geest toe op zichtbare wijze gezonden te worden?	209	Articulus 3 Kan de lagere engel de hogere verlichten?	228
Articulus 8 Wordt een goddelijke Persoon alleen gezonden door Hem uit wie Hij eeuwig voortkomt?	211	Articulus 4 Verlicht de hogere engel de lagere met betrekking tot al wat hij weet? . . .	228
Quaestio 103 Het heelalbestuur in het algemeen	211	Quaestio 107 De gesprekken der engelen	229
Articulus 1 Wordt het heelal door iemand bestuurd?	212	Articulus 1 Spreekt de ene engel tot de andere?	229
Articulus 2 Wat is het doel van dat bestuur?	212	Articulus 2 Spreekt ook de lagere tot de hogere?	230
Articulus 3 Is er slechts één bestuurder? . . .	213	Articulus 3 Spreekt de engel ook tot God? . .	231
Articulus 4 De gevolgen van dit bestuur . . .	214	Articulus 4 Doet plaatselijke afstand iets af aan de gesprekken der engelen?	231
Articulus 5 Zijn alle dingen aan het Godsbestuur onderworpen?	214	Articulus 5 Verstaan allen het spreken van enen engel tot de andere?	232
Articulus 6 Worden alle dingen onmiddellijk door God bestuurd?	215	Quaestio 108 De rangorde der engelen naar hiërarchieën en koren	232
Articulus 7 Kan het Godsbestuur in het een of ander verijdelde worden?	216	Articulus 1 Behoren alle engelen tot één en dezelfde hiërarchie?	232
Articulus 8 Is er iets dat de goddelijke Voorzienigheid weerstreeft?	216	Articulus 2 Is er in iedere hiërarchie slechts één koor?	233
Quaestio 104 De gevolgen van het goddelijk wereldbestuur in het bijzonder	217	Articulus 3 Zijn er meerdere engelen in één koor?	234
Articulus 1 Hebben de schepselen er behoefte aan door God in hun bestaan behouden te worden?	217	Articulus 4 Is het onderscheid van hiërarchieën en koren natuurlijk?	235
		Articulus 5 De namen en eigenschappen der afzonderlijke koren	235
		Articulus 6 Vergelijking der koren onderling .	237
		Articulus 7 Blijven de koren na den oordeelsdag?	239
		Articulus 8 Worden de mensen opgenomen in de koren der engelen?	240
		Quaestio 109 De rangorde der slechte engelen	240
		Articulus 1 Zijn er ook duivelenkoren?	240
		Articulus 2 Is er leiderschap bij hen?	241
		Articulus 3 Verlicht de een de ander?	241

Articulus 4 Zijn ze onderworpen aan de leiding der goede engelen?	242	schepsel	260
Quaestio 110 Het beheer der engelen van de stoffelijke schepping	242	Articulus 1 Zijn er actieve lichamen?	260
Articulus 1 Wordt de stoffelijke schepping door de engelen beheerd?	242	Articulus 2 Zijn er zogenaamde zaadbeginselen in de lichamen?	262
Articulus 2 Gehoorzaamt de stoffelijke schepping aan de engelen op hun wenk?	243	Articulus 3 Zijn de hemellichamen oorzaak van hetgeen hier door de lagere lichamen gebeurt?	263
Articulus 3 Kunnen de engelen door eigen kracht lichamen plaatselijk bewegen?	244	Articulus 4 Zijn ze oorzaak van de menselijke handelingen?	264
Articulus 4 Kunnen goede of kwade engelen wonderen doen?	245	Articulus 5 Zijn de duivels aan hun werking onderworpen?	264
Quaestio 111 De inwerking der engelen op de mensen	245	Articulus 6 Leggen de hemellichamen noodzakelijkheid op aan datgene wat aan hun activiteit onderworpen is?	265
Articulus 1 Kan de engel het menselijk verstand verlichten?	245	Quaestio 116 Het noodlot	266
Articulus 2 Kan hij het affect beïnvloeden?	246	Articulus 1 Is er een noodlot?	266
Articulus 3 Kan hij de verbeelding beïnvloeden?	247	Articulus 2 Waarin is het noodlot?	267
Articulus 4 Kan hij de zinnen beïnvloeden?	248	Articulus 3 Is het noodlot onwrikbaar?	268
Quaestio 112 De zending der engelen	248	Articulus 4 Valt alles onder het noodlot?	268
Articulus 1 Worden sommige engelen ter bediening uitgezonden?	248	Quaestio 117 De werking des mensen	269
Articulus 2 Worden allen gezonden?	249	Articulus 1 Kan de ene mens de andere onderwijzen door in hem wetenschap te veroorzaken?	269
Articulus 3 Staan allen die gezonden worden, vóór God?	250	Articulus 2 Kan een mens een engel onderwijzen?	270
Articulus 4 Uit welke koren worden ze gezonden?	251	Articulus 3 Kan de mens door de kracht van zijn ziel lichamelijke stof veranderen?	271
Quaestio 113 De engelenbewaarders	252	Articulus 4 Kan de van het lichaam gescheiden menselijke ziel andere lichamen plaatselijk bewegen?	272
Articulus 1 Worden de mensen door de engelen beschermd?	252	Quaestio 118 De oorsprong van de mens uit de mens wat de ziel aangaat	272
Articulus 2 Worden er afzonderlijke engelen met de bescherming der afzonderlijke mensen belast?	253	Articulus 1 Wordt de zinnelijke ziel tegelijk met het zaad overgebracht?	272
Articulus 3 Behoort deze bescherming alleen bij de laagste koren?	253	Articulus 2 Ook de redelijke ziel?	274
Articulus 4 Komt het iedere mens toe een engelbewaarder te hebben?	254	Articulus 3 Zijn alle zielen tegelijk geschapen?	275
Articulus 5 Wanneer begint de bescherming van de mens door de engel?	255	Quaestio 119 De lichamelijke voortplanting des mensen	276
Articulus 6 Beschermt de engel de mens altijd?	255	Articulus 1 Wordt er voedsel werkelijk in de menselijke natuur opgenomen?	276
Articulus 7 Doet hem het verlies van zijn beschermeling leed?	256	Articulus 2 Is het zaad, dat het beginsel der menselijke teling is, voedingsoverschot?	278
Articulus 8 Is er vanwege de bescherming tweedracht onder de engelen?	257		
Quaestio 114 De aanvallen des duivels	257		
Articulus 1 Worden de mensen door de duivels bestreden?	257		
Articulus 2 Is bekoren het eigene van de duivel?	258		
Articulus 3 Komen alle zonden der mensen van de aanvallen of bekoring des duivels voort?	258		
Articulus 4 Kunnen ze wonderen werken om te verleiden?	259		
Articulus 5 Worden de duivels, die door de mensen overwonnen zijn, uit de strijd tegen de mensen geweerd?	260		
Quaestio 115 De werking van het lichamenlijk			