

# SUMMA THEOLOGIAE - Secunda Secundae

Thomas van Aquino

## Lectori Salutem

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

A.M.D.G.

06/01/2026

## Procemium

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

## Quaestio 1 Over het Geloof

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In die bepaling van het artikel let men meer op de etymologie van het woord, zoals het afgeleid wordt uit het Latijn, dan op zijn ware betekenis, zoals het afgeleid wordt uit het Grieks, en daarom is ze niet van groot belang. Men zou niettemin kunnen zeggen, dat, hoewel niemand met dwangmiddelen gedwongen wordt

te geloven, daar het geloof en vrije daad is, men toch gedwongen wordt door het doel, wat men wil bereiken, want Hij die tot God komt moet geloven, en zonder geloof kan men aan God niet behagen, zoals de Apostel zegt in de Brief aan de Hebreeërs (11,6). (IIa-IIae q. 1 a. 6 ad 3)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zoals het tot het geloof noodzakelijk vereist wordt te geloven dat God almachtig is, zo is het tot het geloof ook noodzakelijk vereist, te geloven, dat Hij alwetend is en dat zijn Voorzienigheid zich over alles uitstrekt. Ook hebben sommigen omtrent die twee punten gedwaald. Men zou dus onder de artikelen des geloofs ook de wijs-

heid en de voorzienigheid van God moeten vermelden, even goed als zijn almacht. (IIa-IIae q. 1 a. 8 arg. 2)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



leven, kunnen in een bepaald opzicht door één artikel beleden worden, in zover ze nl. over hetzelfde handelen maar in een ander opzicht kunnen ze in verschillende artikelen onderscheiden worden, nl. in zover ze elk speciale moeilijkheden opleveren. (IIa-IIae q. 1 a. 8 ad 3)

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

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

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

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

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

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

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

In het vorig Artikel werd gezegd, dat de nederdaling van Christus ter helle een artikel is van het geloof. Welnu, in het Symbolum der Vaders wordt die nederdaling ter het niet vermeld. Dus schijnt dat Symbolum op

onvolledige wijze te zijn samengesteld. (IIa-IIae q. 1 a. 9 arg. 4)

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

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

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

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

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

In al de Symbolums wordt één en dezelfde geloofswaarheid onderwezen. Het is echter nodig het volk in de geloofswaarheid met meer zorg te onderrichten, wanneer er dwalingen ontstaan, opdat het geloof der eenvoudigen door de ketters niet zou vervalst worden. Daarom moesten er verschillende Symbolums worden opgesteld, die alleen hierin van elkander verschillen, dat het ene meer uitdrukkelijk voorstelt wat in een ander impliciet

vervat is, naar gelang de aanvallen der ketters nadere bepalingen nodig maakten. (IIa-IIae q. 1 a. 9 ad 2)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Quaestio 2 Over de inwendige Geloofsdaad

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

### Articulus 1 Is geloven een instemmend onderzoek?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter, dat Augustinus die verdeling voorstelt in zijn Boek Over de Woorden des Heeren

(61e Preek, 2e H.) en in zijn Commentaar op Joannes (29e Verhandeling). (IIa-IIae q. 2 a. 2 s. c.)

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

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

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

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

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

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

Men beweert, dat men, om zalig te worden, niet noodzakelijk iets moet geloven, wat boven de natuurlijke rede uitgaat. Tot de zaligheid immers en ook tot de vol-

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

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

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

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

Wanneer twee wezens aan elkaar ondergeschikt zijn, dragen twee dingen bij tot de volmaaktheid van het mindere wezen: ten eerste, iets, wat overeenkomt met de eigen beweging van dat wezen; ten tweede iets, wat overeenkomt met de beweging van het hogere wezen. Het water b. v. beweegt door zijn eigen beweging naar het middelpunt, maar door de beweging van de maan beweegt het rond het middelpunt, en zo ontstaat er ebbe en vloed; ook de planeten bewegen door hun eigen beweging van West naar Oost, maar door de beweging van de eerste hemel bewegen ze van Oost naar West. Alleen het redelijk schepsel nu is onmiddellijk geordend tot God. De andere schepsels immers bereiken niet het universele, doch slechts het particuliere. Ze hebben immers slechts deel aan Gods goed-zijn, ofwel alleen naar het zijn, zoals de onbezielde wezens, ofwel daarenboven ook naar het leven en het kennen van het particuliere, zoals de planten en de dieren. Het redelijk wezen is onmiddellijk geordend tot het algemeen beginsel van alle zijn, in zover het de algemene wezenheid kent van het goede en van het zijn. Daarom bestaat de volmaaktheid van het redelijk schepsel niet alleen in datgene, wat er aan toekomt naar zijn eigen natuur, maar ook in datgene, wat er aan toegekend wordt door, een zeker bovennatuurlijk deelhebben aan het goddelijk goed-zijn. Daarom zeiden we vroeger (Ia IIae, 3e Kw., 8e Art.), dat de hoogste zaligheid van de mens bestaat in een zeker bovennatuurlijk aanschouwen van God. Dit aanschouwen nu kan de mens niet bereiken, dan door

een leerling te worden van God, zijn leermeester, naar het woord van Joannes (6, 45): “Al wie naar de Vader geluisterd heeft en door Hem onderwezen is, komt naar Mij”. Maar de mens wordt in die leer niet ineens onderrecht, maar geleidelijk, zoals met zijn natuur overeenkomt. Welnu, hij die op die manier onderricht wordt, moet beginnen met te geloven, om tot de volkomen wetenschap te komen. De Wijsgeer zegt immers in zijn Boek Over de Sofismen (1e B., 2e H., Nr. 2), dat hij, die onderwezen wordt, eerst geloven moet. Bijgevolg moet de mens, om tot de volkomen zaligende aanschouwing te komen, eerst geloven, zoals een leerling de meester gelooft, die hem onderricht. (IIa-IIae q. 2 a. 3 co.)

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

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

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

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

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

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

Alles wat het voorwerp is van wetenschap, is van dezelfde aard. Wanneer dan sommige punten ervan aan de mensen te geloven werden voorgesteld, dan zouden

om dezelfde reden al de andere moeten geloofd worden, wat echter vals is. Men moet dus niet geloven wat men door de natuurlijke rede kan kennen. (IIa-IIae q. 2 a. 4 arg. 3)

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

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

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

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

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

## Articulus 5 Moet men iets uitdrukkelijk geloven?

Men beweert, dat men niets uitdrukkelijk moet geloven. Niemand toch is gehouden te doen wat niet in zijne macht is. Welnu, het is niet in 's mensen macht iets

uitdrukkelijk te geloven. We lezen immers in de Brief aan de Romeinen (10, 14): "Hoe zouden zij geloven, als zij Hem niet gehoord hebben? en hoe zouden ze horen, als niemand predikt? en hoe zouden ze prediken, als ze niet gezonden Waren?" Dus is de mens niet verplicht iets uitdrukkelijk te geloven. (IIa-IIae q. 2 a. 5 arg. 1)

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

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

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

De geboden van de wet, die de mens moet onderhouden, leggen ons de deugddaden op, waardoor wij de weg der zaligheid opgaan. We zeiden echter hierboven (2e Kw., 2e Art.), dat deugddaden bepaald worden naar de verhouding tussen de hebbelijkheid en het voorwerp. Welnu, in het voorwerp van iedere deugd kunnen twee dingen beschouwd worden, nl. ofwel dat, wat eigenlijk en op zich zelf het voorwerp is van de deugd, en daarom noodzakelijk bij elke deugddaad wordt aangetroffen; ofwel hetgeen bijkomstig is en als een gevolg bij het eigen opzicht van het voorwerp behoort. Zo is het eigen voorwerp van de sterkte, wat uiteraard tot die deugd behoort, het doodsgevaar te trotseren en trots het gevaar de vijanden aan te vallen voor het algemeen welzijn; maar dat men gewapend is, of met het zwaard vecht in een rechtvaardigen oorlog, of andere dingen van dezelfde aard, dat behoort wel bij het voorwerp van de sterkte, maar op bijkomstige wijze. Datgene dus, waardoor het eigen voorwerp van een deugddaad bepaald wordt, het voorwerp dat uiteraard tot die deugd behoort, valt onder de noodzakelijkheid van het gebod, zoals de deugddaad zelf. Maar datgene, waardoor het object van de deugddaad bijkomstig bepaald wordt, het object, wat volgt op wat uiteraard het eigen voorwerp

van de deugd is, valt niet onder de noodzakelijkheid van het gebod, dan om bepaalde omstandigheden van plaats en tijd. Welnu, uiteraard behoort tot het voorwerp van het geloof, datgene, waardoor de mens zalig wordt, zoals we vroeger gezegd hebben (1e Kw., 8e Art.). Op bijkomstige wijze en als een gevolg behoort tot het voorwerp van het geloof alles wat in de H. Schrift staat, die door God is gegeven, zoals dat Abraham twee zonen had, dat David de zoon was van Isaï, en dergelijke. De eerste geloofsvoorwerpen, nl. de geloofsartikelen, moet men bijgevolg uitdrukkelijk geloven, zoals men ook de deugd van geloof moet hebben. De andere geloofsvoorwerpen echter moet men niet uitdrukkelijk geloven, maar alleen impliciet, of door de gesteltenis van de ziel, in zover men er toe bereid is, alles te geloven wat de H. Schrift bevat. Die dingen moeten we alleen dan uitdrukkelijk geloven, wanneer het ons duidelijk is, dat ze in de geloofsleer vervat zijn. (IIa-IIae q. 2 a. 5 co.)

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

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

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

## Articulus 6 Moeten alle mensen hetzelfde uitdrukkelijk geloven?

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

Niemand moet ondervraagd worden over datgene, wat

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

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

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

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

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

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

De minderen geloven slechts impliciet wat de meerderen geloven, in zover deze laatsten de goddelijke leer aanhangen; daarom zegt de Apostel in zijn Ie Brief aan de Corinthiërs (4, 16): “Weest navolgers van mij, zoals ik van Christus”. Niet dus de menselijke kennis is hier de geloofsvorm, maar de goddelijke waarheid. Moesten sommige meerderen daarvan afwijken, dan zou het geloof der eenvoudigen daardoor geen schade lijden, wanneer ze menen, dat die meerderen het ware geloof belijden, dan wanneer ze een of andere dwaling

in het bijzonder hardnekkig aanhangen, in strijd met het geloof der algemene Kerk, dat niet kan dwalen, naar het woord van Christus (Lucas, 22, 32): “Ik heb gebeden voor u, Petrus, opdat uw geloof niet bezwijkt”. (IIa-IIae q. 2 a. 6 ad 3)

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

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

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

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

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

Hierboven (5e Art.) zeiden we, dat het eigen voorwerp van het geloof, wat er uiteraard toe behoort, datgene is, waardoor de mens zalig wordt. Welnu, de weg der zaligheid voor de mensen is het geheim van Christus’ Menswording en lijden; we lezen immers in de Handelingen der Apostelen (4, 12): “Er bestaat geen andere naam, die onder de mensen gegeven is, waardoor wij moeten zalig Worden”. Daarom was het voor allen te allen tijde nodig enigszins het geheim van Christus’ Menswording te geloven; de wijze echter verschilde naar tijd en personen. Voor de zondeval immers geloofde de

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

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

Joannes de Dooper stelde die vraag niet met betrekking tot de komst van Christus in het vlees, alsof hij die komst niet kende, want hij had ze reeds uitdrukkelijk beleden, zeggende: “Ik heb het gezien, en ik heb getuigd, dat Hij de Zoon van God is” (Joan., 1, 34). Zijn vraag luidt dan ook niet: “Zijt gij degene, die gekomen zijt?”, maar wel: “Zijt gij degene, die komen moet?” Hij stelt zijn vraag met betrekking tot de toekomst, niet met betrekking tot het verleden. Het is ook niet aan te nemen, dat hij niet wist, dat Christus komen zou om te lijden; hij zelf toch had gezegd: “Ziedaar het Lam Gods, ziedaar degene die de zonden der wereld wegneemt”, waardoor hij Christus’ toekomstige slachtoffering voorspeld had. Overigens, ook aan andere profeten was dat niet onbekend gebleven, maar ze hadden het voorspeld, zoals voornamelijk blijkt uit Isaïas (33). Men mag dus



met Gregorius zeggen (26e Homilie op het Evangelie), dat Joannes die vraag stelde, omdat hij niet wist, of Christus zelf zou nederdalen ter helle. Hij wist, dat de kracht van Christus' lijden zich zou uitstrekken tot hen, die in het voorgeborchte waren, maar het woord van Zacharias (9, 11): "In het bloed van uw, testament hebt gij ook vrijgekocht de gevangenen, die verbleven in het meer, dat droog ligt, waar geen water was". Maar dat Christus daar persoonlijk zou nederdalen, hoefde Joannes niet uitdrukkelijk te geloven, voor het gebeurd was. Men kan ook zeggen, zoals Ambrosius zegt (Verklaring van Lucas, 7, 29), dat Joannes die vraag niet stelde omdat hij twijfelde, of uit onwetendheid, maar veeleer uit godsvrucht. Of ook, zoals Chrysostomus zegt (in zijn 36e Homilie), dat Joannes de vraag niet stelde alsof hij zelf onwetend was, maar om door Christus zelf zijn discipelen tegemoet te komen. En inderdaad, Christus antwoordde met het oog op het onderricht der leerlingen, door hen op zijn wonderen te wijzen. (IIa-IIae q. 2 a. 7 ad 2)

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

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

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

Christus zegt bij Joannes (17, 6): "Vader, ik heb uw naam bekend gemaakt aan de mensen", waarop Augustinus in zijn 106e Verhandeling op Joannes zegt: "Niet uw naam, waarnaar gij God genoemd wordt, maar die waardoor gij mijn Vader genoemd Wordt". En verder

voegt hij er aan toe: "Als de God, die de Wereld gemaakt heeft, is Hij bekend onder alle volkeren; als de God, die niet op gelijke lijn moet vereerd worden met de andere goden, is hij bekend in Judea; als Vader van Christus, door Wie de zonden der wereld worden weggenomen, werd Zijn naam, die eerst verborgen was, nu bekend gemaakt". Voor de komst van Christus was het bijgevolg niet bekend, dat er in de Godheid een vaderschap en een zoonschap is, en bijgevolg was er geen uitdrukkelijk geloof in de Drie-eenheid. (IIa-IIae q. 2 a. 8 arg. 2)

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

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

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

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

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

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

## Articulus 9 Is het geloof verdienstelijk?

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

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

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

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

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

De natuur staat in gelijke verhouding tot de liefde, die het beginsel is van verdienste, als de stof tot de vorm-oorzaak. Het geloof echter staat in verhouding tot de liefde als een geschiktheid die de laatste vorm-oorzaak voorafgaat. Welnu, het is duidelijk, dat noch het subject, noch de stof kunnen handelen, dan door de kracht van de vorm, evenmin als die voorafgaande geschiktheid iets vermag, vóór de vorm-oorzaak aanwezig is. Wanneer echter de vorm-oorzaak aanwezig is, handelen zowel het subject als de voorafgaande geschiktheid door de kracht van de vorm, die het voornaamste beginsel van handelen is. Zo werkt de warmte van het vuur door de kracht van de zelfstandige vorm. Daarom kunnen noch de natuur, noch het geloof een verdienstelijke daad veroorzaken zonder liefde. Maar wanneer de liefde er bij komt, dan wordt de geloofsdaad verdienstelijk door

de liefde, zoals ook de daden van de natuur en van de natuurlijke vrije wil. (IIa-IIae q. 2 a. 9 ad 1)

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

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

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

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

Alles wat de deugd vermindert, vermindert ook de verdienste, want, zoals de Wijsgeer zegt in zijn Ethica (1e B., 9e H.), is het geluk de beloning van de deugd. Welnu, een menselijke verstandsreden vermindert de deugd in het geloof, want het is aan het geloof eigen, betrekking te hebben op dingen die men niet ziet, zoals hierboven gezegd werd (1e Kw., 4e Art.). Welnu, hoe

meer redenen men voor iets aanvoert, des te minder mag men het beschouwen als iets, wat men niet ziet. Een menselijke verstandsreden, aangevoerd met betrekking tot de geloofszaken, vermindert dus de verdienste van het geloof. (IIa-IIae q. 2 a. 10 arg. 2)

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

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

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

Gregorius bedoelt het geval waarin men de geloofswaarheden niet wil aanvaarden, dan wanneer er een verstandsreden wordt aangevoerd. Wanneer echter de mens de geloofswaarheden wil aanvaarden, alleen op het gezag van God, zelf wanneer hij een of andere ge-

loofswaarheid kan bewijzen, b. v. Gods bestaan, dan wordt de verdienste van het geloof noch uitgesloten, noch verminderd. (IIa-IIae q. 2 a. 10 ad 1)

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

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

## Quaestio 3 Over de uitwendige Geloofsdaad

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

### Articulus 1 Is de belijdenis een geloofsdaad?

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

De mens wordt soms weerhouden, zijn geloof te belijden door vrees of door een zekere schaamte. Daarom vraagt de Apostel in het laatste hoofdstuk van de Brief aan de Ephesiërs (19), dat men voor hem zou bidden, opdat hij vrijmoedig de geheimenis van het Evangelie moge verkondigen. Welnu, het komt toe aan de sterkte, die de vermetelheid en de vrees matigt, te bewerken, dat men met uit schaamte of vrees afwijkt van het goede.

Bijgevolg is de belijdenis geen geloofsdaad, maar veeleer een daad van sterkte of van standvastigheid. (IIa-IIae q. 3 a. 1 arg. 2)

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

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

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

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

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

Het inwendig geloof veroorzaakt door de liefde al de andere uitwendige daden van de deugden door middel van de andere deugden, niet door ze zelf voort te brengen, maar door ze te gebieden. De belijdenis echter veroorzaakt het als zijn eigen daad en zonder de tussenkomst

van enige deugd. (IIa-IIae q. 3 a. 1 ad 3)

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

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

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

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

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

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

Het doel van het geloof, zoals dat van de andere deugden, moet herleid worden tot het doel van de liefde, nl. de liefde tot God en de naaste. Wanneer bijgevolg de eer van God of het nut van de naaste het vereisen, mag men zich er niet mee vergenoegen, zelf door het geloof

verenigd te zijn met de goddelijke waarheid, maar moet men zijn geloof ook uiterlijk belijden. (IIa-IIae q. 3 a. 2 ad 1)

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

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

## Quaestio 4 Over de deugd van Geloof

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

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

Men beweert, dat de begripsbepaling, die door de Apostel gegeven wordt in de Brief aan de Hebreeërs (11, 1), nl.: “Het geloof is de zelfstandigheid van de dingen, die wij hopen, het bewijs van zaken, die wij niet zien”, geen geschikte bepaling is. Een hoedanigheid immers is nooit een zelfstandigheid. Welnu het geloof is een hoedanigheid, daar het een goddelijke deugd is, zoals

vroeger gezegd is (Ia IIae, Kw. 62, 3e Art.). Dus is het geen zelfstandigheid. (IIa-IIae q. 4 a. 1 arg. 1)

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

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

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

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

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

Hoewel sommigen menen, dat die woorden van de Apostel geen goede begripsbepaling zijn van het geloof, omdat de begripsbepaling de watheid en het wezen aangeeft, zoals we lezen in het 6e Boek der Metafysica, toch ligt bij nader toezien in die omschrijving alles vervat, wat tot de begripsbepaling van het geloof behoort, ofschoon de woorden niet in de vorm van een begripsbepaling geordend zijn. Zo doen ook de wijsgeren, wanneer zij, zonder de vorm der sluitrede te gebruiken, niettemin aan de beginselen van de sluitrede vasthouden. Dat blijkt hieruit: men kent de hebbelijkheden door de daden, en de daden door hun voorwerp. Bijgevolg moet het geloof, dat een hebbelijkheid is, bepaald worden door de eigen daad, met betrekking tot het eigen voorwerp. Welnu de daad van het geloof is geloven, zoals hierboven gezegd werd (2e Kw., 2e en 3e Art.), en dit is een daad van het verstand, dat tot het éne bepaald is door het bevel van de wil. Zo heeft de daad van het geloof betrekking én op het voorwerp van de wil, dat het goede is en het doel, én op het voorwerp van het verstand, dat het ware is. Daar nu het voorwerp van het geloof hetzelfde is als het doel er van, omdat het geloof een goddelijke deugd is (zie Ia IIae, Kw. 82, 3e Art.), daarom moeten het voorwerp en het doel van het geloof met elkander overeenkomen. Welnu we hebben hierboven gezegd (1e Kw., 1e Art.),

dat het voorwerp van het geloof de Eerste Waarheid is, in zover ze niet gekend is als iets wat men ziet, en alles wat we om harentwil aanvaarden. Daarom ook moet de Eerste Waarheid zich verhouden tot de geloofsdaad als het doel, op de wijze waarop iets, wat men niet ziet, een doel kan zijn. Dit is echter het geval met iets wat we hopen, volgens het woord van de Apostel in zijn Brief aan de Romeinen (8, 25): “Wat we niet zien, dat hopen we”. Wie immers de waarheid ziet, bezit ze. Welnu niemand hoopt nog wat hij reeds bezit, maar de hoop slaat op wat men nog niet bezit, zoals hierboven gezegd is (Ia IIae, Kw. 67, Art. 4). Daaruit volgt, dat de verhouding van de geloofsdaad tot het doel, dat het voorwerp is van de wil, aangeduid wordt door de woorden: “Het geloof is de zelfstandigheid van de dingen, die we hopen”. Men noemt immers zelfstandigheid de eerste verwezenlijking van iets, vooral wanneer geheel het ding in de kracht van dat eerste beginsel besloten ligt. Zo zeggen we b. v. dat de eerste onbewijsbare beginselen de zelfstandigheid zijn van de wetenschap, omdat het eerste, wat we van de wetenschap in ons dragen, juist die beginselen zijn, en omdat geheel de wetenschap er in vervat ligt. In die zin wordt het geloof genoemd “de zelfstandigheid van de dingen, die we hopen”, omdat nl. de eerste verwezenlijking van wat we hopen in ons geschiedt door de aanvaarding van het geloof, dat in zich bevat alles wat we hopen. We hopen immers zalig te worden door het openlijk aanschouwen van de Waarheid, waarmee we nu verenigd zijn door het geloof, zoals blijkt uit wat we hierboven gezegd hebben over de gelukzaligheid (Ia IIae, Kw. 3, Art. 8). Wat nu de verhouding betreft van de geloofsdaad tot het voorwerp van het verstand, in zover het ook het voorwerp is van het geloof, die verhouding wordt aangeduid door de woorden: “Het bewijs van wat we zien”. Bewijs duidt hier het uitwerksel van het bewijs aan. Door een bewijsvoering immers wordt het verstand er toe gebracht, een of andere waarheid te aanvaarden, en daarom wordt de vaste aanvaarding van het verstand in de niet-geziene Waarheid van het geloof hier een bewijs genoemd. Daarom zegt een andere lezing “overtuiging”, want het verstand van de gelovige wordt er van overtuigd door Gods gezag, dat het moet aanvaarden wat men niet ziet. Wil men dus de woorden van de Apostel herleiden tot de vorm van een begripsbepaling, dan kan men zeggen, dat het geloof een hebbelijkheid is van het verstand, waardoor het eeuwig leven in ons begonnen wordt, en waardoor het verstand dingen aanvaardt, die men niet ziet. Door die begripsbepaling kan men het geloof onderscheiden van al de andere hebbelijkheden van het verstand. Immers door te zeggen, dat het geloof een bewijs is, wordt het onderscheiden van de mening, van het vermoeden, en van de twijfel, waaraan de eerste vaste aanvaarding van het verstand ontbreekt. Door te zeggen, dat het een bewijs is van dingen die men niet ziet, wordt het onderscheiden van de wetenschap en het dadelijk inzicht, die beide bereiken, dat de dingen zich duidelijk voordoen. Door te zeggen, dat het de zelfstandigheid is van dingen, die men hoopt, wordt de deugd van geloof onderscheiden van het gewoon geloof, waardoor men niet gericht wordt op de zaligheid. Alle

andere begripsbepalingen van het geloof, welke ook, zijn slechts verklaringen van de begripsbepaling van de Apostel. Zo b. v. die van Augustinus (in zijn 40e Verhandeling op Joannes): “Het geloof is een deugd, waardoor men gelooft wat men niet ziet”. Of die van Damascenus (in zijn boek Over het ware Geloof, 4e B., 12e H.): “Het geloof is een aanvaarding zonder onderzoek”. Wanneer anderen zeggen (Hugo van St. Victor, Over de Sacramenten, 1e B., 10e D., 2e H.): “Het geloof is een zekerheid van de ziel aangaande afwezige dingen, groter dan de mening, kleiner dan de wetenschap”, dan is dit hetzelfde als wat de Apostel zegt, nl. “Het bewijs van dingen, die we niet zien”. Wat echter Dionysius zegt in het 7e Hoofdstuk van zijn boek Over de Goddelijke Namen, dat nl. het geloof de stevige grondslag der gelovigen is, waardoor zij in de waarheid bevestigd worden, en dat de waarheid in hen aantoon, komt overeen met wat uitgedrukt wordt door: de zelfstandigheid van wat men hoopt. (IIa-IIae q. 4 a. 1 co.)

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

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

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

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

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

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

Men beweert, dat het verstand niet de zetel is van het geloof. Augustinus immers zegt in zijn boek Over de Voorbestemming der Heiligen (5e H.), dat het geloof in de wil is van hen, die geloven. Welnu de wil is een

ander vermogen dan het verstand. Dus is het verstand niet de zetel van het geloof. (IIa-IIae q. 4 a. 2 arg. 1)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Uit wat vroeger gezegd werd (Ia IIae, 1e Kw., 3e Art. en 18e Kw., 6e Art.) blijkt, dat de wilsdaden hun soortbepaling ontvangen door het doel, dat het voorwerp is van de wil. Welnu in de natuurdingen is datgene, waardoor iets zijn soortbepaling ontvangt, de vorm er

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

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

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

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

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

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

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

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

Zoals Boëtius zegt (in zijn werk Over de Categorieën van Aristoteles, 1e B., Over de Zelfstandigheid), kunnen de bijkomstigheden niet veranderen. Welnu het geloof is een bijkomstigheid. Dus kan hetzelfde geloof niet

eerst levend zijn, en daarna dood. (IIa-IIae q. 4 a. 4 arg. 4)

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

Hieromtrent bestonden verschillende meningen. Sommigen immers (Willem van Auxerre, Gulden Summa, 3e B., 15e Verh., 2e en 3e Kw.), zeiden, dat het levend geloof een andere hebbelijkheid is dan het dood geloof, zodat, wanneer het levend geloof wordt ingestort, het dood geloof verdwijnt. Evenzo, als iemand, die het levend geloof heeft, zondigt, ontstaat in hem een andere hebbelijkheid, nl. een dood geloof, dat door God wordt ingestort. Het is echter onaannemelijk, dat een gave Gods wordt uitgesloten, wanneer iemand een genade ontvangt, en evenmin is het aan te nemen, dat een gave Gods in iemand wordt ingestort om een doodzonde. Daarom zeiden anderen (Alexander van Hales, Theologische Summa, 3e D., Kw. 64, Art. 6), dat het dood geloof en het levend geloof verschillende hebbelijkheden zijn, maar dat, wanneer het levend geloof in niemand wordt ingestort, het dood geloof niet verdwijnt, maar in die mens blijft voortbestaan, samen met de hebbelijkheid van het levend geloof. Doch het kan bezwaarlijk aangenomen worden, dat de hebbelijkheid van het dood geloof werkeloos blijft in hem, die het levend geloof heeft. Men moet bijgevolg een andere oplossing aannemen, nl. dat het levend geloof en het dood geloof een zelfde hebbelijkheid zijn. De reden daarvan is de volgende: de hebbelijkheden worden onderscheiden volgens dat, wat uiteraard tot de hebbelijkheid behoort. Welnu, daar het geloof een volmaaktheid is van het verstand, behoort datgene uiteraard tot het geloof, wat behoort tot het verstand; wat echter tot de wil behoort, behoort niet uiteraard tot het geloof, en kan bijgevolg geen beginsel van onderscheid zijn voor de hebbelijkheid van het geloof. Welnu het levend geloof en het dood geloof worden juist door datgene onderscheiden, wat tot de wil behoort, nl. door de liefde, en niet door datgene, wat behoort tot het verstand. Bijgevolg zijn het levend geloof en het dood geloof geen twee verschillende hebbelijkheden. (IIa-IIae q. 4 a. 4 co.)

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



geloof, dat eerst dood was, levend. (IIa-IIae q. 4 a. 4 ad 1)

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

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

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

## Articulus 5 Is het geloof een deugd?

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

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

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

De om niet gegeven genadegaven en de vruchten van de H. Geest zijn onderscheiden van de deugden. Welnu

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

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

Zoals blijkt uit wat vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 55, Art. 3 en 4), is de menselijke deugd datgene, waardoor de menselijke daad goed is. Bijgevolg kan iedere hebbelijkheid, die altijd een beginsel is van een goede daad, een menselijke deugd genoemd worden. Welnu zulke hebbelijkheid is het levend geloof, en daar geloven een daad is van het verstand, dat een waarheid aanvaardt op bevel van de wil, worden tot zijn volmaaktheid twee dingen vereist. Ten eerste moet het verstand op onfeilbare wijze streven naar zijn goed, dat het ware is; ten tweede moet men op onfeilbare wijze gericht zijn naar het einddoel om hetwelk men het ware aanvaardt. Welnu die twee dingen vindt men terug in de daad van het levend geloof, want het behoort tot het wezen zelf van het geloof, dat het verstand altijd naar het ware streeft, omdat niets wat vals is onder het geloof kan vallen, zoals hierboven bewezen is (Kw. 1, Art. 3). Daarenboven bereikt de ziel door de liefde, die de vorm is van het geloof, dat de wil op onfeilbare wijze gericht is op een goed doel. Bijgevolg is het levend geloof wel een deugd. Het dood geloof daarentegen is geen deugd, want hoewel de daad van het dood geloof de vereiste volmaaktheid heeft van en kant van het verstand, toch heeft zij de vereiste volmaaktheid niet van de kant van de wil. Om dezelfde reden zou ook de matigheid geen deugd zijn, wanneer zij wel in het begeervermogen, maar de verstandigheid niet in de rede was; dit werd vroeger reeds gezegd (Ia IIae, Kw. 58, Art. 4, en Kw. 65, Art. 1). Tot de daad van matigheid wordt zowel een daad van het verstand vereist als een daad van het begeervermogen, gelijk ook tot de daad van geloof zowel een daad van de wil als een daad van het verstand vereist wordt. (IIa-IIae q. 4 a. 5 co.)

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

Het geloof, waarover de Wijsgeer spreekt, steunt op de menselijke rede, die kan dwalen, omdat haar gevolgtrekkingen niet noodzakelijk zijn. Zulk geloof is dan ook geen deugd. Het geloof, waarover wij nu spreken, steunt op de goddelijke waarheid, die onfeilbaar is; en daarom kan niets wat vals is, tot dit geloof behoren.

Bijgevolg is er niets op tegen, dat zulk geloof een deugd is. (IIa-IIae q. 4 a. 5 ad 2)

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

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

## Articulus 6 Is de deugd van geloof één?

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

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

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

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in zijn Brief aan de Ephesiërs (4, 5): “Één Heer, één geloof”.

(IIa-IIae q. 4 a. 6 s. c.)

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

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

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

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

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

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

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

Hierboven (2e Art.) werd gezegd, dat het verstand van de gelovige geneigd is om de geloofswaarheden

te aanvaarden, omdat het wil gehoorzamen aan God. Welnu ook de gehoorzaamheid is een deugd. Bijgevolg is het geloof niet de eerste deugd. (IIa-IIae q. 4 a. 7 arg. 3)

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

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

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

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

Daaruit blijkt het antwoord op de eerste Bedenking.

(IIa-IIae q. 4 a. 7 ad 1)

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

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

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

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

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

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

zeker zijn van de geloofswaarheden. Bijgevolg is het geloof niet zekerder dan de wetenschappelijke deugden. (IIa-IIae q. 4 a. 8 arg. 1)

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

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

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

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

over een ding, op zichzelf beschouwd, steunt op zijn oorzaak, en een oordeel dat op de geschiktheid van het subject steunt, de dingen maar op bijkomstige wijze beschouwt, daarom is het geloof op zichzelf zekerder, maar zijn de andere deugden zekerder op bijkomstige wijze, nl. met betrekking tot ons. Eveneens wanneer men de voormelde dingen beschouwt als gaven van het tegenwoordig leven, dan is het geloof een beginsel, dat ze veronderstellen, zodat ook in dit opzicht het geloof grotere zekerheid heeft. (IIa-IIae q. 4 a. 8 co.)

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

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

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

## Quaestio 5 Over degenen, die het Geloof bezitten

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

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

Men beweert, dat de engelen of de mensen in hun eersten staat het geloof niet hadden. Hugo van S. Victor immers zegt in zijn Boek Over de Sacramenten (1e B., 10e D., 2e H.): “Omdat de mens het oog van de beschouwing niet heeft, daarom is hij niet bij machte God te zien noch het goddelijke”. Welnu de engelen in

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

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

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

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

Sommigen menen, dat de engelen vóór hun bevestiging en hun val, en de mensen vóór de zonde het geloof niet hadden, om hun heldere beschouwing van de goddelijke dingen. Daar echter volgens de Apostel in zijn Brief aan de Hebreeërs (11,6) het geloof het bewijs is van de dingen, die we niet zien, en we, zoals Augustinus zegt in zijn 40e Verhandeling op Joannes, en in het 2e Boek Over de Evangelische Vraagstukken (Kw. 39) door het geloof geloven wat we niet zien, daarom sluit alleen die verheldering het geloof uit, die iets klaarblijkelijk maakt en het voornaamste voorwerp van het geloof doet zien. Welnu het voornaamste voorwerp van het geloof is de Eerste Waarheid, waarvan de op het geloof volgende aanschouwing onze gelukzaligheid uitmaakt. Daar nu de engelen vóór hun bevestiging en de mensen vóór de zonde die gelukzaligheid niet genoten, waardoor men Gods wezen aanschouwt, is het duidelijk, dat ze die klaarblijkelijke kennis niet hadden, die het geloof uitsluit. Indien ze dus het geloof niet hadden, dan zou de enige reden daarvan kunnen zijn, dat de geloofswaarheden hun volkomen onbekend wa-

ren. Wanneer nu, naar de mening van sommigen, de mensen en de engelen in een louter natuurlijke staat geschapen zijn, zou men ook kunnen houden, dat de engelen vóór hun bevestiging en de mensen vóór de zonde het geloof niet hadden. De geloofskennis immers overtreft de natuurlijke Godskennis, niet alleen bij de mens, maar ook bij de engelen. Aangezien we echter in het Ie Deel (Kw. 62, Art. 3) gezegd hebben, dat de mens en de engelen geschapen zijn met de gave der genade, moet men houden, dat er door de genade, die ze wel ontvangen hadden, maar die nog niet voltooid was, in hen als een begin was van de gelukzaligheid, die ze hoopten te genieten. Welnu het begin van die gelukzaligheid is in de wil door de hoop en de liefde, en in het verstand door het geloof, zoals hierboven gezegd werd, (4e Kw., 7e Art.), en daarom moet men besluiten, dat de engelen vóór hun bevestiging het geloof hadden, en eveneens de mensen vóór de zonde. Men moet echter ook in aanmerking nemen, dat we in het voorwerp van het geloof zowel iets formeels kunnen beschouwen, nl. de Eerste Waarheid, die elke natuurlijke kennis van het schepsel overtreft, als iets materieels, nl. datgene, wat we aannemen wanneer we de Eerste Waarheid aanhangen. Met betrekking tot het eerste hebben al diegenen het geloof, die God kennen en de Eerste Waarheid aanhangen, ook vóór ze de toekomstige zaligheid genieten. Maar met betrekking tot het materieel voorwerp van het geloof geloven sommigen iets wat anderen met klaarblijkelijkheid kennen, zelfs in de tegenwoordige toestand, zoals hierboven gezegd is (1e Kw., 5e Art.), en daarom mag men ook zeggen, dat de engelen vóór hun bevestiging en de mens vóór de zonde sommige goddelijke geheimen op klaarblijkelijke wijze kenden, die wij alleen door het geloof kunnen kennen. (IIa-IIae q. 5 a. 1 co.)

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

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

In de eerste staat hoorde men niets van een mens, die

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

## Articulus 2 Hebben de duivelen het geloof?

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

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

Ongeloof schijnt de zwaarste zonde te zijn, zoals blijkt uit de woorden van Augustinus (89e Verhandeling op Joannes), bij de woorden van Joannes (15, 22): “Was ik niet gekomen en had ik niet tot hen gesproken, dan hadden ze geen zonde; nu echter hebben ze geen verontschuldiging voor hun zonde.” Welnu sommige mensen zondigen door ongeloof. Indien dus de duivelen het geloof hadden, dan was de zonde van sommige mensen zwaarder dan de zonde der duivelen, wat bezwaarlijk kan aangenomen worden. Bijgevolg is er geen geloof in de duivelen. (IIa-IIae q. 5 a. 2 arg. 3)

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

Boven werd gezegd (1e Kw., 4e Art., 2e Kw., 1e Art.), dat het verstand van de gelovige het geloofde ding aanvaardt, niet omdat hij het ziet, noch op zich zelf, noch door het te herleiden tot de eerste beginselen, die op zichzelf klaarblijkelijk zijn, maar om het bevel van de wil. Welnu de wil kan het verstand tot aanvaarding bewegen om een dubbele reden. Ten eerste, omdat de wil streeft naar het goede, en dan is geloven een lofwaardige daad. Ten tweede, omdat het verstand uit overtuiging oordeelt, dat men moet geloven aan wat voorgehouden wordt, hoewel het niet overtuigd is door de klaarblijkelijkheid van het ding. Wanneer bv. een profeet in Gods naam iets zou voorspellen en dit door een wonderteken zou bekrachtigen, nl. door een dode op te wekken, dan zou het verstand van hem, die daar getuige van is, door dit teken overtuigd zijn en zou het duidelijk inzien, dat God gesproken heeft. Hij die niet kan liegen, ofschoon het toekomstige ding, dat voorspeld wordt, op zichzelf niet klaarblijkelijk is, en daarom zou het geloof niet uitgesloten zijn. In hen nu, die in Christus geloven, is het geloof op de eerste manier.

De duivelen echter geloven niet op die wijze, maar slechts op de tweede. Ze zien immers veel klaarblijkelijke tekenen, waardoor ze inzien, dat de leer van de Kerk van God komt, hoewel ze de dingen zelf, die de Kerk leert, niet zien, bv. dat God drielvoudig is en één, en zo meer. (IIa-IIae q. 5 a. 2 co.)

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

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

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

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

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

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

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

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

Een ketter, die weigert een enkel artikel des geloofs te aanvaarden, bezit de hebbelijkheid van het geloof niet, noch het levende, noch het dode geloof. De reden daarvan is, dat de natuur van iedere hebbelijkheid afhangt van het formeel object van het voorwerp. Valt dit object weg, dan kan die bepaalde hebbelijkheid niet voortbestaan. Welnu het formeel object van het geloof is de Eerste Waarheid, zoals ze geopenbaard wordt in de H. Schrift en in de leer der Kerk, die uit de Eerste Waarheid voortvloeit. Bijgevolg bezit hij, die de leer der Kerk niet aanhangt als een onfeilbare en goddelijke norm, die voortvloeit uit de Eerste Waarheid, in de H. Schrift geopenbaard, de hebbelijkheid van het geloof niet meer. Hij neemt de geloofswaarheden op een andere wijze aan, dan door het geloof. Zo ook is er geen wetenschap maar slechts een mening in diegenen, die een gevolgtrekking aanvaarden, maar zonder het bewijs er van te kennen. Nu is het duidelijk, dat hij, die de leer der Kerk aanvaardt als een onfeilbare norm, alles aanvaardt wat de Kerk leert, want indien hij van de dingen, die Kerk leert, aanvaardt wat hij wil aanvaarden en niet aanvaardt wat hij niet wil aanvaarden, dan hangt hij niet de leer der Kerk aan als een onfeilbare norm, maar wel zijn eigen wil. Het is bijgevolg duidelijk, dat een ketter, die hardnekkig weigert één artikel des geloofs te aanvaarden, niet bereid is om de leer der Kerk in alles te volgen; als hij niet hardnekkig weigert, dan is hij geen ketter meer maar verkeert hij alleen in dwaling. Het is dus duidelijk, dat hij, die op dergelijke wijze ketter is met betrekking tot een enkel artikel, met betrekking tot de andere artikelen niet het geloof heeft, maar slechts een mening, die steunt op zijn eigen wil. (IIa-IIae q. 5 a. 3 co.)

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

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

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

alle." (IIa-IIae q. 5 a. 3 ad 3)

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

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

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

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

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

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

Art.). Het geloof kan dus bij iemand groter zijn ofwel van de kant van het verstand, om de grotere zekerheid en vastheid, ofwel van de kant van de wil, om de grotere bereidwilligheid of vroomheid of om een groter betrouwen. (IIa-IIae q. 5 a. 4 co.)

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

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

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

## Quaestio 6 Over de oorzaak van het Geloof

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

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

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

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

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

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

Voor het geloof worden twee dingen vereist: ten eerste, dat de geloofswaarheden aan de mens worden voorgehouden, en dit wordt vereist opdat de mens een of ander punt uitdrukkelijk zou geloven. Het tweede, wat tot het geloof vereist wordt, is dat de gelovige de geloofswaarheden aanvaardt. Wat het eerste betreft, moet het geloof van God komen, want de geloofswaarheden gaan boven de menselijke rede uit en kunnen bijgevolg alleen onder 's mensen kennis vallen wanneer God ze openbaart. Sommigen nu ontvangen de openbaring onmiddellijk van God, zoals de Apostelen en de Profeten, aan anderen echter worden de geloofswaarheden voorgehouden door geloofspredikers, die door God gezonden zijn, volgens het woord uit de Brief aan de Romeinen (10, 15): “Hoe zouden ze prediken, als ze niet gezonden Werden?” Wat nu het tweede punt betreft, nl. de aanvaarding van de geloofswaarheden door de mens, daarvan kan men een dubbele oorzaak beschouwen, nl. een oorzaak, die ons van buiten uit tot et geloof brengt, zoals een wonder, waar men getuige van is, of de overredingskracht van een mens, die ons er toe aanspoort om te geloven. Geen van beide oorzaken echter is op zichzelf voldoende, want onder hen, die hetzelfde wonder zien en dezelfde prediking hooien, zijn er, die geloven, en anderen, die niet geloven. Daarom moet men een andere, nl. een inwendige oorzaak aannemen, die de mens van binnen uit er toe beweegt om de geloofswaarheden te aanvaarden. De Pelagianen nu beweerden, dat die oorzaak alleen de vrije wil van de mens was, en zeiden daarom, dat de aanvang van het geloof van ons afhangt, in zover het nl. van ons afhangt bereid te zijn om de geloofswaarheden te aanvaarden. Maar de voltooing van het geloof, zeiden ze, hangt af van God, die ons voorhoudt wat we moeten geloven. Dat is echter onaannemelijk, want daar de mens door de geloofswaarheden te aanvaarden verheven wordt boven zijn natuur, wordt er daartoe een bovennatuurlijk beginsel vereist, dat hem van binnen uit beweegt, en dat beginsel is God. Bijgevolg hangt het geloof met betrekking tot de aanvaarding, die de voornaamste daad is van het geloof, af van God, die ons van binnen uit beweegt door de genade. (IIa-IIae q. 6 a. 1 co.)

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

Die redenering gaat uit van een oorzaak, die ons van



buiten uit voorhoudt wat geloofd moet worden of door woord of daad de overtuiging opwekt, dat men geloven moet. (IIa-IIae q. 6 a. 1 ad 2)

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

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

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

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

Al wat God geneest, geneest Hij volkomen, want bij Joannes (7, 23) wordt gezegd: “Als een mens de besnidenis op sabbat ontvangt om de Wet van Mozes niet te schenden, zijt ge dan kwaad op Mij, omdat Ik een mens volkomen gezond maakte op sabbat?” Welnu door het geloof wordt de mens genezen van het ongeloof. Hij, die de gave van het geloof van God ontvangt, wordt dus tegelijk van alle zonden genezen. Dat gebeurt echter alleen door het levend geloof, en bijgevolg is alleen het levend geloof een gave Gods, en komt het dode geloof niet van God. (IIa-IIae q. 6 a. 2 arg. 3)

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

Een misvorming is een gemis. Welnu men moet in het oog houden, dat in sommige gevallen een gemis tot de natuur zelf van een wezen behoort, in andere gevallen niet, maar wordt toegevoegd aan iets, wat zijn eigen natuur reeds heeft. Zo behoort het gemis van verhouding tussen de levenssappen tot de natuur zelf van de ziekte, terwijl de duisternis met behoort tot de natuur van het doorschijnend lichaam, maar er aan toegevoegd wordt. Wanneer men nu de oorzaak van een ding wil aanduiden, dan wil men de oorzaak aanduiden, waardoor het ding zijn eigen natuur heeft. Wat de oorzaak niet is van het gemis, kan bijgevolg de oorzaak niet zijn van het ding, waartoe het gemis behoort en waarvan het de natuur uitmaakt. Men mag immers voor de oorzaak van de ziekte niet aanzien wat niet de oorzaak is van het verstoren der verhouding tussen de levenssappen, terwijl integendeel als oorzaak van het doorschijnend lichaam kan beschouwd worden wat geen oorzaak is van de duisternis, want de duisternis behoort niet tot de natuur van het doorschijnend lichaam. Welnu de misvorming of het dood-zijn van het geloof behoort

niet tot de natuur van het geloof, daar het geloof dood genoemd wordt om het gemis van een uiterlijke vorm, zoals hierboven gezegd werd (4e Kw., 4e Art.). Bijgevolg is de oorzaak van het dood geloof wat de oorzaak is van het geloof als zodanig. Welnu die oorzaak is God, zoals gezegd is (in het vorig Artikel). Bijgevolg is het dode geloof een gave Gods. (IIa-IIae q. 6 a. 2 co.)

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

De misvorming van een daad behoort tot de natuur zelf van die daad, beschouwd als zedelijke daad, zoals vroeger gezegd werd (1e D., Kw. 48, Art. 1, Antw. op de 2e Bed., en Ia IIae, Kw. 18, Art. 5). Een daad wordt immers misvormd genoemd om het gemis van de innerlijke vorm, die de vereiste verhouding is van de omstandigheden van de daad. God kan bijgevolg niet beschouwd worden als de oorzaak van de misvormde daad, daar Hij de oorzaak van de misvorming niet is, hoewel Hij de oorzaak is van de daad als zodanig. Men kan ook antwoorden, dat de misvorming niet alleen het gemis insluit van de vereiste vorm, maar ook een tegengestelde geschiktheid, zodat de misvorming zich verhoudt tot de daad, gelijk de valsheid zich verhoudt tot het geloof. En evenals een misvormde daad niet van God komt, evenmin komt welk vals geloof ook van God. En evenals het dood geloof van God komt, zo komen ook die daden van God, die goed zijn door hun voorwerp, ofschoon ze niet bezielde zijn door de liefde, zoals het dikwijls gebeurt bij de zondaars. (IIa-IIae q. 6 a. 2 ad 2)

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

## Quaestio 7 Over de uitwerkselen van het Geloof

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

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

Men beweert, dat de vrees geen uitwerksel is van het geloof. Een uitwerksel immers gaat zijn oorzaak niet

vooraf. Welnu de vrees gaat het geloof vooraf, zoals gezegd wordt in Ecclesiastes (2, 8): “Gij, die God vreest, gelooft in Hem”. Bijgevolg is de vrees geen uitwerktsel van het geloof. (IIa-IIae q. 7 a. 1 arg. 1)

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

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

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

Zoals hierboven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 42, Art. 1), is de vrees een beweging van het streefvermogen. Welnu het beginsel van alle bewegingen van het streefvermogen is een gekend goed of kwaad. Bijgevolg moet een zekere kennis het beginsel zijn van de vrees en van al de andere bewegingen van het streefvermogen. Welnu door het geloof kennen wij sommige straffen, die volgens Gods oordeel worden opgelegd, en zo is het geloof de oorzaak van de vrees, waardoor men vreest door God gestraft te worden. Die vrees nu is de slafelijke vrees. Het geloof is echter ook de oorzaak van de kinderlijke vrees, waardoor men vreest van God gescheiden te worden, of waardoor men zich uit eerbied voor God niet met Hem wil vergelijken, en het geloof is de oorzaak van die wees in zover wij door het geloof God aanzien als het hoogste en oneindig goed, waarvan gescheiden te worden het grootste onheil en waarmee zich gelijk te willen stellen zonde is. Van de eerste vrees, nl. de slafelijke vrees, is het dood geloof de oorzaak, van de tweede, nl. de kinderlijke vrees, het levend geloof, dat door de liefde de mens er toe brengt God te hangen en Hem onderworpen te zijn. (IIa-IIae q. 7 a. 1 co.)

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

Hetzelfde kan de oorzaak niet zijn van tegengestelde dingen in het zelfde opzicht, maar wel in tegengestelde opzichten. Het geloof nu brengt de hoop voort, in zover het ons de beloningen doet kennen, waarmee God de

rechtvaardigen beloont, en het brengt de vrees voort, in zover het ons de straffen doet kennen, waarmee Hij de zondaars wil straffen. (IIa-IIae q. 7 a. 1 ad 2)

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

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

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

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

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

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

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

Wat in het verstand is, is het beginsel van wat in het gemoed is, in zover het goed in het verstand het gemoed

beweegt. (IIa-IIae q. 7 a. 2 ad 1)

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

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

## Quaestio 8 Over de gave van Verstand

Daarna beschouwen we de gaven van Verstand en Wetenschap, die beantwoorden aan de deugd van geloof. Over de gave van Verstand stellen we acht vragen: 1. Is het verstand een gave van de Heilige Geest? 2. Kan de gave van verstand bij een zelfde mens samengaan met het geloof? 3. Is het verstand, dat een gave is van de Heilige Geest, alleen bespiegelend of ook praktisch? 4. Hebben allen, die in staat van genade zijn, de gave van Verstand? 5. Treft men bij sommigen die gave aan zonder de genade? 6. Welke is de verhouding tussen de gave van Verstand en de andere gaven? 7. Wat beantwoordt er in de Zaligheden aan die gave? 8. Wat beantwoordt er aan in de vruchten van de Heilige Geest? (IIa-IIae q. 8 pr.)

### Articulus 1 Is het verstand een gave van de Heilige Geest?

Men beweert, dat het verstand geen gave is van de H. Geest. De om niet gegeven genadegaven immers verschillen van de natuurlijke gaven, want ze worden er aan toegevoegd. Welnu het verstand is een natuurlijke hebbelijkheid der ziel, waardoor wij de natuurlijk-gekende beginselen kennen, zoals blijkt uit het 6e Boek der Ethica (6e H.). Bijgevolg moet het verstand niet gerekend worden onder de gaven van de Heilige Geest. (IIa-IIae q. 8 a. 1 arg. 1)

De schepselen hebben deel aan de goddelijke gaven overeenkomstig hun geschiktheid en zijnswijze, zoals blijkt uit Dionysius in zijn Boek Over de goddelijke Namen (6e H.). Welnu het is aan de menselijke natuur eigen, de waarheid niet op enkelvoudige wijze te kennen, wat juist tot het verstand (als dadelijk inzicht) behoort, maar door over te gaan van het een naar het ander, wat eigen is aan de rede, zoals blijkt uit Dionysius in zijn Boek over de Goddelijke Namen (6e H.). Bijgevolg moet de goddelijke kennis, die aan de mensen geschonken wordt, veeleer de gave van rede genoemd worden dan de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 1 arg. 2)

In de verdeling der vermogens van de ziel staat het verstand tegenover de wil, zoals blijkt uit het 3e Boek Over de Ziel (9e H., Nr 3). Welnu geen enkele gave van de H. Geest draagt de naam van gave van wil. Bijgevolg moet ook geen enkele gave de naam dragen van gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Isaias zegt (11,2): “Op Hem zal de geest des Heeren rusten, de geest van Wijsheid en Verstand”. (IIa-IIae q. 8 a. 1 s. c.)

Het woord verstand (in het Latijn: intellectus) sluit een zekere diepgaande kennis in, want het woord intellegere betekent: intus legere (iets doordringend lezen). Dat blijkt duidelijk uit het verschil tussen het verstand en de zinnen. De zintuiglijke kennis immers blijft bij de uiterlijke zintuiglijk waarneembare hoedanigheden, de verstandelijke kennis daarentegen dringt door tot het wezen der dingen; het voorwerp immers van het verstand is de watheid, zoals gezegd wordt in het 3e Boek Over de Ziel (6e H., Nr 7). Nu zijn er vele dingen, die innerlijk verborgen zijn en die wij moeten leren kennen door er als het ware in binnen te dringen. Onder de bijkomstigheden immers gaat de zelfstandige natuur van de dingen schuil, onder de woorden, datgene wat ze betekenen, onder de gelijkenissen en figuren de verbeelde waarheid; ook zijn de verstandelijke dingen in een zeker opzicht innerlijk verborgen met betrekking tot de zintuiglijke dingen, die uiterlijk waargenomen worden; onder de oorzaken eindelijk gaan de uitwerkse-len schuil, en andersom. Men kan dus met betrekking tot al die dingen spreken van “verstand”. Daar echter de kennis van de mens begint met de zinnen, d. i. met het uiterlijke, is het duidelijk, dat het verstand des te dieper indringen kan in het wezen der dingen, naarmate zijn licht scherper is. Welnu het natuurlijk licht van ons verstand is beperkt in kracht. Het kan dus slechts tot iets doordringen in beperkte maat. Daarom heeft de mens een bovennatuurlijk licht nodig om verder door te dringen tot de kennis van datgene, wat hij niet kennen kan door het natuurlijk licht van zijn verstand. En dit bovennatuurlijk licht, dat aan de mens geschonken wordt, is de gave van Verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 1 co.)

Door het ons aangeboren natuurlijk licht kennen we dadelijk enige algemene beginselen, die wij van nature kennen. Omdat echter de mens tot een bovennatuurlijke gelukzaligheid bestemd is, zoals vroeger gezegd werd (2e Kw., Art. 3), moet hij verder doordringen tot sommige hogere dingen, en daartoe wordt de gave van verstand vereist. (IIa-IIae q. 8 a. 1 ad 1)

De rede, die overgaat van het een naar het ander, begint steeds met verstandelijk inzicht en eindigt met verstandelijke inzicht. Wanneer we immers redeneren, gaan we uit van iets, wat we inzien en de redenering bereikt haar doel wanneer wij er toe komen, iets in te zien wat we vroeger niet kenden. Dat we redeneren is bijgevolg slechts mogelijk door een voorafgaand inzicht. De gave der genade ontstaat echter niet uit het licht der natuur, maar wordt er aan toegevoegd als de voltooiing er van. Het is dus beter die toegevoegde kracht verstand te noemen dan rede, wat dit toegevoegde licht is, met

betrekking tot de bovennatuurlijk-gekende dingen, wat het natuurlijk licht is met betrekking tot de dingen, die we vóór alle andere kennen. (IIa-IIae q. 8 a. 1 ad 2)

De wil duidt een beweging aan van het streefvermogen zonder toevoeging van een of andere verhevenheid. Het verstand daarentegen wijst op de verhevenheid van de kennis, die doordringt tot het diepste. Daarom is het beter een bovennatuurlijke gave verstand te noemen dan wil. (IIa-IIae q. 8 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Kan de gave van het verstand samengaan met het geloof?

Men beweert, dat de gave van verstand niet kan samengaan met het geloof. Augustinus immers zegt in zijn Boek der Drie en tachtig Vraagstukken (15e Kw.): “Wat men verstaat wordt door hem, die het verstaat, begrepen.” Welnu wat men gelooft begrijpt men niet, zoals de Apostel zegt in zijn Brief aan de Philippïërs (3,12): “Niet dat ik reeds begrepen heb of reeds volmaakt ben”. Het blijkt dus dat het geloof en het Verstand niet kunnen samengaan in een en dezelfde mens. (IIa-IIae q. 8 a. 2 arg. 1)

Alles wat begrepen wordt, wordt op natuurlijke wijze gezien door het verstand. Welnu het geloof heeft betrekking op wat niet gezien wordt, zoals hierboven gezegd werd (1e Kw., 4e Art.). Dus kan in één en dezelfde mens het geloof niet samengaan met de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 2 arg. 2)

Het “verstand” is zekerder dan de wetenschap. Welnu wetenschap en geloof kunnen niet hetzelfde voorwerp hebben, zoals hierboven gezegd werd (1e Kw., 5e Art.) Bijgevolg, kan het verstand nog minder samengaan met het geloof. (IIa-IIae q. 8 a. 2 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat Gregorius zegt in het 1e Boek van zijn Zedenkundige Verhandelingen (13e H.), dat nl. het verstand de geest verlicht omtrent datgene wat men hoort. Welnu iemand die gelooft kan in zijn geest verlicht zijn omtrent datgene wat hij gehoord heeft. Daarom wordt gezegd in het laatste hoofdstuk Lucas (45), dat de Heer het verstand van de discipelen opende opdat ze de Schriften zouden verstaan. Bijgevolg kan het verstand samengaan met het geloof. (IIa-IIae q. 8 a. 2 s. c.)

Hier is een dubbel onderscheid nodig: een van de kant van het geloof, en een ander van de kant van het verstand. Van de kant van het geloof moet men dit onderscheid maken, dat sommige dingen op zichzelf en rechtstreeks tot het geloof behoren, nl. die dingen welke de natuurlijke rede te boven gaan, zoals dat God drievoudig is en één, en dat Gods Zoon mens geworden is; andere dingen daarentegen behoren tot het geloof omdat ze op een of andere wijze met de eerste in verband staan, zoals alles wat in de Heilige Schrift vervat is. Van de kant van het verstand moet men het volgend onderscheid maken: we kunnen op twee wijzen iets verstaan, ten eerste op volmaakte wijze, wanneer we nl. doordringen tot de kennis van het wezen van het ding dat we verstaan, of wanneer we de waarheid

zelf kennen van het uitgedrukte oordeel, zoals het in zichzelf is. Op die wijze kunnen we onmogelijk verstaan wat rechtstreeks behoort tot het geloof, zolang we nog leven in deze staat van het geloof. Sommige andere dingen echter, die in verband staan met het geloof, kunnen we op volmaakte wijze begrijpen. We kunnen ten tweede iets op onvolmaakte wijze verstaan, wanneer we nl. het wezen van het ding zelf of het wat en het hoe van de waarheid der stelling niet kennen, maar toch weten, dat wat uiterlijk wordt waargenomen niet in strijd is met de waarheid. Dat gebeurt in zover de mens verstaat, dat hij om wat uiterlijk wordt waargenomen van de geloofswaarheden niet moet afwijken. Er is nu niets op tegen, dat we, zelf terwijl we in deze staat van het geloof leven, op die wijze zouden verstaan wat rechtstreeks behoort tot het geloof. En daaruit blijkt het ANTWOORD OP DE BEDENKINGEN. De eerste drie toch gaan uit van de volmaakte kennis, de laatste van het inzicht in die dingen, die slechts met het geloof in verband staan. (IIa-IIae q. 8 a. 2 co.)

## Articulus 3 Is de gave van verstand alleen bespiegeld of ook praktisch?

Men beweert, dat het verstand, dat gerekend wordt onder de gaven van de Heilige Geest, niet praktisch is, maar alleen bespiegeld. Gregorius immers zegt in zijn Zedenkundige Verhandelingen (1e B., 15e H.), dat het verstand in de meest verheven dingen doordringt. Welnu wat het voorwerp is van praktisch verstand is niet verheven, maar alledaags; het zijn nl. de particuliere dingen, die het voorwerp zijn van onze handelingen. Bijgevolg is het verstand, dat onder de gaven gerekend wordt, niet praktisch. (IIa-IIae q. 8 a. 3 arg. 1)

Het verstand, dat een gave is, is iets waardigers dan het verstand, dat een verstandelijke deugd is. Welnu het verstand, dat een verstandelijke deugd is, slaat alleen op het noodzakelijke, zoals blijkt uit wat de Wijsgeer zegt in het 6e Boek der Ethica (6e H.). Bijgevolg slaat het verstand, dat een gave is, zoveel te meer alleen op het noodzakelijke. Welnu, het praktisch verstand slaat niet op het noodzakelijke, maar op het wisselvallige, dat veranderlijk is, en veroorzaakt kan worden door menselijke daden. Bijgevolg is het verstand, dat een gave is, geen praktisch verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 3 arg. 2)

De gave van verstand verlicht de geest omtrent datgene, wat de natuurlijke rede te boven gaat. Welnu de menselijke handelingen, die het voorwerp zijn van het praktisch verstand, gaan de natuurlijke rede niet te boven daar het juist aan haar toekomt onze handelingen te regelen, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 58, Art. 2, en Kw. 71, Art. 6). Bijgevolg is het verstand, dat een gave is, geen praktisch verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in Psalm 110 (10): “Een goed verstand voor allen die het doen”. (IIa-IIae q. 8 a. 3 s. c.)

Zoals hierboven gezegd werd (voorg. Art.), heeft de gave

van verstand niet alleen betrekking op wat uiteraard tot het geloof behoort, als het voornaamste voorwerp ervan, maar ook op alles wat in verband staat met het geloof, want het geloof werkt door de liefde, zegt de Apostel in Brief aan de Galaten (5, 6). Bijgevolg strekt de gave van verstand zich ook tot sommige handelingen uit, niet als tot haar voornaamste voorwerp, maar in zover we in de handelingen geleid worden door eeuwige beweegredenen, die de hogere rede, vervolmaakt door de gave van verstand, als uitgangspunt van nadere beschouwing en overleg aanneemt, zoals Augustinus zegt in zijn 12e boek *Over de Drie-eenheid* (7e H.). (IIa-IIae q. 8 a. 3 co.)

De menselijke handelingen zijn niet iets verhevens op zichzelf beschouwd, maar wel in zover ze herleid worden tot de maatstaf van de eeuwige wet en tot het doel der goddelijke zaligheid, en zo kunnen ze het voorwerp zijn van het verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 3 ad 1)

Het behoort tot de waardigheid van de gave van verstand, de eeuwige en noodzakelijke verstandelijke dingen niet alleen op zichzelf te beschouwen, maar ook als maatstaf der menselijke handelingen. Hoe verder toch de verstandelijke kracht zich uitstrekt, des te edeler is ze. (IIa-IIae q. 8 a. 3 ad 2)

De maatstaf der menselijke handelingen is de menselijke rede en de eeuwige wet, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 71, Art. 6). Welnu de eeuwige wet overtreft de natuurlijke rede. Bijgevolg gaat de kennis der menselijke handelingen, in zover ze geregeld wordt door de eeuwige wet, de natuurlijke rede te boven, en heeft ze het bovennatuurlijk licht van de gave van de heilige Geest nodig. (IIa-IIae q. 8 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Hebben allen, die in staat van genade zijn, de gave van verstand?

Men beweert, dat niet allen, die in staat van genade zijn, de gave van verstand hebben. Gregorius immers zegt in zijn *Zedenkundige Verhandelingen* (2e B., 26e H.), dat de gave van verstand gegeven wordt als heelmiddel tegen het verstompt zijn van de geest. Welnu bij velen, die in staat van genade zijn, is de geest nog verstompt. Bijgevolg hebben niet allen, die in staat van genade zijn, de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 4 arg. 1)

Onder al de dingen, die betrekking hebben op de kennis, is alleen het geloof nodig ter zaligheid, want door het geloof woont Christus in onze harten, zoals we lezen in de Brief aan de Ephesfers (3, 17). Welnu niet allen, die het geloof hebben, hebben de gave van verstand, zelfs moeten zij, die geloven, bidden opdat ze zouden verstaan, zoals Augustinus zegt in zijn werk *Over de Drie-eenheid* (15e B., 27e H.). Bijgevolg is de gave van verstand niet nodig tot de zaligheid, en is ze niet in allen die in staat van genade zijn. (IIa-IIae q. 8 a. 4 arg. 2)

Wat toekomt aan allen, die in staat van genade zijn, wordt nooit onttrokken aan hen, die de genade bezitten. Welnu de genade van verstand en van de andere gaven wordt ons soms onttrokken tot ons eigen nut, want het

gebeurt, dat de geest, die eens de subliemste dingen beschouwde, maar er door verwaand werd, zo traag en verstompt wordt, dat hij zelf het laagste en meest gewone niet meer verstaat, zoals Gregorius zegt in het 2e Boek van zijn *Zedenkundige Verhandelingen* (26e H.). Bijgevolg hebben niet allen, die in staat van genade zijn, de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in Psalm 81 (5): “Ze kenden en verstonden niet en wandelen in de duisternis”. Welnu iemand, die de genade heeft, wandelt niet in duisternis, volgens het woord van Joannes (8, 12): “Wie mij volgt wandelt niet in de duisternis”. Bijgevolg mist niemand, die in staat van genade is, de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 4 s. c.)

Bij allen, die in staat van genade zijn, moet er een rechtschapen wil zijn, want door de genade wordt de wil van de mens tot het goede voorbereid, zegt Augustinus in zijn Boek *Tegen de Pelagiaan Julianus* (4e B., 3e H.). Welnu de wil kan niet op het goede gericht worden zoals het behoort, zonder voorafgaande kennis van de waarheid, want het voorwerp van de wil is het door het verstand gekende goed, zoals gezegd wordt in het 3e Boek *Over de Ziel* (7e H.). Evenals dan de Heilige Geest door de gave der liefde de wil van de mens ordent, opdat hij naar een bepaald bovennatuurlijk goed zou bewogen worden, zoals het behoort, zo ook verlicht Hij door de gave van verstand de geest van de mens, opdat hij een bepaalde bovennatuurlijke waarheid zou kennen, waarnaar de rechtschapen wil moet streven. Evenals dus allen, die de heiligmakende genade bezitten, de gave van de liefde hebben, zo ook hebben ze allen de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 4 co.)

Sommigen, die de heiligmakende genade hebben, kunnen niettemin zwak van geest zijn met betrekking tot sommige dingen, die niet nodig zijn om worden; maar met betrekking tot wat vereist wordt ter zaligheid worden ze voldoende door de Heilige Geest onderwezen, naar het woord uit de 1e Brief van Joannes (2, 27): “Zijn zalving onderricht hen over alles”. (IIa-IIae q. 8 a. 4 ad 1)

Ofschoon niet allen, die het geloof hebben, volkomen verstaan wat voorgehouden wordt te geloven, toch verstaan ze, dat die dingen geloofd moeten worden en dat men er geenszins van af mag wijken. (IIa-IIae q. 8 a. 4 ad 2)

De gave van verstand wordt nooit onttrokken aan hen, die in staat van genade zijn, met betrekking tot datgene wat nodig is ter zaligheid, maar ze kan soms onttrokken worden met betrekking tot andere dingen, zodat ze niet alles even helder kunnen doorschouwen, om geen aanleiding te hebben tot hoogmoed. (IIa-IIae q. 8 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Bezitten ook zij, die de heiligmakende genade niet hebben, de gave van verstand?

Men beweert, dat ook zij, die de heiligmakende genade niet hebben, de gave van verstand bezitten. Augustinus immers zegt in de verklaring van Psalm 1 (18, 20): “Mijn ziel verlangt er naar om een rechtvaardig oordeel te begeren”: “Het verstand vliegt vooruit, maar het gevoel, echt menselijk zwak, volgt slechts traag”. Welnu bij allen, die de heiligmakende genade hebben, komt het gevoel snel op, door de liefde. Bijgevolg kan de gave van verstand ook bestaan bij hen, die de heiligmakende genade niet hebben. (IIa-IIae q. 8 a. 5 arg. 1)

In het Boek Daniël (10, 1) wordt gezegd dat het verstand vereist wordt in de profetische ziening. Er is dus geen gave van profetie, zonder de gave van verstand. Welnu de gave van van profetie kan ook zonder de heiligmakende genade geschonken worden, zoals blijkt uit Mattheus (7, 22), waar aan hen, die zeggen: “In Uw naam hebben we geprofeteerd”, wordt geantwoord: “Nooit heb ik u gekend”. Bijgevolg kan ook de gave van verstand geschonken worden zonder de heiligmakende genade. (IIa-IIae q. 8 a. 5 arg. 2)

De gave van verstand beantwoordt aan de deugd van geloof, naar het woord van Isaias (7, 9) in de vertaling van de Zeventig: “Indien gij niet gelooft, zult gij niet verstaan”. Welnu men kan het geloof hebben zonder de heiligmakende genade. Bijgevolg is ook de gave van verstand mogelijk zonder de heiligmakende genade. (IIa-IIae q. 8 a. 5 arg. 3)

Daartegenover echter staat wat de Heer zegt bij Joannes (6, 45): “Alwie naar de Vader geluisterd heeft en door Hem onderwezen is, komt tot Mij”. Welnu door het verstand leren we en doordringen we wat we gehoord hebben, zoals blijkt uit de woorden van Gregorius in het 1e Boek van zijn Zedenkundige Verhandelingen (15e H.). Bijgevolg komen allen tot Christus, die de gave van verstand hebben, wat echter niet mogelijk is zonder de heiligmakende genade. Bijgevolg bestaat de gave van verstand niet zonder de heiligmakende genade. (IIa-IIae q. 8 a. 5 s. c.)

Zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 68, Art. 1 en 2), vervolmaken de gaven van de Heilige Geest de ziel, zodat ze goed geschikt is om door de Heilige Geest bewogen te worden. Daaruit volgt, dat het verstandelijk licht der genade “gave van verstand” genoemd wordt, in zover het verstand van de mens goed geschikt is om door de Heilige Geest bewogen te worden. Welnu die beweging bestaat hierin, dat de mens de waarheid kent omtrent zijn einddoel. Bijgevolg bezit het menselijk verstand de gave van verstand niet, wanneer het door de beweging van de Heilige Geest er niet toe gekomen is, het einddoel naar zijn juiste waarde te schatten, hoe volmaakt van de andere kant, dank zij de verlichting van de Heilige Geest, zijn kennis van andere voorafgaande waarheden mag zijn. Nu kan hij alleen het einddoel naar zijn juiste waarde schatten, die niet dwaalt ten opzichte van het einddoel, maar het vast aanhangt als

het verhevenste van alles. Dat is echter alleen het geval voor hen, die de heiligmakende genade bezitten, zoals ook in de zedelijke orde de mens het doel naar zijn juiste waarde schat door de hebbelijkheid der deugd. Bijgevolg heeft niemand de gave van verstand zonder de heiligmakende genade. (IIa-IIae q. 8 a. 5 co.)

Augustinus geeft de naam verstand aan iedere verstandelijke verlichting. Daarin ligt echter slechts dan de natuur van de gave, indien zij 's mensen geest er toe brengt om het einddoel naar zijn juiste waarde te schatten. (IIa-IIae q. 8 a. 5 ad 1)

Het verstand, dat door de profetie vereist wordt, is een verlichting van de geest met betrekking tot wat aan de profeten geopenbaard wordt, niet echter met betrekking tot de juiste waardering van het laatste doel, wat eigen is aan de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 5 ad 2)

Het geloof is alleen het aanvaarden van hetgeen voorgehouden wordt. Doch het verstand dringt ook enigszins door in de waarheid, en dat doordringen is met betrekking tot het doel alleen mogelijk bij degenen, die de heiligmakende genade bezitten, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd. De reden, die geldt voor het verstand, geldt dus niet voor het geloof. (IIa-IIae q. 8 a. 5 ad 3)

## Articulus 6 Verschilt de gave van verstand van de andere gaven?

Men beweert, dat de gave van verstand niet verschilt van de andere gaven. De dingen immers, die aan hetzelfde tegengesteld zijn, zijn onderling gelijk. Welnu aan de wijsheid is de dwaasheid tegenovergesteld, aan het verstand, het verstompt zijn van de geest, aan de raad de onberadenheid, aan de wetenschap de onwetendheid, zoals blijkt uit de Zedenkundige Verhandelingen van Gregorius (2e B., 26e H.). Welnu de dwaasheid, het verstompt zijn van de geest, de onwetendheid en de onberadenheid verschillen niet onderling. Bijgevolg verschilt het verstand niet van de andere gaven. (IIa-IIae q. 8 a. 6 arg. 1)

Het verstand (als dadelijk inzicht) dat een verstandelijke deugd is, verschilt van de andere verstandelijke deugden door wat er eigen aan is, dat het nl. de op zichzelf klaarlijkkelijke beginselen als voorwerp heeft. Welnu de gave van verstand heeft niet de op zichzelf klaarlijkkelijke beginselen als voorwerp, want om datgene te kennen wat natuurlijk en uit zichzelf klaarlijkkelijk is, volstaat de natuurlijke hebbelijkheid der eerste beginselen; om het bovennatuurlijke te kennen volstaat het geloof, daar de artikelen des geloofs als de eerste beginselen zijn van de bovennatuurlijke kennis, zoals hierboven gezegd is (1e Kw., 7e Art.). Bijgevolg verschilt de gave van verstand niet van de andere verstandelijke gaven. (IIa-IIae q. 8 a. 6 arg. 2)

Iedere verstandelijke kennis is ofwel speculatief, ofwel praktisch. Welnu hierboven (3e Art.) werd gezegd, dat de gave van verstand beide te gelijk is. Bijgevolg verschilt ze niet van de andere verstandelijke gaven, maar omvat zij ze alle. (IIa-IIae q. 8 a. 6 arg. 3)

Daartegenover echter staat, dat alle dingen, die naast elkander opgesomd worden, op een of andere wijze van elkander verschillen, want het verschil is het beginsel van het getal. Welnu, bij Isaïas (11, 2) wordt de gave van verstand samen opgesomd met de andere gaven, en bijgevolg verschilt ze er van. (IIa-IIae q. 8 a. 6 s. c.)

Het verschil tussen de gave van verstand en de eerste drie andere gaven, nl. de godsvrucht, de sterkte en de vrees, is duidelijk. De gave van verstand immers behoort tot het kenvermogen, de drie andere gaven daarentegen tot het streefvermogen. Niet zo duidelijk is echter het verschil tussen de gave van verstand en de drie andere gaven, die ook tot het kenvermogen behoren, nl. de wijsheid, de wetenschap en de raad. Sommigen menen, dat de gave van verstand hierin verschilt van de gaven van wetenschap en raad, dat deze twee gaven tot de praktische kennis behoren, de gave van verstand daarentegen tot de bespiegelende kennis. De gave van verstand zou hierin verschillen van de gave van wijsheid, die ook tot de speculatieve kennis behoort, dat aan de wijsheid het oordeel toekomt, aan het verstand de geschiktheid om de dingen die voorgehouden worden te verstaan, of om hun diepste wezen te doorgronden. Daarop hebben we vroeger gesteund om het getal der gaven te bepalen (Ia IIae, Kw. 68, Art. 4). Wanneer men echter de zaken van naderbij beschouwt, ziet men in, dat de gave van verstand niet alleen betrekking heeft op bespiegelende dingen, maar ook op handelingen, zoals (in het 3e Art.) gezegd werd. Ook de gave van wetenschap heeft betrekking op beide, zoals later zal gezegd worden (volgende Kw., 3e Art.). Het verschil tussen die twee gaven ligt dus elders. Deze vier gaven hebben alle betrekking op de bovennatuurlijke kennis, die in ons is door het geloof. Het geloof echter komt tot ons door het gehoor, zoals gezegd wordt in de Brief aan de Romeinen (10, 17). Bijgevolg moeten sommige dingen aan de mens voorgehouden worden te geloven, niet als dingen, die men ziet, maar als dingen, die men hoort, en die men aanvaardt door het geloof. Welnu het eerste en voornaamste voorwerp van het geloof is de Eerste Waarheid; het bijkomstig voorwerp er van zijn sommige dingen, die betrekking hebben op de schepselen, en eindelijk strekt het geloof zich ook uit tot de regeling der menselijke daden, in zover het geloof werkt door de liefde, zoals blijkt uit wat vroeger gezegd werd (4e Kw., 2e Art., antw. op de 3e Bed.). Daaruit volgt, dat met betrekking tot de dingen die ons voorgehouden worden te geloven, ons twee eisen gesteld worden. Ten eerste moeten we die dingen door ons verstand doordringen en begrijpen, en dat bewerkt de gave van verstand, ten tweede moeten wij er een juist oordeel over vellen, waar oor we houden, dat wij ze moeten aanhangen en alles afwijzen, wat er mee in strijd is. In zover het goddelijke dingen betreft, komt dit oordeel toe aan de gave van wijsheid, in zover het geschapen dingen betreft, aan de gave van wetenschap, in zover et de toepassing betreft op particuliere handelingen, aan de gave van raad. (IIa-IIae q. 8 a. 6 co.)

Het verschil tussen de vier vermelde gaven komt duidelijk overeen met wat er volgens Gregorius aan tegen-

gesteld is. Het verstompt zijn van de geest immers is het tegengestelde van de scherpzinnigheid, want het verstand wordt figuurlijk scherp genoemd, wanneer het kan doordringen tot in het diepste van wat voorgehouden wordt, en het verstompt zijn van de geest heeft voor gevolg, dat de geest niet kan doordringen tot het diepste. Verder zegt men, dat iemand dwaas is, wanneer hij verkeerd oordeelt over het algemeen doel van het leven, en daarom is de dwaasheid het tegendeel van de wijsheid, die een juist oordeel ingeeft over de algemene oorzaak. De onwetendheid nu veronderstelt een tekort in de geest ten opzichte van een of ander particulier voorwerp, en daarom wordt ze gesteld tegenover de wetenschap, waardoor de mens een juist oordeel heeft omtrent de particuliere oorzaken, nl. omtrent de geschapen oorzaken. De onberadenheid is klaarblijkelijk het tegenovergestelde van de raad, waardoor de mens niet overgaat tot de daad vooraleer hij bij zich zelf overleg heeft gepleegd. (IIa-IIae q. 8 a. 6 ad 1)

De gave van verstand heeft betrekking op de eerste beginselen van de kennis, die uit louter genade wordt medegedeeld, maar op een andere wijze dan het geloof. Het komt immers aan het geloof toe die beginselen te aanvaarden, aan de gave van verstand echter met de geest te doordringen wat medegedeeld wordt. (IIa-IIae q. 8 a. 6 ad 2)

De gave van verstand heeft betrekking zowel op de bespiegelende als op de praktische kennis, niet wat het oordeel betreft, maar wat de kennis betreft, om nl. te begrijpen wat gezegd wordt. (IIa-IIae q. 8 a. 6 ad 3)

### **Articulus 7 Beantwoordt aan de gave van verstand de zesde zaligheid, nl. : « Zalig zijn de zuiveren van harte, want zij zullen God zien »?**

Men beweert, dat aan de gave van verstand niet de zesde zaligheid beantwoordt, nl.: “Zalig de zuiveren van harte, want zij zullen God zien”. De zuiverheid des harten immers schijnt op de eerste plaats te behoren tot het gemoed. Welnu de gave van verstand behoort niet tot het gemoed, maar veeleer tot het kenvermogen. Dus beantwoordt de genoemde zaligheid niet aan de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 7 arg. 1)

In de Handelingen der Apostelen (15, 9) wordt gezegd: “Hun harten zuiverend door het geloof”. Welnu de zuiverheid des harten bekomt men door de zuivering des harten. Bijgevolg behoort de genoemde zaligheid eerder tot de deugd van geloof, dan tot de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 7 arg. 2)

De gaven van de Heilige Geest vervolmaken de mens tijdens dit leven. Welnu de aanschouwing van God behoort niet tot dit leven, want door die aanschouwing wordt men immers gelukzalig, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 3, Art. 8.). Bijgevolg behoort de zesde zaligheid, die de aanschouwing van God belooft, niet tot de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt in

zijn Boek Over de Bergrede (1e B., 4e H.): “De zesde werking van de Heilige Geest, nl. het verstand, komt toe aan de zuiveren van harte, die met hun gezuiverd oog kunnen zien wat het oog nooit zag”. (IIa-IIae q. 8 a. 7 s. c.)

Zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 89, Art. 2 en 4), zijn in de zesde zaligheid, zoals overigens ook in de andere, twee dingen vervat: een als verdienste, nl. de zuiverheid des harten, en een ander als beloning, nl. het zien van God. Die twee dingen hebben op bepaalde wijze betrekking op de gave van verstand. Men kan immers een dubbele zuiverheid onderscheiden: een, die voorafgaat en geschikt maakt om God te aanschouwen, nl. de zuiverheid van het gemoed dat vrij is van iedere ongeregelde neiging. Die zuiverheid des harten is het werk van de deugden en van de gaven, die behoren tot het streefvermogen. De tweede zuiverheid des harten werkt als het ware meer afdoend met betrekking tot de goddelijke aanschouwing. Ze bestaat in de zuiverheid van de geest, die vrij is van alle zintuiglijke kenbeelden en van iedere dwaling, zo dat men alles wat aangaande God wordt voorgehouden niet opvat als door lichamelijke kenbeelden, noch volgens de dwalingen der ketters. Die zuiverheid is het werk van de gave van verstand. Er is ook een dubbele aanschouwing van God: een, die volmaakt is, en waardoor men Gods wezen ziet, en een andere, die onvolmaakt is, en waardoor we wel niet zien wat God is, maar toch zien wat Hij niet is. In dit leven kennen we God des te volmakter, naarmate wij duidelijker inzien, dat Hij alles overtreft wat het verstand begrijpen kan. Beide aanschouwingen nu van God behoren tot de gave van verstand, de eerste tot de voltooide gave, zoals ze in de hemel zal zijn, de tweede tot de begonnen; gave van verstand, zoals ze tijdens dit leven is. (IIa-IIae q. 8 a. 7 co.)

Daaruit blijkt het antwoord OP DE BEDENKINGEN. De eerste twee immers spreken over de eerste zuiverheid, de derde over de volmaakte aanschouwing van God. De volmaaktheid, die de gaven ons schenken, vangt aan in dit leven, maar wordt in het toekomstig leven voltooid, zoals hierboven (in de Leerstelling) gezegd is. (IIa-IIae q. 8 a. 7 ad 1)

### Articulus 8 Beantwoordt onder de vruchten het geloof aan de gave van verstand?

Men beweert, dat onder de vruchten het geloof niet beantwoordt aan de gave van verstand. De vrucht van het geloof is immers het verstand, want bij Isaiās (7, 9) wordt gezegd: “Indien gij niet gelooft, zult gij niet verstaan”, volgens de lezing der Zeventig, terwijl onze tekst (nl. die van de Vulgaat) luidt: “Indien gij niet gelooft, zult gij niet standhouden”. Bijgevolg is het geloof niet de vrucht van het verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 8 arg. 1)

Wat voorafgaat is niet de vrucht van wat volgt. Welnu het geloof gaat het verstand vooraf, want het is de grondslag van geheel het geestelijk gebouw, zoals hierboven gezegd werd (4e Kw., Art. 1 en 7). Bijgevolg is

het geloof niet de vrucht van het verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 8 arg. 2)

Er zijn meer gaven, die betrekking hebben op het verstand dan op het streefvermogen. Welnu onder de vruchten is er maar één, die betrekking heeft op het verstand, nl. het geloof, en al de andere hebben betrekking op het streefvermogen. Het geloof schijnt bijgevolg niet méér te beantwoorden aan het verstand, dan aan de wijsheid, de wetenschap of de raad. (IIa-IIae q. 8 a. 8 arg. 3)

Daartegenover echter staat, dat het doel van ieder ding kan aanzien worden als de vrucht er van. Welnu de gave van verstand schijnt voornamelijk voor doel te hebben de zekerheid van het geloof, dat onder de vruchten gerekend wordt. De Glossa immers op de Brief aan de Galaten (5, 22) zegt, dat het geloof, dat een vrucht genoemd wordt, een zekerheid is omtrent het onzichtbare. Bijgevolg beantwoordt onder de vruchten het geloof aan de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 8 s. c.)

Vroeger (Ia IIae, Kw. 70, Art. 1), toen er spraak was over de vruchten, werd gezegd, dat vruchten van de Geest genoemd worden, sommige geniet-brengende eind-uitwerkselen, die in ons ontstaan door de kracht van de Heilige Geest. Welnu het allerlaatste, en wat genieting brengt, is het einddoel, dat het eigen voorwerp is van de wil, en bijgevolg moet datgene, wat in de wil het laatst komt en genieting brengt, als de vrucht zijn van al het andere, dat betrekking heeft op de andere vermogens. In de gaven en de deugden, die een vermogen vervolmaken, kunnen we een dubbele vrucht aanwijzen: een, die behoort tot haar eigen vermogen, een ander, die als de laatste vrucht is, en die behoort tot de wil. Zo mag men zeggen, dat het geloof, d. i. de zekerheid van het geloof, de eigen vrucht is, die beantwoordt aan de gave van verstand, maar de laatste vrucht is de vreugde, die eigen is aan de wil. (IIa-IIae q. 8 a. 8 co.)

Men kan het verstand een vrucht noemen van de deugd van geloof, maar wanneer men het geloof een vrucht noemt, dan spreekt men niet over de deugd van geloof, maar over een bepaalde zekerheid van het geloof, die de mens bereikt door de gave van verstand. (IIa-IIae q. 8 a. 8 ad 1)

Het geloof kan niet geheel en al het verstand voorafgaan. De mens kan immers door het geloof niet aanvaarden wat voorgehouden wordt, dan wanneer hij die dingen enigszins verstaat. Doch de volmaaktheid van verstand volgt op de deugd van geloof, en op die volmaaktheid van het verstand volgt de zekerheid van het geloof. (IIa-IIae q. 8 a. 8 ad 2)

De vrucht van een praktische kennis kan niet in die kennis zelf liggen, want die kennis verwerft men niet om haar zelf, maar om iets anders. De vrucht der bespiegende kennis daarentegen ligt in die kennis zelf, want die vrucht is de zekerheid van haar voorwerp. Daarom beantwoordt er geen eigen vrucht aan de gave van raad, die uitsluitend tot de praktische kennis behoort; aan



de gaven van wijsheid, verstand en wetenschap, die tot de speculatieve kennis kunnen behoren, beantwoordt er maar één vrucht, nl. de zekerheid, aangeduid door de naam geloof. Er zijn echter meerdere vruchten, die betrekking hebben op het streefvermogen, omdat, zoals (in de Leerstelling) gezegd werd, het begrip van doel, dat opgesloten ligt in het begrip van vrucht, eerder betrekking heeft op het streefvermogen dan op het kenvermogen. (IIa-IIae q. 8 a. 8 ad 3)

## Quaestio 9 Over de gave van Wetenschap

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

### Articulus 1 Is de wetenschap een gave?

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

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

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

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

De genade is volmaakter dan de natuur. Zij kan dus niet te kort schieten in die dingen, waarin de mens door de natuur kan vervolmaakt worden. Welnu iemand die door de natuurlijke rede met zijn verstand een waarheid aanvaardt, wordt met betrekking tot die waarheid op twee manieren vervolmaakt: ten eerste, in zover hij die waarheid inziet, ten tweede in zover hij over haar een zeker oordeel velt. Opdat het menselijk

verstand de waarheid van het geloof op volmaakte wijze zou aanvaarden, zijn er dus twee dingen vereist: ten eerste, dat het goed vat, wat voorgehouden wordt, en dit behoort tot de gave van verstand, zoals hierboven gezegd werd (8e Kw., 6e Art.); ten tweede, dat het een zeker en juist oordeel velt over die waarheden, door onderscheid te maken tussen wat moet geloofd worden van wat niet moet geloofd worden, en daartoe is de gave van wetenschap nodig. (IIa-IIae q. 9 a. 1 co.)

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

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

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

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

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

werd (1e Kw., 1e Art). Bijgevolg heeft ook de gave van wetenschap betrekking op de goddelijke dingen. (IIa-IIae q. 9 a. 2 arg. 1)

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

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

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

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

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

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

Zoals hierboven gezegd is (1e Kw., 1e Art.), beschouwt iedere hebbelijkheid der kenvermogens formeel het beginsel, waardoor iets gekend wordt, en materieel, wat door dit beginsel gekend wordt. Daar nu het formele altijd voornamer is, daarom worden de wetenschappen, die uit mathematische beginselen gevolgtrekkingen afleiden omtrent dingen, die tot de Fysica behoren, eerder gerekend tot de mathematische wetenschappen, omdat zij er een grotere gelijkenis mee vertonen, hoewel ze door hun voorwerp eerder behoren tot de Fysica; en daarom wordt in het 2e Boek der Fysica gezegd (2e H., Nr 5), dat ze eerder natuurwetenschappen zijn. Wanneer dus de mens God kent door de schepselen, dan behoort die kennis eerder tot de wetenschap, waar ze formeel toe behoort, dan tot de wijsheid, waar ze slechts materieel toe behoort. En andersom: wanneer we de geschapen dingen beoordelen volgens het goddelijke, behoort dit oordeel eerder tot de wijsheid dan tot de wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 2 ad 3)

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

Men beweert, dat de wetenschap, die als gave beschouwd wordt, een praktische kennis is. Augustinus immers zegt in zijn werk Over de Drie-eenheid (12e B., 14e H.): “Wetenschap is niets, wanneer ze niet bijdraagt tot de vroomheid, en de godsvrucht heeft geen nut, indien ze de onderscheiding der Wetenschap mist”. Daaruit volgt, dat de wetenschap de godsvrucht richt. Welnu dat kan met toekomen aan een speculatieve kennis. Bijgevolg is de wetenschap, die een gave is, een praktische kennis. (IIa-IIae q. 9 a. 3 arg. 1)

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

Hierboven (vorige Kw., 3e Art.) werd gezegd, dat alleen de rechtvaardigen de gaven van de Heilige Geest bezitten. Welnu ook die niet rechtvaardig zijn kunnen een bespiegelende kennis hebben, volgens het woord van Jacobus (4, 17): “Wie weet goed te doen en het

niet doet, zondigt”. Bijgevolg is de wetenschap, die een gave is, niet bespiegelend, maar praktisch. (IIa-IIae q. 9 a. 3 arg. 3)

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

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

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

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

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

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

Men beweert, dat aan de wetenschap niet de derde zaligheid beantwoordt, nl.: “Zalig zij die wenen, want zij zullen vertroost worden”. Evenals immers het kwaad de oorzaak is van droefheid en wee, zo ook is het goed

de oorzaak van blijdschap. Welnu door de wetenschap wordt ons eerder het goed bekend gemaakt dan het kwaad, want het kwaad kennen we door het goed, en in het 1e Boek Over de Ziel, (5e H., Nr 16) wordt gezegd: “Wat recht is beoordeelt zichzelf, en het verkeerde”. Bijgevolg beantwoordt de genoemde zaligheid niet aan de gave van wetenschap. (IIa-IIae q. 9 a. 4 arg. 1)

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

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

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

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

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

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

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

## Quaestio 10 Over het ongeloof in het algemeen

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

### Articulus 1 Is ongeloof zonde?

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

Niemand zondigt door iets, wat hij niet vermijden kan, want iedere zonde is vrijwillig. Welnu, het ligt niet in

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

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

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

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

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

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

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

q. 10 a. 1 ad 3)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Articulus 3 Is het ongeloof de grootste zonde?

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

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

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

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

Elke zonde bestaat, formeel gesproken, in een afkeer van God, zoals boven gezegd werd (Ia IIae, Kw. 71, Art. 6, en Kw. 73, Art. 3). Bijgevolg is een zonde des te groter, naarmate ze de mens meer van God afkeert. Welnu de mens wordt het meest van God afgekeerd door het ongeloof, daar hij dan zelf geen ware kennis meer heeft van God, en door de valse kennis, die hij er van heeft, God niet naderbij komt, maar er zich nog verder van afkeert. Het is zelfs niet mogelijk, dat hij, die

een valse voorstelling heeft van God, God gedeeltelijk kent, want wat hij zich voorstelt is God niet. Daaruit blijkt duidelijk, dat de zonde van ongelooft groter is dan al de zonden, die men bedrijven kan door ontaarding der zeden. Hetzelfde kan echter niet gezegd worden van de zonden, die strijdig zijn met de andere goddelijke deugden, zoals later zal gezegd worden. (20e Kw., 3 Art.). (IIa-IIae q. 10 a. 3 co.)

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

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

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

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

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

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

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

Daartegenover echter staat dat in de Handelingen der Apostelen (10, 4) gezegd wordt aan Cornelius, toen hij

nog heiden was, dat zijn aalmoezen welgevallig waren aan God. Bijgevolg is niet elke daad van een ongelovige een zonde, maar kan een of andere daad goed zijn. (IIa-IIae q. 10 a. 4 s. c.)

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

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

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

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

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

Men beweert, dat er geen verschillende soorten van ongelooft zijn. Daar immers het geloof en het ongelooft contradictorisch tegengesteld zijn, moeten zij hetzelfde voorwerp hebben. Welnu, het formeel voorwerp van het geloof is de Eerste Waarheid, waardoor het geloof één is, hoewel hetgeen materieel onder het geloof valt veelvuldig is. Bijgevolg is de Eerste Waarheid ook het voorwerp van het ongelooft; wat de ongelovige weigert te geloven, valt slechts materieel onder het geloof. Welnu, de soorten verschillen niet door de materiële, maar

wel door de formele beginselen. Bijgevolg is er in het ongelooft geen soortelijk verschil, volgens de waarheid met betrekking waartoe de ongelovigen dwalen. (IIa-IIae q. 10 a. 5 arg. 1)

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

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

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

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

dat is het ongelooft der Joden; ofwel in de geopenbaarde waarheid zelf gekend heeft, — en dat is het ongelooft der ketters. Men kan dus zeggen, dat dit de drie algemene soorten van ongelooft zijn. Indien men echter de soorten van ongelooft onderscheidt volgens de dwalingen met betrekking tot de punten van het geloof, dan zijn de soorten van ongelooft niet meer bepaald, want de dwalingen kunnen tot in het oneindige vermenigvuldigd worden, zoals blijkt uit Augustinus in zijn Boek Over de Ketterijen. (IIa-IIae q. 10 a. 5 co.)

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

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

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

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

Men beweert, dat het ongelooft der heidenen een zwaarder zonde is, dan dat van anderen. Evenals immers een lichamelijke ziekte zwaarder is, naargelang ze een meer voornaam lidmaat aantast, zo ook is een zonde zwaarder, naargelang de tegenstelling met wat voornamer is in de deugd groter is. Welnu het voornaamste in het geloof is het geloof in Gods eenheid, die de heidenen verwerpen, wanneer ze aan menigvuldige goden geloven.

Hun ongeloof is dus het zwaarste. (IIa-IIae q. 10 a. 6 arg. 1)

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

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

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

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

schijnt dat gemis eerder een straf te zijn. Bijgevolg is, volstrekt gesproken, het ongeloof der ketters het zwaarste. (IIa-IIae q. 10 a. 6 co.)

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

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

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

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

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

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

In het redetwisten over het geloof moet men onderscheid maken tussen hem die redetwist, en de toehoorders. Bij hem die redetwist moet men het inzicht in aanmerking nemen. Indien hij immers redetwist omdat hij twijfelt aan het geloof en de waarheid van het geloof niet voor zeker houdt, doch haar wil onderzoeken door bewijsvoeringen, dan is het onbetwistbaar, dat hij zondigt door twijfel aan het geloof en door ongelovigheid. Indien men echter redetwist over het geloof om de dwalingen te weerleggen of om de oefening, dan is het goed te keuren. Van de kant van de toehoorders moet men in aanmerking nemen of zij, die de redetwist bij wonen, in het geloof onderwezen zijn en er in vaststaan, ofwel eenvoudige lieden zijn met een wankelbaar geloof. Wat de eersten betreft, levert het redetwisten over het geloof geen gevaar op. Wat echter de eenvoudigen betreft, moet men het volgende onderscheid maken: ofwel worden zij bewerkt door de ongelovigen, b. v. door de



Joden, de ketters of de heidenen, die hen trachten afval-  
lig te maken, ofwel worden ze daar niet toe uitgelokt,  
zoals in de landen waar er geen ongelovigen zijn. In het  
eerste geval is het nodig in het openbaar te redetwis-  
ten over het geloof, op voorwaarde dat er bekwame en  
geschikte personen zijn, die de dwalingen kunnen weer-  
leggen. Zo toch zullen de eenvoudige lieden versterkt  
worden in het geloof en zal men aan de ongelovigen niet  
de gelegenheid geven om anderen in dwaling te brengen,  
zoveel te meer, dat het stilzwijgen van hen, die moeten  
weerstaan aan al wie de geloofswaarheden poogt te  
vervalschen, als een bevestiging zou zijn van de dwaling.  
Daarom zegt Gregorius (Herderlijke Brieven, 2e Deel,  
4e H.): “Zoals een onvoorzichtig woord aanleiding geeft  
tot dwaling, zo ook laat het onvoorzichtig stilzwijgen  
diegenen aan de dwaling over, die men kan onderwij-  
zen”. In het tweede geval echter is het gevaarlijk in het  
bijzijn van eenvoudigen te redetwisten over het geloof,  
omdat hun geloof er vaster door staat, dat ze nooit iets  
hoorden wat er van afwijkt. Daarom is het niet goed,  
dat ze de gelovigen zouden horen redetwisten over het  
geloof. (IIa-IIae q. 10 a. 7 co.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sommigen menen, dat door die woorden niet verboden  
wordt de ketters in de ban te doen, maar hen te doden,  
zoals blijkt uit de aangehaalde woorden van Chrysosto-  
mus. En Augustinus zegt in zijn Brief aan Vincentius  
(93e Brief): “Vroeger dacht ik, dat men niemand door  
geweld tot de eenheid van Christus mocht dwingen,  
maar dat men moest handelen door het woord en door  
redetwisten strijden. Die mening werd echter weerlegd  
niet door woorden van tegenstanders, maar door feiten,  
die het tegenovergestelde bewezen. De vrees voor de  
wetten is voor velen zo voordelig geweest, dat ze zeg-  
gen: God zij dank, die onze banden heeft verbroken”.  
Wanneer nu de Heer zegt: “Laat beide groeien tot de  
oogsttijd”, dan blijkt de zin van die woorden uit wat  
volgt, nl.: “Opdat gij niet, bij het uittrekken van het  
onkruid, tegelijk de tarwe uitrukt”. Zoals Augustinus  
zeft in zijn antwoord op de brief van Parmenianus (3e

B., 2e H.), blijkt daar duidelijk uit, dat wanneer zulks niet te vrezen is, wanneer de misdaden van wie dat ook zo goed door allen geldend zijn en verfoeid worden, dat ze ofwel in het geheel geen verdedigers vinden, of althans niet zulke, waardoor er scheuring kan ontstaan, de strengheid van de tucht niet mag sluimeren. (IIa-IIae q. 10 a. 8 ad 1)

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

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

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

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

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

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

Een meester kan zich door zijn dienaar niet laten dienen dan door met hem om te gaan, ten minste door met hem te spreken, want een meester doet zijn dienaar handelen door zijn bevel. Welnu de Christenen mogen ongelovige dienaars hebben, Joden of zelfs heidenen en

Sarazenen. Bijgevolg is hen toegelaten met hen om te gaan. (IIa-IIae q. 10 a. 9 arg. 3)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter, dat het aan iemand, die gezag voert, toekomt zijn onderhorige te oordelen. Welnu,

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

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

vermijden gaf Hij bevel hem toch te betalen. En nadat Paulus gezegd heeft (t. a. p. in de 1e Bedenking), dat de dienstknechten hun meesters moeten eerbiedigen, voegt hij er aan toe: “Opdat Gods naam en Zijn lering niet zouden gelasterd worden”. (IIa-IIae q. 10 a. 10 co.)

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

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

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

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

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

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

Zoals hierboven gezegd werd (3e Art.), is de zonde van ongeloof de zwaarste zonde. Welnu, andere zonden

worden niet geduld, maar door de wet gestraft, zoals echtbreuk, diefstal, enz. Bijgevolg mag men ook de eredienst der ongelovigen niet dulden. (IIa-IIae q. 10 a. 11 arg. 3)

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

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

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

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

Men beweert, dat men de kinderen der Joden en andere ongelovigen mag dopen tegen de wil der ouders in. De huwelijksband immers is sterker dan het vaderlijk gezag over de kinderen, want het vaderlijk gezag kan verbroken worden door een mens, wanneer nl. de zoon meerderjarig wordt, terwijl de huwelijksband door geen mens kan verbroken worden, naar het woord van Mattheus (19, 6): “Wat God heeft gebonden, mag de mens niet scheiden.” Welnu de huwelijksband wordt ontbonden om reden van het ongeloof. De Apostel zegt

immers in zijn In Brief aan de Corinthiërs (7, 15): “Als de ongelovige echtgenoot wil scheiden, laat hem scheiden. In dit geval blijft de broeder of de zuster niet verbonden.” En een Canon (28, 1) zegt, dat indien een ongelovige echtgenoot niet zonder belediging van de Schepper wil leven met zijn wederhelft, deze met hem niet moet samenleven. Zoveel te meer houdt dus het recht van het vaderlijk gezag over de kinderen op om reden van ongelooft, en bijgevolg mogen de kinderen gedoopt worden tegen de wil der ouders in. (IIa-IIae q. 10 a. 12 arg. 1)

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

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

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

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

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

Het gebruik der Kerk heeft een zeer groot gezag, en altijd en in alles moet men het nauwgezet volgen, want zelfs de leer der katholieke leraren ontleent haar gezag aan de Kerk. Men moet zich dan ook méér houden

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

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

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

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

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

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

## Quaestio 11 Over de Ketterij

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

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

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

Een ondeugd wordt op de eerste plaats soortelijk bepaald door haar doel. Daarom zegt de Wijsgeer in het 3e Boek der Ethica (2e H.), dat hij die ontucht bedrijft om te kunnen stelen, veeleer een dief is, dan een onkuis mens. Welnu het doel van de ketterij is een tijdelijk

voordeel, voornamelijk het gezag te voeren en de eerbewijzen te ontvangen, wat behoort tot de ondeugd van hoogmoed en hebzucht. Augustinus immers zegt in zijn Boek Over het nut van het Geloof (1e H.), dat de ketter iemand is die om een tijdelijk voordeel, en voornamelijk om uit eerezucht gezag te kunnen voeren, valse en nieuwe meningen vooruitzet of volgt. Bijgevolg is de ketterij geen soort ongeloof, maar wel een soort hoogmoed. (IIa-IIae q. 11 a. 1 arg. 2)

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

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

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

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

De ondeugden worden soortelijk bepaald door het onmiddellijk doel; door het verwijderde doel worden ze geslachtelijk bepaald en veroorzaakt. Wanneer b. v.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Augustinus zegt (43e of 162e Brief; vgl. Decreten, 24) “Zij die hun gedacht, hoewel het vals en verkeerd is, zonder hardnekkigheid verdedigen, maar met behoedzame bezorgdheid de Waarheid zoeken, en bereid zijn zich te beteren wanneer zij ze vinden, moeten niet als ketters worden aangezien”. Ze spreken immers door eigen keus de leer der Kerk niet tegen. Zo kunnen sommige leraars het niet eens geweest zijn over zaken, waarin het voor

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

### Articulus 3 Moet men de ketters dulden?

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

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

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

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

Met betrekking tot de ketters moet men twee dingen beschouwen, één van hun kant, en één van de kant van de Kerk. Van hun kant moet men de zonde beschouwen, waardoor ze niet alleen verdiend hebben om door de

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Quaestio 12 Over de Geloofsverzaking

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Articulus 2 Is godslastering altijd doodzonde?

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

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

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

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

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

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

Daar de godslastering tegengesteld is aan de geloofsbelijdenis, zoals (in het vorig Artikel) gezegd werd, daarom moet het verbod van godslastering herleid worden tot het verbod van ongeloof, dat uitgedrukt is in de woorden (uit het Boek Exodus 20, 2): “Ik ben de Heer uw God”, enz., of ook in de woorden (t. a. pl., 7): “Gij zult de naam van God niet ijdel gebruiken”. Want

hij, die Gods naam gebruikt om iets vals van God te bevestigen, gebruikt hem méér op ijdele wijze dan hij, die door Gods naam iets vals bekrachtigt. (IIa-IIae q. 13 a. 2 ad 2)

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

### Articulus 3 Is godslastering de grootste zonde?

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

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

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

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

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

Wanneer men de doodslag vergelijkt bij de godslaste-

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

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

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

### Articulus 4 Lasteren de verdoemden God?

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

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

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

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in de Apocalyps (16, 9): “De mensen brandden in een groot vuur, en ze vloekten de naam van de Heer, die macht heeft over hun wonden”. Daarop zegt de Glossa, dat zij, die in de hel zijn, hoewel ze weten, dat ze naar verdienste

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

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

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

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

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

## Quaestio 14 Over de Godslastering tegen de Heilige Geest

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

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

Men beweert, dat de zonde tegen de Heilige Geest niet hetzelfde is als de zonde uit bepaalde boosheid. De zonde immers tegen de Heilige Geest is de zonde van godslastering, zoals blijkt uit Mattheus (12, 31).

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

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

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

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

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

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

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

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

In zover de zonde uit bepaalde boosheid voortkomt uit de neiging van een hebbelijkheid, is zij geen bijzondere zonde, maar wel een algemene voorwaarde van de zonde. In zover zij echter voortkomt uit het misprijzen van een werk van de Heilige Geest in ons, is zij een bijzondere

zonde, en is zij zelfs een bijzonder geslacht van zonde. Dit geldt ook voor de eerste verklaring. Maar volgens de tweede verklaring is zij geen bijzonder geslacht van zonde, want de eindverstoktheid kan een omstandigheid zijn van elk geslacht van zonde. (IIa-IIae q. 14 a. 1 ad 3)

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter wat Augustinus (Fulgentius) zegt in zijn Boek Over het geloof aan Petrus (3e H.): "Zij zondigen tegen de Heilige Geest, die wanhopen aan de vergiffenis der zonden of zonder verdiensten vertrouwen op Gods barmhartigheid." En in zijn Enchiridion (83e H.) zegt hij, dat hij die sterft in de volharding van de geest in de boosheid schuldig is aan de zonde tegen de Heilige Geest. In zijn Boek Over de Woorden des Heeren (11e Preek, 12e H.) zegt hij, dat de onboetvaardigheid

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

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

zoals een onstuimig paard zich in het gevecht werpt”, en dat heeft betrekking op het tweede. (IIa-IIae q. 14 a. 2 co.)

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

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

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

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt bij Mattheus (12, 32): “Hij die tegen de Heilige Geest zal gesproken hebben, dat zal hem niet vergeven worden, noch in deze wereld, noch in de toekomstige”. En Au-



gustinus zegt in zijn Boek Over de Bergrede (1e B., 22e H.), dat de schuld van die zonde zo groot is, dat ze de nederigheid om te bidden wegneemt. (IIa-IIae q. 14 a. 3 s. c.)

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

de zonde vergeven wordt. Dit sluit echter voor Gods almacht en barmhartigheid de weg van vergiffenis en genezing niet af, waardoor sommigen soms als op wonderbare wijze geestelijk genezen worden. (IIa-IIae q. 14 a. 3 co.)

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

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

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter het woord uit het Boek

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Daartegenover staat echter, dat Gregorius in zijn *Zedenkundige Verhandelingen* (17e H.) de verblindheid

van de geest opnoemt onder de ondeugden, die veroorzaakt worden door de ontucht. (IIa-IIae q. 15 a. 1 s. c.)

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

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

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

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

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

Men beweert, dat de verstomping van de zinnen niet een andere zonde is dan de verblindheid van de geest. Aan ieder ding immers is er maar één ander tegengesteld. Welnu, zoals blijkt uit wat Gregorius zegt in het 2e Boek van zijn Zedenkundige Verhandelingen (27e H.),

is de verstomping der zinnen tegengesteld aan de gave van verstand, waar ook de verblindheid van de geest aan tegengesteld is, want het verstand wordt beschouwd als een beginsel van het gezicht. Bijgevolg is de verstomping van de zinnen hetzelfde als de verblindheid van de geest. (IIa-IIae q. 15 a. 2 arg. 1)

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

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

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

Verstompt zijn is het tegendeel van scherp zijn. Iets nu wordt scherp genoemd, omdat het doordringend is, terwijl iets stomp genoemd wordt omdat het afgestompt is, en nergens kan doordringen. Men noemt nu bij wijze van vergelijking de lichamelijke zinnen doordringend, in zover ze hun voorwerp waarnemen van op een zekeren afstand, alsook in zover ze het kleinste en het diepste der dingen kunnen vatten, als waren zij er in ingedrongen. Zo zegt men met betrekking tot de zinnen, dat iemand scherp is van zinnen, wanneer hij de zintuiglijk-waarneembare dingen van op een afstand kan zien, horen of ruiken, terwijl men zeggen zal dat iemand stomp is van zinnen, wanneer hij slechts kan waarnemen wat dicht bij is, of heel groot. Bij wijze van vergelijking met de lichamelijke zinnen zegt men, dat er ook een zin is voor de verstandelijke dingen, nl. met betrekking tot de eerste beginselen, zoals de Wijsgeer zegt in het 6e Boek van zijn Ethica (11e H.). Ook voor de zinnen immers is de kennis van de zintuiglijk-waarneembare dingen als een beginsel van de kennis. De zin nu, die betrekking heeft op het verstandelijke, neemt zijn voorwerp niet waar door lichamelijke afstand, maar door andere middelen, zoals hij door de eigenschappen der dingen hun wezen waarneemt, en door de uitwerkselen, de oorzaken. Men zegt nu, dat

hij een scherp zinnen heeft naar het verstand, die uit een eigenschap van een ding of uit een uitwerksel onmiddellijk de natuur van het ding verstaat, en die doordringt tot de beschouwing van het minste, wat aan een ding toekomt. Een stomp verstand heeft hij, die tot de kennis van de waarheid van het ding niet doordringen kan, dan na vele verklaringen, en er dan nog met toe komt volkomen te begrijpen al wat tot de natuur van het ding behoort. Bijgevolg is de verstomptheid der zinnen omtrent het verstandelijke een zwakheid van geest, met betrekking tot de beschouwing der geestelijke goederen; de verblindheid daarentegen is het volledig gemis van de kennis er van. Die twee ondeugden nu zijn tegengesteld aan de gave van verstand, waardoor de mens de geestelijke goederen waarneemt, en er met scherpzinnigheid in doordringt. De verstomptheid is zonde, zoals de verblindheid van de geest, in zover zij vrijwillig is, zoals blijkt bij degene, die gehecht is aan de vleselijke genoegens, en voor de aandachtige beschouwing der geestelijke dingen een tegenzin voelt en ze dan ook verwaarloost. (IIa-IIae q. 15 a. 2 co.)

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

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

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

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

Elk ding ondergaat méér de werking van wat er dicht bij staat, dan van wat er ver van af staat. Welnu de geestelijke ondeugden staan dicht bij de geest dan de vleselijke. Bijgevolg worden de verblindheid van de geest en de verstomptheid der zinnen veeleer veroorzaakt door geestelijke ondeugden dan door vleselijke. (IIa-IIae q. 15 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Gregorius zegt in het 31e Boek van zijn *Zedenkundige Verhandelingen* (17e H.), nl. dat de verstomptheid der zinnen omtrent het verstandelijke voortkomt uit gulzigheid, de verblindheid

van de geest uit ontucht. (IIa-IIae q. 15 a. 3 s. c.)

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

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

Het vlees heeft geen invloed op het verstandelijk deel als zou dat daardoor veranderd worden. Het kan echter wel de werking verhinderen, zoals hierboven gezegd is. (IIa-IIae q. 15 a. 3 ad 2)

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

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

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

### Articulus 1 Moesten er in de Oude Wet geboden uitgevaardigd worden met betrekking tot het geloof?

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

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

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

De belijdenis is een daad van het geloof, zoals vroeger gezegd werd (3e Kw., 1e Art.). Welnu in de Oude Wet waren er geboden met betrekking tot de belijdenis en het onderricht in het geloof. In het Boek Exodus (12, 26-27) immers wordt bevolen, dat de Joden de reden van de paasgebruiken moesten opgeven, wanneer ze daarover door hun kinderen werden ondervraagd. En in het Deuteronomium (13) wordt bevolen, dat hij die een leer verspreidt, die strijdig is met het geloof, moet gedood worden. Bijgevolg moesten er in de Oude Wet geboden zijn met betrekking tot het geloof. (IIa-IIae q. 16 a. 1 arg. 4)

Al de boeken van het Oude Verbond zijn vervat in de Oude Wet. Daarom zegt de Heer bij Joannes (15, 25),

dat in de Wet geschreven staat: “Ze hebben me zonder reden gehaat”. Welnu dat staat in de Psalmen (Ps. 34, 19). En in het Boek Ecclesiasticus (2, 8) lezen wij: “Gij allen die de Heer vreest gelooft in Hem”. Bijgevolg moesten er in de Oude Wet geboden zijn met betrekking tot het geloof. (IIa-IIae q. 16 a. 1 arg. 5)

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

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

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

Op die plaats veronderstelt de Heer iets vóór het geloof, nl. het geloof in de ene God, wanneer hij zegt: “Gij gelooft in God”. Daarna beveelt Hij iets, nl. het geloof in de Menswording, waardoor één en dezelfde persoon God en mens is. Doch die verklaring van het geloof behoort tot het geloof van de Nieuwe Wet, en daarom voegt Hij er aan toe: “Gelooft ook in mij”. (IIa-IIae q. 16 a. 1 ad 2)

De geboden, die een verbod bevatten, hebben betrekking op de zonden, die de deugd vernietigen. De deugd nu wordt vernietigd door afzonderlijke tekortkomingen, zoals vroeger gezegd werd (Ia IIae, Kw. 18, Art. 4). Daarom moesten er, wanneer de Joden eenmaal

geloofden aan de ene God, in de Oude Wet verboden zijn, waardoor zij zouden worden afgehouden van die afzonderlijke tekortkomingen, die het geloof vernietigen. (IIa-IIae q. 16 a. 1 ad 3)

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

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

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

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

Men moet onderricht worden, vóór men onderricht, want de mens moet eerst van een ander leren, vóór hij een ander onderwijst. Welnu in de Oude Wet worden er geboden gegeven met betrekking tot het onderwijs. Sommige zijn gebiedende geboden, zoals in Deuteronomium (4, 9), waar geboden wordt: “Gij zult dit leren aan uw kinderen en neven”; andere zijn verbiedende geboden, zoals in Deuteronomium (4, 2): “Gij zult niets afdoen noch iets toevoegen aan wat ik u gezegd heb”. Men moest bijgevolg ook sommige geboden geven, die de mens ertoe aanzetten om zich te laten onderrichten. (IIa-IIae q. 16 a. 2 arg. 2)

De wetenschap en het verstand schijnen meer nodig te zijn voor de priester dan voor de koning. Daarom wordt gezegd bij Malachias (2, 7): “De lippen van de priester zullen de wetenschap bewaren, uit zijn mond verwacht men de Wet”, en bij Osee (4, 6): “Omdat gij de wetenschap verworpen hebt, zal ik u verwerpen en gij zult voor mij de priesterlijke bedieningen niet waarnemen”. Welnu aan de koning wordt bevolen, dat hij in de wetenschap der wet zou onderricht worden, zoals blijkt uit Deuteronomium (17, 18-19). Bijgevolg

moest in het Oude Verbond veel meer aan de priesters geboden worden, dat ze in de wet zouden onderricht worden. (IIa-IIae q. 16 a. 2 arg. 3)

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

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

Men kan met betrekking tot de wetenschap en het verstand drie dingen beschouwen: ten eerste, het verkrijgen dezer gaven; ten tweede, hun gebruik; ten derde, het bewaren ervan. Men verkrijgt de wetenschap en het verstand door het onderricht en de studie, en die twee dingen worden in de wet bevolen. Want in Deuteronomium (6, 6) wordt gezegd: “De Woorden, waardoor ik u gebied, zult gij in uw hart dragen”, en daarmee wordt de studie bedoeld. Het komt immers aan een student toe, zich toe te leggen op wat gezegd wordt. Wat op die woorden volgt (7), nl. “En gij zult het verhalen aan uw zonen”, behoort tot het onderricht. Het gebruik van de wetenschap en het verstand bestaat in het overwegen van wat men weet en verstaat, en daarover wordt (t. a. pl.) gezegd: “Gij zult het overwegen, zittende in uw huis”, enz. Men bewaart die gaven door het geheugen, en daarover wordt verder gezegd (8-9): “Gij zult ze vastsnoren op uw hand als een teken, zij zullen u vóór ogen staan en zich vóór u bewegen, gij zult ze schrijven op de dorpel en de deurposten van uw huis”. Door dit alles wordt de voortdurende herinnering aan Gods geboden aangeduid. Wat immers voortdurend onze zinnen aandoet, ofwel de tastzin, zoals wat wij in de hand hebben, ofwel het gezicht, zoals wat voortdurend vóór onze ogen is of waar wij dikwijls moeten terugkeren, zoals de ingang van het huis, dat alles kan uit ons geheugen niet weggewist worden. Deuteronomium (4, 9) zegt ook uitdrukkelijk: “Vergeet de woorden niet, die uw ogen hebben gezien; en dat ze uit uw hart niet weggewist worden, al de dagen van uw leven”. Al deze voorschriften kan men nog breedvoeriger lezen in het Nieuw Testament, zowel in de leer van het Evangelie als in die der Apostelen. (IIa-IIae q. 16 a. 2 co.)

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

Zoals (in de Leerstelling) gezegd werd, worden er in de

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

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

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

## Quaestio 17 Over de deugd van hoop op zichzelf beschouwd

Na de behandeling van de deugd van geloof, volgt die van de deugd van hoop. Er dient allereerst gesproken te worden over de deugd van hoop op zichzelf beschouwd; ten tweede, over de gave van vrees, die met de hoop verwant is; ten derde, over de ondeugden, die er tegenover staan; ten vierde, over de geboden omtrent deze deugd gegeven. Omtrent de deugd op zichzelf beschouwd, spreken we eerst over de deugd zelf; daarna, over de zetel van de hoop. Omtrent de deugd, worden acht vragen gesteld: 1) Is de hoop een deugd? 2) Is de eeuwige zaligheid het voorwerp van de hoop? 3) Kan men door de deugd van hoop, de zaligheid voor een ander hopen? 4) Is het gegrond op een mens te hopen? 5) Is de hoop een goddelijke deugd? 6) Hoe is de hoop onderscheiden van de andere goddelijke deugden? 7) Welke is de verhouding van de hoop tot het geloof? 8) En haar verhouding tot de liefde? (IIa-IIae q. 17 pr.)

### Articulus 1 Is de hoop een deugd?

Men beweert, dat de hoop geen deugd is. Volgens Augustinus kan men geen misbruik maken van een deugd. Welnu men kan de hoop misbruiken; immers de drift van hoop kent, zoals andere hartstochten, een midden en uitersten. Bijgevolg is de hoop geen deugd. (IIa-IIae

q. 17 a. 1 arg. 1)

Men verdient de deugd niet. Want, naar het woord van Augustinus, wordt “de deugd door God, zonder onze medewerking ingestort”. Van de anderen kant bevestigt de *Magister Sententiarum*: “De hoop wordt veroorzaakt door de genade en de verdiensten”. De hoop is dus geen deugd. (IIa-IIae q. 17 a. 1 arg. 2)

“De deugd”, zegt de Wijsgeer, “is een gesteldheid van datgene wat volkomen is”. De hoop daarentegen is een gesteldheid van wat onvolkomen is: wie hoopt, bezit niet wat hij verhoopt. Bijgevolg is de hoop geen deugd. (IIa-IIae q. 17 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Gregorius zegt: “De drie dochters van Job verzinnebeelden deze drie deugden: het geloof, de hoop en de liefde”. De hoop is dus wel een deugd. (IIa-IIae q. 17 a. 1 s. c.)

De deugd”, zegt de Wijsgeer, “is wat de bezitter er van met zijn handelingen, goed maakt”. Zo is het volstrekt nodig dat elke menselijk goede daad, aan een menselijke deugd beantwoordt. Alles nu wat naar maatstaf of regel geordend is, is goed, doordat het met de gepaste maat overeenkomt; zo is een kleed goed, wanneer het juist naar maat is, noch te klein, noch te groot. Welnu, boven (I. II. 71e Kw. 6e Art.) is gezegd, dat de menselijke daden naar een dubbele maatstaf geregeld worden: een onmiddellijke en eenslachtige maatstaf, nl. de rede; en een hoogste maatstaf, die ons overtreft, nl. God. Zodoende, is elke menselijke daad die met de rede of met God overeenkomt, een goede daad. Welnu de daad van hoop, waarover wij nu spreken, komt overeen met God. Inderdaad, boven, handelend over de hartstocht van hoop, (I. II. 40e Kw. 1e Art.), zegden wij, dat het voorwerp van de hoop een toekomstig en lastig, hoewel niet onbereikbaar goed is. Welnu, iets valt op tweeërlei wijze binnen ons bereik: of omdat onze eigen kracht toereikend is; of omdat we op de hulp van een ander mogen rekenen, zoals blijkt uit de *Ethica*. Derhalve, in zover we hopen dat we iets, krachtens Gods hulp bereiken kunnen, komt onze hoop overeen met God, wiens hulp ons is toegezegd. Waaruit blijkt dat de hoop een deugd is, daar ze de menselijke daad goed maakt en ze aanpast aan de vereiste maatstaf. (IIa-IIae q. 17 a. 1 co.)

De hartstochten volgen de middenweg der deugd, wanneer ze overeenstemmen met de rechte rede. En dit is juist kenschetsend voor de deugd. De hoop is dienvolgens een deugd, in zover de mens die hoopt, zich aanpast aan de vereiste maatstaf die God is. Zodoende, daar de hoop met God overeenstemt, kan niemand haar misbruiken, evenmin als men een zedelijke deugd misbruiken kan, die overeenstemt met de rede; want overeenkomen met de rede, is een goed gebruik maken van de deugd. Trouwens, de hoop waarover we nu spreken, is geen hartstocht, maar een hebbelijkheid der ziel, zoals verder gezegd wordt (18e Kw. 1e Art.). (IIa-IIae q. 17 a. 1 ad 1)

We verdienen de hoop, wanneer we datgene beschouwen wat verwacht wordt: we hopen immers de zaligheid te

verwerven krachtens de genade en de verdiensten. M. a. w. men verdient de daad der gevormde of levende hoop. Maar de hebbelijkheid zelf, waardoor men de zaligheid verwacht, wordt niet verdiend; ze is een loutere genadegave. (IIa-IIae q. 17 a. 1 ad 2)

Hij die hoopt is onvolmaakt met betrekking tot datgene wat hij hoopt te zullen bekomen en nog niet bekomen heeft; maar hij is volmaakt, doordat hij op gepaste wijze met de maatstaf overeenstemt, nl. met God, op wiens hulp hij rekt. (IIa-IIae q. 17 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Is de eeuwige zaligheid het eigen voorwerp van de hoop?**

Men beweert, dat de eeuwige zaligheid het eigen voorwerp van de hoop niet is. Niemand hoopt te verkrijgen wat alle gemoedsstrevingen te boven gaat; de hoop is immers een gemoedsstrevende. Welnu de eeuwige zaligheid overtreft alle menselijke gemoedsstrevingen, naar het woord van de Apostel, in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (2. 9): “Het is nooit in het hart van een mens opgekomen”. Bijgevolg is de zaligheid, het eigen voorwerp niet van de hoop. (IIa-IIae q. 17 a. 2 arg. 1)

Het gebed vertolkt de hoop. We lezen immers in het Boek der Psalmen (36. 5): “Laat de Heer uw weg besturen en verlaat u op Hem. Hij zal hem banen”. Doch, zoals blijkt uit het “Onze Vader”, de mens bidt te recht, tot God, met slechts om de eeuwige zaligheid, maar ook om de goederen van dit leven, de geestelijke zowel als de tijdelijke, en daarbij nog om de bevrijding van alle kwaad. En dit alles behoort niet tot de eeuwige zaligheid. De eeuwige zaligheid is bijgevolg het eigen voorwerp niet van de hoop. (IIa-IIae q. 17 a. 2 arg. 2)

Het voorwerp van de hoop is wat moeilijk bereikt wordt. Maar veel andere dingen buiten de eeuwige zaligheid zijn moeilijk door de mens te bereiken. Dus is de eeuwige zaligheid het eigen voorwerp niet van de hoop. (IIa-IIae q. 17 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Hebreërs (6. 19): “We bezitten de hoop die voortschrijdt, d. i. die ons doet voortschrijden, tot achter het Voorhangsel”. D.i. volgens de verklaring van de Glossa: “tot de hemelse zaligheid”. De eeuwige zaligheid is derhalve het voorwerp van de hoop. (IIa-IIae q. 17 a. 2 s. c.)

Zoals gezegd is (vorig Art.), valt God binnen het bereik van de hoop waarover we nu spreken; want we steunen op zijn hulp om het verhoopte te verkrijgen. Welnu het uitwissel moet evenredig zijn aan de oorzaak. Daarom moet het goed dat we eigenlijk en voornamelijk van God verwachten, een oneindig goed zijn, evenredig aan de goddelijke kracht. Want een oneindige kracht moet tot het oneindige voeren. Dit oneindige goed is het eeuwig leven, nl. het genieten van God. Wat we van Hem verwachten, moet immers niet geringer zijn dan Hij zelf, daar de goedheid die Hem ertoe beweegt zich aan het schepsel mee te delen, niet geringer is dan zijn eigen wezenheid. Bijgevolg is de eeuwige zaligheid,

het eigenlijke en voornaamste voorwerp van de hoop. (IIa-IIae q. 17 a. 2 co.)

Het is in het hart van de mens nooit volkomen opgekomen wat de eeuwige zaligheid is, d.i. een mens kan in dit leven nooit bevroeden wat en hoedanig de zaligheid is. De mens kan ze slechts opvatten, voor zover ze een algemeen volmaakt goed is. En voor zover ze dat is, wekt ze de hoop van de mens op. Daarom zegt de Apostel met opzet: “De hoop schrijdt voort tot in het binnenste achter het Voorhangsel”. Want het voorwerp onzer hoop is door een sluier verborgen. (IIa-IIae q. 17 a. 2 ad 1)

Alle andere goederen moeten we van God afsmecken, uitsluitend met het oog op de eeuwige zaligheid. En daarom hopen we hoofdzakelijk de eeuwige zaligheid. Al het overige dat we aan God vragen staat slechts op bijkomstige wijze in betrekking met de hoop, in zover het dienen moet om de eeuwige zaligheid te verwerven. Het geloof heeft toch ook voornamelijk betrekking op God, en slechts op de tweede plaats op datgene waardoor we naar God gericht worden, zoals gezegd werd (1e Kw. 1e Art.; 6e Art. 1e Antw.). (IIa-IIae q. 17 a. 2 ad 2)

De mens die haakt naar het voortreffelijke, oordeelt dat al wat minder is, van weinig betekenis is. Zo oordeelt diegene die de eeuwige zaligheid hoopt, dat, gezien die hoop, niets lastig te bereiken is, hoewel veel dingen buiten het bereik van zijn vermogen liggen. Daarom hoopt hij die goederen met het oog op het voornaamste voorwerp. (IIa-IIae q. 17 a. 2 ad 3)

## **Articulus 3 Kan men de eeuwige zaligheid voor een ander hopen?**

Men beweert dat men de eeuwige zaligheid voor een ander kan hopen. In de Brief aan de Philippenzen (1. 6), zegt de Apostel: “Ik heb het vaste vertrouwen dat Hij, die in u het goede werk is begonnen, het ook zal voltooien tot op de dag van Christus Jezus”. De voltooiing op de dag van Christus, is de eeuwige zaligheid. Men kan bijgevolg de eeuwige zaligheid voor een ander hopen. (IIa-IIae q. 17 a. 3 arg. 1)

We hopen te bekomen wat we van God vragen. Welnu we bidden God om de zaligheid van anderen, zoals Jacobus zegt (5. 16): “Bidt voor elkander opdat gered moogt worden”. We kunnen bijgevolg de zaligheid voor anderen hopen. (IIa-IIae q. 17 a. 3 arg. 2)

Hoop en wanhoop hebben hetzelfde voorwerp. Welnu men kan wanhopen aan de zaligheid van een ander; want anders heeft het geen zin wat Augustinus zegt: “We moeten omtrent niemand wanhopen, zolang hij leeft”. Men kan bijgevolg het eeuwig leven voor een ander hopen. (IIa-IIae q. 17 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus leert: “Het voorwerp van de hoop is uitsluitend datgene wat persoonlijk toekomt, aan hem die hoopt”. (IIa-IIae q. 17 a. 3 s. c.)



Men kan iets op tweeërlei wijze hopen: ten eerste, op absolute wijze; en aldus hoopt men geen ander dan een persoonlijk en moeilijk bereikbaar goed. — Men kan, ten tweede, iets hopen, in vooronderstelling van iets anders. En aldus kan men ook het goed van een ander hopen. Om dit te begrijpen moet men het verschil in acht nemen tussen de liefde en de hoop, en er op letten dat de liefde een eniging onderstelt van de minnaar met het beminde; terwijl de hoop een beweging of een spanning insluit van het streefvermogen met betrekking tot een moeilijk bereikbaar goed. Een vereniging gaat niet zonder twee onderscheiden wezens; zodat de liefde rechtstreeks kan betrekking hebben op een ander, waarmee men door de liefde is één geworden, en die men als zichzelf beschouwt. Maar een beweging streeft altijd naar een eigen eindterm, aan het bewogene evenredig. Daarom heeft de hoop rechtstreeks betrekking op een persoonlijk goed, en niet op een goed dat een ander toekomt. Wanneer men echter onderstelt, dat iemand met een ander door de liefde verenigd is, dan kan men iets voor die andere hopen en verlangen als voor zichzelf. Zodoende kan men het eeuwig leven voor een ander hopen, in zover die andere met ons door de liefde verenigd is. Evenals we dan door dezelfde deugd van liefde, God, onszelf en de naaste beminnen, evenzo kunnen we door dezelfde deugd van hoop, hopen voor onszelf en voor anderen. Waaruit het antwoord op de bedenkingen duidelijk blijkt. (IIa-IIae q. 17 a. 3 co.)

#### Articulus 4 Is het gegrond op mensen te hopen?

Men beweert dat men met gegronde reden op een mens kan hopen. Het voorwerp van de hoop is het eeuwig leven. Welnu om tot het eeuwig leven te komen, worden we geholpen door de voorspraak der heiligen. Want Gregorius zegt: “De voorbestemming wordt door de gebeden der heiligen bevorderd”. Men mag bijgevolg op mensen hopen. (IIa-IIae q. 17 a. 4 arg. 1)

Indien men op mensen niet hopen mag, dan kan het me mand als zonde aangerekend worden, dat men op hem niet vertrouwen kan. Welnu dit wordt sommigen als zonde aangerekend, naar het woord van Jeremias (9. 4): “Wees voor uw vriend op uw hoede, en niemand vertrouwde zijn broer”. Men mag dus met gegronde reden op een mens hopen. (IIa-IIae q. 17 a. 4 arg. 2)

Er werd gezegd dat het gebed de hoop vertolkt (2e Art. 2e Bed.). Welnu men kan gegronde reden hebben om iets van een ander af te smeken. Men kan dus ook gegronde reden hebben om iets van hem te hopen. (IIa-IIae q. 17 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Jeremias zegt (17. 5): “Vervloekt diegene, die op mensen vertrouwt”. (IIa-IIae q. 17 a. 4 s. c.)

Zoals gezegd is (I-II. 40e Kw. 7e Art.; 42e Kw. 1e Art.; 4e Art. 3e Antw.), omvat de hoop twee dingen: het goed dat men bereiken wil en de hulp die ons in het bereik stelt van dit goed. Het goed dat men bereiken wil, is doelloorzaak; de hulp, waarop men vertrouwt

om dit goed te bereiken, is werkoorzaak. Betreffende beide oorzaken moet onderscheiden worden tussen het voornaamste en het bijkomstige. Het voornaamste doel, is het einddoel; het bijkomstige doel, is het middel om het doel te bereiken. Evenzo is de voornaamste werkoorzaak, de eerste oorzaak; de bijkomstige werkoorzaak, is de werktuigelijke oorzaak. Het einddoel van de hoop is de eeuwige zaligheid. De goddelijke hulp is de eerste oorzaak die de zaligheid binnen ons bereik stelt. Dienvolgens, zoals men niets anders dan de eeuwige zaligheid als einddoel hopen mag, is het ook ongeoorloofd zijn hoop te stellen op een mens of enig ander schepsel, wanneer men deze beschouwt als de eerste oorzaak die ons de zaligheid doet nastreven. Het is echter geenszins ongeoorloofd een mens of enig ander schepsel te vertrouwen als een werktuigelijke en bijkomstige oorzaak, die ons bijstaat in het verwerven van datgene wat op de zaligheid gericht is. In die zin wenden we ons tot de heiligen, en vragen we ook iets van de mensen. Diegene worden dan gelaakt op wier hulp men niet vertrouwen kan. Dit volstaat om op de bedenkingen te antwoorden. (IIa-IIae q. 17 a. 4 co.)

#### Articulus 5 Is de hoop een goddelijke deugd?

Men beweert, dat de hoop geen goddelijke deugd is. Het voornaamste voorwerp van een goddelijke deugd is God. Welnu, het voorwerp van de hoop is niet alleen God, maar ook het goed dat we van God verhoppen. De hoop is bijgevolg geen goddelijke deugd. (IIa-IIae q. 17 a. 5 arg. 1)

Een goddelijke deugd is niet te vinden op de middenweg tussen twee ondeugden, zoals vroeger gezegd is (I-I. 64e Kw. 4e Art.). Welnu de hoop staat in het midden tussen verwaandheid en wanhoop. Bijgevolg is de hoop geen goddelijke deugd. (IIa-IIae q. 17 a. 5 arg. 2)

Wachten is een daad van lankmoedigheid; en de lankmoedigheid is verwant met de sterkte. Daar nu hopen verwachten is, zo is de hoop geen goddelijke, maar een zedelijke deugd. (IIa-IIae q. 17 a. 5 arg. 3)

Het voorwerp van de hoop is een lastig-bereikbaar goed. Welnu het nastreven van een lastig-bereikbaar goed, is een daad van grootmoedigheid; en de grootmoedigheid is een zedelijke deugd. Dus is de hoop geen goddelijke, maar een zedelijke deugd. (IIa-IIae q. 17 a. 5 arg. 4)

Daartegenover staat echter dat in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13. 15), de hoop gerekend wordt bij het geloof en de liefde, die goddelijke deugden zijn. (IIa-IIae q. 17 a. 5 s. c.)

Het geslacht wordt soortelijk ingedeeld volgens de soortelijke verschillen. Men moet dus nagaan wat aan de hoop, het karakter van een deugd geeft, om te bepalen onder welke soort van deugd, de hoop valt. Er is gezegd (1e Art.), dat de hoop een deugd is omdat zij overeenkomt met de hoogste maatstaf der menselijke handelingen. En ze komt met deze maatstaf overeen, omdat deze voor haar, de eerste werkoorzaak is, op wier hulp zij rekt, en het einddoel, waarvan ze verwacht te

genieten om zalig te zijn. Dienvolgens is het duidelijk dat de hoop, in zover ze een deugd is, God als voorwerp heeft. Daar nu een deugd een goddelijke deugd is, omdat ze God als voorwerp heeft, zoals reeds vroeger gezegd is (I-II 62e Kw. 1e Art.), zo is het duidelijk dat de hoop een goddelijke deugd is. (IIa-IIae q. 17 a. 5 co.)

Alles wat de hoop verwacht, verwacht ze van God in zover Hij het einddoel is of de eerste werkoorzaak, zoals gezegd is (vorig Art.). (IIa-IIae q. 17 a. 5 ad 1)

Alles wat geregeld en gemeten wordt, houdt het midden, voor zover het met regel of maat overeenkomt. Gaat het de maat te buiten, dan is het overtollig; bereikt het de maat niet, dan is het ontoereikend. Regel en maat zelf zijn niet vatbaar voor midden en uitersten. Het eigen voorwerp van de zedelijke deugd is echter wat door de rede geregeld wordt. Dienvolgens is het de zedelijke deugd, van de kant van haar voorwerp, eigen de middenweg te bewandelen. De goddelijke deugd daarentegen, heeft als voorwerp de eerste norm, die door geen andere norm geregeld wordt. Dienvolgens kan er van de kant van het eigen voorwerp van een goddelijke deugd, geen spraak zijn van middenweg. Slechts op bijkomstige wijze en van de kant van datgene wat op het voornaamste voorwerp gericht is, kent de goddelijke deugd een midden. Het geloof kent aldus midden noch uitersten, in zover het de eerste Waarheid aankleeft, daar men nooit te sterk de eerste Waarheid kan aankleven. Midden en uitersten zijn nochtans mogelijk van de kant van wat men gelooft, in deze zin, dat een waarheid het midden houden kan tussen twee dwalingen. Ook de hoop kent midden noch uitersten van de kant van haar voornaamste voorwerp, daar men nooit te groot vertrouwen kan hebben op de goddelijke bijstand. Midden en uitersten zijn echter mogelijk, met betrekking tot datgene wat men vertrouwt te bekomen, in zover men overmoedig rekent op iets wat niet billijk is, of wanhoopt omtrent datgene wat wel billijk is. (IIa-IIae q. 17 a. 5 ad 2)

De verwachting waarvan gewag gemaakt wordt in de bepaling van de hoop, kent geen uitstel, zoals de verwachting die in de lankmoedigheid besloten ligt. Ze heeft slechts 'betrekking op de goddelijke hulp, afgezien van het feit, dat het verwachte uitgesteld wordt of niet. (IIa-IIae q. 17 a. 5 ad 3)

De grootmoedigheid streeft een lastig-bereikbaar goed na, dat niettemin in haar bereik ligt. Zodat de grootmoedigheid eigenlijk betrekking heeft op de handelingen van vooraanstaanden. Doch de hoop, als goddelijke deugd, heeft betrekking op het moeilijk bereikbare, dat door de kracht van een ander moet bekomen worden, zoals gezegd is (1e Art.). (IIa-IIae q. 17 a. 5 ad 4)

### **Articulus 6 Is de hoop als deugd, onderscheiden van de andere goddelijke deugden?**

Men beweert, dat de hoop niet onderscheiden is van de andere goddelijke deugden. De hebbelikheden wor-

den immers onderscheiden naar hun voorwerpen, zoals boven gezegd is (I-II 54e Kw. 2e Art.). Welnu het voorwerp van de hoop is hetzelfde als dat van de andere goddelijke deugden. (IIa-IIae q. 17 a. 6 arg. 1)

In het geloofssymbolum, waarin we ons geloof belijden, zeggen we: "Ik verbeid de opstanding der doden en het eeuwig leven". Welnu zoals gezegd is (2e Art.), behoort het verbeiden van de toekomstige zaligheid tot het voorwerp van de hoop. Bijgevolg is de hoop niet onderscheiden van het geloof. (IIa-IIae q. 17 a. 6 arg. 2)

Door de hoop streeft de mens naar God. Dit komt echter eigenlijk de liefde toe. Bijgevolg is de hoop niet onderscheiden van de liefde. (IIa-IIae q. 17 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat men in een opsomming, slechts afzonderlijk vermeldt, wat onderscheiden is. Welnu in de opsomming der goddelijke deugden wordt de hoop afzonderlijk vermeld. De H. Gregorius zegt immers dat er drie deugden zijn, de hoop, het geloof en de liefde. Bijgevolg is de hoop als deugd, onderscheiden van de andere goddelijke deugden. (IIa-IIae q. 17 a. 6 s. c.)

Een deugd is een goddelijke deugd doordat ze God als voorwerp heeft, en Hem aankleeft. Men kan zich echter aan iemand hechten om een dubbele reden: ofwel omwille van de persoon zelf; ofwel omdat men door bemiddeling van die persoon iets anders kan bereiken. Door de liefde hechten we ons aan God om Hemzelf, doordat de geest van de mens met God verenigd is door de genegenheid der liefde. Doch door de hoop en het geloof hecht men zich aan God, omdat Hij een beginsel is waardoor ons bepaalde goederen geworden. We verkrijgen immers van God én de kennis der waarheid én het hoogste goed. Bijgevolg, door het geloof hechten we ons aan God, als aan het beginsel van de kennis der waarheid; we geloven immers dat wat God zegt, waar is. Door de hoop hechten we ons aan God, als aan het beginsel waardoor we het hoogste goed verwerven; door de hoop immers steunen we op de goddelijke bijstand waardoor we de zaligheid bekomen. (IIa-IIae q. 17 a. 6 co.)

God is op onderscheiden wijze voorwerp van deze deugden, zoals gezegd is (in de Leerst.). De vaardigheden echter worden onderscheiden naar het wezenlijk onderscheid in haar voorwerp, zoals vroeger uiteengezet werd (I-II 54e Kw. 2e Art.). (IIa-IIae q. 17 a. 6 ad 1)

Het verbeiden van datgene waarover het geloofssymbolum spreekt, is eigenlijk geen geloofsdaad, maar een daad van hoop, die het geloof onderstelt, zoals gezegd zal worden (volgend Art.). De geloofsdaad komt tot uiting in de daad van hoop. (IIa-IIae q. 17 a. 6 ad 2)

Door de hoop streven we naar God, als naar het laatste te bereiken goed, en als naar de doeltreffende hulp. Door de liefde daarentegen streven we naar God, wijl we door de genegenheid met Hem verenigd, niet voor ons zelf leven maar voor Hem. (IIa-IIae q. 17 a. 6 ad 3)

## Articulus 7 Gaat de hoop het geloof vooraf?

Men beweert, dat de hoop het geloof voorafgaat. Op dit Psalmvers (36. 3): “Hoop op God en leg u op het goede toe”, merkt de Glossa op: “De hoop verleent toegang tot het geloof, zij is het begin van de zaligheid”. Welnu de zaligheid wordt bekomen door het geloof, waardoor we gerechtvaardigd worden. Bijgevolg gaat de hoop het geloof vooraf. (IIa-IIae q. 17 a. 7 arg. 1)

Datgene waardoor iets bepaald wordt, moet vroeger en duidelijker gekend zijn dan het bepaalde zelf. Welnu in de bepaling van het geloof wordt de hoop vermeld: “Het geloof is de vaste grond voor wat men hoopt”, zegt de Apostel in de Brief aan de Hebreeën (11. 1). Bijgevolg komt de hoop vóór het geloof. (IIa-IIae q. 17 a. 7 arg. 2)

De hoop gaat de verdienstelijke daad vooraf. Want de Apostel zegt: “De ploeger moet ploegen op hoop” (I Cor. 9, 10). Welnu het geloof is een verdienstelijke daad. Bijgevolg gaat de hoop het geloof vooraf. (IIa-IIae q. 17 a. 7 arg. 3)

Daartegen staat, wat Mattheus (1.2) zegt: “Abraham won Isaac”. Volgens de verklaring van de Glossa beduidt Abraham, het geloof; Isaac, de hoop. (IIa-IIae q. 17 a. 7 s. c.)

Het is volstrekt noodzakelijk dat het geloof de hoop voorafgaat. Het voorwerp immers van de hoop is een moeilijk te bereiken goed, dat niettemin bereikbaar is. Opdat iemand dus hopen zou, moet datgene wat hij hoopt hem als mogelijk voorkomen. Welnu het voorwerp van de hoop, is en de eeuwige zaligheid én de goddelijke hulp, zoals werd uiteengezet (vorig Art. 3e Antw.). Beide voorwerpen worden ons echter door het geloof voorgehouden; want door het geloof weten we dat we het eeuwig leven kunnen bereiken, en dat Gods hulp ons daartoe ten dienste staat. “Wie tot God wil naderen, zegt de Apostel in de Brief aan de Hebreeën (11, 6), moet geloven, dat Hij bestaat, en Beloner is voor hen, die Hem zoeken”. Waaruit blijkt dat het geloof de hoop voorafgaat. (IIa-IIae q. 17 a. 7 co.)

T. a. p. merkt de Glossa zelf op, dat de hoop toegang verleent tot het geloof, d. i. tot datgene wat men gelooft, omdat men door de hoop naar binnen gaat, om te zien wat men gelooft. Men kan ook zeggen dat de hoop toegang verleent tot het geloof, doordat men door de hoop in een toestand komt, waarin men in het geloof bevestigd en vervolmaakt wordt. (IIa-IIae q. 17 a. 7 ad 1)

In de bepaling van het geloof wordt datgene vermeld wat we hopen, omdat het eigen voorwerp van het geloof iets is dat uiteraard onzichtbaar is. Daarom was het nodig een omschrijving te gebruiken, waardoor het geloof zelf aangeduid wordt, door iets dat op het geloof volgt. (IIa-IIae q. 17 a. 7 ad 2)

Niet elke verdienstelijke handeling wordt door de hoop voorafgegaan. Het volstaat dat de hoop die daad begeleidt of er op volgt. (IIa-IIae q. 17 a. 7 ad 3)

## Articulus 8 Gaat de liefde de hoop vooraf?

Men beweert, dat de liefde de hoop voorafgaat. Ter gelegenheid van het woord van Lucas (17.6): “Indien gij een geloof had zo groot als een mosterdzaad...”, zegt Ambrosius: “Uit het geloof ontstaat de liefde, uit de liefde de hoop”. Welnu het geloof komt vóór de liefde. Bijgevolg komt de liefde vóór de hoop. (IIa-IIae q. 17 a. 8 arg. 1)

Augustinus zegt dat alle goede bewegingen en genegenheden ontspruiten aan de liefde en de heilige genegenheid. Wel nu hopen, als daad van hoop, is een goede beweging van de ziel. Bijgevolg ontspruit de hoop aan de liefde. (IIa-IIae q. 17 a. 8 arg. 2)

De Magister Sententiarum zegt dat “de hoop veroorzaakt wordt door de verdiensten, welke niet slechts datgene voorafgaan wat men hoopt, maar de hoop zelf; en deze wordt uiteraard voorafgegaan door de liefde”. Bijgevolg komt de liefde vóór de hoop. (IIa-IIae q. 17 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat wat de Apostel zegt in de Eerste Brief aan Timoteüs (1. 5): “Het doel van de wet is de liefde, die voortspruit uit een rein en een goed geweten”. Dit goed geweten, is volgens de Glossa, de hoop. Bijgevolg gaat de hoop, de liefde vooraf. (IIa-IIae q. 17 a. 8 s. c.)

Men kan een dubbele volgorde onderscheiden: Eerstens, de orde van het ontstaan der dingen, die de orde der stof is; volgens welke orde, het onvolmaakte het volmaakte voorafgaat. Ten tweede, de orde der volkomenheid, die de orde van de vorm is; volgens welke orde het volmaakte naar zijn natuur de voorrang heeft op het onvolmaakte. Volgens de eerste orde, gaat de hoop de liefde vooraf. En dit blijkt hieruit: de hoop en elke neiging van het streefvermogen, vinden hun oorsprong in de liefde, zoals aangetoond is, wanneer we over de hartstochten gehandeld hebben (I-II 27 Kw. 4e Art.; 28e Kw. 6e Art. 2e Antw.; 40e Kw. 7e Art.). Maar er bestaat een volmaakte en een onvolmaakte liefde: de volmaakte liefde bemint iemand om hem zelf: men bemint hem, omdat men hem goed wil; en aldus bemint men zijn vriend. De onvolmaakte liefde gaat niet uit genegenheid naar het voorwerp, maar ze wil zich dit voorwerp toe-eigenen. Aldus bemint men datgene waarop men belust is. De eerste liefde, is de deugd van liefde, waardoor men zich hecht aan God om Hemzelf. De hoop behoort tot de tweede liefde, daar hij die hoopt, iets voor zichzelf verwacht. Zodoende volgens de weg van het ontstaan, komt de hoop vóór de liefde. Want evenals men ertoe komt God te beminnen, uit vrees voor de straf en daarom ophoudt te zondigen, naar het woord van Augustinus; evenzo voert de hoop ons tot de liefde, doordat men, in de hoop door God beloond te worden, in liefde tot God ontbrandt en zijn geboden onderhoudt. Volgens de rangorde der waarden echter, komt de liefde naar haar natuur vóór de hoop. Dienvolgens wordt de hoop, wanneer de liefde er aan toegevoegd wordt, vervolmaakt; we verwachten immers

veel van onze vrienden. In deze zin zegt Ambrosius (1e Bedenk.) dat de hoop uit de liefde voortspruit. (IIa-IIae q. 17 a. 8 co.)

Het voorgaande volstaat om op de eerste bedenking te antwoorden. (IIa-IIae q. 17 a. 8 ad 1)

De hoop en elke beweging van het streefvermogen wordt door een zekere liefde veroorzaakt, in zover men nl. het verwachte goed bemint. Doch elke hoop ontstaat niet uit de deugd van liefde. Dit komt alleen de gevormde hoop toe, waardoor men van God, als van een vriend, het goede verwacht. (IIa-IIae q. 17 a. 8 ad 2)

De Magister Sententiarum spreekt van de gevormde hoop, die naar haar natuur wordt voorafgegaan door de liefde en de verdiensten door de liefde verworven. (IIa-IIae q. 17 a. 8 ad 3)

## Quaestio 18 Over den zetel der hoop

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

### Articulus 1 Is de wil, de zetel van de hoop?

Men beweert, dat de zetel van de hoop niet de wil is. Zoals gezegd is (vorige Kw. 1e Art.; I-II 40e Kw. 1e Art.), is het voorwerp van de hoop een moeilijk te bereiken goed. Welnu wat we moeilijk bereiken, is niet het voorwerp van de wil, doch van het weerstandsvermogen. Bijgevolg is de zetel van de hoop niet de wil doch het weerstandsvermogen. (IIa-IIae q. 18 a. 1 arg. 1)

Wanneer één zaak voldoende is, dan is al het overige overbodig. Welnu de liefde, die volmaaktste der deugden is, volstaat om de wil te volmaken. Bijgevolg is de hoop in de wil overbodig. (IIa-IIae q. 18 a. 1 arg. 2)

Éénzelfde vermogen kan met te gelijk in twee handelingen werkdadig zijn; zoals het verstand niet te gelijk twee dingen kan kennen. Welnu de daad van hoop kan samenvallen met de daad van liefde. Daar nu de daad van liefde haar zetel heeft in de wil, zoo is daar geen plaats meer voor de hoop. Bijgevolg is de wil niet de zetel van de hoop. (IIa-IIae q. 18 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de ziel God slechts kan bereiken door de geest, waarin aanwezig zijn: het geheugen, het verstand en de wil, zoals bij Augustinus blijkt. Welnu, de hoop is een goddelijke deugd die God als voorwerp heeft. Daar nu, de hoop haar zetel heeft, noch in het geheugen, noch in het verstand, blijft alleen de wil over. (IIa-IIae q. 18 a. 1 s. c.)

Reeds vroeger (I 87e Kw. 2e Art.) werd gezegd, dat men de hebbelikheden kent door de daden. De daad van hoop is een beweging van het streefvermogen, daar haar voorwerp het goede is. Welnu de mens bezit een dubbel

streefvermogen, een zinnelijk, dat onderverdeeld wordt in weerstandsvermogen en begeervermogen; en een verstandelijk streefvermogen, dat de wil is, zoals vroeger gezegd werd (I 82e Kw. 5e Art.). De neigingen van het lagere streefvermogen, zijn aan de hartstochten onderhevig; de neigingen van het hogere streefvermogen niet, zoals t. a. p. gezegd werd. Welnu de daad van de deugd van hoop kan niet van het zinnelijk streefvermogen uitgaan, daar het goed, dat het voornaamste voorwerp van deze deugd is, geen zinnelijk doch een goddelijk voorwerp is. Daarom is de zetel van de hoop het hogere streefvermogen, nl. de wil en geenszins het lagere streefvermogen, waartoe het weerstandsvermogen behoort. (IIa-IIae q. 18 a. 1 co.)

Het voorwerp van het weerstandsvermogen is een zinnelijk goed dat moeilijk te bereiken is. Doch het voorwerp van de deugd van hoop is een verstandelijk goed dat moeilijk te bereiken is, of beter een goed dat elk verstand te boven gaat. (IIa-IIae q. 18 a. 1 ad 1)

De wil wordt door de liefde voldoende volmaakt met betrekking tot die daad, die beminnen heet. Doch een andere deugd is nodig om de wil te volmaken met betrekking tot die andere daad, die hopen is. (IIa-IIae q. 18 a. 1 ad 2)

Er werd aangetoond (vorige Kw. 8e Art.) dat de hoop en de liefde onderling geordend zijn. Het is dus niet uitgesloten dat die twee neigingen tot hetzelfde vermogen behoren. Ook het verstand kan te gelijk verschillende voorwerpen, die onderling geordend zijn begrijpen, zoals boven gezegd werd (I 85e Kw. 4e Art.). (IIa-IIae q. 18 a. 1 ad 3)

### Articulus 2 Bezitten de gelukzaligen de hoop?

Men beweert, dat de gelukzaligen de hoop bezitten. Christus was vanaf de aanvang van zijn ontvangen in een toestand van zalige schouwing. Welnu Christus bezat de hoop, daar de Psalmist (30. 1), naar de verklaring van de Glossa, in Christus' naam zegde: "In U, Heer, heb ik gehoopt". Bijgevolg kunnen de zaligen de hoop bezitten. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 1)

Zoals het moeilijk is de zaligheid te verwerven, zoo is het moeilijk te volharden. Welnu, men hoopt de zaligheid te bereiken vooraleer men ze verworven heeft. Bijgevolg kan men, na ze verworven te hebben, hopen dat men ze behouden zal. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 2)

Door de hoop kan men niet slechts voor zichzelf, doch ook voor anderen de zaligheid hopen, zoals boven gezegd is (17e Kw. 3e Art.). Welnu de gelukzaligen die in de hemel zijn, hopen de zaligheid voor anderen, anders zouden ze voor hen niet bidden. Bijgevolg bestaat de hoop bij de zaligen. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 3)

Tot het geluk der heiligen behoort niet slechts de glorie van de ziel, doch ook deze van het lichaam. Doch de ziel der heiligen, die in de hemel zijn, verwacht nog de glorie van het lichaam, zoals blijkt in het Boek der

Openbaring (6. 9), en bij Augustinus. Bijgevolg bestaat de hoop bij de zaligen. (IIa-IIae q. 18 a. 2 arg. 4)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Romeinen (8. 24): “Hoopt men soms nog wat men ziet?”. Welnu de zaligen genieten het zien van God. Derhalve kan er bij hen geen spraak zijn van hoop. (IIa-IIae q. 18 a. 2 s. c.)

Verliest iets datgene waaraan het zijn wezenheid dankt, dan verliest het meteen zijn wezenheid zelf, zodat het onmogelijk zichzelf kan blijven. Zo verliest een lichaam zijn eigen aard, wanneer de natuurlijke lichaamsvorm verdwijnt. Evenals alle deugden, ontleent de hoop haar eigen aard aan haar voornaamste voorwerp, zoals gezegd is (vorige Kw. 5e en 6e Art.). Welnu het voornaamste voorwerp van de hoop is de eeuwige zaligheid, die, dank zij de goddelijke hulp, binnen ons bereik valt. Dit lastig, doch niet onbereikbaar goed, valt echter onder de hoop, in zover het een toekomstig goed is. En dienvolgens, wanneer dit goed geen toekomstig goed meer is, maar een verworven goed, vervalt de deugd van hoop. Derhalve, verdwijnt de hoop in de hemel, evenals het geloof; en geen van beide deugden is bij de zaligen aanwezig. (IIa-IIae q. 18 a. 2 co.)

Christus verkeerde weliswaar in de toestand van hen die de zaligheid bereikt hebben, zodat Hij de goddelijke schouwing genoot. Naar zijn menselijke natuur, die Hij had aangenomen, was Hij niettemin onderhevig aan elke menselijke lijdelijkheid. Daarom kon Hij hopen de glorie van de onlijdelijkheid en de onsterfelijkheid te verwerven. Nochtans bezat Hij daarom de deugd van hoop met, in zover deze deugd niet de verheerlijking van het lichaam, maar de goddelijke zaligheid als voorwerp heeft. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 1)

Men noemt de zaligheid der heiligen, het eeuwig leven, omdat zij die God genieten, enigszins deelachtig worden aan Gods Eeuwigheid, die boven eiken tijd verheven is. Daarom is er in het voortduren van de zaligheid, geen verschil meer tussen heden, verleden en toekomst. De heiligen hopen dus geenszins de volharding in de zaligheid; ze bezitten haar zonder dat er nog spraak is van toekomst. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 2)

Zolang de deugd van hoop bestaat, verhoopt men door dezelfde hoop, de zaligheid, voor zichzelf en voor anderen. Wanneer bij de zaligen de hoop verdwijnt, waardoor ze de zaligheid voor zichzelf hoopen, dan blijven ze de zaligheid der anderen verhoppen, niet krachtens de deugd van hoop, maar krachtens de liefde. Wie de liefde tot God bezit, bemint immers ook door éénzelfde liefde zijn evenmens. Nochtans kan hij die de deugd van liefde niet bezit, zijn naaste beminnen krachtens een andere liefde. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 3)

Daar de hoop een goddelijke deugd is met God als voorwerp, is, niet de verheerlijking van het lichaam, maar de verheerlijking van de ziel, die het genieten van God is, het voornaamste voorwerp van de hoop. De verheerlijking van het lichaam, hoewel zij buiten het bereik valt van 's mensen vermogen, valt niet buiten het bereik van hen die de glorie der ziel genieten. De

verheerlijking van het lichaam is immers een gering goed, vergeleken bij de verheerlijking van de ziel; en hij die naar zijn ziel verheerlijkt is, is reeds overvloedig in het bezit van datgene waarop de verheerlijking van het lichaam moet volgen. (IIa-IIae q. 18 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Hopen de verdoemden?

Men beweert, dat de verdoemden hopen. De duivel is verdoemd en de vorst der verdoemden, naar het woord bij Mattheüs (25. 41): “Gaaf weg van Mij, vervlochten in het eeuwig vuur, dat bereid is voor de duivel en zijn engelen”. Welnu de duivel hoopt, naar dit woord uit het Boek Job (40. 28): “Zijn hoop komt vast bedrogen uit”. Bijgevolg bezitten de verdoemden de hoop. (IIa-IIae q. 18 a. 3 arg. 1)

Evenals er een levend en een dood geloof is, aldus ook een levende en een dode hoop. Welnu het dood geloof wordt bij de duivels en de verdoemden aangetroffen, naar het woord van de H. Jacobus (2. 19): “De duivels geloven en sidderen”. Bijgevolg kan ook een dode hoop bij hen bestaan. (IIa-IIae q. 18 a. 3 arg. 2)

Na de dood, groeit bij niemand, de verdienste of de onverdienste, welke hij tijdens dit leven bezat, naar het woord van de Prediker (11.3): “Als de boom valt, naar het zuiden of het noorden, blijft hij liggen, op de plaats waar hij valt”. Doch velen die verdoemd worden, hadden tijdens dit leven de hoop, daar ze nooit door wanhoop zondigden. Bijgevolg blijven ze de hoop bewaren in het andere leven. (IIa-IIae q. 18 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de hoop blijdschap veroorzaakt, naar het woord van de Apostel in de Brief aan de Romeinen (12. 12): “Weest blijde in de hoop”. Welnu de verdoemden kennen geen blijdschap; ze kennen slechts smart en rouw, naar het woord van Isaias (65. 14): “Mijn dienaren zullen naar hartenlust zingen; maar gij zult van hartenleed schreien, en jammeren van wanhoop”. Bijgevolg is de hoop bij de verdoemden verdwenen. (IIa-IIae q. 18 a. 3 s. c.)

Uit de zaligheid volgt uiteraard de rust van de wil, doch uit de straf volgt uiteraard tegenzin voor datgene wat als straf opgelegd wordt. De wil echter kan geen rust vinden in, noch tegenzin gewaar worden betreffende iets dat onbekend is. Daarom zegt Augustinus, dat de engelen in hun eersten toestand, voordat ze in het goede bestendig waren of afvallig werden, niet volkomen gelukkig konden zijn, omdat ze niet wisten wat hen in de toekomst te wachten stond. Want om volkomen en waarlijk gelukkig te zijn moet men zeker zijn dat het geluk bestendig is; anders is de wil niet bevredigd. Van de andere kant, behoort de eeuwigheid van de verwerping tot de wezenheid van de straf der verdoemden, en er zou waarlijk geen spraak zijn van straf, indien hun wil daartegen niet in opstand was. Die tegenzin of opstand zouden ze echter niet ondervinden, indien ze onwetend waren omtrent de eeuwigheid van hun verwerping. Hun ellendige toestand eist bijgevolg, dat de verdoemden weten dat ze geenszins aan hun verwerping kunnen ontsnappen en nooit de zaligheid zullen bereiken. Daarom

zegt het Boek Job (15. 22): “Hij hoopt niet eens aan de duisternis te ontsnappen en tot het licht terug te keren”. Waaruit blijkt dat de verdoemden nooit denken kunnen, dat de zaligheid voor hen mogelijk is, evenmin als de zaligen hun geluk als iets toekomstig kunnen opvatten. Derhalve kan de hoop niet bestaan noch bij de zaligen, noch bij de verdoemden. Bij diegenen echter die de zaligheid nog niet bereikt hebben, hetzij ze hier op aarde leven of in het vagevuur zijn, bestaat de hoop, daar ze in beide toestanden de zaligheid als een toekomstig goed beschouwen. (IIa-IIae q. 18 a. 3 co.)

De woorden van het Boek Job, aangehaald in de eerste bedenking, moeten naar de verklaring van de H. Gregorius, begrepen worden van de duivel beschouwd in zijn ledematen, waarin elke hoop vernield is. Wil men die woorden toepassen op de duivel zelf, dan kan men zeggen dat er spraak is van de hoop, die de duivel koestert omtrent de zegepraal, welke hij hoopt te behalen op de heiligen, volgens de betekenis van de woorden, die de aangehaalde voorafgaan: “Hij vertrouwt erop dat de Jordaan tot zijn muil zal stijgen (18)”. Doch dit is niet dezelfde hoop waarover wij het hebben. (IIa-IIae q. 18 a. 3 ad 1)

De H. Augustinus zegt: “Het geloof slaat op slechte en goede dingen, op het verleden, het hedendaagse en het toekomstige, op wat ons persoonlijk aangaat of anderen; doch de hoop slaat uitsluitend op goede dingen, die toekomstig zijn en ons persoonlijk aanbelangen”. Daarom is er grotere mogelijkheid dat men het geloof bij de verdoemden aantreft dan de hoop. Want de goddelijke goederen zijn voor de verdoemden geen toekomstige of bereikbare goederen; ze zijn hun totaal vreemd. (IIa-IIae q. 18 a. 3 ad 2)

De schuld van de verdoemden is niet zwaarder omdat ze de hoop missen, evenmin als het verdwijnen van de hoop, de verdiensten der zaligen vermeerderd. Dat ze beide de hoop niet bezitten is een gevolg van de toestand waarin ze zijn overgegaan. (IIa-IIae q. 18 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Is de hoop van hen die op aarde leven een zekerheid?**

Men beweert, dat de hoop van hen die op aarde leven geen zekerheid biedt. De zetel van de hoop is de wil. Welnu de zekerheid is geen eigenschap van de wil doch van het verstand. Bijgevolg is de hoop niet zeker. (IIa-IIae q. 18 a. 4 arg. 1)

De hoop wordt veroorzaakt door de genade en de verdiensten, zoals boven gezegd is (17e Kw. 1e Art. 2e Bed.). Doch in dit leven kunnen we met geen zekerheid weten dat we de genade bezitten, zoals verklaard is (I-II 112e Kw. 5e Art.). Bijgevolg kan de hoop in dit leven geen zekerheid bieden. (IIa-IIae q. 18 a. 4 arg. 2)

Men heeft geen zekerheid, betreffende iets dat men verliezen kan. Doch velen die hier op aarde de hoop bezitten, worden niet zalig. Bijgevolg is de hoop geen zekerheid voor hen die op aarde leven. (IIa-IIae q. 18 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Magister Sententiarum leert: “De hoop is de zekere verwachting van de toekomstige zaligheid”. Men kan dit ook af leiden uit wat de Apostel schrijft in de Tweede Brief aan Timoteüs (1. 12): “Ik weet op wie ik mijn vertrouwen stel, en ik ben er zeker van dat Hij machtig is, het mij toevertrouwde pand te bewaren”. (IIa-IIae q. 18 a. 4 s. c.)

Iets kan zeker zijn op een dubbele wijze: wezenlijk of door deelname. Wezenlijk is de zekerheid aan het kenvermogen eigen. Maar alles wat, door het kenvermogen, onfeilbaar naar zijn doel bewogen wordt, deelt in de zekerheid van het kenvermogen. Daarom zegt men dat de natuur met zekerheid werkt, omdat zij bewogen wordt door het goddelijk verstand, dat met zekerheid alles op zijn doel richt. Daarom nog wordt van de zedelijke deugden gezegd dat ze met grotere zekerheid handelen dan de kunstvaardigheid, want deze deugden worden, door de rede als door een natuur, op hun daden gericht. Op dergelijke wijze neigt de hoop met zekerheid naar haar doel, delend in de zekerheid van het geloof, dat zijn zetel heeft in het kenvermogen. (IIa-IIae q. 18 a. 4 co.)

Het antwoord blijkt uit de leerstelling. (IIa-IIae q. 18 a. 4 ad 1)

De hoop steunt niet in de eerste plaats op de genade die men bezit, doch op de goddelijke almacht en barmhartigheid, waardoor ook zij die de genade niet bezitten, deze verkrijgen kunnen, om aldus tot de zaligheid te komen. Eenieder echter die gelooft, is meteen zeker van Gods almacht en barmhartigheid. (IIa-IIae q. 18 a. 4 ad 2)

Indien sommigen die de hoop bezitten, de zaligheid niet bereiken, dan komt dit alleen op rekening van de zwakheid van de wil, die door de zonde, de zaligheid verhindert. Gods Macht en Barmhartigheid, waarop de hoop steunt, kunnen daarvoor niet aansprakelijk gesteld worden. De zekerheid van de hoop wordt bijgevolg niet verminderd, doordat sommigen niet zalig worden. (IIa-IIae q. 18 a. 4 ad 3)

### **Quaestio 19 Over de gave van vrees**

Daarna beschouwen wij de gave van vrees. Hieromtrent stellen wij twaalf vragen: 1) Moet men God vrezen? 2) Over de indeling van de vrees, in kinderlijke vrees, aanvangsvrees, slaafse en wereldse vrees. 3) Is de wereldse vrees altijd slecht? 4) Is de slaafse vrees goed? 5) Zijn de slaafse en de kinderlijke vrees wezenlijk één? 6) Wordt de slaafse vrees door de liefde uitgesloten? 7) Is de vrees het begin van de wijsheid? 8) Is de aanvangsvrees hetzelfde als de kinderlijke vrees? 9) Is de vrees een gave van de H. Geest? 10) Groeit de vrees wanneer de liefde groeit? 11) Blijft de vrees voortbestaan in de hemel? 12) Wat beantwoordt er in de zaligheden en de vruchten van de H. Geest, aan de vrees? (IIa-IIae q. 19 pr.)

## Articulus 1 Moet men God vrezen?

Men beweert, dat men God niet moet vrezen. Het voorwerp van de vrees, zoals vroeger werd aangetoond (I-II 41 Kw. 2e Art.; 42e Kw. 1e Art.), is een kwaad dat in de toekomst dreigt. Welnu in God is geen kwaad, daar Hij de goedheid zelf is. Bijgevolg moet men God niet vrezen. (IIa-IIae q. 19 a. 1 arg. 1)

De vrees is tegengesteld aan de hoop. Welnu we hopen op God. Bijgevolg moeten we Hem niet vrezen. (IIa-IIae q. 19 a. 1 arg. 2)

De Wijsgeer leert: “We vrezen datgene wat ons nadeel berokkent”. Doch alles wat ons nadelig is, moeten we aan onszelf, niet aan God, wijten, naar het woord van Oseas (13. 9): “Gij zelf Israël, zijt de schuld van uw verderf; aan Mij echter hebt gij allen bijstand te danken”. Bijgevolg moet men God niet vrezen. (IIa-IIae q. 19 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Jeremias (10. 7) zegt: “Wie zou U niet vrezen, o Koning der volken?” En Malachias (1.6): “Indien Ik de Heer ben, waar is dan de vrees voor Mij?” (IIa-IIae q. 19 a. 1 s. c.)

Het voorwerp der hoop is dubbel: ten eerste, het toekomstige goed dat men verwacht; vervolgens, de hulp waarop men rekent om te bereiken wat men hoopt. Ook het voorwerp van de vrees is dubbel: ten eerste, het kwaad dat men ontvlucht; ten tweede, datgene dat ons kwaad berokkenen kan. Als kwaad dat men ontvlucht, kan God het voorwerp van de vrees niet zijn. Hij is immers de goedheid zelf. Hij kan het voorwerp van de vrees zijn, in zover ons door Hem een kwaad kan overkomen, of ons in verhouding tot Hem iets kwaads geschiedt. We kunnen immers door Hem gestraft worden. De straf is weliswaar geen kwaad op zichzelf, doch een goed. Maar ze is een kwaad in zeker opzicht. Alles wat tot het doel leidt is goed; alles wat ons het doel ontrooft is een kwaad. Daarom is de zonde, die ons het doel ontrooft, een kwaad op zichzelf. De straf daarentegen, berooft ons slechts van een particulier goed. Op zichzelf beschouwd is de straf een goed, omdat ze het doel helpt bereiken. God kan verder voorwerp van vrees zijn, in zover ons in verhouding tot Hem iets kwaads kan overkomen, nl. in zover we ons door de zonde van Hem afscheiden. Op die wijze kunnen en moeten we God vrezen. (IIa-IIae q. 19 a. 1 co.)

In de bedenking is spraak van het kwaad dat men ontvlucht, en dat voorwerp van vrees is. (IIa-IIae q. 19 a. 1 ad 1)

Gods Rechtvaardigheid straft, en Gods Barmhartigheid verlost ons. De beschouwing van Gods Rechtvaardigheid boezemt ons vrees in; de beschouwing van zijn Barmhartigheid geeft ons hoop. Derhalve is God onder verschillende opzichten, voorwerp van hoop en van vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 1 ad 2)

Wij die God verlaten, hebben schuld aan de zonde, niet God. De straf ons door God opgelegd is een goed, want ze is rechtvaardig. Op de eerste plaats echter zijn wij het die, door onze zonde, de straf verdienen, naar wat

in het Boek der Wijsheid (1. 13, 16) gezegd is “Het is God niet die de dood heeft gemaakt, ... Maar de goddelozen roepen de dood met daden en woorden”. (IIa-IIae q. 19 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is de indeling van de vrees in kinderlijke vrees, aanvangsvrees, slaafse en wereldse vrees, juist?

Men beweert, dat de indeling in kinderlijke vrees, aanvangsvrees, slaafse en wereldse vrees niet juist is. Damascenus spreekt van zes soorten vrees: nl. de traagheid, de schaamte en de vier boven vermelde (I-II 41e Kw. 4e Art.), welke niet voorkomen in de indeling die ons bezig houdt. Bijgevolg is die indeling niet nauwkeurig. (IIa-IIae q. 19 a. 2 arg. 1)

Elk van die vier soorten van vrees, is of goed of slecht. Benevens deze soorten bestaat echter ook de natuurlijke vrees, welke met zedelijk goed is, daar ze bij de duivelen aangetroffen wordt: “De duivelen geloven en sidderen”, zegt de H. Jacobus (2. 19). Deze vrees is evenmin slecht, daar ze bij Christus gevonden wordt, naar het woord van Marcus (14. 33): “Hij begon ontroerd en angstig te worden”. Bijgevolg is boven vermelde indeling onvolledig. (IIa-IIae q. 19 a. 2 arg. 2)

De verhouding van de zoon tot de vader is niet gelijk aan de verhouding van de echtgenote tot de echtgenoot, of van de knecht tot de meester. De kinderlijke vrees, welke bij de zoon bestaat ten opzichte van de vader, is niet dezelfde als de slaafse vrees, welke bestaat bij de knecht ten opzichte van zijn meester. Bijgevolg moet er ook spraak zijn van een reine vrees, welke bestaat bij de vrouw ten opzichte van de man, en deze moet onderscheiden worden van alle andere soorten. (IIa-IIae q. 19 a. 2 arg. 3)

Het voorwerp van de slaafse vrees is de straf. Doch de straf is te gelijk het voorwerp van de aanvangsvrees en van de wereldse vrees. Bijgevolg moesten die drie soorten vrees niet van elkander onderscheiden worden. (IIa-IIae q. 19 a. 2 arg. 4)

Zoals de begeerte uitgaat naar het goede, aldus schrikt de vrees voor het kwaad. Doch er bestaat een begeerte der ogen, die verlangend uitziert naar de goederen van de wereld en een begeerte van het vlees, waardoor iemand eigen genot wenst. Bijgevolg moet er ook naast de wereldse vrees, die er voor terugschrikt de goederen van de wereld te verliezen, een andere menselijke vrees bestaan, waardoor men bang is nadeel in eigen persoon te ondergaan. (IIa-IIae q. 19 a. 2 arg. 5)

Daartegenover staat echter het gezag van de Magister Sententiarum. (IIa-IIae q. 19 a. 2 s. c.)

We spreken hier over de vrees, in zover deze ertoe bijdraagt om ons naar God te richten, of ons van God af te wenden. Het voorwerp van de vrees is het kwaad. Wanneer nu de mens om reden van de nadelen die hij vreest zich van God verwijdt, dan is er spraak van menselijke of wereldse vrees. Het komt echter voor dat de mens, om reden van de nadelen die hij vreest, zich

naar God toekeert en zich aan Hem hecht. Dit nadeel of dit kwaad is tweevoudig: de straf en de schuld. Keert men zich naar God om reden van de straf, waarvoor men terugschrikt, dan is er spraak van slaafse vrees. Keert men zich echter naar God, omdat men van Hem door de schuld met wil gescheiden worden, dan spreekt men van kinderlijke vrees. Kinderen immers vrezen hun vader te beledigen. Keert men zich naar God uit vrees zowel voor de straf als voor de belediging, dan spreekt men van aanvangsvrees, die het midden houdt tussen kinderlijke en slaafse vrees. Om te weten of men de schuld kan vrezen, moet men zich herinneren, wat we vroeger daaromtrent hebben uiteengezet, waar we handelden over de vrees-hartstocht (I-II 42e Kw. 3e Art.). (IIa-IIae q. 19 a. 2 co.)

Damascenus spreekt van de vrees-hartstocht, wij echter van de vrees in verband met God, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 19 a. 2 ad 1)

Zedelijk goed bestaat vooral in de toeneiging naar God, zedelijk kwaad in de verwijdering van God. Daarom zijn de soorten van vrees waarvan in vermelde indeling spraak is, zedelijk slecht of goed. Doch de natuurlijke vrees gaat het zedelijk goed of kwaad vooraf. Daarom is er geen spraak van in de indeling. (IIa-IIae q. 19 a. 2 ad 2)

De verhouding tussen de knecht en de meester ontstaat uit het feit dat de meester de knecht aan zich ondergeschikt heeft. Daarentegen ontstaat de verhouding van de zoon tot de vader of van de vrouw tot de man, uit het feit dat de zoon zich uit genegenheid aan zijn vader onderwerpt, of doordat de vrouw zich uit genegenheid door een liefdeband met de man verenigt. Daarom zijn de kinderlijke en de reine vrees éénzelfde vrees. Want door de genegenheid der liefde wordt God onze Vader, naar het woord van de Apostel in de Brief aan de Romeinen (8. 15): “Gij hebt de geest van kindschap ontvangen, waardoor we roepen: Abba, Vader”. Om reden van dezelfde liefde wordt God onze bruidegom genoemd, naar het woord uit de Tweede Brief aan de Korinthiërs (11.2): “Want aan één man heb ik u verloofd, om u als een reine maagd aan Christus’ zijde te stellen”. De slaafse vrees echter slaat op iets heel anders, daar ze de liefde niet insluit. (IIa-IIae q. 19 a. 2 ad 3)

De drie soorten van vrees waarover in de bedenking gesproken wordt hebben betrekking op de straf. Doch niet alle op dezelfde wijze. De menselijke of wereldse vrees beschouwt de straf die van God verwijderd, nl. de straf waarmee de vijanden van God dreigen of die ze toepassen. De slaafse en de aanvangsvrees beschouwen de straf die de mensen naar God trekt, nl. de straf door God toegepast of waarmee Hij dreigt. De slaafse vrees beschouwt deze straf als voornaamste voorwerp; voor de aanvangsvrees is zij bijkomstig. (IIa-IIae q. 19 a. 2 ad 4)

De reden, waarom de mens zich van God afkeert, is dezelfde, hetzij hij vreest de wereldse goederen te verliezen of de gezondheid van het lichaam. Want ook de uitwendige goederen behoren tot het lichaam. Daarom

vallen die soorten van vrees samen, hoewel de nadelen die men vreest verschillen, evenals de goederen die men begeert onderscheiden zijn. Naar dit verschil zijn ook de zonden soortelijk onderscheiden, hoewel ze alle hierin overeenkomen, dat ze ons van God verwijderden. (IIa-IIae q. 19 a. 2 ad 5)

### Articulus 3 Is de wereldse vrees altijd slecht?

Men beweert, dat de wereldse vrees niet altijd slecht is. De wereldse vrees boezemt eerbied in voor de mensen. Welnu, sommigen werden berispt omdat ze de mensen niet eerden, zoals Lucas (18. 2) verhaalt van de onrechtvaardige rechter, die God niet vreesde en zich aan de mensen met stoorde. Bijgevolg is de wereldse vrees niet steeds slecht. (IIa-IIae q. 19 a. 3 arg. 1)

De straffen, door de burgerlijke macht toegepast, vallen onder de wereldse vrees. Doch deze straffen zetten ons ertoe aan om ons goed te gedragen. In de Brief aan de Romeinen (13. 3) zegt immers de Apostel: “Wilt ge niets te vrezen hebben van het gezag? Gedraag u dan behoorlijk, en gij zult zijn goedkeuring verwerven”. Bijgevolg is de wereldse vrees niet altijd verkeerd. (IIa-IIae q. 19 a. 3 arg. 2)

Wat ons aangeboren is kan niet slecht zijn, want de natuur komt van God. Welnu het is natuurlijk dat men ervoor terugschrikt, benadeeld te worden in zijn eigen lichaam, of de tijdelijke goederen te verliezen, waardoor men in zijn levensnoodwendigheden voorziet. Bijgevolg is de wereldse vrees niet altijd verkeerd. (IIa-IIae q. 19 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat we lezen bij Mattheus (10. 28): “Weest niet bevreesd voor hen die het lichaam doden”. Daardoor wordt de wereldse vrees verboden. Welnu God verbiedt alleen wat slecht is. Bijgevolg is de wereldse vrees verkeerd. (IIa-IIae q. 19 a. 3 s. c.)

Zoals vroeger is uiteengezet (I-II 18e Kw. 1e Art.; 54 Kw. 2e Art.), krijgen de zedelijke handelingen en vaardigheden hun benaming en soort indeling van hun voorwerp. Het voorwerp nu van het streefvermogen is het einddoel. Waaruit volgt dat elke neiging van het streefvermogen genoemd en soortelijk ingedeeld wordt volgens haar eigen einddoel. Aldus zou het verkeerd zijn de liefde tot de arbeid, winzucht te noemen, alleen omdat de mensen in hun werk winzuchtig zijn. De winzuchtige zoekt het werk niet als een doel, doch als een middel. Zijn doel is de rijkdom. Daarom is de winzucht een begeerte naar of een liefde tot de rijkdom; wat verkeerd is. Zo is ook de wereldse liefde, de liefde van hen die zich aan de wereld hechten als aan een einddoel. Deze wereldse liefde is daarom steeds slecht. Welnu de vrees ontstaat uit de liefde; want men vreest te verliezen wat men bemint, zoals bij Augustinus blijkt. De wereldse vrees wortelt bijgevolg in de wereldse liefde. Die wortel is slecht, en bijgevolg is ook de wereldse vrees altijd slecht. (IIa-IIae q. 19 a. 3 co.)

Men kan de mensen eer bewijzen om een dubbele reden: ten eerste, omdat men in de mens iets goddelijks



erkent, nl. de genade of de deugd, of op zijn minst een natuurlijke beeltenis van God. Daarom worden diegene die de mensen niet eren, berispt. Men kan daarentegen iemand eer bewijzen omdat hij zich tegen God verzet. Aldus worden zij geprezen die de mensen niet eren, naar dit woord uit het Boek Ecclesiasticus (48. 13), betreffende Elias of Eliseus: “In zijn tijd vreesde hij de vorst niet”. (IIa-IIae q. 19 a. 3 ad 1)

Wanneer de burgerlijke overheid straft, dan is zij de dienaar Gods, zoals Paulus zegt in de Brief aan de Romeinen (13. 4): “Het gezag is de dienaar Gods, die met de bestraffing van de misdadiger belast is”. Dergelijke vrees voor de burgerlijke overheid is geen wereldse, doch een slaafse of beginnende vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 3 ad 2)

Het is de mens aangeboren, dat hij alles van zich afweert wat hem in zijn lichaam of in zijn goederen schaden kan. Doch het is in strijd met de natuurlijke rede dat de mens daarom van de rechte weg afwijkt. Vandaar leert de Wijsgeer dat er dingen zijn, nl. zondige handelingen, waartoe niemand, uit welke vrees ook, moet gedwongen worden. Want het is erger deze handelingen te stellen, dan om 't even welk leed te ondergaan. (IIa-IIae q. 19 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Is de slaafse vrees goed?

Men beweert, dat de slaafse vrees niet goed is. Datgene waarvan het gebruik verkeerd is, is zelf verkeerd. Welnu het is verkeerd uit slaafse vrees te handelen. Want op het woord van de Apostel in de Brief aan de Romeinen (8. 15), merkt de Glossa op: “Hij die iets doet uit vrees, zelfs wanneer datgene wat hij doet goed is, handelt verkeerd”. Dus is de slaafse vrees niet goed. (IIa-IIae q. 19 a. 4 arg. 1)

Wat wortelt in de zonde, is niet goed. Welnu de slaafse vrees wortelt in de zonde. Het Boek Job (3. 11) zegt: “Waarom stierf ik niet in de schoot van mijn moeder?” De H. Gregorius merkt daarbij op: “Wanneer men om reden van de zonde, de tegenwoordige straf vreest, en geen liefde gevoelt voor het aanschijn des Heer en, waarvan men zich afwendde, dan komt die vrees voort uit hoogmoed, geenszins uit nederigheid”. Bijgevolg is de slaafse vrees verkeerd. (IIa-IIae q. 19 a. 4 arg. 2)

Zoals de genegenheid van de liefde tegengesteld is aan de genegenheid van een huurling, aldus is reine vrees tegengesteld aan slaafse vrees. Welnu de genegenheid van een huurling is steeds verkeerd. Dus evenzo de slaafse vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat niets wat van de H. Geest komt, slecht is. Welnu de slaafse vrees komt van de H. Geest. Want betreffende dit woord van de Brief aan de Romeinen (8. 13): “Gij hebt geen geest van slavernij ontvangen. . .”, zegt de Glossa: “Zowel de slaafse als de reine vrees komen van de H. Geest”. Bijgevolg is de slaafse vrees niet verkeerd. (IIa-IIae q. 19 a. 4 s. c.)

De slaafse vrees is slecht, wanneer ze voortspruit uit een

slaafse gezindheid. Slavernij en vrijheid sluiten immers elkander uit. De vrije man is zichzelf meester, zoals in de Metafysica gezegd is; de slaaf daarentegen beschikt niet over zichzelf, doch wordt als van buiten af gedreven. Hij nu die uit liefde handelt, is meester van zijn daden, want hij handelt uit persoonlijke neiging. Het is derhalve uitgesloten dat een slaaf uit liefde handelt. Daarom ook is de slaafse vrees juist als slaafse vrees beschouwd in strijd met de liefde. Was die slaafse gezindheid wezenlijk met de slaafse vrees verbonden, dan zou de slaafse vrees altijd slecht zijn. De echtbreuk, b. v. is altijd slecht, omdat iets wat wezenlijk met de liefde in strijd is, tot de wezenheid der echtbreuk behoort. Maar de slaafse gezindheid behoort geenszins tot de wezenheid der slaafse vrees, evenmin als datgene waardoor het geloof een dood geloof is, behoort tot de wezenheid van het geloof. De zedelijke handelingen en vaardigheden krijgen immers hun soortindeling naar hun voorwerp. Het eigenlijke voorwerp van de slaafse vrees is de straf. Het is echter toevallig, dat iemand datgene waarvan hij door de straf beroofd wordt, als zijn einddoel bemint, zodat zijn vrees hoofdzakelijk op de straf betrokken is. En dit is het geval bij hen die buiten de liefde leven. Toevallig is het ook, dat iemand de straf beschouwt als een middel om God of het einddoel te verwerven, zodat zijn vrees niet hoofdzakelijk op de straf betrokken is. En dit is de gesteldheid van van hen die de liefde bezitten. De natuur van een vaardigheid wordt niet gewijzigd doordat het voorwerp of het doel van die vaardigheid op een verder doel gericht wordt. Daarom is de vrees voor de straf als zodanig uiteraard goed; alleen de slaafse gezindheid is verkeerd. (IIa-IIae q. 19 a. 4 co.)

Het aangehaalde woord van Augustinus slaat op diegene die op slaafse wijze vreest, zodat hij de gerechtigheid niet bemint, doch uitsluitend de straf vreest. (IIa-IIae q. 19 a. 4 ad 1)

Naar haar zelfstandigheid ontstaat de slaafse vrees niet uit hoogmoed. Alleen de slaafse gezindheid komt uit hoogmoed voort, in zover iemand zijn gemoed door de liefde niet wil onderwerpen aan het juk van de gerechtigheid. (IIa-IIae q. 19 a. 4 ad 2)

De huurling bemint God om wille van de tijdelijke goederen; wat uiteraard in strijd is met de liefde. Daarom is de liefde van de huurling steeds slecht. Doch de slaafse vrees slaat uiteraard uitsluitend op de straf, hetzij deze straf, als voornaamste kwaad geweerd wordt, of niet. (IIa-IIae q. 19 a. 4 ad 3)

#### Articulus 5 Zijn de slaafse en de kinderlijke vrees wezenlijk hetzelfde?

Men beweert, dat de slaafse en de kinderlijke vrees wezenlijk hetzelfde zijn. De verhouding van de kinderlijke vrees tot de slaafse, is dezelfde als de verhouding van het dode geloof tot het levende. Het dode geloof bestaat bij iemand die in doodzonde leeft; het levende geloof niet. Nochtans is het dode geloof wezenlijk hetzelfde als het levende. Bijgevolg zijn ook de slaafse en de kinderlijke vrees wezenlijk hetzelfde. (IIa-IIae q. 19 a. 5 arg. 1)

De vaardigheden worden soortelijk onderscheiden door hun voorwerpen. Welnu de slaafse en de kinderlijke vrees hebben hetzelfde voorwerp. Beide vrezen God. Bijgevolg zijn ze wezenlijk hetzelfde. (IIa-IIae q. 19 a. 5 arg. 2)

Zoals de mens hoopt God te genieten en weldaden van Hem te ontvangen, evenzo vreest hij van God gescheiden te worden en door Hem gestraft te worden. Welnu, zoals boven gezegd is (17e Kw. 2e Art. 2e Antw.), hoopt de mens door éénzelfde hoop het bezit van God en diens weldaden. Dus is de kinderlijke vrees, waardoor wij vrezen van God gescheiden te worden hetzelfde als de slaafse vrees, waardoor wij beducht zijn voor Gods Straffen. (IIa-IIae q. 19 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter het gezag van Augustinus, die bevestigt dat er een dubbele vrees is: een slaafse en een kinderlijke of reine vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 5 s. c.)

Het eigen voorwerp van de vrees is een kwaad. Omdat nu de handelingen en de vaardigheden hun soortindeling krijgen van hun voorwerp, moeten we de soorten van vrees onderscheiden, naargelang het kwaad soortelijk verschillend is. Welnu het kwaad dat de slaafse vrees ontwijkt, nl. de straf, verschilt van het kwaad dat de kinderlijke vrees ontwijkt, nl. de zonde, zoals wij boven zegden (2e Art.). Bijgevolg zijn de slaafse en de kinderlijke vrees wezenlijk onderscheiden en soortelijk verschillend. (IIa-IIae q. 19 a. 5 co.)

Het levende en het dode geloof zijn niet verschillend naar hun voorwerp. Beide geloven in God en geloven God. Ze verschillen door iets dat uitwendig is, nl. de aanwezigheid of de afwezigheid van de liefde. Daarom zijn ze niet wezenlijk verschillend. Doch het voorwerp van de slaafse vrees verschilt van het voorwerp van de kinderlijke vrees. De vergelijking gaat dus niet op. (IIa-IIae q. 19 a. 5 ad 1)

De slaafse en de kinderlijke vrees staan niet in dezelfde verhouding tot God. De slaafse vrees ziet in God hem die straft; de kinderlijke vrees echter beschouwt God, niet als de oorzaak van de zonde, doch integendeel als diegene waarvan men dooide zonde niet wil gescheiden worden. Het is dus niet omdat beide soorten van vrees betrekking hebben op God dat ze soortelijk gelijk zijn. Ook de natuurlijke neigingen zijn soortelijk onderscheiden naar gelang ze in een andere verhouding staan tot hun term. De beweging die de witheid nastreeft is niet dezelfde als de beweging die zich van de witheid verwijderd. (IIa-IIae q. 19 a. 5 ad 2)

De hoop ziet in God het beginsel én van de Godsgenieting, én van elke andere weldaad. Dit is niet het geval met de vrees. Bijgevolg gaat de vergelijking niet op. (IIa-IIae q. 19 a. 5 ad 3)

## Articulus 6 Kan de slaafse vrees samen bestaan met de liefde?

Men beweert, dat de slaafse vrees niet samen kan bestaan met de liefde. Bij de Eerste Brief van Joannes, merkt Augustinus op dat, wanneer de liefde bij iemand

haar intrek neemt, de vrees, die de plaats voor de liefde voorbereidde, uitgedreven wordt. (IIa-IIae q. 19 a. 6 arg. 1)

In de Brief aan de Romeinen (5. 5) lezen we: “De liefde Gods is uitgestort in onze harten door de H. Geest, die ons geschonden werd”. Doch: “Waar de Geest des Heren is, daar is vrijheid”, zoals we lezen in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (3. 17). Daar de vrijheid de slavernij verdrijft, verdrijft de liefde de slaafse vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 6 arg. 2)

De slaafse vrees ontstaat uit de liefde die we onszelf toedragen; we vrezen immers de straf die ons eigen welzijn vermindert. Doch de liefde tot God verdrijft de liefde tot onszelf. Zij leidt immers tot het misprijzen van onszelf, zoals uit Augustinus blijkt dat de liefde tot God doorgedreven tot het misprijzen van onszelf, de stad Gods opbouwt. Bijgevolg verdwijnt de slaafse vrees wanneer de liefde in ons ontstaat. (IIa-IIae q. 19 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de slaafse vrees een gave is van de H. Geest, zoals boven gezegd is (4e Art.). Doch de gaven van de H. Geest verdwijnen niet wanneer de liefde in ons ontstaat, want door de liefde woont de H. Geest in ons. Bijgevolg verdwijnt de slaafse vrees niet wanneer de liefde ingestort wordt. (IIa-IIae q. 19 a. 6 s. c.)

De slaafse vrees wordt door de eigenliefde veroorzaakt. Ze is immers de vrees voor een straf, die ons in ons eigen goed benadeelt. De vrees voor de straf kan dus samengaan met de liefde, in zover de eigenliefde daarmee kan samengaan. Want het is om eenzelfde reden dat men eigen welzijn begeert en vreest daarvan beroofd te worden. De verhouding tussen de eigenliefde en de deugd van liefde kan zich op drievoudige wijze voordoen. De eigenliefde kan vooreerst in strijd zijn met de deugd van liefde, wat gebeurt, wanneer iemand zijn eigen voordeel als zijn einddoel beschouwt. De eigenliefde is ten tweede vervat in de deugd van liefde, wanneer men zichzelf bemint om God en in God. De eigenliefde kan, ten derde, onderscheiden zijn van de deugd, zonder ermee in strijd te zijn, b. v. wanneer iemand zichzelf als zijn eigen goed bemint, zonder dit eigen goed als zijn einddoel te beschouwen. Men kan immers ook zijn naaste beminnen uit een genegenheid, die echter niet de genegenheid is van de deugd van liefde, welke haar grondreden vindt in God. Want men kan zijn naaste beminnen of omdat hij ons helpt, of met ons verwant is, of om reden van een andere menselijke verhouding, die niettemin tot de liefde herleidbaar is. Wanneer we dit toepassen op de vrees, dan onderscheiden we een drievoudige verhouding tussen de vrees en de liefde. Ten eerste, de vrees voor de straf kan vervat zijn in de deugd van liefde. Want gescheiden worden van God, is gestraft worden; en dit is het ergste dat de liefde vreest. We kunnen in dit geval spreken van reine vrees. Ten tweede, de vrees kan in strijd zijn met de liefde. Dit geschiedt wanneer men de straf vlucht, die in strijd is met eigen natuurlijk goed, en men ze beschouwt als het ergste kwaad dat tegengesteld is aan het als doel

beminde goed. Dan sluiten de vrees voor de straf en de liefde elkander uit. Ten derde, de vrees voor de straf kan wezenlijk onderscheiden zijn van de reine vrees. Men vreest dan de straf, niet omdat ze ons van God verwijdt, maar omdat ze ons persoonlijk benadeelt en ons van ons eigen goed berooft. Dit goed wordt echter niet als einddoel beschouwd. De beroving is evenmin gevreesd als het ergste kwaad. Een dergelijke vrees voor de straf, kan dan te gelijk met de liefde bij iemand aanwezig zijn. Zij wordt echter slechts slaafse vrees genoemd, wanneer de straf als het ergste kwaad gevreesd wordt, zoals boven gezegd is (2e Art. 4e Antw.; 4e Art.). De vrees in zover ze een slaafse gezindheid is, is bijgevolg niet overeen te brengen met de liefde; hoewel de slaafse vrees, naar haar zelfstandigheid, en de liefde elkander niet uitsluiten, evenmin als de eigenliefde en de deugd van liefde. (IIa-IIae q. 19 a. 6 co.)

Augustinus spreekt van de vrees, voor zover ze precies slaafs is. En dit antwoord geldt ook voor de andere bedenkingen. (IIa-IIae q. 19 a. 6 ad 1)

### **Articulus 7 Is de vrees het begin van de wijsheid?**

Men beweert, dat de vrees het begin van de wijsheid niet is. Het begin maakt deel uit van datgene waarvan het het begin is. Welnu de vrees maakt geen deel uit van de wijsheid, daar de vrees haar zetel heeft in het streefvermogen, de wijsheid daarentegen in het verstandelijk vermogen. Bijgevolg is de vrees niet het begin van de wijsheid. (IIa-IIae q. 19 a. 7 arg. 1)

Niets is begin van zichzelf. Welnu, het Boek Job (28. 28) zegt: “De vreze des Heer en, is wijsheid”. Bijgevolg is de vreze Gods niet het begin van de wijsheid. (IIa-IIae q. 19 a. 7 arg. 2)

Het begin is door niets anders voorafgegaan. Welnu de vrees wordt voorafgegaan door het geloof. Bijgevolg is de vrees niet het begin van de wijsheid. (IIa-IIae q. 19 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter het getuigenis van het Boek der Psalmen (110. 10): “Het begin van wijsheid is de vreze Gods”. (IIa-IIae q. 19 a. 7 s. c.)

Iets kan op dubbele wijze, het begin van de wijsheid genoemd worden: of het begin van de wezenheid van de wijsheid; of het begin van een uitwerksel van de wijsheid. B.v. het begin van de kunstvaardigheid, beschouwd naar haar wezenheid, zijn de beginselen waarop de kunstvaardigheid steunt; het begin van de kunstvaardigheid, beschouwd naar haar uitwerksel, is datgene waarmee de kunstenaar zijn werk aanvangt. De grondvesten, b.v. zijn het begin van de bouwkunde, want daarmee begint de bouwmeester. De wijsheid is de kennis der goddelijke dingen, zoals later (45e Kw. 1e Art.) zal gezegd worden. Wij spreken hier anders over de wijsheid, dan de wijsgeren. Het doel van ons leven immers is het genieten van God, waarop we voorbereid worden door een deelgenootschap aan de goddelijke natuur, nl. de genade. Daarom is voor ons de wijsheid

niet uitsluitend een kennis van God, zoals voor de wijsgeren. De wijsheid geeft leiding in het menselijk leven, niet volgens menselijke, doch volgens goddelijke richtlijnen, zoals Augustinus zegt. Wanneer we dan spieken over de wijsheid beschouwd naar haar wezenheid, dan zijn de eerste beginselen van de wijsheid de geheid is. Wanneer we echter spreken van de uitwerkselen van de wijsheid, en daarmee bedoelen datgene waarmee de wijsheid haar invloed laat gelden, dan is de vrees het begin van de wijsheid. Er is echter een verschil tussen de slaafse en de kinderlijke vrees. De slaafse vrees is een uitwendig beginsel dat iemand op de wijsheid voorbereidt, doordat men door de vrees voor de straf, de zonde vlucht, en daardoor geschikt wordt om de invloed van de wijsheid te ondergaan. Aldus zegt de Ecclesiasticus (1.27): “De vrees des Heren verdrijft de zonde”. De kinderlijke vrees is het begin der wijsheid, omdat zij het eerste uitwerksel is van de wijsheid. Want het komt de wijsheid toe, het menselijke leven te ordenen volgens goddelijke richtlijnen. Daartoe wordt vereist dat de mens eerst en vooral God eert en zich aan Hem onderwerpt. Daaruit zal dan noodzakelijk volgen, dat de mens in al het overige naar God geordend leeft. (IIa-IIae q. 19 a. 7 co.)

De eerste bedenking bewijst slechts dat de vrees niet het begin is van de wijsheid, beschouwd naar haar wezenheid. (IIa-IIae q. 19 a. 7 ad 1)

Men kan de vreze Gods met betrekking tot geheel het menselijk leven, door de wijsheid geordend, vergelijken met de wortel van een boom. De Ecclesiasticus (1. 25) zegt: “De wortel der wijsheid is de vreze des Heren; haar takken zijn lengte van dagen”. Zoals de wortelen in kiem geheel de boom zijn, aldus is de vreze Gods, de wijsheid in kiem. (IIa-IIae q. 19 a. 7 ad 2)

Zoals gezegd is (in de Leerst.), zijn het geloof en de vrees, elk op hun wijze, begin der wijsheid. Daarom zegt de Ecclesiasticus (23. 16): “De vreze Gods is het begin van de liefde tot Hem; maar het geloof is het begin van onze verbinding met Hem”. (IIa-IIae q. 19 a. 7 ad 3)

### **Articulus 8 Is de aanvangsvrees wezenlijk onderscheiden van de kinderlijke vrees?**

Men beweert, dat de aanvangsvrees wezenlijk onderscheiden is van de kinderlijke vrees. De kinderlijke vrees volgt uit de liefde. De aanvangsvrees daarentegen is het beginsel der liefde, naar het woord uit het Boek Ecclesiasticus (25. 16): “De vreze des Heren is het begin van de liefde”. Bijgevolg verschillen de aanvangsvrees en de kinderlijke vrees onderling. (IIa-IIae q. 19 a. 8 arg. 1)

De aanvangsvrees schrikt terug voor de straf, die het voorwerp is van de slaafse vrees. Bijgevolg is de aanvangsvrees hetzelfde als de slaafse. Welnu de slaafse en de kinderlijke verschillen. Bijgevolg is evenzo de aanvangsvrees wezenlijk onderscheiden van de kinderlijke. (IIa-IIae q. 19 a. 8 arg. 2)

Het midden verschilt om éénzelfde reden van de twee

uitersten. Welnu de aanvangsvrees houdt het midden tussen de slaafse en de kinderlijke vrees. Bijgevolg is zij te gelijk onderscheiden van de kinderlijke en de slaafse. (IIa-IIae q. 19 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat het onvolmaakte en het volmaakte niet wezenlijk onderscheiden zijn. Welnu het verschil tussen de aanvangsvrees en de kinderlijke vrees is te zoeken in een minder en meer volmaakte liefde, zoals Augustinus zegt. Bijgevolg is er geen wezenlijk onderscheid tussen de aanvangsvrees en de kinderlijke vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 8 s. c.)

De aanvangsvrees ontleent haar naam aan het feit dat zij een begin is. Daar nu de slaafse en de kinderlijke vrees elk op hun wijze het begin der wijsheid zijn, daarom kunnen ze beide aanvangsvrees genoemd worden. Doch dit is de betekenis met van de aanvangsvrees, voor zover deze onderscheiden wordt van de slaafse en de kinderlijke vrees. De aanvangsvrees wordt aangetroffen bij beginnelingen, bij wie de kinderlijke vrees een aanvang neemt, door het feit dat de liefde in hen begint. Ze bezitten de kinderlijke vrees niet op volmaakte wijze, omdat de liefde zelf bij hen niet volmaakt is. De aanvangsvrees is bijgevolg ten opzichte van de kinderlijke vrees, wat de onvolmaakte liefde is ten opzichte van de volmaakte. Welnu de volmaakte en de onvolmaakte liefde zijn niet wezenlijk doch slechts in graad onderscheiden. Bijgevolg verschilt de aanvangsvrees, waarover we hier spreken, niet wezenlijk van de kinderlijke vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 8 co.)

De vrees die het begin der liefde genoemd wordt, is de slaafse vrees, welke naar het woord van Augustinus, de liefde voorafgaat, zoals het vlas het linnen. Wil men het citaat uit het Boek Ecclesiasticus toepassen op de aanvangsvrees, dan kan men zeggen dat deze het begin is, met van de liefde als zodanig, maar van de volmaakte liefde. (IIa-IIae q. 19 a. 8 ad 1)

De aanvangsvrees, vreest de straf niet als haar eigen voorwerp; die vrees voor de straf behoort tot de aanvangsvrees voor zover iets van de slaafse vrees in haar voortleeft. En deze vrees is verenigbaar met de liefde, met uitsluiting echter van elke slaafse gezindheid. Maar de eigen neiging van de slaafse vrees blijft samen met de onvolmaakte liefde, bij hen die tot het goede gedreven worden, niet enkel uit liefde tot de gerechtigheid, doch ook uit vrees voor de straf. Slechts bij hen die de volmaakte liefde bezitten, houdt de neiging der slaafse vrees op, naar het woord van de Eerste Brief van Joannes (4. 18): "De volmaakte liefde bant de vrees, want de vrees onderstelt de straf". (IIa-IIae q. 19 a. 8 ad 2)

De aanvangsvrees staat niet in het midden tussen slaafse en kinderlijke vrees, zoals iets het midden houdt tussen geslacht-gelijke dingen, doch zoals het onvolmaakte het midden houdt tussen het volmaakte en het niet-zijnde, naar de leer van de Metafysica. Dit onvolmaakte is naar zijn wezenheid niet onderscheiden van het volmaakte, maar verschilt volledig van het niet-zijnde. (IIa-IIae q. 19 a. 8 ad 3)

## Articulus 9 Is de vrees een gave van den H Geest?

Men beweert, dat de vrees geen gave is van de H. Geest. Geen enkele gave van de H. Geest is in strijd met de deugd, welke ook van de H. Geest komt. Anders zou de H. Geest in tegenspraak zijn met zich zelf. Welnu de vrees is in strijd met de hoop, die een deugd is. Bijgevolg is de vrees geen gave van de H. Geest. (IIa-IIae q. 19 a. 9 arg. 1)

De goddelijke deugden hebben God als voorwerp. Welnu het voorwerp van de vrees is God, die men vreest. Bijgevolg is de vrees geen gave, doch een goddelijke deugd. (IIa-IIae q. 19 a. 9 arg. 2)

De vrees ontstaat uit de liefde. Welnu de liefde is een goddelijke deugd. Bijgevolg is ook de vrees een goddelijke deugd, daar ze op hetzelfde betrekking heeft. (IIa-IIae q. 19 a. 9 arg. 3)

Volgens Gregorius is de vrees een heelmiddel tegen de hoogmoed. Welnu de hoogmoed is het tegenovergestelde van de deugd van nederigheid. Bijgevolg valt de vrees onder de deugden. (IIa-IIae q. 19 a. 9 arg. 4)

De gaven zijn volmaakter dan de deugden, daar ze gegeven worden als een hulp voor de deugden, zoals Gregorius zegt. Doch de hoop is volmaakter dan de vrees. Want het voorwerp van de hoop is iets wat goed is; het voorwerp van de vrees iets wat slecht is. Daar nu de hoop een deugd is, kan de vrees geen gave zijn. (IIa-IIae q. 19 a. 9 arg. 5)

Daartegenover staat echter het getuigenis van Isaias (11. 3), die de vreze des Heren, onder de zeven gaven van de H. Geest rangschikt. (IIa-IIae q. 19 a. 9 s. c.)

Wij hebben gezegd (2e Art.), dat er veel soorten van vrees zijn. De menselijke vrees, zegt Augustinus, is geen gave van God. Immers, door een dergelijke vrees gedreven, verloochende Petrus Christus. Mattheus zegt van die vrees: "Vrees liever Hem, die én ziel én lichaam in de hel kan verderven" (10. 28). Evenmin moet de slaafse vrees, hoewel ze van de H. Geest is, onder de gaven van de H. Geest gerekend worden, want zoals Augustinus zegt, sluit een dergelijke vrees de wil niet uit om te zondigen. De gaven van de H. Geest zijn niet aanwezig, waar de wil om te zondigen blijft, want zij onderstellen de liefde, zoals boven gezegd is (I-II 68e Kw. 5e Art.). Alleen de kinderlijke vrees is de vrees die onder de gaven van de H. Geest gerekend wordt. Boven (I-II 68e Kw. 1e en 3e Art.) is gezegd, dat de gaven van de H. Geest blijvende volmaaktheden zijn van de zielsvermogen, waardoor deze geschikt zijn om dooiden H. Geest bewogen te worden, zoals door de zedelijke deugden de streefvermogens geschikt zijn, om door de rede bewogen te worden. Het eerste wat vereist wordt opdat iets zou geschikt zijn om bewogen te worden, is dat hetgeen moet bewogen worden geen weerstand biedt. Want de weerstand van het bewogene, belet de beweging van de beweger. Welnu de kinderlijke of kuise vrees zorgt ervoor dat men de beweging van de H. Geest niet door weerstand belemmert, in zover ze ons er toe

brenkt God te eerbiedigen, en te vermijden, ons aan Hem te onttrekken. Wanneer we de rangorde der gaven van de H. Geest beschouwen, opklimmend van onder naar boven, dan vinden we de gave van vrees op de eerste plaats; op de laatste echter, wanneer we van boven naar beneden afdalen. Dit volgens de verklaring van Augustinus. (IIa-IIae q. 19 a. 9 co.)

De kinderlijke vrees is niet in strijd met de deugd van hoop. We zijn er immers niet bang voor, dat wat we hopen door de goddelijke hulp te verkrijgen, ons zal ontsnappen; we vrezen alleen ons aan die bijstand te onttrekken. De hoop en de vrees zijn onderling verbonden en vullen elkander aan. (IIa-IIae q. 19 a. 9 ad 1)

Het eigen en voornaamste voorwerp van de vrees is een kwaad dat men vlucht. Op die wijze, zoals (1e Art.) gezegd is, kan God het voorwerp van de vrees niet zijn. God is echter het eigen en voornaamste voorwerp van de hoop en van de andere goddelijke deugden, in zover we door de hoop, niet slechts rekenen op de goddelijke hulp om enig ander goed te verkrijgen, doch hoofdzakelijk om God, als het voornaamste goed, te bereiken. Hetzelfde geldt voor de andere goddelijke deugden. (IIa-IIae q. 19 a. 9 ad 2)

De liefde is ongetwijfeld het beginsel van de vrees. Daaruit volgt echter geenszins dat de vreze Gods als hebbelijkheid niet onderscheiden is van de liefde, nl. van de liefde tot God. Want de liefde is het beginsel van alle genegenheden. Wat niet belet dat we met betrekking tot verschillende genegenheden door verschillende hebbelijkheden toegerust worden. Nochtans moet de liefde, veeleer dan de vrees, een deugd genoemd worden. De liefde immers heeft het goed als voorwerp, en het goed is hoofdzakelijk datgene wat aan een deugd haar zijnsreden geeft, zoals boven gezegd is (I-II 55e Kw. 3e en 4e Art.). Om dezelfde reden is ook de hoop een deugd. De vrees daarentegen heeft voornamelijk het kwaad als voorwerp, en ze wil dit ontvluchten. Er ontbreekt bijgevolg iets aan de vrees om een goddelijke deugd te zijn. (IIa-IIae q. 19 a. 9 ad 3)

4. Het Boek Ecclesiasticus (10. 14) zegt: "De afval van God is het begin van 's mensen hoogmoed". M.a.w. de hoogmoed begint, doordat de mens weigert zich aan God te onderwerpen. En dit is in strijd met de kinderlijke vrees, die God eert. Zodoende sluit de vrees het beginsel van de hoogmoed uit, en is aldus een tegengift tegen de hoogmoed. De kinderlijke vrees is daarom echter niet hetzelfde als de nederigheid, doch haar beginsel. De gaven van de H. Geest zijn immers, zoals boven gezegd is (I-II 68e Kw. 4e Art.), de beginselen van de verstandelijke en zedelijke deugden. Maar de goddelijke deugden zijn de beginselen van de gaven, zoals boven werd uiteen Het antwoord op de vijfde bedenking is duidelijk. (IIa-IIae q. 19 a. 9 ad 4)

## Articulus 10 Vermindert de vrees wanneer de liefde groeit?

Men beweert dat, wanneer de liefde groeit, de vrees vermindert. Aldus Augustinus: "De vrees neemt af, naarmate de liefde aangroeit". (IIa-IIae q. 19 a. 10 arg. 1)

Wanneer de hoop groeit, dan vermindert de vrees. Doch wanneer de liefde vermeerderd, dan groeit de hoop, zoals boven gezegd is (17e Kw. 8e Art.). Bijgevolg wanneer de liefde vermeerderd, vermindert de vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 10 arg. 2)

Liefde baart eenheid; vrees, verwijdering. Groeit de eenheid, dan vermindert de verwijdering. Bijgevolg naar gelang de liefde groeit, vermindert de vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter de uitspraak van Augustinus dat de vrees van God niet alleen het begin van de wijsheid is, doch ze aanvult; de wijsheid, nl. die God boven alles bemint en de naaste als zichzelf. (IIa-IIae q. 19 a. 10 s. c.)

Boven zegden we reeds (2e Art.), dat men een dubbele vrees onderscheiden moet: de kinderlijke, waardoor men vreest zijn vader te beledigen en van hem gescheiden te worden, en de slaafse, waardoor men de straf vreest. De kinderlijke vrees moet groeien wanneer de liefde groeit, zoals een uitwissel vermeerderd wanneer de oorzaak intenser haar invloed laat gelden. Hoe meer men iemand liefheeft, des te sterker vreest men van hem verwijderd te worden. Wat de slaafse vrees betreft, elke slaafse gezindheid houdt op, wanneer de liefde ingestort wordt; enkel de vrees voor de straf, blijft naar haar wezenheid bestaan, zoals gezegd is (6e Art.). En ook die vrees neemt af, met het aangroeien van de liefde, vooral met betrekking tot haar daad. Want hoe inniger men God bemint, hoe minder men voor de straf bevreesd is; ten eerste, omdat men minder begaan is met eigen belang, dat door de straf benadeeld wordt; ten tweede, omdat men, intenser aan God gehecht, met groter zekerheid op de beloning rekt, en derhalve minder voor straf beducht is. (IIa-IIae q. 19 a. 10 co.)

Augustinus heeft het over de vrees voor de straf. (IIa-IIae q. 19 a. 10 ad 1)

De vrees voor de straf neemt af, doordat de hoop groeit. Met de hoop groeit echter ook de kinderlijke vrees. Hoe zekerder men wordt door iemand geholpen te worden in het nastreven van een goed, hoe meer men vermijdt hem te beledigen of zich van hem te verwijderen. (IIa-IIae q. 19 a. 10 ad 2)

De kinderlijke vrees is niet beducht voor scheiding; ze zoekt de onderwerping aan God. Ze vreest alleen zich aan deze onderwerping te onttrekken. Wil men toch van scheiding spreken, dan kan men zeggen dat de kinderlijke vrees de afstand die tussen God en ons bestaat, eerbiedigt, door zich nooit als Gods gelijke te gedragen, maar door zich aan Hem te onderwerpen. Ook de liefde erkent die afstand, door God boven eigen persoon en boven alles te beminnen. Bijgevolg wanneer

de liefde groeit, vermindert de eerbiedige vrees niet; wel integendeel, zij vermeerdert. (IIa-IIae q. 19 a. 10 ad 3)

### Articulus 11 Blijft de vrees voortbestaan in den hemel?

Men beweert, dat de vrees in de hemel niet blijft voortbestaan. In het Boek der Spreuken (1. 33) lezen we: “Hij zal overvloed genieten, bevrijd van de vrees voor de rampen”. We mogen dit woord toepassen op hen die reeds de wijsheid genieten in de hemel. Welnu men vreest alleen het kwaad, dat zoals boven gezegd is (2e en 5e Art.; 42e Kw. 1e Art.), het voorwerp is van de vrees. Bijgevolg is alle vrees uitgesloten in de hemel. (IIa-IIae q. 19 a. 11 arg. 1)

In de hemel, wordt de mens aan God gelijk, naar het woord van Joannes in zijn Tweeden Brief (3. 2): “Wanneer de openbaring komt, zullen wij aan Hem gelijk zijn”. Welnu God kent geen vrees. Evenmin dus de mens, die in de hemel is. (IIa-IIae q. 19 a. 11 arg. 2)

De hoop is volmakter dan de vrees, want het voorwerp van de hoop is het goede, het voorwerp van de vrees, het kwaad. Welnu de hoop houdt op te bestaan in de hemel. Bijgevolg zal ook de vrees ophouden te bestaan. (IIa-IIae q. 19 a. 11 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat het Boek der Psalmen zegt (18. 10): “De heilige vreze des Heren blijft in de eeuwen der eeuwen”. (IIa-IIae q. 19 a. 11 s. c.)

De slaafse vrees of de vrees voor de straf is totaal uitgesloten in de hemel. Want een der gelijke vrees wordt door de veiligheid der zaligheid, die tot de wezenheid der zaligheid behoort, uitgesloten, zoals boven gezegd is (I-II 5e Kw. 4e Art.). De kinderlijke vrees echter die groeit mei de groeiende liefde, wordt door de volmaakte liefde vervolmaakt, en zal daarom in de hemel niet op dezelfde wijze als hier tot uiting komen. Dit wordt duidelijk, wanneer men in acht neemt dat het eigen voorwerp van de vrees een mogelijk kwaad is; het eigen voorwerp van de hoop, een mogelijk goed. Daar nu vrezen een soort vluchten is, zo sluit de vrees het ontvluchten in van een mogelijk zwaar kwaad; want een gering kwaad boezemt geen vrees in. Welnu evenals het eerbiedigen van de orde een goed is voor eenieder, zo is het verbreken van die orde, een kwaad. De orde echter vraagt dat een redelijk schepsel zich stellen zou onder God, maar boven de andere schepselen. Evenals dan het redelijk schepsel kwaad bedrijft, wanneer het de lagere schepselen zo bemint, dat het zich aan hen ondergeschikt maakt, zo bedrijft het ook kwaad wanneer het weigert zich aan God te onderwerpen, maar hoogmoedig tegen Hem opstaat en Hem misprijst. Welnu uit de natuur van de mens volgt dat hij het kwaad kan bedrijven, omdat zijn vrijen wil begeven kan. De volmaaktheid der zaligheid echter maakt die afwijking onmogelijk. Bijgevolg kunnen de zaligen het kwaad der zonde, of de opstand tegen God slechts duchten, als iets dat volgens de natuurlijke neiging van de wil mogelijk is, doch onmogelijk is geworden voor hen. Zij

die op aarde leven duchten die scheiding van God, als een kwaad dat zonder meer mogelijk is. Daarom zegt Gregorius bij het boek Job (26. 1 1): “De zuilen van de hemel staan te waggelen en rillen van angst bij het minst van zijn bewegingen”: Zelfs de krachten die in de hemel voortdurend in zijn tegenwoordigheid vertoeven, sidderen wanneer ze Hem zien. Ze sidderen niet omdat ze vrezen gestraft te worden, maar uit bewondering”. Ze bewonderen immers Gods verhevenheid en onbegrijpelijkheid. Ook Augustinus zegt, zonder echter allen twijfel uit te sluiten, dat de zaligen zulke vrees kennen: “De kuise vrees, die eeuwig blijft duren, ten minste indien in de hemel nog spraak is van vrees, is geen terugschrikken voor een mogelijke ramp, maar een vrees een gevolg is van het goed dat ze bezitten en niet verliezen kunnen. Want wanneer de liefde waarmee men iets bemint met vergaan kan, dan is de vrees dit goed te verliezen, gerustgesteld. Door de kuise vrees wordt noodzakelijk alle zonde van de hand gewezen, niet omdat men zijn zwakheid vreest, maar omdat de liefde zo sterk is dat de zonde onmogelijk wordt. Indien echter elke vrees uitgesloten is in de hemel, dan kan men mogelijk zeggen dat de vrees eeuwig voortbestaat, omdat datgene voortbestaat, waartoe de vrees zelf geleid heeft”. (IIa-IIae q. 19 a. 11 co.)

De Bedenking wil enkel zeggen dat, bij de gelukzaligen, de vrees, die, bezorgd is om het kwaad te vermijden, uitgesloten is. Ze duiden echter niet op de gerustgestelde vrees, zoals Augustinus zegt. (IIa-IIae q. 19 a. 11 ad 1)

“Hetzelfde is, met betrekking tot God, evenzeer gelijksoortig als ongelijksoortig. Gelijksoortig naargelang iets de Onnavolgbare navolgen kan; ongelijksoortig omdat het veroorzaakte nooit de volmaaktheid van de oorzaak uitdrukt, waarmee het zich niet meten kan noch gelijkgesteld kan worden”. Aldus Dionysius. Daarom is het niet nodig de vrees bij de gelukzaligen uit te sluiten, omdat ze bij God niet bestaat. Bij God kan ze niet aangetroffen worden, daar Hij aan niemand ondergeschikt is, terwijl de zaligheid der hemelingen juist in hun ondergeschiktheid aan God gelegen is. (IIa-IIae q. 19 a. 11 ad 2)

Er is iets onvolkomen in de hoop, nl. het voorwaardelijke karakter van de zaligheid, die voor de toekomst beloofd wordt. Dit karakter vervalt wanneer de zaligheid bereikt wordt. De vrees echter sluit in zich een natuurlijke onvolkomenheid, het schepsel aangeboren, doordat het oneindig ver van God afstaat. En die afstand blijft in de hemel. Bijgevolg zal de vrees niet totaal verdwijnen. (IIa-IIae q. 19 a. 11 ad 3)

### Articulus 12 Beantwoordt de zaligspreekking : « Zalig de armen van geest », aan de gave van vrees?

Men beweert, dat de armoede van geest, niet de zaligheid is, die beantwoordt aan de gave van vrees. We zegden (7e Art.) dat de vrees het begin is van het geestelijk leven. De armoede daarentegen behoort tot de voltooiing van het geestelijk leven, naar het woord

bij Mattheus (19. 21): “Zo ge volmaakt wilt zijn, ga dan verkopen wat ge bezit, en geef het aan de armen”. Bijgevolg beantwoordt de armoede van geest niet aan de gave van vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 12 arg. 1)

We lezen in het Boek der Psalmen (118. 120): “Door-dring mijn vlees met vrees”. Daaruit blijkt dat de vrees de begeerten van het vlees moet onderdrukken. Welnu het komt de zaligheid der tranen toe, de begeerten van het vlees te bedwingen. Deze zaligheid beantwoordt bijgevolg beter aan de gave van vrees dan de zaligheid der armoede. (IIa-IIae q. 19 a. 12 arg. 2)

We hebben boven uiteengezet (9e Art. 1e Antw.), dat de gave van vrees beantwoordt aan de deugd van hoop. Doch de hoop komt beter overeen met de laatste zalig-spreking: “Zalig de vreedzamen, want ze zullen zonen van God genoemd worden”. Want de Apostel schrijft in de Brief aan de Romeinen (5. 2): “We roemen in de hoop op de heerlijkheid van de kinderen Gods”. Bijgevolg beantwoordt deze zaligheid beter aan de gave van vrees dan de armoede van geest. (IIa-IIae q. 19 a. 12 arg. 3)

Aan de zaligheden beantwoorden de vruchten, zoals vroeger gezegd is (I-II 70e Kw. 2e Art.). Welnu er is geen enkele vrucht die aan de gave van vrees beantwoordt. Bijgevolg kan evenmin een zaligheid met die gave verband houden. (IIa-IIae q. 19 a. 12 arg. 4)

Daartegenover staat echter dat Augustinus zegt: “De vrees van God is de nederigen eigen, van wie gezegd is: Zalig de armen van geest”. (IIa-IIae q. 19 a. 12 s. c.)

De armoede van geest beantwoordt waarlijk aan de gave van vrees. Het is immers de kinderlijke vrees eigen, God te eren en zich aan Hem te onderwerpen. Wat uit deze ondergeschiktheid volgt behoort tot de gave van vrees. Welnu wanneer iemand zich onderwerpt aan God, dan houdt hij hem alle lust op, om zich in zichzelf of in iets anders te verheffen. Want dit zou in strijd zijn met de volmaakte ondergeschiktheid aan God. Vandaar dat de Psalmist zegt (19. 8): “Anderen gaan trots op hun strijdswagens en paarden; wij, op de naam van God”. Derhalve, wanneer iemand God op volmaakte wijze vreest, dan zal hij zich nooit in zichzelf door hoogmoed verlustigen, noch groot gaan op uitwendige goederen, nl. op eerbewijzen en rijkdom. Welnu dit valt onder de armoede van geest. Want de armoede van geest beduidt, volgens Augustinus, de vermorzeling van de opgeblazen en hoogmoedige geest; of ook, het zich ontfangen van de tijdelijke goederen, wat, naar de verklaring van Ambrosius en Hieronymus, geschiedt door de geest, d. i. door de persoonlijke wil, onder ingeving van de H. Geest. (IIa-IIae q. 19 a. 12 co.)

Elke zaligheid is de daad van de volmaakte deugd. Daarom behoren al de zaligheden tot de volmaaktheid van het geestelijk leven. Deze volmaaktheid vergt, dat hij die volmaakt wil delen in de geestelijke goederen, begint met de tijdelijke goederen te misprijzen, zoals ook de vrees de eerste is onder de gaven. De volmaaktheid is echter niet te zoeken in het misprijzen der tijdelijke goederen als zodanig. Dit prijsgeven van de tijdelijke

goederen is slechts een middel om tot de volmaaktheid te komen. Wat de kinderlijke vrees betreft, waaraan de zaligheid der armoede beantwoordt, zij bestaat samen met de volmaaktheid der wijsheid, zoals boven gezegd is (7e Art.). (IIa-IIae q. 19 a. 12 ad 1)

De misplaatste zelfverheffing en het groot gaan op tijdelijke bezittingen, zijn meer onmiddellijk tegengesteld aan de onderworpenheid aan God, door de kinderlijke vrees veroorzaakt, dan het zoeken van andere genoegens. Niettemin hinderen deze genoegens de kinderlijke vrees, gezien datgene wat uit deze genoegens volgt. Want hij die God eert en zich aan Hem onderwerpt, zoekt zijn genoegens niet in wat vreemd is aan God. Daar nu de wellust met valt onder het lastige dat voorwerp van vrees is, terwijl dit we het geval is voor de zelfverheffing, daarom beantwoordt de zaligheid der armoede meer onmiddellijk aan de vrees, en de zaligheid der tranen slechts gevolgijswijze. (IIa-IIae q. 19 a. 12 ad 2)

De hoop sluit een beweging in, die betrekking heeft op en eindterm die nagestreefd wordt. De vrees daarentegen wijst op een beweging die zich van het uitgangspunt verwijderd. Daarom beantwoordt de laatste zaligheid, die de eindterm is van de geestelijke volmaaktheid, op passende wijze aan de hoop, bij wijze van laatste voorwerp. Maar de eerste zaligheid, die wijst op een verwijderen van de tijdelijke goederen die de ondergeschiktheid aan God hinderen, beantwoordt op passende wijze aan de vrees. (IIa-IIae q. 19 a. 12 ad 3)

De vruchten, die betrekking hebben op een matig gebruik of op de onthouding van de tijdelijke goederen, beantwoorden het best aan de gave van vrees, nl. de bescheidenheid, de onthouding en de kuisheid. (IIa-IIae q. 19 a. 12 ad 4)

## Quaestio 20 Over de wanhoop

Verder handelen we over de ondeugden die tegenover de hoop staan; eerst over de wanhoop, daarna over de verwaandheid. Omtrent het eerste stellen we vier vragen: 1) Is wanhoop zonde? 2) Is wanhoop mogelijk zonder ongeloof? 3) Is wanhoop de ergste zonde? 4) Is de traagheid oorzaak van de wanhoop? (IIa-IIae q. 20 pr.)

### Articulus 1 Is wanhoop zonde?

Men beweert, dat wanhoop geen zonde is. Zoals blijkt uit Augustinus, keert de zonde zich naar de vergankelijke goederen en wendt zich af van het Onvergankelijke Goed. Welnu de wanhoop keert zich geenszins naar een vergankelijk goed. Bijgevolg is de wanhoop geen zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 1 arg. 1)

Wat uit het goede voortkomt, is geen zonde. We lezen immers bij Mattheüs (7. 18): “Een goede boom draagt geen slechte vruchten”. Welnu wanhoop ontstaat uit iets wat goed is, nl. uit de vrees voor God, of uit de afschuw voor de grootheid van eigen zonden. Bijgevolg is wanhoop geen zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 1 arg. 2)

Indien wanhoop zonde was, dan zou het de verdoemden ook als zonde aangerekend worden, dat ze wanhopen. Dit is echter geen zonde bij hen, maar de verdoeming zelf. Bijgevolg moet men de wanhoop evenmin als een schuld aanrekenen bij hen die hier op aarde leven; zodat wanhoop geen zonde is. (IIa-IIae q. 20 a. 1 arg. 3)

Daarentegen staat echter dat, datgene waardoor de mensen tot zonde misleid worden, niet slechts zonde is, doch bovendien oorzaak van de zonde. Welnu de wanhoop is oorzaak van zonde. De Apostel schrijft immers in den Brief aan de Ephesiërs (4. 19): “Wanhopend aan zichzelf hebben ze zich aan losbandigheid overgegeven, zodat ze uit hebzucht allerlei ontucht bedrijven”. Bijgevolg is wanhoop niet slechts zondig, doch oorzaak van andere zonden. (IIa-IIae q. 20 a. 1 s. c.)

Het verstand bevestigt en ontkent; het streefvermogen zoekt en ontvlucht, zoals de Wijsgeer leert. Wat voor het verstand, waar is of vals, is voor het streefvermogen goed of slecht. De neiging van het streefvermogen die overeenstemt met een ware kennis is, op zich genomen, goed; deze welke aansluit bij een valse kennis is, op zich genomen, slecht. De ware kennis van God vergt, dat men bevestigt dat Hij de mensen zaligmaakt en vergiffenis schenkt aan de zondaars, naar het woord van Ezechiël (18. 23): “Ik wil geen behagen scheppen in de dood van de zondaar, Ik zie liever dat hij zijn wandel verbetert en leeft”. De valse kennis van God meent daarentegen dat God de vergiffenis weigert aan den berouwvolle zondaar, of dat Hij de genade der bekering aan de zondaars niet geeft. Dienvolgens is de hoop, die met de ware kennis van God overeenstemt, lofwaardig en deugdzaam; de wanhoop echter, die volgt uit een valse kennis, is ondeugd en zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 1 co.)

Door elke doodzonde wendt men zich af van het Onvergankelijke Goed, en keert men zich naar het vergankelijke. Dit geschiedt niet altijd op dezelfde wijze. De zonde tegengesteld aan de goddelijke deugden, de haat van God, de wanhoop, het ongeloof, zijn hoofdzakelijk een afkeer van God; want de goddelijke deugden hebben God als voorwerp. Die afkeer heeft als gevolg dat men zich naar het vergankelijke wendt; omdat hij die zich van God afkeert, zich noodzakelijk naar iets anders keert. De zonden daarentegen, die op de eerste plaats het vergankelijke zoeken, hebben de afkeer van het Onvergankelijke slechts als gevolg. Immers hij die ontucht drijft, heeft de rechtstreekse bedoeling niet, zich van God af te keren. Hij zoekt het vleselijk genot; waaruit volgt dat hij zich van God afkeert. (IIa-IIae q. 20 a. 1 ad 1)

Iets kan op dubbele wijze uit de deugd voortspruiten: rechtstreeks uit de deugd zelf, zoals de daad uit de vaardigheid. En aldus is de deugd nooit oorzaak van zonde. In dien zin zegt Augustinus dat men geen misbruik kan maken van een deugd. Evenwel, ook zijdelings of toevalligerwijze kan iets uit de deugd voortkomen. En in dien zin kan de deugd aanleiding worden tot zonde. Iemand kan immers trots worden omdat hij weet dat hij deugdzaam is, naar het woord van Augustinus: “De

hoogmoed maakt zich van de goede werken meester, om ze te verderven”. En op die wijze ontstaat de wanhoop uit de vrees van God en de afschuw voor eigen zonden; men misbruikt wat op zichzelf goed is, en vindt er een aanleiding in tot wanhoop. (IIa-IIae q. 20 a. 1 ad 2)

De verdoemden zijn niet bekwaam te hopen, omdat de zaligheid voor hen onvoorwaardelijk uitgesloten is. Hun gebrek aan hoop is daarom geen nieuwe schuld, doch een deel van hun straf. Ook hier op de wereld zondigt men niet wanneer men wanhoopt iets te bereiken wat niet binnen zijn bereik valt; b.v. wanneer een geneesheer aan iemands genezing wanhoopt, of iemand wanhoopt rijk te worden. (IIa-IIae q. 20 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is wanhoop mogelijk zonder ongeloof?

Men beweert, dat wanhoop zonder ongeloof onmogelijk is. De hoop ontleent haar zekerheid aan het geloof. Welnu zolang de oorzaak blijft, zolang blijft ook het uitwerksel. Niemand kan bijgevolg de zekerheid van de hoop Goor de wanhoop verliezen, tenzij het geloof verloren is. (IIa-IIae q. 20 a. 2 arg. 1)

Wie zijn eigen schuld verkiest boven de Goddelijke Goedheid en Barmhartigheid, loochent de oneindigheid van de Goddelijke Barmhartigheid en Goedheid. Welnu, dergelijke loochening is een daad van ongeloof, naar het woord uit het Boek der Schepping (4. 13): “Mijn zonde is te groot om vergeven te worden”. Bijgevolg is de wanhopige, een ongelovige. (IIa-IIae q. 20 a. 2 arg. 2)

Hij die een veroordeelde ketterij aanleeft is een ongelovige. Welnu de wanhopige valt in de veroordeelde ketterij der Novatianen, die beweren dat de zonden na het doopsel niet kunnen vergeven worden. Bijgevolg is een wanhopige, een ongelovige. (IIa-IIae q. 20 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat, wanneer iets verdwijnt wat op iets anders volgt, met meteen ook dat eerste verdwijnt. Welnu, zoals boven gezegd is (17e Kw. 7e Art.), volgt de hoop op het geloof. Bijgevolg wanneer de hoop verloren gaat, kan het geloof blijven. Niet iedere wanhopige is bijgevolg een ongelovige. (IIa-IIae q. 20 a. 2 s. c.)

Het ongeloof hoort bij het verstand; de wanhoop, bij het streefvermogen. Het verstand nu, heeft betrekking op het algemene, het streefvermogen op het afzonderlijke; want het streeft naar werkelijke dingen, die alle afzonderlijke dingen zijn. Iemand kan omtrent het algemene juist oordelen, en niettemin ongeregeld zijn naar zijn streefvermogen, omdat zijn waardeschatting van het afzonderlijke bedorven is. Men gaat immers van een algemene waardering over tot de handeling van het streefvermogen door bemiddeling van een particuliere waardering, zoals de Wijsgeer zegt. Aldus ook kan men uit een algemeen beginsel, geen particulier besluit afleiden, tenzij door bemiddeling van een particuliere stelling. Aldus kan hei gebeuren dat iemand die zijn



geloof in het algemeen gezond bewaard heeft, faalt wanneer hij het particuliere nastreeft, omdat zijn particulier oordeel bedorven is door ondeugd of hartstocht. B. v. hij die ontucht bedrijft, kiest op dit ogenblik de ontucht, als zijn particulier goed; zijn particulier oordeel is bedorven. Zijn algemeen oordeel kan echter gezond blijven, en hij kan oordelen volgens het geloof, dat ontucht doodzonde is. Op dergelijke wijze kan iemand, hoewel hij trouw blijft geloven door een algemeen oordeel, dat de vergiffenis der zonden in de kerk mogelijk is, een beweging van wanhoop ondergaan, alsof voor hem, gezien zijn toestand, alle hoop op vergiffenis verloren was. Zijn particulier oordeel is vervalst. Waaruit blijkt dat wanhoop, zoals trouwens elke andere doodzonde, zonder ongeloof mogelijk is. (IIa-IIae q. 20 a. 2 co.)

Het uitwerksel houdt op te bestaan, niet alleen wanneer de eerste oorzaak wegvalt, doch ook wanneer de tweede oorzaak wegvalt. Bijgevolg kan de hoop verdwijnen, niet slechts wanneer het algemeen geloofsoordeel, dat de eerste oorzaak is van de zekerheid van de hoop, uitgedoofd wordt, doch ook wanneer een of ander particulier oordeel, dat de tweede oorzaak is, vervalst is. (IIa-IIae q. 20 a. 2 ad 1)

Wanneer iemand in het algemeen oordeelt dat Gods Barmhartigheid niet oneindig is, dan is hij een ongelovige. Doch de wanhopige oordeelt niet aldus. Hij meent dat hij, gezien zijn toestand, om reden van een particuliere gesteldheid, op de Goddelijke Barmhartigheid niet rekenen mag. (IIa-IIae q. 20 a. 2 ad 2)

De Novatianen ontkennen in het algemeen de vergiffenis der zonden in de kerk. (IIa-IIae q. 20 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Is de wanhoop de zwaarste zonde?**

Men beweert, dat de wanhoop met de zwaarste zonde is. Wij zegden (vorig Art.) dat de wanhoop mogelijk is zonder ongeloof. Welnu het ongeloof is de zwaarste zonde, daar ze de grondvesten van het geestelijk gebouw ondermijnt. Bijgevolg is de wanhoop de zwaarste zonde niet. (IIa-IIae q. 20 a. 3 arg. 1)

De Wijsgeer leert dat het ergste kwaad aan het hoogste goed tegengesteld is. Welnu de liefde is verhevener dan de hoop, zoals we lezen in den Eersten Brief aan de Corinthiërs (13. 13). Bijgevolg is de haat van God een zwaarder zonde dan de wanhoop. (IIa-IIae q. 20 a. 3 arg. 2)

In de zonde van wanhoop treffen we slechts een ongeregelde afkeer van God aan, terwijl we in de andere zonden, niet slechts een ongeregelde afkeer, doch ook een ongeregelde toeneiging vaststellen. Bijgevolg is de wanhoop niet alleen de zwaarste zonde niet, doch ze is een geringere zonde dan de andere. (IIa-IIae q. 20 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de ongeneesbare zonde, de allerzwaarste is, naar het woord van Jeremias (30. 12): "Uw plaag is ontzettend, en schrijnend uw wonde". Welnu, de zonde van wanhoop is ongeneesbaar, volgens

het woord van Jeremias (15. 18): "Er is geen einde aan mijn smart, mijn wonde schrijnt, ongeneselijk. Bijgevolg is de wanhoop de zwaarste zonde. (IIa-IIae q. 20 a. 3 s. c.)

De zonden tegen de goddelijke deugden, zijn uiteraard zwaarder dan andere zonden. Want de goddelijke deugden hebben God zelf als voorwerp, zodat de zonden tegen die deugden, rechtstreeks een afkeer van God insluiten. Welnu in elke doodzonde moet de grondreden van het kwaad en van zijn zwaarte, gezocht worden in dien afkeer van God. Want indien het mogelijk was zich naar een vergankelijk goed te keren, zonder zich van God af te keren, dan zou er geen spraak zijn van doodzonde, hoewel deze gekeerdheid naar het vergankelijke, ongeordend zou zijn. Bijgevolg is de zonde die voornamelijk en wezenlijk een afkeer is van God, de zwaarste onder alle doodzonden. Het ongeloof, de wanhoop en de haat tegen God zijn zonden tegen de goddelijke deugden. In vergelijking met de wanhoop, zijn de haat tegen God en het ongeloof uiteraard, d. i. naar den aard van hun soort, de zwaarste. Het ongeloof immers, weigert Gods Waarheid te aanvaarden; de haat tegen God, verzet den wil tegen de Goddelijke Goedheid; de wanhoop, belet den mens te vertrouwen dat hij aan Gods Goedheid deelachtig wordt. Derhalve zijn het ongeloof en de haat tegen God in strijd met God zelf. De wanhoop echter is in strijd met God, in zoover wij aan zijn volkomenheid deelachtig worden. Het is bijgevolg erger Gods waarheid met te geloven of God te haten, dan niet te hopen dat wij de glorie door Hem zullen verkrijgen. Indien men echter de wanhoop vergelijkt met die twee andere zonden, van ons standpunt uit, dan is de wanhoop gevaarlijker. Want door de hoop worden we afgehouden van het kwaad en aangezet om het goed na te streven. Verliest men de hoop, dan geeft men zich teugelloos aan de ondeugd over en men verwaarloost het goede. Op dit woord uit het Boek der Spreuken (24. 10): "Indien gij, als het u slecht gaat, wanhoopt, dan schieten uw krachten te kort", zegt de Glossa: "Niets is verfoeilijker dan de wanhoop; want wie in wanhoop vervalt, verliest elke standvastigheid tegenover de algemene verplichtingen van dit leven, en wat erger is, in den strijd voor het geloof". En Isidorus leert: "Wie een misdaad bedrijft, doodt zijn ziel; doch wie wanhoopt, stort zichzelf in de hel". (IIa-IIae q. 20 a. 3 co.)

Dit volstaat om op de bedenkingen te antwoorden. (IIa-IIae q. 20 a. 3 ad arg.)

### **Articulus 4 Is de traagheid oorzaak van de wanhoop?**

Men beweert, dat de wanhoop niet veroorzaakt wordt door de traagheid. Hetzelfde kan niet te gelijk uit verschillende oorzaken ontstaan. Welnu, volgens Gregorius, ontstaat de wanhoop betreffende het andere leven, uit de ontucht. Bijgevolg niet uit de traagheid. (IIa-IIae q. 20 a. 4 arg. 1)

De wanhoop is tegengesteld aan de hoop, en de traagheid aan de geestelijke vreugde. Welnu, de geestelijke

vreugde ontstaat uit de hoop, zoals gezegd wordt in den Brief aan de Romeinen (12, 12): “Weest blijde in de hoop”. Bijgevolg wordt de traagheid veroorzaakt door de wanhoop en niet andersom. (IIa-IIae q. 20 a. 4 arg. 2)

Tegengestelde dingen worden door tegengestelde oorzaken teweeggebracht. Welnu de hoop, tegengesteld aan de wanhoop, wordt veroorzaakt door de beschouwing van de goddelijke weldaden, bijzonder door de beschouwing van de Menswording. Augustinus zegt immers: “Niets was noodzakelijker om onze hoop te ontwikkelen dan dat God ons duidelijk maakte hoezeer Hij ons bemint. Welk duidelijker bewijs kon ons daarvan gegeven worden, dan het feit dat de Zoon Gods zich gewaardigde zich met onze natuur te verenigen?”. Bijgevolg is de wanhoop veeleer toe te schrijven aan de nalatigheid waaraan we ons schuldig maken, wanneer we verwaarlozen het mysterie der Menswording te beschouwen, dan aan de traagheid. (IIa-IIae q. 20 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Gregorius de wanhoop rekent onder de zonden die uit de traagheid voortspruiten. (IIa-IIae q. 20 a. 4 s. c.)

We zegden reeds boven (17e Kw. 1e Art. I-II. 40e Kw. 1e Art.), dat het voorwerp van de hoop een moeilijk te bereiken goed is, dat niettemin kan verkregen worden, of door eigen inspanning of met de hulp van een ander. De hoop op de zaligheid kan bijgevolg op een dubbele wijze bij iemand ontbreken: ofwel, omdat men de zaligheid niet beschouwt als iets dat moeilijk te bereiken is; ofwel, omdat men denkt dat men de zaligheid niet kan bekomen, noch door eigen kracht, noch door de kracht van een ander. Wanneer de geestelijke goederen niet als ware goederen gesmaakt of hooggeschat worden, dan is dit een teken dat ons hart met een ongeregelde genegenheid tegenover de lichamelijke genoegens, die hoofdzakelijk vleeselijke genoegens zijn, besmet is. De gehechtheid aan deze goederen wekt tegenzin tegenover de geestelijke goederen; men acht deze goederen geen inspanning waard. In dezen zin moet de wanhoop aan de ontucht toegeschreven worden. Wanneer echter iemand oordeelt dat een moeilijk te bereiken goed niet kan bekomen worden, noch door eigen kracht, noch met de hulp van een ander, dan mag men zeggen dat de schuld van deze gesteldheid te zoeken is in een te grote neerslachtigheid, waardoor hij, die door zulke gesteldheid totaal overmand is, dit goed als onbereikbaar beschouwt. Daar nu de traagheid een droefenis is, die den geest teneerdrukt, kan men zeggen dat de traagheid op die wijze oorzaak is van de wanhoop. Indien men echter in acht neemt dat het eigene in het voorwerp van de hoop is dat het bereikbaar is, (want ook andere hartstochten hebben het goede en het moeilijke als voorwerp), dan moet men besluiten dat de wanhoop hoofdzakelijk uit de traagheid voortspruit. Ook de ontucht echter kan oorzaak zijn, om boven vermelde reden (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 20 a. 4 co.)

Het antwoord is uit de Leerst. duidelijk. (IIa-IIae q. 20 a. 4 ad 1)

De Wijsgeer zegt dat de vreugde veroorzaakt wordt

door de hoop, en dat diegene die in vreugde leven, ook met groter hoop vervuld zijn. Wie echter door droefheid gedrukt worden, vervallen daardoor ook gemakkelijker in wanhoop, naar het woord van den Apostel in den Tweede Brief aan de Corinthiërs (2.7): “Opdat hij niet door overdreven droefheid ten gronde gaat”. Omdat nu het voorwerp van de hoop het goede is, dat het streefvermogen natuurlijkerwijze nastreeft en niet natuurlijkerwijze vlucht, doch slechts om reden van een of andere hindernis, daarom zeggen we dat de vreugde meer onmiddellijk uit de hoop voortspruit, de wanhoop echter uit de droefheid. (IIa-IIae q. 20 a. 4 ad 2)

De nalatigheid in het beschouwen van Gods weldaden is ook toe te schrijven aan de traagheid, want hij die door hartstocht is ingenomen, denkt ook gemakkelijker aan datgene waarop die hartstocht betrokken is. Een mens die door droefheid gekweld wordt denkt niet gemakkelijk aan wat groot en aangenaam is maar aan droeve dingen, tenzij hij door een krachtige inspanning, zich daarvan afkeert. (IIa-IIae q. 20 a. 4 ad 3)

## Quaestio 21 Over het vermetel vertrouwen

Daarna handelen we over het vermetel vertrouwen en daaromtrent stellen wij vier vragen: 1) Waarop steunt het vermetel vertrouwen? 2) Is vermetel vertrouwen zonde? 3) Waartegenover staat het vermetel vertrouwen? 4) Uit welke ondeugd volgt het? (IIa-IIae q. 21 pr.)

### Articulus 1 Steunt het vermetel vertrouwen op God of op eigen vermogen?

Men beweert dat het vermetel vertrouwen, dat een zonde is tegen den H. Geest, niet steunt op God doch op eigen vermogen. Hoe geringer het vermogen is, hoe zwaarder de zonde van hem die er te veel op steunt. Welnu het vermogen van een mens is geringer dan dat van God. Bijgevolg zondigt men zwaarder door overmoedig te rekenen op eigen kracht, dan door een te hogen dunk te hebben van Gods vermogen. Welnu de zonde tegen den H. Geest is de allerswaarste. Bijgevolg rekent het vermetel vertrouwen, dat een zonde is tegen de H. Geest meer op menselijk dan op goddelijk vermogen. (IIa-IIae q. 21 a. 1 arg. 1)

Uit de zonde tegen de H. Geest spruiten andere zonden voort. Immers, de zonde tegen den H. Geest is een kwaadwilligheid, die iemand ertoe aanzet te zondigen. Welnu andere zonden spruiten gemakkelijker voort uit den overmoed waardoor iemand een te hogen dunk heeft van zichzelf, dan uit den overmoed waardoor men een te hogen dunk heeft van Gods vermogen. De eigenliefde is immers, volgens Augustinus, oorzaak van alle zonde. Bijgevolg steunt het vermetel vertrouwen, dat een zonde is tegen den H. Geest, hoofdzakelijk op menselijke kracht. (IIa-IIae q. 21 a. 1 arg. 2)

De zonde ontstaat uit een ongeordende gekeerdheid naar het vergankelijke. Welnu het vermetel vertrouwen

is zonde. Bijgevolg is het veeleer het gevolg van een overdreven gehechtheid aan het menselijk vermogen, dat een vergankelijk goed is, dan van een overdreven gehechtheid aan Gods vermogen, dat een onvergankelijk goed is. (IIa-IIae q. 21 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat evenals de wanhopige de Goddelijke Barmhartigheid, waarop de hoop steunt, misprijst, evenzo de overmoedige, de Goddelijke Rechtvaardigheid misprijst, die de zondaars straft. Welnu de Rechtvaardigheid is evengoed als de Barmhartigheid, een van Gods eigenschappen. Bijgevolg, zoals de wanhoop een afgekeerdheid is van God, evenzo is het vermetel vertrouwen een ongeregelde gekeerdheid naar Hem toe. (IIa-IIae q. 21 a. 1 s. c.)

Het vermetel vertrouwen is een misbruik van de hoop. Het voorwerp echter van de hoop is een moeilijk, doch niettemin mogelijk te bereiken goed. Iets kan met betrekking tot ons op een dubbele wijze mogelijk zijn: of het valt onder ons eigen bereik; of het kan alleen door de hulp van God verkregen worden. Het vermetel vertrouwen kan van deze dubbele hoop misbruik maken. Het vermetel vertrouwen zondigt tegen de hoop, waardoor iemand vertrouwt iets door eigen kracht te bereiken, wanneer men een goed als te bereiken nastreeft, dat het eigen vermogen overtreft, naar het woord van het Boek Judith (6. 15): “Gij vernedert diegenen die op zich zelf vertrouwen en groot gaan op hun eigen kracht”. Dit vermetel vertrouwen staat tegenover de grootmoedigheid die den middenweg houdt in deze wijze van hopen. Het vermetel vertrouwen zondigt tegen de hoop die rekent op de goddelijke hulp, door misbruik, in zoover men oordeelt iets onmogelijks te kunnen bekomen door de Kracht en de Barmhartigheid Gods, b. v. wanneer iemand hoopt vergiffenis te bekomen zonder boete, of de zaligheid zonder verdiensten. Dit vermetel vertrouwen is een zonde tegen den H. Geest, daar men daardoor den bijstand van den H. Geest, waardoor men van de zonde bevrijd wordt, overbodig acht of misprijst. (IIa-IIae q. 21 a. 1 co.)

Boven zegden wij (20e Kw. 3e Art.; I-II 73e Kw. 3e Art.), dat een zonde die rechtstreeks tegen God bedreven wordt, uiteraard zwaarder is dan andere zonden. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen, waardoor men op ongeregelde wijze op God rekent, zwaarder dan het vermetel vertrouwen waardoor men groot gaat op eigen kracht. Want hij die steunt op Gods hulp, om te bekomen wat God onwaardig is, kleineert de Goddelijke Kracht. Het is echter duidelijk dat men zwaarder zondigt door de Goddelijke Kracht te kleineren dan door eigen vermogen te overschatten. (IIa-IIae q. 21 a. 1 ad 1)

Het vermetel vertrouwen waardoor men ongeregeld op God rekent, sluit eigenliefde in, waardoor men ongeregeld eigen goed verlangt. Wij menen immers, datgene wat wij hevig verlangen, gemakkelijk door anderen te kunnen bekomen, zelfs als het onmogelijk is. (IIa-IIae q. 21 a. 1 ad 2)

Het vermetel betrouwen in de Goddelijke Barmhartigheid onderstelt een gekeerdheid naar het vergankelijke

goed. daar die ondeugd ontstaat uit een ongeregelde begeerte naar eigen goed, en een afkeer van het onvergankelijke goed, in zoover men. de Goddelijke Kracht toeschrijft, wat haar niet waardig is. Want daardoor keert men zich van de Goddelijke Kracht af. (IIa-IIae q. 21 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is vermetel vertrouwen zonde?

Bedenkingen.— Men beweert, dat vermetel vertrouwen geen zonde is. — 1. God kan ons om geen enkele zonde verhoren. Welnu sommigen worden om hun vermetel vertrouwen verhoord, zoals blijkt uit het Boek Judit (9. 17): “Verhoor het gebed van een rampzalige, die overmoedig op uwe barmhartigheid rekt”. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen op de Goddelijke Barmhartigheid geen zonde. (IIa-IIae q. 21 a. 2 arg. 1)

Het vermetel vertrouwen is een overdreven hoop. Welnu men kan nooit op overdreven wijze zijn hoop op God stellen, want zijn Barmhartigheid en Almacht zijn grenzeloos. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen geen zonde. (IIa-IIae q. 21 a. 2 arg. 2)

Een zonde, kan nooit een verontschuldiging zijn voor een andere zonde. Welnu het vermetel vertrouwen kan een verontschuldiging zijn voor een zonde. De Magister Sententiarum leert immers: “De zonde van Adam was minder zwaar omdat hij zondigde met de hoop op vergiffenis”. Welnu dat is vermetel vertrouwen. Bijgevolg is vermetel vertrouwen geen zonde. (IIa-IIae q. 21 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat vermetel vertrouwen gerekend wordt onder de zonden tegen de H. Geest. (IIa-IIae q. 21 a. 2 s. c.)

Handelend over de wanhoop, zegden we (20e Kw. 1e Art.), dat elke beweging van het streefvermogen, die beantwoordt aan een vals oordeel, op zichzelf slecht en zondig is. Welnu het vermetel vertrouwen is een beweging van het streefvermogen; zij is immers een ongeregelde hoop. Daarbij beantwoordt het vermetel vertrouwen, zoals de wanhoop, aan een vals oordeel. Want, evenals het verkeerd is te denken dal God geen vergiffenis schenkt aan berouwhebbenden, of dat Hij de zondaars, door de boete, niet tot zich bekeert; evenzo is het vals te denken dat Hij vergiffenis schenkt aan hen die in de zonde volharden, of dat Hij diegenen zaligmaakt die zich op de goede werken niet toeleggen. Het vermetel vertrouwen steunt nu juist op dergelijk vals oordeel. Derhalve is het zonde. Deze zonde is echter minder zwaar dan de wanhoop, omdat het God meer eigen is barmhartigheid te tonen en vergiffenis te schenken, dan te straffen. God is immers oneindig goed. Gods Barmhartigheid vindt haar reden in Hemzelf, terwijl Hij straft slechts omdat wij zondigen. (IIa-IIae q. 21 a. 2 co.)

Hij die hoopt, wordt soms vermetel genoemd, omdat de deugdzame hoop die men in God stelt vermetel lijkt, wanneer de mens gedenkt wat hij is; doch zij is geen vermetelheid, wanneer men rekening houdt met

de oneindige Goddelijke Goedheid. (IIa-IIae q. 21 a. 2 ad 1)

Het vermetel vertrouwen is geen overdreven hoop doordat men te stellig op God hoopt, doch omdat men van God iets verhoopt, wat Hem niet waardig is. Men kan ook zeggen dat dit een te veel hopen is op God omdat het een kleineren is van de Goddelijke Kracht, zoals is gezegd (vorig Art. 1e Antw.). (IIa-IIae q. 21 a. 2 ad 2)

Het is vermetel te zondigen met het inzicht in de zonde te volharden, betrouwend dat men vergiffenis zal bekomen; daardoor immers wordt de zonde niet verminderd doch integendeel verzaamd. Het is echter geen vermetelheid, wanneer men zondigt, met vertrouwen op vergiffenis, en tevens met het voornemen zich van de zonde te onthouden. Daardoor wordt de zonde minder zwaar; want, wie aldus zondigt, bewijst dat zijn wil niet sterk aan de zonde gehecht is. (IIa-IIae q. 21 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Is vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de vrees dan aan de hoop?**

Men beweert, dat het vermetel vertrouwen meer tegengesteld is aan de vrees dan aan de hoop. De ongeregelde vrees staat tegenover de geordende vrees. Welnu het vermetel vertrouwen kan beschouwd worden als een engere gelde vrees, naar het woord uit het Boek der Wijsheid (17. 10): “Het slechte geweten, in zich zelf verward, oordeelt vermetel” en verder (17. 11): “De vrees helpt de vermetelheid”. Bijgevolg staat het vermetel vertrouwen eerder tegenover de vrees dan tegenover de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 arg. 1)

Men noemt tegengesteld, de dingen die het verst van elkander staan. Welnu het vermetel vertrouwen is verder verwijderd van de vrees dan van de hoop, want het is, zoals de hoop, een streven naar iets; de vrees daarentegen is het ontvluchten van iets. Bijgevolg is het vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de vrees dan aan de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 arg. 2)

Het vermetel vertrouwen sluit de vrees volledig uit. Zij sluit echter niet volledig de hoop uit, doch slechts de rechtgeordendheid van de hoop. Bijgevolg, daar tegengestelde dingen elkander uitsluiten, staat het vermetel vertrouwen veeleer tegenover de vrees dan tegenover de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat twee ondeugden die onderling tegenstrijdig zijn, tegengesteld zijn aan dezelfde deugd; aldus zijn de vreesachtigheid en de roekeloosheid tegengesteld aan de sterkte. Welnu het vermetel vertrouwen is tegengesteld aan de wanhoop, die zelf tegengesteld is aan de hoop. Bijgevolg is ook het vermetel vertrouwen meer rechtstreeks tegengesteld aan de hoop. (IIa-IIae q. 21 a. 3 s. c.)

Augustinus leert: “Tegenover elke deugd slaat niet slechts een ondeugd, die er duidelijk mee in strijd is, zoals de roekeloosheid in strijd is met de verstandigheid; doch ook een ondeugd, die de schijn van deugd

heeft, en met de deugd op bedrieglijke wijze overeenkomt, werkelijk echter niet, zoals de doortraptheid staat tegenover verstandigheid”. Ook de Wijsgeer zegt, dat een deugd meer overeen schijnt te komen met een der tegengestelde ondeugden, dan met de andere; aldus de matigheid met de ongevoeligheid, de sterkte met de vermetelheid. Het vermetel vertrouwen is derhalve schijnbaar openlijk tegengesteld aan de vrees, voornamelijk aan de slaafse vrees, d. i. de vrees voor de straf van Gods Rechtvaardigheid, waaraan het vermetel vertrouwen hoopt te ontkomen. Doch volgens een bedrieglijke gelijkenis met de hoop is het vermetel vertrouwen eerder met deze in strijd; voor zoover zij een zekere ongeregelde hoop op God insluit. Welnu de dingen die tot éénzelfde geslacht behoren zijn onderling meer tegengesteld, dan de dingen die tot tegengestelde geslachten behoren, want tegengestelde dingen behoren tot hetzelfde geslacht. Daaruit volgt dat het vermetel vertrouwen meer rechtstreeks in strijd is met de hoop dan met de vrees. Beide immers steunen op hetzelfde voorwerp; de hoop op geregelde, het vermetel vertrouwen op ongeregelde wijze. (IIa-IIae q. 21 a. 3 co.)

Men misbruikt het woord hoop door het in verband te brengen met iets wat verkeerd is; werkelijk slaat de hoop uitsluitend op wat goed is. En hetzelfde moet gezegd van het vermetel vertrouwen. Op die wijze wordt de ongeregelde vrees, vermetelheid geheten. (IIa-IIae q. 21 a. 3 ad 1)

Onderling tegengesteld zijn de dingen die het verst van elkander verwijderd zijn binnen de grenzen van hetzelfde geslacht. Welnu vermetel vertrouwen en hoop zeggen een neiging die tot hetzelfde geslacht behoort, en die rechtgeordend of ongeordend kan zijn. Daarom is het vermetel vertrouwen meer tegengesteld aan de hoop dan aan de vrees, want tussen beide is er slechts een soortelijk verschil; zoals tussen iets wat geordend en iets wat ongeordend is. Tussen het vermetel vertrouwen en de vrees echter bestaat een geslachtelijk verschil. (IIa-IIae q. 21 a. 3 ad 2)

Het vermetel vertrouwen en de vrees zijn tegengesteld omdat ze geslachtelijk verschillen; het vermetel vertrouwen en de hoop, omdat ze soortelijk verschillen. Daarom sluit vermetel vertrouwen de vrees zoo volledig uit dat er zelfs geen geslachtelijke overeenkomst tussen beide bestaat. De hoop echter wordt slechts uitgesloten om reden van een soortelijk verschil, d. w. z. alleen de rechtgeordendheid van de hoop wordt door het vermetel vertrouwen uitgesloten. (IIa-IIae q. 21 a. 3 ad 3)

### **Articulus 4 Wordt het vermetel vertrouwen door de ijdele glorie veroorzaakt?**

Men beweert, dat het vermetel vertrouwen niet door de ijdele glorie veroorzaakt wordt. Vermetel vertrouwen rekent hoofdzakelijk op de Goddelijke Barmhartigheid. De barmhartigheid nu, heeft betrekking op den nood, die tegengesteld is aan de glorie. Bijgevolg ontstaat het

vermetel vertrouwen niet uit de ijdele glorie. (IIa-IIae q. 21 a. 4 arg. 1)

Vermetel vertrouwen is tegengesteld aan wanhoop. Welnu, er werd gezegd (20e Kw. 4e Art.) dat de wanhoop ontstaat uit droefgeestigheid. Daar nu tegengestelde dingen, tegengestelde oorzaken hebben, moet het vermetel vertrouwen ontstaan uit het genot. Dus ontstaat zij uit de vleselijke ondeugden, waaraan het hevigste genot verbonden is. (IIa-IIae q. 21 a. 4 arg. 2)

Het vermetel vertrouwen streeft naar een goed dat onbereikbaar is, alsof het bereikbaar was. Welnu wanneer iemand oordeelt dat iets bereikbaar is, terwijl het feitelijk onbereikbaar is, dan bewijst hij zijn onwetendheid. Bijgevolg ontstaat het vermetel vertrouwen veeleer uit onwetendheid dan uit ijdele glorie. (IIa-IIae q. 21 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Gregorius zegt, dat vermetel vertrouwen betreffende nieuwigheden ontstaat uit ijdele glorie. (IIa-IIae q. 21 a. 4 s. c.)

Wij zegden boven (1e Art.) dat men een dubbel vermetel vertrouwen onderscheidt: vooreerst, dat van hen die op eigen kracht rekenen, en iets nastreven dat hun vermogen te boven gaat, alsof ze het bereiken konden door eigen vermogen. Het is duidelijk dat dergelijk vermetel vertrouwen voortkomt uit ijdele glorie. Want hij die hevig naar verheffing haakt, streeft naar verheerlijking die zijn krachten te boven gaat. Dit is voornamelijk het geval, wanneer het gaat om nieuwigheden die meer bewondering opwekken Vandaar dat Gregorius uitgesproken het vermetel vertrouwen betreffende nieuwigheden een dochter noemt van de ijdele glorie. Er is ook een vermetel vertrouwen dat op ongeregelde wijze op de Goddelijke Barmhartigheid en Almacht rekt, en waardoor iemand hoopt de glorie te bekomen zonder verdiensten, en de vergiffenis zonder boete. En dit ontstaat rechtstreeks uit den hoogmoed, waardoor iemand zichzelf zó hoogschat dat hij denkt, dat zelfs wanneer hij zondigt, God hem niet zal straffen noch de zaligheid ontzeggen. (IIa-IIae q. 21 a. 4 co.)

Dit volstaat om te antwoorden op de bedenkingen. (IIa-IIae q. 21 a. 4 ad arg.)

## Quaestio 22 Over de geboden betreffende de hoop en de vrees

Hierna moet gehandeld worden over de geboden betreffende de hoop en de vrees. Daaromtrent stellen wij twee vragen: 1) Over de geboden betreffende de hoop. 2) Over de geboden betreffende de vrees. (IIa-IIae q. 22 pr.)

### Articulus 1 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de hoop?

Men beweert, dat er geen gebod moest gegeven worden betreffende de hoop. Wanneer één middel volstaat dan is een tweede overbodig. Welnu we worden voldoende

naar de hoop gedreven door natuurlijke neiging. Bijgevolg is een gebod van de wet, dat verplicht te hopen, overbodig. (IIa-IIae q. 22 a. 1 arg. 1)

De geboden hebben betrekking op de deugdzame handelingen. Derhalve moeten de bijzonderste geboden betrekking hebben op de handelingen der bijzonderste deugden. Welnu de drie goddelijke deugden, de hoop, het geloof en de liefde, zijn de bijzonderste deugden. Van de andere kant zijn de tien geboden de bijzonderste geboden, en zoals boven gezegd is, kunnen alle geboden tot deze herleid worden (I-II 100e Kw. 3e Art.). Bijgevolg indien er betreffende de hoop een gebod bestaat, dan moet het onder de tien geboden aangetroffen worden. We vinden echter dergelijk gebod niet onder de tien geboden. Bijgevolg moet er in de wet geen gebod betreffende de hoop gegeven worden. (IIa-IIae q. 22 a. 1 arg. 2)

Om dezelfde reden wordt een deugdzame handeling geboden en de tegengestelde ondeugdzame handeling verboden. Welnu er bestaat geen enkel verbod betreffende de wanhoop, die tegengesteld is aan de hoop. Bijgevolg moest er evenmin een gebod gegeven worden betreffende de hoop. (IIa-IIae q. 22 a. 1 arg. 3)

Daartegen staat echter wat Augustinus aanmerkt op dit woord van Joannes (15. 12): "Dit is mijn gebod: Hebt elkander lief". "Hoe talrijk de geboden omtrent het geloof, zegt Augustinus, hoe talrijk de geboden omtrent de hoop!". Het past bijgevolg dat er geboden omtrent de hoop gegeven worden.. (IIa-IIae q. 22 a. 1 s. c.)

Onder de geboden die in de H. Schrift gegeven worden, behoren sommige tot de wezenheid der wet, andere worden aan de wet ondersteld. De geboden die aan de wet ondersteld worden zijn deze, zonder dewelke de wet niet zou kunnen bestaan. Van die aard zijn de geboden betreffende het geloof en de hoop. Want door het geloof is men geneigd om te erkennen dat de Wetgever een zodanig gezag heeft, dat men zich moet onderwerpen. Door de hoop op de beloning wordt men ertoe aangezet om de geboden te onderhouden. De geboden die behoren tot de wezenheid der wet, zijn de voorschriften die opgelegd worden aan de mens, die reeds onderworpen is en bereid om te gehoorzamen, en die zijn leven moeten ordenen. Deze voorschriften worden uitdrukkelijk in de wet vermeld onder vorm van gebod. De hoop en het geloof moeten niet onder vorm van gebod in de wet vermeld worden. Want indien men niet gelooft en hoopt, dan is de wet overbodig. Maar zoals het nodig was het gebod omtrent het geloof voor te houden bij wijze van bekendmaking en herinnering (16e Kw. 1e Art.), aldus moest in de eerste wetgeving het gebod betreffende de hoop voorgehouden worden onder vorm van belofte. Wie immers aan hen die gehoorzamen een beloning voorspiegelt, wakkert daardoor hun hoop aan. En aldus zijn alle beloften, die in de wet voorkomen, een aansporing tot hoop. Evenwel, wanneer eenmaal de wet afgekondigd is, moeten de verstandigsten onder de mensen niet alleen de anderen er toe brengen de wet te onderhouden, maar nog meer moeten zij zorg

dragen voor het bewaren van datgene waarop de wet berust. Daaruit volgt dat na de afkondiging van de wet in de H. Schrift, de mensen op allerlei wijzen tot de hoop aangezet worden, ook door vermaning en gebod, en niet slechts door belofte, zoals in de wet. Wat blijkt uit het Boek der Psalmen (61. 9): “Hoopt op Hem, gij alle scharen van volken”, en uit vele andere plaatsen van de H. Schrift. (IIa-IIae q. 22 a. 1 co.)

De natuurneiging zet de mens voldoende aan, om het goede te verhoppen dat aan zijn natuur geëvenredigd is. Doch om het goed te verhoppen dat zijn natuur overtreft, moet de mens aangezet worden door het gezag van de goddelijke wet, deels door beloften, deels door vermaningen en voorschriften. Het was zelfs nodig geboden in Gods wet uit te vaardigen betreffende die verplichtingen, waartoe de mens reeds door natuurneiging gedreven wordt, zoals de daden van de zedelijke deugden, om die verplichtingen meer kracht bij te zetten, en voornamelijk, omdat de natuurlijke rede van de mens door de begeerlijkheid verduisterd was. (IIa-IIae q. 22 a. 1 ad 1)

De tien geboden behoren tot de eerste wetgeving; daarom was het niet nodig in de tien geboden een gebod uit te vaardigen betreffende de hoop. Het was voldoende door een of andere belofte de hoop op te wekken, zoals geschiedt, in het eerste en vierde gebod. (IIa-IIae q. 22 a. 1 ad 2)

Wanneer men uit verplichting iets moet onderhouden, dan volstaat een gebiedend gebod, dat voorschrijft, wat moet onderhouden worden; en daarin is ook begrepen alles wat verboden is. Zo wordt geboden zijn ouders te eren, zonder dat verboden wordt zijn ouders te onteren, tenzij door de straf uitgevaardigd tegen hen die hun ouders onteren. Daar nu de mens, met het oog op zijn zaligheid, verplicht is te hopen op God, daarom was het nodig de mens op een of ander der bovenvermelde wijzen, door een gebiedend gebod, te verplichten waarin dan het verbod van het tegenovergestelde besloten was. (IIa-IIae q. 22 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de vrees?

Men beweert, dat het niet nodig was in de wet een gebod uit te vaardigen betreffende de vrees. De vreze Gods slaat op datgene wat aan de wet ondersteld wordt, daar zij de aanvang der wijsheid is. Welnu datgene wat aan de wet ondersteld wordt, valt niet onder de voorschriften van de wet. Bijgevolg was het niet nodig een gebod betreffende de vrees uit te vaardigen. (IIa-IIae q. 22 a. 2 arg. 1)

Eenmaal de oorzaak gesteld, volgt het uitwerksel. Welnu de liefde is de oorzaak van de vrees. Alle vrees, zegt Augustinus, spruit voort uit een of andere liefde. Bijgevolg het gebod der liefde volstaat, en het gebod betreffende de vrees is overbodig. (IIa-IIae q. 22 a. 2 arg. 2)

De verwaandheid is onder zeker opzicht tegengesteld aan de vrees. Welnu in de wet wordt geen verbod betref-

fende de verwaandheid aangetroffen. Bijgevolg was het ook niet nodig een gebod uit te vaardigen betreffende de vrees. (IIa-IIae q. 22 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter de uitspraak van het Boek Deuteronomium (10. 12): “Nu dan, Israël, wat vraagt uw Heer God anders van u, dan dat gij uw Heer God vreest”. Welnu God vraagt van ons datgene wat Hij ons oplegt. De vreze Gods valt bijgevolg onder de geboden. (IIa-IIae q. 22 a. 2 s. c.)

We onderscheiden een dubbele vrees: de slaafse en de kinderlijke. Welnu evenals men tot het onderhouden van de wet aangezet wordt door de hoop op beloning, evenzo wordt men er toe aangespoord door de vrees voor straf. En dit is de slaafse vrees. Er werd gezegd (vorig Art.) dat er in de wet geen voorschriften werden uitgevaardigd betreffende de hoop, omdat het vooruitzicht van de beloning, voldoende is om iemand tot de hoop aan te zetten. Hetzelfde geldt voor de slaafse vrees; hier is evenmin een gebod nodig, omdat de bedreiging met straf volstaat om vrees in te boezemen. En daarvoor zorgen de tien geboden en vervolgens de bijkomstige voorschriften. Later hebben de vooraanstaanden onder de mensen en de profeten, hun medemensen in het nakomen van de wet willen bestendigen door, bij middel van vermaning en gebod, hoop en vrees in te prenten. Maar de kinderlijke vrees, die God eert, komt sterk overeen met de liefde tot God, en kan beschouwd worden als een algemeen beginsel van alles, wat op de Godsverering betrekking heeft. Dienvolgens worden in de wet, geboden uitgevaardigd betreffende de kinderlijke vrees, zoals betreffende de liefde; beide worden ondersteld aan wat de wet voorschrijft aangaande de uitwendige handelingen, waarover in de tien geboden gesproken wordt. Daarom wordt, in het Boek Deuteronomium, zoals boven gezegd is (Tegenbed.), de vrees van de mens gevraagd, opdat hij Gods wegen zou bewandelen door hem te eren, en opdat hij Hem zou beminnen. (IIa-IIae q. 22 a. 2 co.)

De kinderlijke vrees wordt aan de wet ondersteld niet als iets wat buiten de wet staat, doch als een beginsel van de wet, zoals de liefde. Daarom worden omtrent beide, geboden uitgevaardigd, die als de algemene beginselen van de wet zijn. (IIa-IIae q. 22 a. 2 ad 1)

De kinderlijke vrees ontstaat uit de liefde, zoals alle goede werken, die uit liefde verricht worden. Daarom worden, na het gebod der liefde andere geboden uitgevaardigd betreffende andere deugdzaam handelingen; zo worden terzelfdertijd voorschriften gegeven betreffende de vrees en de liefde. Hetzelfde geschiedt in de bewijsvoerende wetenschappen; daar ook is het niet voldoende te wijzen op de beginselen; men moet ook besluiten afleiden, die onmiddellijk of middellijk uit deze beginselen volgen. (IIa-IIae q. 22 a. 2 ad 2)

Het is voldoende aan te zetten tot vrees om de verwaandheid uit te sluiten, zoals de aansporing tot hoop, volstaat om de wanhoop uit te sluiten, zoals boven gezegd is (vorig Art. 3e Antw.). (IIa-IIae q. 22 a. 2 ad 3)

## Quaestio 23 Over de liefde op zichzelf beschouwd

Vervolgens moeten wij spreken over de liefde. Vooreerst over de liefde op zichzelf beschouwd; daarna over de gave van wijsheid die bij de liefde aansluit. Omtrent de liefde op zichzelf beschouwd handelen wij: ten eerste, over de liefde zelf; ten tweede, over haar voorwerp; ten derde, over haar handelingen; ten vierde, over de ondeugden die er tegenover staan; ten vijfde, over de geboden omtrent de liefde gegeven. — Wat de liefde zelf aangaat beschouwen we: ten eerste, de liefde op zichzelf; ten tweede, de liefde in verband met haar subject. Omtrent de liefde op zichzelf beschouwd, stellen we acht vragen: 1) Is de liefde een vriendschap? 2) Is de liefde iets geschapen in de ziel? 3) Is de liefde een deugd? 4) Is de liefde een afzonderlijke deugd? 5) Is er slechts één deugd van liefde? 6) Is de liefde de voornaamste deugd? 7) Is er een ware deugd mogelijk zonder de liefde? 8) Is de liefde de vorm van alle deugden? (IIa-IIae q. 23 pr.)

### Articulus 1 Is de liefde een vriendschap?

Men beweert, dat de liefde geen vriendschap is. Volgens de leer van de Wijsgeer is niets de vriendschap meer eigen, dan de omgang van vrienden met elkander. Welnu de liefde van de mens gaat naar God en de engelen, die naar het woord uit het Boek Daniël (2. 11): “mogen omgang met mensen hebben”. Bijgevolg is de liefde geen vriendschap. (IIa-IIae q. 23 a. 1 arg. 1)

In de vriendschap is de genegenheid wederkerig, zoals de Wijsgeer zegt. Welnu de deugd van liefde omvat ook de vijanden, naar het woord bij Mattheus (3. 44): “Bemint uw vijanden”. Bijgevolg is de liefde geen vriendschap. (IIa-IIae q. 23 a. 1 arg. 2)

Volgens de Wijsgeer zijn er drie soorten vriendschap: de genotbrengende, de voordelige en de eerzame vriendschap. Welnu de liefde is geen genotbrengende noch voordelige vriendschap. Hieronymus zegt immers: “De vriendschappelijke omgang, waarvan Christus de band is, wordt niet geboren uit de voordelen van de gemeenschapsbetrekkingen, uit lichamelijke tegenwoordigheid, uit vleierige woorden en omhelzingen, doch uit de vreze Gods en de studie der H. Schrift”. De liefde is evenmin een eerzame vriendschap. Want door de liefde beminnen we ook de zondaars; terwijl de eerzame vriendschap, naar de leer van de Wijsgeer, slechts de deugdzamen bemint. Bijgevolg is de liefde geen vriendschap. (IIa-IIae q. 23 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord bij Joannes (13. 15): “Ik noem u geen dienstknechten meer, maar Ik heb u vrienden genoemd”. Dit werd aan de Apostelen gezegd, op grond van de liefde. Bijgevolg is de liefde een vriendschap. (IIa-IIae q. 23 a. 1 s. c.)

Zoals de Wijsgeer zegt verdient niet elke liefde de naam van vriendschap. Vriendschap onderstelt immers een welwillende liefde, waardoor we iemand op zodanige wijze beminnen dat we hem goed willen. Wanneer men echter met het goed wil van het beminde, maar inte-

gendeel, het goed van het beminde voor zichzelf wil, — in die zin bemint men de wijn of een paard, of iets dergelijks, — dan is er geen liefde van vriendschap doch een baatzuchtige liefde. Het ware toch belachelijk te beweren dat men de vriend is van wijn of van een paard. Zelfs de welwillendheid is niet heel de vriendschap. Deze onderstelt immers een wederkerige welwillendheid, daar de vriend de vriend is van zijn vriend. Dergelijke wederkerige welwillendheid is gegrondvest op een zekere mededeling (of op een zeker onderling verkeer). Daar er dus een zeker verkeer tussen de mens en God (of een mededeling van God aan de mens) aangetroffen wordt, doordat God ons deelachtig maakt aan zijn zaligheid, moet om reden van deze mededeling (of dit verkeer), een vriendschap tot stand komen. De Eerste Brief aan de Korinthiërs (1. 9) zegt daaromtrent: “God is getrouw. Hij door wie gij geroepen zijt tot de gemeenschap met zijn Zoon”. De liefde die op deze mededeling gegrondvest is, is de deugd van liefde. Waaruit blijkt dat de deugd van liefde, een vriendschap is tussen de mens en God. (IIa-IIae q. 23 a. 1 co.)

De mens bezit een dubbel leven: ten eerste een uitwendig zintuiglijk en lichamelijk leven. Volgens dit leven, is een verkeer tussen ons en God en de engelen niet mogelijk. Vervolgens heeft de mens een geestelijk leven naar de ziel, en volgens dit leven is verkeer met God en de engelen mogelijk: hier op aarde op onvolmaakte wijze, naar het woord van de Brief aan de Philippenzen (3. 20): “Ons vaderland is in de hemel”; volkomener echter in het vaderland wanneer: “de dienaars van God Hem dienen, en Zijn Aanschijn aanschouwen”, zoals in het Boek der Openbaring gezegd wordt (22. 4). Hier op aarde is de liefde bijgevolg onvolmaakt; maar ze zal vervolmaakt worden in het vaderland. (IIa-IIae q. 23 a. 1 ad 1)

De vriendschap strekt zich tot iemand uit, op een dubbele wijze: Vooreerst, omvat ze iemand persoonlijk om hemzelf; in deze zin is nooit iemand anders dan de vriend het voorwerp van de vriendschap. Ten tweede, omvat ze iemand om wille van een ander; want wanneer iemand een vriend heeft, dan bemint hij ook al diegenen die zijn vriend dierbaar zijn, nl. zijn kinderen, zijn dienaars, of hoe ze hem ook aanbelangen. En die genegenheid tot een vriend kan zo groot zijn, dat men allen die de vriend bemint ook liefheeft, zelfs wanneer ze ons beledigen of haten. Zodoende omvat de liefde ook de vijanden, die we beminnen uit liefde tot God, die het voornaamste voorwerp der vriendschapsliefde is. (IIa-IIae q. 23 a. 1 ad 2)

De deugdzame is het voornaamste voorwerp. Maar terwille van de deugdzame, bemint men diegene, die hem aanbelangen, zelfs als ze niet deugdzam zijn. Op dergelijke wijze omvat de deugd van liefde die voornamelijk een eerzame vriendschap is de zondaars, die we uit liefde beminnen om God. (IIa-IIae q. 23 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is de liefde iets geschapen in de ziel?

Men beweert, dat de liefde geenszins iets geschapen is in de ziel. Augustinus zegt: Hij die zijn evenmens bemint, bemint daardoor de liefde zelf. Welnu, God zelf is de liefde. Bijgevolg bemint hij voornamelijk God”. En op een andere plaats: “Er is gezegd: God is liefde, zoals gezegd is: God is geest”. Derhalve is de liefde niet iets geschapen, maar God zelf. (IIa-IIae q. 23 a. 2 arg. 1)

God is op geestelijke wijze het leven der ziel, zoals de ziel het leven is van het lichaam, naar het woord van het Boek Deuteronomium (30. 20): “Hij is uw leven”. Welnu, de ziel deelt rechtstreeks het leven mee aan het lichaam. Bijgevolg deelt God evenzo rechtstreeks het leven mee aan de ziel. Welnu, dit leven wordt ons door de liefde geschonken, naar het woord uit de Eerste Brief van Joannes (3. 13): “We weten dat we uit de dood tot het leven zijn overgegaan, omdat we de broeders beminnen”. Bijgevolg is de liefde God zelf. (IIa-IIae q. 23 a. 2 arg. 2)

Iets geschapen kan nooit over een oneindig vermogen beschikken; ieder schepsel is veeleer ijdelheid. Welnu, de liefde is geen ijdelheid, zij is eerder in strijd met de ijdelheid. Ze is immers een oneindige kracht, want door haar bereikt de ziel van de mens een oneindig goed. Bijgevolg is de liefde niet iets geschapen in de ziel. (IIa-IIae q. 23 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, wat Augustinus zegt: “Ik noem de liefde de neiging van de ziel die het genieten van God nastreeft om Hemzelf”. Welnu een neiging is iets geschapen. Bijgevolg is ook de liefde iets geschapen. (IIa-IIae q. 23 a. 2 s. c.)

De Magister Sententiarum heeft deze kwestie onderzocht en hij beweert dat de liefde niet iets geschapen is in de ziel, maar de H. Geest zelf die in de ziel woont. Het is niet zijn inzicht te bevestigen dat de liefdedaad waardoor we God beminnen, de H. Geest zelf is. Maar de liefdedaad is rechtstreeks door de H. Geest veroorzaakt, zonder bemiddeling van een hebbelijkheid; zoals de daden van de andere deugden, door de H. Geest veroorzaakt worden, door bemiddeling van de hebbelijkheid der deugden, nl. de hebbelijkheid van het geloof, van de hoop of van een andere deugd. Hij beweerde dit, gezien de voortreffelijkheid der liefde. Wanneer men echter grondig over deze mening nadenkt, dan komt men tot het besluit dat zij de liefde kleineert. Want in het veroorzaken van de liefdedaad kan de H. Geest de menselijke ziel met zo bewegen dat zij uitsluitend bewogen wordt en geenszins werkdadig deze daad voortbrengt, juist zoals een lichaam dat bewogen wordt door een uitwendige beweging. Dit is immers in strijd met de wezenheid der willijke daad, die haar beginsel in het subject zelf heeft, zoals boven gezegd is (I-II. 6e Kw. 1e Art.). Men zou bijgevolg moeten besluiten dat de liefdedaad geen willijke daad is, wat tegenspraak insluit, daar de liefde uiteraard een wilswaard is. Het is even ongegrond te beweren dat de H. Geest de wil beweegt,

zoals men een werktuig beweegt. Want dit werktuig, hoewel het als beginsel van de daad kan beschouwd worden, bezit niettemin uit zichzelf het vermogen niet om te handelen of met te handelen. En dergelijke daad kan daardoor m geen geval een willijke daad zijn, en derhalve ook geen verdienstelijke daad; terwijl we boven (I-II. 114e Kw. 4e Art.) toch hebben aangetoond dat de liefde het beginsel van de verdienste is. De wil moet bijgevolg op zodanige wijze tot de liefdedaad bewogen worden, dat hij zelf het beginsel van de daad blijft. Geen enkele daad wordt echter op volkomen wijze door een actief vermogen gesteld, indien ze niet natuurovereenkomstig is aan dat vermogen, dank zij een vorm die het beginsel is van de daad. Daarom heeft God, die alle wezens naar het hun aangewezen doel beweegt, aan elk wezen een eigen vorm meegedeeld, waardoor dit wezen het doel, door God vastgesteld, nastreeft. Zodoende heeft God alles “ten beste beschiet”, zoals in het Boek der Wijsheid (8. 1) gezegd wordt. Het is echter duidelijk dat de liefdedaad het natuurvermogen van de wil over treft. Indien bijgevolg geen nieuwe vorm de ontoereikendheid van het natuurvermogen aanvult, zodat de wil tot de liefdedaad geneigd wordt, dan is die daad onvolmaakter dan de natuurdaden en de daden der andere deugden; zij zal daarbij nooit vlot en genotvol gesteld worden. En dit is blijkbaar onjuist, daar geen enkele deugd zo geneigd is tot haar daad, en geen deugd zo genotvol handelt als de liefde. Het is daarom ten hoogste noodzakelijk te aanvaarden dat we, om de liefdedaad te stellen, beschikken over een hebbelijkheid die het natuurvermogen aanvult; en waardoor dit vermogen tot de liefdedaad geneigd wordt en ze gemakkelijk en genotvol stelt. (IIa-IIae q. 23 a. 2 co.)

Gods wezenheid zelf is Liefde, zoals zij Wijsheid en Goedheid is. Evenals wij goed zijn krachtens de Goedheid van God, en wijs krachtens zijn Wijsheid, — want de goedheid waardoor wij goed zijn is een deelhebbing aan Gods Goedheid, en de wijsheid waardoor wij wijs zijn, is een deelhebbing aan zijn Wijsheid, — evenzo is de liefde waarmee wij de evenmens beminnen een deelhebbing aan de Goddelijke Liefde. Vandaar een wijze van spreken van de Platonici, van wier leer Augustinus doortrokken was. Omdat sommigen daarmee geen rekening hielden, hebben zij zijn woorden verkeerd begrepen. (IIa-IIae q. 23 a. 2 ad 1)

God is de bewerkende oorzaak én van het leven der ziel door de liefde, én van het leven van het lichaam door de ziel; doch de liefde is de vormoorzaak van het leven der ziel, zoals de ziel de vormoorzaak is van het leven van het lichaam. Daaruit kan men besluiten dat evenals de ziel onmiddellijk verenigd is met het lichaam, aldus de liefde met de ziel. (IIa-IIae q. 23 a. 2 ad 2)

De liefde werkt als vormoorzaak. Welnu een vormoorzaak ontvangt haar doeltreffendheid van degene die deze oorzaak instort. Waaruit blijkt dat de liefde niet iets ijdel is. Als haar uitwerksel oneindig is m de vereniging van de ziel met God, dan bewijst dit de oneindigheid van de Goddelijke Kracht, die de liefde voortbracht. (IIa-IIae q. 23 a. 2 ad 3)



### Articulus 3 Is de liefde een deugd?

Men beweert, dat de liefde geen deugd is. De liefde is een vriendschap. Welnu, volgens de wijsgeren is de vriendschap geen deugd, zoals blijkt uit de *Ethica*. Inderdaad de vriendschap wordt vernoemd noch onder de zedelijke, noch onder de verstandelijke deugden. Bijgevolg is de liefde geen deugd. (IIa-IIae q. 23 a. 3 arg. 1)

“De deugd is de voltooiing van het vermogen”, zoals gezegd wordt in *De Coelo et Mundo*. Welnu, de liefde is niet de voltooiing; dit komt de vreugde en de vrede toe. Bijgevolg is de liefde geen deugd, maar de vreugde en de vrede zijn deugden. (IIa-IIae q. 23 a. 3 arg. 2)

Alle deugd is een bijkomstige hebbelijkheid. Welnu, de liefde is geen bijkomstige hebbelijkheid, want zij is voortreffelijker dan de ziel. Welnu een bijkomstigheid kan nooit voortreffelijker zijn dan haar subject. Bijgevolg is de liefde geen deugd. (IIa-IIae q. 23 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “De liefde is een deugd die, daar zij onze genegenheden regelt, ons met God verenigt, en waardoor wij Hem beminnen”. (IIa-IIae q. 23 a. 3 s. c.)

De menselijke handelingen zijn goed wanneer ze geregeld zijn volgens de vereisten norm en maatstaf. De menselijke deugd, die het beginsel is van alle menselijke goede daden, moet bijgevolg overeenkomen met de norm van de menselijke handelingen. Die norm is dubbel, zoals vroeger gezegd is (17e Kw. 1e Art.), nl. de menselijke rede en God zelf. Derhalve evenals de zedelijke deugd bepaald wordt door haas overeenkomst met de rechte rede, zoals de Wijsgeer zegt, evenzo zal datgene waarvan God de maatstaf is, deugd genoemd worden, zoals boven gezegd is van het geloof en de hoop (4e Kw. 3e Art.; 17e Kw. 1e Art.). Welnu, de liefde is geregeld door God, want ze verenigt ons met God, zoals uit Augustinus gebleken is. Bijgevolg is de liefde een deugd. (IIa-IIae q. 23 a. 3 co.)

De Wijsgeer ontkent niet dat de vriendschap een deugd is; hij beweert dat zij een deugd is of de deugd vergezelt. Men zou kunnen zeggen dat zij een zedelijke deugd is die onze betrekkingen met anderen regelt, doch anders dan de rechtvaardigheid. De rechtvaardigheid immers regelt onze betrekkingen met anderen, opdat we elk geven waarop hij wettelijk recht heeft. De vriendschap daarentegen regelt onze betrekkingen met anderen, opdat we voldoen aan de plichten van vriendschap en zedelijke rechtschapenheid, of beter nog, opdat we welwillend anderen weldoen, zoals bij de Wijsgeer blijkt. Men kan niettemin zeggen dat de vriendschap niet uit zichzelf onderscheiden is van andere deugden. Ze is immers slechts lof waardig en eerbaar voor zover haar voorwerp dit is; ze onderstelt immers de eerbaarheid der deugd. Zo treft men ook een vriendschap aan die niet lof waardig en eerzaam is, nl. de vriendschap die alleen het genotgevende en net voordeel zoekt. Bijgevolg is de deugdzame vriendschap veeleer het gevolg van de deugd dan de deugd zelf. Doch de liefde waarover we nu spreken, hangt niet hoofdzakelijk af van de

menselijke deugd, doch van de Goddelijke Goedheid; zodat de reden niet dezelfde is. (IIa-IIae q. 23 a. 3 ad 1)

Door dezelfde deugd bemint men iemand en verheugt men zich over hem. Want de vreugde volgt uit de liefde, zoals boven gezegd is (I-II. 25e Kw. 2e Art.), waar over de hartstochten gehandeld werd. Daarom wordt de liefde meer dan de vreugde, die een uitwerksel der liefde is, deugd genoemd. Wanneer dan in de bepaling van de deugd gesproken wordt van voltooiing, dan bedoelt men daarmee geenszins een uitwerksel, maar een overmaat, zoals honderd frank meer is dan veertig. (IIa-IIae q. 23 a. 3 ad 2)

Een bijkomstigheid als zodanig, is steeds minder dan een zelfstandigheid: want wat zelfstandig is staat op zichzelf, terwijl een bijkomstigheid gedragen wordt door iets anders. Wanneer men echter let op de aard der bijkomstigheid, dan is een bijkomstigheid die uit een subject tot stand komt minderwaardig vergeleken met het subject zelf; zoals een uitwerksel minderwaardig is vergeleken met zijn oorzaak. Maar een bijkomstigheid die een deelhebbing is aan een hogere natuur, is voortreffelijker dan het subject omdat zij aan die hogere natuur gelijk is; aldus is het licht voortreffelijker dan het doorschijnende lichaam. Daarom is ook de liefde voortreffelijker dan de ziel, in zover zij een deelhebbing is aan de H. Geest. (IIa-IIae q. 23 a. 3 ad 3)

### Articulus 4 Is de liefde een afzonderlijke deugd?

Men beweert, dat de liefde geen afzonderlijke deugd is. Hieronymus zegt: “Om bondig de deugd te bepalen zeg ik, dat de deugd de liefde is waarmee men God en de evenmens bemint”. Ook Augustinus leert: “De deugd is de orde van de liefde”. Welnu geen enkele afzonderlijke deugd behoort tot de bepaling der deugd in het algemeen. Bijgevolg is de liefde geen afzonderlijke deugd. (IIa-IIae q. 23 a. 4 arg. 1)

Een deugd die betrokken is in de handelingen van alle deugden, is geen afzonderlijke deugd. Welnu de liefde is betrokken in de handelingen van alle deugden, naar het woord van de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13. 4): “De liefde is geduldig, de liefde is goedertieren, enz.”. Ze is ook betrokken in alle menselijke handelingen, naar dit andere woord uit dezelfde Brief (16. 14): “Alles geschiede bij u in liefde”. Bijgevolg is de liefde geen afzonderlijke deugd. (IIa-IIae q. 23 a. 4 arg. 2)

De voorschriften van de wet beantwoorden aan de deugdzame daden. Welnu Augustinus zegt: “Het algemene gebod luidt: Bemin; het algemene verbod: Wees niet begerig”. Bijgevolg is de liefde een algemene deugd. (IIa-IIae q. 23 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat iets algemeen niet bij afzonderlijke dingen vermeld wordt. Welnu de liefde wordt vermeld onder de afzonderlijke deugden, samen met de hoop en het geloof, naar het woord van Paulus in de Bersten Brief aan de Korinthiërs (13. 13): “Zo blijven

staan geloof, hoop en liefde, drie in getal”. Bijgevolg is de liefde een afzonderlijke deugd. (IIa-IIae q. 23 a. 4 s. c.)

De handelingen en de vaardigheden worden soortelijk ingedeeld naar hun voorwerpen, zoals boven gezegd is (I-II 18e Kw. 2e Art.; 54e Kw. 2e Art.). Welnu, het eigen voorwerp van de liefde is het goed, zoals boven gezegd is (I-II. 17e Kw. 1e Art.). Elk afzonderlijk goed beantwoordt daarom aan een afzonderlijke liefde. Het goddelijk goed nu, beschouwd als voorwerp van zaligheid, is een afzonderlijk goed. Derhalve is de deugd van liefde die de liefde tot dat goed is, een afzonderlijke liefde. Daarom is ook die liefde een afzonderlijke deugd. (IIa-IIae q. 23 a. 4 co.)

De liefde wordt in de bepaling van elke deugd vernoemd, niet omdat de liefde tot de wezenheid van elke deugd behoort, doch omdat alle deugden van haar afhangen, zoals verder gezegd wordt (7e Art.) De verstandigheid ook behoort aldus tot de bepaling der zedelijke deugden zoals blijkt uit de Ethica, omdat al de zedelijke deugden van de verstandigheid afhangen. (IIa-IIae q. 23 a. 4 ad 1)

De deugd of de kunstvaardigheid die op het einddoel betrekking heeft, beheerst de deugden of de kunstvaardigheden die op ondergeschikte doeleinden betrekking hebben. Aldus is het africhten van paarden ondergeschikt aan de krijgskunst, zoals de Wijsgeer zegt. Het voorwerp echter van de liefde, nl. de eeuwige zaligheid, is het einddoel van het menselijk leven. Daarom heerst de liefde over al de daden van het menselijk leven; maar zij zelf stelt alle deugddaden niet. (IIa-IIae q. 23 a. 4 ad 2)

Het gebod der liefde is een algemene verplichting omdat de liefde het doel is van alle geboden, naar het woord van de Apostel in de Eerste Brief aan Timoteüs (1.5): “Het doel der prediking is de liefde”. (IIa-IIae q. 23 a. 4 ad 3)

### Articulus 5 Is de liefde één enkele deugd?

Men beweert, dat de liefde niet één enkele deugd is. De vaardigheden worden onderscheiden naar hun voorwerpen. Welnu, de liefde heeft een dubbel voorwerp nl. God en de evenmens. En deze voorwerpen staan oneindig ver van elkander af. Bijgevolg is de liefde niet één enkele deugd. (IIa-IIae q. 23 a. 5 arg. 1)

Zelfs wanneer een voorwerp in de werkelijkheid één is doch onder verschillende opzichten beschouwd wordt, worden verschillende vaardigheden onderscheiden, zoals boven gezegd is Welnu, veelvuldig zijn de beschouwingen die ons tot de liefde Gods aanzetten, want elke ontvangen weldaad brengt haar liefdeplicht mee Bijgevolg is de liefde niet één enkele deugd. (IIa-IIae q. 23 a. 5 arg. 2)

De vriendschap tot de evenmens wordt onder de liefde gerekend. Welnu, de Wijsgeer verdeelt de vriendschap in velerlei soorten. Bijgevolg is de liefde niet één enkele deugd maar zij wordt ingedeeld in afzonderlijke soorten.

(IIa-IIae q. 23 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat, evenals God, het voorwerp is van het geloof. Hij ook het voorwerp is van de liefde. Welnu het geloof is één enkele deugd omdat de Goddelijke Waarheid één is, naar het woord uit de Brief aan de Ephesiërs (4. 3): “Één geloof”. Bijgevolg is ook de liefde één enkele deugd omdat de Goddelijke Goedheid één is. (IIa-IIae q. 23 a. 5 s. c.)

Zoals gezegd is (1e Art.), is de liefde een vriendschap tussen de mens en God. Er zijn echter verschillende soorten van vriendschap. De vriendschap wordt ten eerste ingedeeld naar de verscheidenheid van doel; aldus hebben we een drievoudige vriendschap: de voordelige, de genotgevende en de eerbare vriendschap. De vriendschap wordt ook ingedeeld naar de verscheidenheid van verkeer waarop de vriendschap gebouwd is; aldus hebben we de vriendschap van de bloedverwanten, de burgerlijke vriendschap, de vriendschap tussen reizigers. De eerste volgt uit een verkeer door de natuur zelf gewild; de andere uit het feit dat men medeburger is of samen reist. Geen van beide indelingen is echter op de deugd van liefde toepasselijk. Het doel van die liefde is immers één, nl. de Goddelijke Goedheid. Ook de omgang is één, nl. die der eeuwige zaligheid, waarop de vriendschap gebouwd is. Bijgevolg is de liefde één enkele deugd zonder meer, met ingedeeld in verschillende soorten. (IIa-IIae q. 23 a. 5 co.)

De eerste bedenking zou opgaan, indien God en de evenmens op gelijke wijze het voorwerp van de liefde waren. Maar dit is niet het geval. God is het voornaamste voorwerp; de evenmens wordt bemind om God. (IIa-IIae q. 23 a. 5 ad 1)

Door de liefde wordt God om Hemzelf bemind. Bijgevolg kent de liefde hoofdzakelijk één enkele beweegreden, nl. de Goddelijke Goedheid die Gods Wezen is, naar het woord uit het Boek der Psalmen (105. 1): “Looft de Heer, want Hij is goed”. Alle andere beschouwingen waardoor we tot de liefde aangezet worden of die een liefdeplicht meebrengen, zijn ondergeschikt aan en volgen uit die beweegreden. (IIa-IIae q. 23 a. 5 ad 2)

De verschillende soorten van menselijke vriendschap waarover de Wijsgeer spreekt, zijn verschillend naar doel en omgang. De deugd van liefde kent geen der gelijk verschil, zoals gezegd werd (in de Leerst.). Bijgevolg gaat die reden niet op. (IIa-IIae q. 23 a. 5 ad 3)

### Articulus 6 Is de liefde de uitmuntendste onder de deugden?

Men beweert, dat de liefde met de uitmuntendste is onder de deugden. Hoe voornamer vermogen, hoe voornamer deugd en hoe voornamer daad. Welnu het verstand is voornamer dan de wil, want het verstand beheerst de wil. Bijgevolg is het geloof, dat behoort tot het verstand, uitmuntender dan de liefde, die behoort tot de wil. (IIa-IIae q. 23 a. 6 arg. 1)

Datgene wat een ander dient, is minderwaardig, zoals een dienaar waarvan de meester zich bedient, en die

daarom de mindere is. Welnu, zoals de Apostel zegt in de Brief aan de Galaten (5. 6): “Het geloof werkt door de liefde”. Bijgevolg is het geloof voortreffelijker dan de liefde. (IIa-IIae q. 23 a. 6 arg. 2)

Wat aan iets anders toegevoegd wordt, is volmaakter dan dit andere. Welnu de hoop is toegevoegd aan de liefde. Het voorwerp van de liefde immers is het goed, het voorwerp van de hoop, het goed dat moeilijk te bereiken is. Bijgevolg is de hoop uitmuntender dan de liefde. (IIa-IIae q. 23 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13. 13): “Maar de grootste daarvan is de liefde”. (IIa-IIae q. 23 a. 6 s. c.)

De menselijke handelingen zijn goed doordat ze door de vereiste maatstaf geregeld worden. Daaruit volgt dat de menselijke deugd, die het beginsel der goede handelingen is, moet overeenstemmen met de norm van de menselijke handelingen. Welnu, zoals boven gezegd werd (3e Art.), is de norm der menselijke daden tweevoudig: de menselijke rede en God. God is de eerste norm, die ook de menselijke rede regelt. Bijgevolg zijn de goddelijke deugden, die volgens die hoogsten maatstaf geregeld worden, daar ze God zelf als voorwerp hebben, voortreffelijker dan de zedelijke of verstandelijke deugden, die geregeld worden door de menselijke rede. Daarom nog moet onder de goddelijke deugden deze deugd de uitmuntendste zijn, die God het dichtst nabijkomt. Welnu wat door zichzelf is, is voortreffelijker dan wat door iets anders is. Het geloof nu en de hoop zijn op God gericht, in zover wij door Hem de kennis der waarheid verwerven of hel goede bekomen. De liefde daarentegen, verenigt ons met God, om bij Hem te rusten, zonder iets anders te verwachten. Waaruit duidelijk blijkt dat de liefde uitmuntender is dan het geloof en de hoop, en dus dan alle andere deugden. Derwijze is ook de verstandigheid die onmiddellijk de rede zelf regelt, uitmuntender dan de andere zedelijke deugden die slechts overeenstemmen met de maatstaf van de rede in zover deze de middenweg aanwijst, die de menselijke handelingen en hartstochten moeten volgen. (IIa-IIae q. 23 a. 6 co.)

De verstandsdaad is af, wanneer het gekende in het kenvermogen opgenomen wordt. Daarom hangt de waarde van een verstandsdaad af, van de waarde van liet verstand. De wilsdaad daarentegen, en de handeling van elk begeervermogen zijn af, wanneer het subject het begeerde ding, voor zover het buiten het subject bestaat, nastreeft. Derhalve hangt de waarde van een wilsdaad af van de waarde van het begeerde voorwerp. Daaruit volgt, dat alles wat minder waarde heeft dan de ziel zelf, eenmaal opgenomen in het kenvermogen, een edeler bestaan heeft dan in zichzelf. Want alles wat in een ander opgenomen wordt deelt in de waarde van dit andere, zoals de Wijsgeer zegt. Maar alles wat hogere waarde heeft dan de ziel, is edeler in zichzelf dan opgenomen in het kenvermogen der ziel. Bijgevolg is de kennis van de dingen die een geringer waarde hebben dan wij, edeler dan de liefde tot die dingen. Daarom stelt de Wijsgeer de verstandelijke deugden boven de zedelijke deugden.

Maar de liefde tot datgene wat ons overtreft, bijzonder de liefde tot God, is uitmuntender dan de kennis van die dingen. Daarom is de liefde uitmuntender dan het geloof. (IIa-IIae q. 23 a. 6 ad 1)

Het geloof bedient zich niet van de liefde als van een werktuig, zoals een meester een dienstknecht gebruikt; het geloof werkt door de liefde als door haar eigen vorm. Daarom is de reden waarop de bedenking steunt niet gegrond. (IIa-IIae q. 23 a. 6 ad 2)

Hetzelfde goed is het voorwerp van de liefde en van de hoop. Doch de liefde zegt vereniging met dit goed, de hoop echter afstand er van. Daarom is dit goed voor de liefde geen lastig bereikbaar goed, zoals voor de hoop; want datgene waarmee men verenigd is, wordt niet moeilijk bereikbaar geacht. Waaruit duidelijk is dat de liefde volmaakter is dan de hoop. (IIa-IIae q. 23 a. 6 ad 3)

### Articulus 7 Is de ware deugd mogelijk zonder de liefde?

Men beweert, dat de ware deugd zonder de liefde mogelijk is. Goede werken worden door de deugd uitgewerkt. Welnu, zij die de liefde niet hebben, kunnen toch goede werken doen. Ze kunnen immers de naakten kleden, de hongerigen spijzen, enz. Bijgevolg is de ware deugd mogelijk zonder de liefde. (IIa-IIae q. 23 a. 7 arg. 1)

De liefde is onmogelijk zonder geloof, want de liefde, naar het woord van Paulus in de Eerste Brief aan Timoteüs (1.5) spruit voort uit: “een ongeveinsd geloof”. Doch de ongelovigen kunnen waarlijk kuis leven wanneer ze hun driften beteugelen, ze kunnen de rechtvaardigheid beoefenen, wanneer ze juist oordelen. Bijgevolg is de ware deugd mogelijk zonder de liefde. De liefde is voor de deugden wortel en grondvest, naar het woord uit de Brief aan de Ephesiërs (3. 17): “Dat ge geworteld moogt blijven en gegrondvest in liefde”. Welnu de wortel en de grondvest zijn niet de vorm doch de materie van iets, want ze zijn het eerste wat ontstaat. Bijgevolg is de liefde de vorm der deugden niet. (IIa-IIae q. 23 a. 7 arg. 2)

De wetenschap en de kunstvaardigheid kunnen enigszins deugden genoemd worden, zoals in de Ethica gezegd is. Welnu ook zondige mensen die de liefde niet bezitten, kunnen de wetenschap en de kunstvaardigheid beoefenen. Bijgevolg is de ware deugd mogelijk zonder de liefde. Vorm, doel en bewerkende oorzaak zijn nooit numerisch hetzelfde, zoals in de Physica gezegd wordt. Welnu de liefde is het doel en de moeder der deugden. Ze is bijgevolg niet de vorm der deugden. (IIa-IIae q. 23 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13. 3): “Al schenk ik weg wat ik heb, al geef ik mijn lichaam om me te laten verbranden, zo ik de liefde niet heb, het dient mij tot niets”. Welnu de ware deugd dient tot veel, naar het woord van het Boek der Wijsheid (8. 7): “Want zij leert matigheid en rechtvaardigheid, voorzichtigheid en sterkte; en niets bestaat er wat nuttiger is voor de

mens in zijn leven". Bijgevolg is de ware deugd zonder de liefde niet mogelijk. Daartegenover staat echter dat Ambrosius zegt, dat de liefde de vorm is der deugden. (IIa-IIae q. 23 a. 7 s. c.)

De deugd is gericht op het goede, zoals boven gezegd is (I-II 55e Kw. 4e Art.). Het voornaamste goed nu is het doel. Want alles wat tot het doel leidt is goed, omdat het in verband staat met het doel. Welnu, er bestaat een einddoel en een naaste doel, en evenzo een dubbel goed: een laatste en universele goed; een naaste en particulier goed. Het bezit van God is het laatste en hoofdzakelijke doel van de mens, naar het woord uit het Boek der Psalmen (72. 27): "Mij is het goed, in Gods nabijheid te blijven". En het is door de liefde dat de mens op dit goed gericht is. Het ondergeschikte en particulier goed van de mens kan tweevoudig zijn: Ten eerste, datgene wat te recht goed genoemd wordt, omdat het uiteraard kan gericht worden op het hoofdzakelijke goed, nl. op het einddoel. Ten tweede, datgene wat slechts een schijngoed is en werkelijk geen goed, omdat het van het eindgoed afhoudt. Waaruit duidelijk volgt dat de ware deugd werkelijk en zonder meer die deugd is, welke ons richt op het hoofdzakelijke goed van de mens, zoals ook door de Wijsgeer bevestigd wordt: "De deugd is de gesteldheid van wat volmaakt is, om het volmaaktste te worden". Aldus beschouwd, is de ware deugd zonder de liefde niet mogelijk. Wanneer men daarentegen de deugd neemt in zover zij gericht is op een particulier goed, dan is een ware deugd mogelijk zonder liefde. Indien dit particulier goed geen waar goed is doch een schijngoed, dan zal ook de deugd die op dit goed gericht is, geen ware deugd zijn, maar een valse nabootsing van de deugd. Aldus zegt Augustinus: "De verstandigheid van de vrek die allerlei winstjes verzint, is geen ware deugd; evenmin zijn rechtvaardigheid, die andermans goed eerbiedigt uit vrees voor de kwade gevolgen; noch zijn matigheid, die ontucht vermijdt omdat deze hem in onkosten zou jagen; noch zijn sterkte, die naar het woord van Horatius de armoede vlucht, doorheen zeeën en rotsen en vuur". Indien echter dit particuliere goed een waar goed is, b. v. de vrijwaring van het gemenebest of iets dergelijks, dan hebben we wel een ware, maar een onvolmaakte deugd, tenzij men deze deugd ook op het laatste en volmaakte goed richt. Derhalve is de ware deugd zonder meer, buiten de liefde niet mogelijk. In de zedelijke orde wordt de vorm van de handelingen hoofdzakelijk bepaald door het doel. Dit is zo, omdat de wil het beginsel is der zedelijke daden, en het doel het voorwerp en de zogezegde vorm van de wil. Welnu de vorm van de handeling stemt overeen met de vorm van het handelend subject. Bijgevolg bepaalt datgene wat de handeling op het doel richt, de vorm van de handeling. Welnu, er is gebleken (vorig Art.) dat de liefde de handelingen van alle deugden op het einddoel richt. Daardoor bepaalt ze meteen de vorm van alle deugdzame daden. Daarom wordt de liefde de vorm genoemd van alle deugden. Want de deugden zijn slechts deugden, in zover ze "gevormde" handelingen stellen. (IIa-IIae q. 23 a. 7 co.)

Wie de liefde niet bezit, kan op twee wijzen een daad

stellen: Eerstens, een daad die van hem uitgaat in zover hij de liefde niet bezit. D. w. z. een daad die gericht is op datgene waardoor hij de liefde niet heeft. Dergelijke daad is altijd slecht. Aldus zegt Augustinus, dat de daad van de ongelovige precies als ongelovige, steeds zondig is, zelfs wanneer hij een naakte kleedt of iets dergelijks verricht en daarbij zijn ongeloof als doel heeft. Ten tweede, kan hij die de liefde niet bezit, een daad stellen, niet in zover hij de liefde ontbeert, maar in zover hij een andere gave Gods bezit, het geloof, de hoop, of een natuurlijke hoedanigheid. Want alle natuurlijke hoedanigheden gaan met de zonde niet verloren, zoals boven gezegd is (10e Kw. 4e Art.; I-II 83e Kw. 2e Art.). Op dergelijke wijze kan hij die de liefde niet bezit, een daad stellen die uiteraard goed is. Deze daad is echter niet volledig goed, omdat ze niet op gepaste wijze op het einddoel geordend is. De liefde is niet de vorm der deugden, als oerbeeld of wezensvorm, doch veeleer als bewerkende oorzaak die aan alle deugden hun vorm geeft, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 23 a. 7 ad 1)

Het doel is met betrekking tot datgene wat ons te doen staat, wat het beginsel is met betrekking tot datgene wat voorwerp van bespiegeling is. Evenals dan een ware wetenschap niet mogelijk is, wanneer het juiste oordeel omtrent het eerste en onbewijsbaar beginsel ontbreekt, zo zijn evenmin ware rechtvaardigheid of kuisheid mogelijk, wanneer de vereiste, door de liefde gegeven, doelsrichting ontbreekt, hoe rechtgeordend men overigens ook weze. De liefde wordt genoemd wortel en grondvest aller deugden, in zover alle deugden door de liefde gedragen en gevoed worden. Ze is geenszins wortel en grondvest, in de zin van een materiële oorzaak. (IIa-IIae q. 23 a. 7 ad 2)

De wetenschap en de kunstvaardigheid zijn uiteraard gericht op een particulier goed, zonder rechtstreekse betrekking met het einddoel van het menselijk leven, in tegenstelling met de zedelijke deugden die de mens goed maken zonder meer, zoals vroeger werd aangetoond (I-II 56e Kw. 3e Art.). De reden is bijgevolg dezelfde niet. De liefde is het doel van alle deugden, omdat alle deugden op haar doel gericht worden. Ze is de moeder aller deugden, omdat evenals de moeder uit een ander ontvangt, de liefde uit de neiging naar het einddoel de daden der deugden ontvangt, door deze te beheersen. (IIa-IIae q. 23 a. 7 ad 3)

## Articulus 8 Is de liefde de vorm van de deugden?

Men beweert, dat de liefde de vorm der deugden niet is. De vorm van iets is ofwel de wezensvorm ofwel het oerbeeld. De liefde nu is het oerbeeld der andere deugden niet, want dan zouden alle deugden soortelijk gelijk zijn met de liefde. Zij is evenmin de wezensvorm der deugden, want dan zou zij niet van de andere deugden onderscheiden zijn. Bijgevolg is de liefde op generlei wijze de vorm der deugden. (IIa-IIae q. 23 a. 8 arg. 1)

## Quaestio 24 Over den zetel der liefde

Vervolgens beschouwen we de zetel der liefde. Daarom-trent stellen wij twaalf vragen: 1) Is de wil de zetel der liefde? 2) Wordt de liefde in de mens veroorzaakt door voorafgaande daden of wordt zij door God ingestort? 3) Wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid der natuurlijke vermogens? 4) Vermeedert de liefde in hem die haar bezit? 3) Vermeedert de liefde door toevoeging? 6) Vermeedert de liefde door elke daad? 7) Vermeedert de liefde tot in het oneindige? 8) Kan de liefde hier op aarde volmaakt zijn? 9) Over de verschillende graden der liefde. 10) Kan de liefde verminderen? 11) Kan men de liefde verliezen? 12) Verliest men de liefde door één enkele doodzonde? (IIa-IIae q. 24 pr.)

### Articulus 1 Is de wil de zetel der liefde?

Men beweert, dat de wil de zetel der liefde niet is. De liefde is een genegenheid. Welnu, volgens de Wijsgeer behoort de genegenheid tot het begeervermogen. Bijgevolg is het begeervermogen, en niet de wil, de zetel der liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 1 arg. 1)

Er werd gezegd (23e Kw. 6e Art.) dat de liefde de voornaamste deugd is, welnu de zetel van de deugd is de rede. Bijgevolg is de zetel der liefde de rede, en niet de wil. (IIa-IIae q. 24 a. 1 arg. 2)

De liefde strekt zich uit tot alle menselijke handelingen, naar het woord van de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (16. 14): “Alles geschiede bij u in liefde”. Welnu het beginsel der menselijke daden is het vrije beschikkingsvermogen. Bijgevolg is de zetel der liefde hoofdzakelijk het vrije beschikkingsvermogen, en niet de wil. (IIa-IIae q. 24 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat het voorwerp van de liefde het goede is, wat ook het voorwerp is van de wil. Bijgevolg is de zetel der liefde de wil. (IIa-IIae q. 24 a. 1 s. c.)

We bezitten een dubbel streefvermogen, een zinnelijk en een verstandelijk dat de wil is, zoals vroeger is aangetoond (I 80e Kw. 2e Art.). Beide hebben het goed als voorwerp, hoewel niet op dezelfde wijze. Het voorwerp van het zinnelijk streefvermogen is het goed door de zinnen waargenomen; het voorwerp van het verstandelijk streefvermogen is het goed in zijn algemeenheid beschouwd, en dat door het verstand waargenomen wordt. Het voorwerp van de liefde is geen zinnelijk goed, maar het goddelijk goed dat slechts door het verstand kan gekend worden. Bijgevolg is de zetel van de liefde niet het zinnelijk streefvermogen, doch het verstandelijke, dat de wil is. (IIa-IIae q. 24 a. 1 co.)

Het begeervermogen maakt deel uit van het zinnelijk, niet van het verstandelijk streefvermogen, zoals boven is aangetoond (I, 81e Kw., 2e Art.). Derhalve is de genegenheid die aangetroffen wordt in het begeervermogen, de liefde tot het zinnelijke goed. Het begeervermogen kan echter het goddelijke goed, dat een verstandelijk

goed is, niet omvatten; dat kan slechts de wil. Bijgevolg kan het zinnelijk begeervermogen de zetel der liefde niet zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 1 ad 1)

Volgens de Wijsgeer behoort ook de wil tot de rede. Indien dan de liefde haar zetel heeft in de wil, is zij daarom niet vreemd aan de rede. Deze regelt nochtans de liefde niet zoals zij de menselijke deugden regelt. De liefde wordt geordend door de goddelijke wijsheid, en overtreft de norm die de menselijke rede is, naar het woord van de Brief aan de Ephesiërs (3. 19): “Gij zult de liefde van Christus leer en beseffen, die alle begrip te boven gaat”. Bijgevolg is de rede met de zetel der liefde, zoals zij de zetel der verstandigheid is. De liefde is evenmin in de rede als iets wat door haar geregeld wordt, zoals de rechtvaardigheid en de matigheid. Ze behoort enkel tot de rede door een zekere verwantschap tussen de wil en de rede. (IIa-IIae q. 24 a. 1 ad 2)

Zoals boven gezegd is (I, 83e Kw., 4e Art.), is het vrije beschikkingsvermogen, als vermogen met onderscheiden van de wil. De liefde behoort nochtans met tot de wil in zover hij vrij is en het kiezen als eigen daad heeft. Men kiest immers datgene wat tot het doel leidt. De wil echter is op het doel zelf gericht, zoals in de Ethica gezegd wordt. Bijgevolg moet de liefde, die het einddoel als voorwerp heeft, haar zetel hebben in de wil veeleer dan in het vrij beschikkingsvermogen. (IIa-IIae q. 24 a. 1 ad 3)

### Articulus 2 Wordt de liefde in ons ingestort?

Men beweert, dat de liefde in ons niet wordt ingestort. Wat gemeengoed is van alle schepselen, bezit ook de mens van natuurswege. Welnu, volgens Dionysius heeft eenieder het goddelijk goed lief, en bemint het. Dit goddelijk goed is het voorwerp der liefde. Bijgevolg bezitten we de liefde van natuurswege en wordt ze ons niet ingestort. (IIa-IIae q. 24 a. 2 arg. 1)

Hoe beminnenswaardiger iets is, hoe gemakkelijker het bemind wordt. Welnu God is boven alles beminnenswaardig, daar Hij het opperste goed is. Bijgevolg kan men Hem gemakkelijker beminnen dan al het overige. Maar om dit andere te beminnen moet ons geen vaardigheid ingestort worden. Bijgevolg ook niet om God te beminnen. (IIa-IIae q. 24 a. 2 arg. 2)

In de Eerste Brief aan Timoteüs (1, 5) wordt gezegd: “Het doel der prediking is de liefde, die voortspruit uit een rein hart, een goed geweten en een ongeveinsd geloof”. Welnu, deze drie dingen staan in verband met de menselijke handelingen. Bijgevolg wordt de liefde in ons veroorzaakt door voorafgaande handelingen, en niet ingestort. (IIa-IIae q. 24 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Romeinen (3, 3): “De liefde Gods is uitgestort in onze harten door de H. Geest, die ons geschonken is”. (IIa-IIae q. 24 a. 2 s. c.)

Zoals boven gezegd werd (23e Kw. 1e Art.), is de liefde een vriendschap tussen de mens en God, gegrondvest

op de mededeling der eeuwige zaligheid. Welnu deze mededeeling volgt niet uit wat we natuurlijkerwijze bezitten, maar uit vrije genadegaven, zoals in de Brief aan de Romeinen (6, 23) gezegd wordt: “De genadegave van God is het eeuwige leven”. Bijgevolg overtreft de liefde het vermogen van de natuur. Datgene echter wat het natuurlijk vermogen overtreft, kan niet natuurlijk zijn of door de natuurlijke vermogens verworven worden, daar een natuurlijk uitwerksel zijn oorzaak niet kan overtreffen. Bijgevolg is het niet mogelijk dat de liefde ons op natuurlijke wijze eigen zou zijn, noch dat we haar door onze natuurlijke vermogens zouden verwerven. Ze is ons ingestort door de H. Geest, die de liefde is van de Vader en de Zoon. De geschapen liefde is een deelachtigheid aan die liefde, zoals boven gezegd is (23e Kw. 2e Art.). (IIa-IIae q. 24 a. 2 co.)

Dionysius spreekt over de liefde die een gevolg is van de mededeling der natuurlijke goederen. Daarom is deze liefde in allen van nature uit. De deugd van liefde echter onderstelt een bovennatuurlijke mededeling. Bijgevolg gaat de reden niet op. (IIa-IIae q. 24 a. 2 ad 1)

Hoewel God uiteraard hoogst kenbaar is, toch is Hij niet kenbaar door ons, omdat onze kennis, die afhangt van het zinnelijk waarneembare, ontoereikend is. Evenzo is God, als voorwerp van de zaligheid, uiteraard hoogst beminnelijk, echter niet door ons, omdat onze genegenheid naar het zichtbare getrokken wordt. Om God boven alles op die wijze te beminnen, moet de liefde in onze harten ingestort worden. (IIa-IIae q. 24 a. 2 ad 2)

Wanneer gezegd wordt dat de liefde voortspruit: “uit een rein hart, een goed geweten en een ongeveinsd geloof”, dan slaat dit op de liefdedaad, welke door die gesteldheden opgewekt wordt. Men kan ook zeggen dat die gesteldheden de mens geschikt maken om de ingestorte liefde te ontvangen. Hetzelfde geldt voor het woord van Augustinus, nl. dat “de vrees, de liefde in ons binnenleidt” of voor de Glossatekst: “Het geloof teelt de koop, de hoop de liefde”. (IIa-IIae q. 24 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens?**

Men beweert, dat de liefde ingestort wordt volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens. Bij Mattheus (23, 15) lezen wij: “Hij gaf aan ieder volgens zijn bekwaamheid”. Welnu, alleen een natuurlijke bekwaamheid gaat in de mens aan de liefde vooraf, want zonder de liefde is geen deugd mogelijk, zoals boven gezegd werd (23e Kw. 7e Art.). Dus wordt de liefde de mens door God ingestort volgens de maat van zijn natuurlijke bekwaamheid. (IIa-IIae q. 24 a. 3 arg. 1)

Wanneer meerdere dingen onderling geordend zijn, dan is het tweede geëvenredigd aan het eerste. In de natuur is immers de vorm geëvenredigd aan de materie, en in de bovennatuur de glorie aan de genade. Welnu, daar de liefde de natuur vervolmaakt, staat zij tegenover de natuurlijke ontvankelijkheid als het tweede tegenover

het eerste. Bijgevolg wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens. (IIa-IIae q. 24 a. 3 arg. 2)

De deelhebbing aan de liefde is van dezelfde aard bij engelen en mensen, aangezien de zaligheid voor beiden van dezelfde aard is, zoals blijkt bij Mattheus (22, 30), en Lucas (20, 36.). Welnu, volgens de bevestiging van de Magister Sententiarum ontvangen de engelen de liefde en de andere genadegaven volgens hun natuurlijke ontvankelijkheid. Bijgevolg ook de mensen. (IIa-IIae q. 24 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Joannes zegt (3, 8): “De geest blaast waar hij wil”. En in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (12, 11) lezen we: “Maar dit alles werkt één en dezelfde Geest, die ieder toedeelt zoals het Hem goed dunkt”. Bijgevolg wordt de liefde niet toegemeten volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens, maar naar gelang de Geest zijn gaven naar goeddunken uitdeelt. (IIa-IIae q. 24 a. 3 s. c.)

De hoegrootheid van elk ding is afhankelijk van zijn eigen oorzaak, want een meer algemene oorzaak kan een groter uitwerksel teweegbrengen. Welnu de liefde die, zoals boven gezegd is (vorig Art.), de menselijke natuur te boven gaat, is van geen natuurlijke deugd afhankelijk, doch hangt uitsluitend af van de genade van de H. Geest, die haar instort. (IIa-IIae q. 24 a. 3 co.)

Bijgevolg is de hoegrootheid van de liefde niet afhankelijk van een natuurlijke geschiktheid of van de ontvankelijkheid van een natuurlijk vermogen, maar ze wordt uitsluitend bepaald door de wil van de H. Geest, die zijn gaven uitdeelt naar eigen goeddunken. Daarom wordt in de Brief aan de Ephesiërs (4, 7) gezegd: “Aan ieder van ons is de genade geschonden naar de maat van Christus’ gave”. (IIa-IIae q. 24 a. 3 ad 1)

De bekwaamheid volgens welke God zijn gaven aan een ieder toemeet, is een gesteldheid of een voorafgaande voorbereiding of een inspanning van hem die de genade ontvangt. Doch de H. Geest voorkomt deze gesteldheid of deze inspanning, doordat Hij naar goeddunken de ziel meer of minder er toe beweegt. Daarom zegt de Apostel in de Brief aan de Colossiers (1, 12): “... Die ons in staat heeft gesteld, om deel te nemen aan de erfenis der heiligen, in het licht”. (IIa-IIae q. 24 a. 3 ad 2)

De vorm overtreft de evenredigheid van de materie niet: ze zijn immers gelijkaardig; ook de genade en de glorie zijn gelijkaardig. De genade is immers niets anders dan een aanvang van de glorie in ons. Maar de liefde en de natuur zijn niet gelijkaardig. Bijgevolg gaat de vergelijking niet op. (IIa-IIae q. 24 a. 3 ad 3)

### **Articulus 4 Kan de liefde aangroeien?**

Men beweert, dat de liefde niet kan aangroeien. Alleen een hoegrootheid groeit aan. Welnu men kan een dubbele hoegrootheid onderscheiden: een meetbare hoegrootheid en een volmaaktheidsgrootheid. De liefde is

geen meetbare hoegrootheid, want zij is een geestelijke volmaaktheid. De volmaaktheidshoegrootheid wordt geschat naar het aantal voorwerpen dat bereikt wordt. De geringste liefde echter bemint alles wat door de liefde moet bemind worden: ze kan bijgevolg niet groeien met betrekking tot het aantal voorwerpen. Bijgevolg kan de liefde niet vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 4 arg. 1)

Wat het hoogtepunt bereikt heeft, kan niet vermeerderen. Welnu de liefde heeft het hoogtepunt bereikt, daar zij de verhevenste der deugden is en de hoogste genegenheid voor het opperste goed. Bijgevolg kan de liefde niet vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 4 arg. 2)

Groeien is bewegen. Dus wat groeit, wordt bewogen. Groeit iets naar zijn wezen, dan wordt het naar zijn wezen bewogen. Doch naar zijn wezen wordt alleen bewogen wat vergaat en ontstaat. Bijgevolg kan de liefde niet naar haar wezen groeien, tenzij zij opnieuw ontstaat of vergaat. Wat bezwaarlijk kan aanvaard worden. (IIa-IIae q. 24 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord van Augustinus: “De liefde verdient vermeerderd te worden; en wanneer ze vermeerderd is, verdient zij voltooid te worden”. (IIa-IIae q. 24 a. 4 s. c.)

Hier op aarde kan de liefde aangroeien. Want wij die op aarde leven, zijn op weg; we streven naar God, die het einddoel onzer zaligheid is. We gaan op die weg vooruit naar gelang we dichter bij God komen. En we komen God naderbij, niet door lichamelijk voort te schrijden, doch doordat we Hem inniger liefhebben. De liefde brengt ons bijgevolg dichter bij God, daar onze ziel door de liefde met Hem verenigd wordt. Derhalve is het, hier op aarde, de liefde eigen te kunnen aangroeien. Want, was die vermeerdering niet mogelijk, dan zouden we op de weg niet verder kunnen vooruitgaan. Het is daarom dat de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (12. 31), de liefde een weg noemt: “Ik wijs u een weg, die nog veel hoger ligt”. (IIa-IIae q. 24 a. 4 co.)

Met betrekking tot de liefde kan men niet spreken van meetbare hoegrootheid, wel van volmaaktheidshoegrootheid. Want de volmaaktheidshoegrootheid is niet uitsluitend een kwestie van een aantal voorwerpen, zodat men minder of meer voorwerpen liefheeft; ze duidt ook op een intensiteit, zodat men iets minder of meer bemint. En in die zin kan de volmaaktheidshoegrootheid der liefde vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 4 ad 1)

De liefde heeft de term bereikt, naar haar voorwerp beschouwd, in zover haar voorwerp het hoogste goed is. Daaruit volgt dat ze uitmuntender is dan de andere deugden. Maar met elke liefde heeft het hoogtepunt van de intensiteit bereikt. (IIa-IIae q. 24 a. 4 ad 2)

Sommigen hebben beweerd dat de liefde niet wezenlijk aangroeien kan. Ze zou, volgens hen, slechts dieper in het subject ingeworteld worden, of vuriger worden. Zij die aldus spreken, vatten de draagwijdte van hun woorden niet. De liefde behoort immers tot het geslacht der bijkomstigheden, waarvan het zijn hierop neerkomt,

in een subject te zijn. Bijgevolg betekent een wezenlijke vermeerdering voor de liefde niets anders dan grondiger in het subject te zijn; d.w.z. dieper ingeworteld te zijn in het subject. Daarbij is de liefde van natuur uit een deugd, die op de daad gericht is. Bijgevolg betekent de wezenlijke vermeerdering voor de liefde, dat ze kracht krijgt om vuriger liefdedaden te stellen. Derhalve vermeerdert de liefde niet wezenlijk doordat ze ontstaat of verdwijnt in het subject, zoals de bedenking het voorstelt. Ze vermeerdert doordat ze steeds opnieuw dieper en dieper in het subject ingeworteld wordt. (IIa-IIae q. 24 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Vermeerdert de liefde door toevoeging?

Men beweert, dat de liefde vermeerdert door toevoeging. De volmaaktheidshoegrootheid vermeerdert zoals de lichamelijke hoegrootheid. Welnu de lichamelijke hoegrootheid vermeerdert door toevoeging. De Wijsgeer zegt immers dat “een vermeerdering een toevoeging is aan een reeds bestaande hoegrootheid”. Bijgevolg moet ook de liefde, die vermeerdert zoals een volmaaktheidshoegrootheid, door toevoeging vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 5 arg. 1)

De liefde is een geestelijk licht in de ziel, naar het woord van de Eerste Brief van Joannes (2. 10): “Wie zijn broeder liefheeft, blijft in het licht”. Welnu het licht vermeerdert in de lucht, wanneer nieuw licht toegevoegd wordt, zoals ook in de kamer het licht vermeerdert wanneer men meerdere kaarsen aansteekt. Bijgevolg groeit de liefde in de ziel door toevoeging. (IIa-IIae q. 24 a. 5 arg. 2)

Het is God die de liefde vermeerdert, zoals Hij het is, die liefde teweegbrengt, naar het woord van Paulus in de tweede Brief aan de Korinthiërs (9. 10): “Hij zal de vruchten uwer gerechtigheid doen wassen”. Welnu wanneer God de liefde in de ziel instort, dan brengt Hij iets voort wat vroeger niet was. Bijgevolg wanneer Hij de liefde vermeerdert, dan moet Hij evenzo iets voortbrengen wat vroeger niet bestond. Bijgevolg vermeerdert de liefde door toevoeging. (IIa-IIae q. 24 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de liefde een enkelvoudige vorm is. Welnu, door toevoeging van het enkelvoudige aan het enkelvoudige, bekomt men geen omvangrijke hoegrootheid, zoals in de Physica gezegd wordt. Bijgevolg vermeerdert de liefde niet door toevoeging. (IIa-IIae q. 24 a. 5 s. c.)

Een toevoeging is een vereniging van een ding met een ander. Aldus wordt bij een toevoeging ondersteld dat het toegevoegde, vóór het met iets anders verenigd wordt, daarvan onderscheiden is. Wordt bijgevolg liefde toegevoegd aan liefde, dan is de toegevoegde liefde onderscheiden van diegene waaraan ze wordt toegevoegd, wel niet noodzakelijk naar het zijn, maar toch naar de opvatting van de rede. God zou b.v. de hoe grootheid van een lichaam kunnen vermeerderen door er een andere hoegrootheid aan toe te voegen, die niet

vooraf bestond maar die Hij schept. Dit toegevoegde, hoewel het eerst niet bestond, kan nochtans onderscheiden gedacht worden van de hoegrootheid waaraan het toegevoegd is. Indien dus de liefde aan de liefde toegevoegd wordt, dan moet de ene liefde ten minste onderscheiden gedacht worden van de andere. Vormen kunnen echter op dubbele wijze onderscheiden worden: soortelijk en naar hun getal. De vaardigheden worden soortelijk onderscheiden, naar hun voorwerpen; naar hun getal door hun subjecten. Een vaardigheid kan bijgevolg vermeerderen door toevoeging, wanneer ze op meerdere voorwerpen gericht wordt dan te voren; aldus vermeerdert de kennis der meetkunde bij iemand die nu meetkundige stellingen begint te begrijpen, die hij vroeger niet kende. De liefde kan op dergelijke wijze niet vermeerderen, want de geringste liefde omvat alle voorwerpen die moeten bemind worden. Het is bijgevolg niet mogelijk de vermeerdering der liefde door toevoeging aldus op te vatten, dat een liefde, soortelijk verschillend van de eerste, haar toegevoegd wordt. Bijgevolg indien de liefde vermeerdert door toevoeging, dan moet dit zijn op grond van numerisch verschil, d. i. een verschil van subjecten. Er is b. v. numerisch meer witheid wanneer men een wit subject toevoegt aan een ander wit subject, zonder dat iets daarom witter is. Maar dat kan op de liefde niet toegepast worden. Het subject van de liefde is de menselijke ziel. De liefde zou numerisch vermeerderen, wanneer men een menselijke ziel toevoegde aan een andere, wat onmogelijk is. Trouwens, indien dit wel mogelijk was, zou men een groter beminnend subject hebben en niet een intenser beminnend subject. Het is derhalve uitgesloten dat de liefde vermeerdert door toevoeging van de ene liefde aan de andere, zoals sommigen beweerd hebben. De liefde kan bijgevolg slechts vermeerderen door het feit dat een subject meer en meer aan de liefde deelachtig wordt; d.w.z. doordat het subject meer door de liefde ingenomen wordt en intenser er aan onderworpen is. Die wijze van vermeerderen is eigen aan elke vorm die krachtiger wordt, want de wezenheid van dergelijke vormen bestaat juist er in te vergroeien met hun subject. Daar nu de maat van iets geëvenredigd is aan zijn wezenheid, vermeerderen dergelijke vormen doordat ze meer met het subject vergroeien, niet doordat een andere vorm bijgevoegd wordt. Er zou alleen spraak kunnen zijn van bijvoegen, indien deze vormen een hoegrootheid waren op zichzelf en niet slechts in afhankelijkheid van hun subject. We besluiten dus dat de liefde vermeerdert, omdat ze intenser in het subject ingeworteld geraakt, wat een wezenlijke vermeerdering is voor de liefde. Ze groeit met doordat liefde aan liefde toegevoegd wordt. (IIa-IIae q. 24 a. 5 co.)

Bij de stoffelijke hoegrootheid moet men een onderscheid maken tussen de hoe grootheid zelf, en de bijkomstige vorm. Als hoegrootheid, kan zij onderscheiden worden naar ruimte en getal; op die wijze vermeerdert iets door toevoeging, zoals blijkt bij dieren. Als bijkomstige vorm is de hoegrootheid slechts onderscheiden naar het subject. Aldus beschouwd vermeerdert zij op de haar eigen wijze, zoals de andere bijkomstige vormen, door intenser het subject in beslag te nemen.

Dit blijkt bij de lichamen die verdunnen, zoals in de Physica bewezen wordt. De wetenschap als vaardigheid, kent ook een hoegrootheid, naar haar aantal voorwerpen: ze vermeerdert doordat ze talrijker voorwerpen kent. Maar ze bezit ook een hoegrootheid, in zover zij in het subject aanwezig is: aldus vermeerdert zij, doordat men met grotere zekerheid dan vroeger dezelfde kennis bezit. Aldus heeft ook de liefde een dubbele hoegrootheid. Doch naar de hoegrootheid die gebaseerd is op het voorwerp groeit ze niet, zoals gezegd werd (in de Leerst.). Ze groeit alleen in kracht. (IIa-IIae q. 24 a. 5 ad 1)

De toevoeging van licht bij licht in de lucht kan aldus verstaan worden, dat het licht in de lucht sterker wordt op grond van verschillende lichtbronnen. Maar dit gaat in ons geval niet op, omdat er slechts één lichtbron van de liefde is. (IIa-IIae q. 24 a. 5 ad 2)

Wanneer de liefde ingestort wordt, ontstaat een verschil tussen de liefde bezitten en ze niet bezitten. Bijgevolg komt er iets tot stand wat vroeger niet in het subject bestond. Maar wanneer de liefde vermeerdert, ontstaat een verschil tussen een intensere en minder intense liefde. Bijgevolg ontstaat niet iets wat vroeger niet was; doch iets dat eerst minder volmaakt aanwezig was, is nu volmakter aanwezig. En dit wordt door God verwezenlijkt wanneer Hij de liefde vermeerdert: Hij versterkt de liefde, zodat de ziel op volmakter wijze deelachtig wordt aan de gelijkvormigheid met de H. Geest. (IIa-IIae q. 24 a. 5 ad 3)

## Articulus 6 Vermeerdert de liefde door elke liefdedaad?

Men beweert, dat de liefde door elke liefdedaad vermeerdert. Wat het meerdere kan voortbrengen, kan eveneens het mindere voortbrengen. Welnu elke daad van liefde kan het eeuwig leven verdienen, wat meer is dan een eenvoudige vermeerdering van liefde, daar het eeuwig leven de volmaaktheid der liefde is. Er is bijgevolg des te meer reden om te zeggen dat elke liefdedaad de liefde vermeerdert. (IIa-IIae q. 24 a. 6 arg. 1)

Evenals de hebbelijkheid der aangeworven deugden door deugddaden voortgebracht wordt, is de liefdedaad oorzaak van de vermeerdering der liefde. Welnu elke deugdzame daad draagt ertoe bij om de deugd in het leven te roepen. Bijgevolg zal elke daad van liefde ertoe bijdragen om de liefde te vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 6 arg. 2)

“Blijven staan op de weg naar God, is achteruit gaan”, zegt Gregorius. Welnu niemand blijft staan wanneer hij door de daad der liefde bewogen wordt. Bijgevolg gaat hij, die door de daad der liefde bewogen wordt, vooruit op de weg naar God. Bijgevolg groeit de liefde door elke liefdedaad. (IIa-IIae q. 24 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat het uitwerksel nooit de kracht van de oorzaak overtreft. Welnu, het gebeurt dat men met lauwheid of met mindere vurigheid bemint.



Dergelijke daad kan dus geen grotere liefde voortbrengen; ze is veeleer een voorbereiding op een vermindering der liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 6 s. c.)

Men kan de geestelijke vermeerdering der liefde enigszins vergelijken met de groei van een lichaam. Wanneer nu een dier of een plant groeit, dan is die groei geen doorlopende beweging, zodat men moet zeggen dat, wanneer iets na bepaalde tijd zoveel aangegroeid is, het op elk ogenblik van die tijd evenredig aangroeide, zoals het geval is in een plaatselijke beweging. Gedurende een hele tijd bereidt de natuur de groei voor, zonder dat iets werkelijk aangroeit. Pas nadien komt het uitwissel tot stand dat voorbereid was: het dier of de plant groeit werkelijk. En hetzelfde gebeurt met de liefde. Niet elke daad vermeerdert de liefde metterdaad. Elke daad bereidt de vermeerdering voor, in zover men door een eerste liefdedaad, meer geschikt is om een nieuwe liefdedaad te stellen. Hoe geschikter men wordt, hoe vuriger de volgende daad is, waardoor men naar vooruitgang in de liefde streeft. En dan vermeerdert de liefde metterdaad. (IIa-IIae q. 24 a. 6 co.)

Elke liefdedaad verdient het eeuwig leven, dat nochtans niet onmiddellijk moet geschonken worden maar ten gepasten tijde. Zo verdient ook elke daad van liefde een vermeerdering der liefde. Deze vermeerdert daarom niet ogenblikkelijk, doch wanneer men moeite doet om die vermeerdering te bekomen. (IIa-IIae q. 24 a. 6 ad 1)

Bij het ontstaan der aangeworven deugden, is niet elke daad de oorzaak van de geboorte van die deugd. Elke daad is een voorbereiding daarop. De laatste daad, die de volmaaktste is, en die in zich de kracht draagt van alle voorgaande, brengt de deugd voort. Hier is het voorbeeld van de veelvuldige waterdruppels die een steen uithollen, toepasselijk. (IIa-IIae q. 24 a. 6 ad 2)

Men gaat vooruit op de weg naar God, niet alleen wanneer de liefde metterdaad vermeerdert, maar ook wanneer men deze vermeerdering voorbereidt. (IIa-IIae q. 24 a. 6 ad 3)

### Articulus 7 Kan de liefde tot in het oneindige vermeerderen?

Men beweert, dat de liefde niet tot in het oneindige kan vermeerderen. In de Metafysica wordt gezegd dat elke beweging haar doel en eindterm heeft. Welnu de groei van de liefde is een beweging. Zij streeft bijgevolg naar een doel en een eindterm. Derhalve vermeerdert de liefde niet tot in het oneindige. (IIa-IIae q. 24 a. 7 arg. 1)

Een vorm overtreft de aanleg niet van het subject. Welnu de aanleg van het redelijk schepsel, dat het subject is der liefde, is beperkt. De liefde kan bijgevolg niet tot in het oneindige aangroeien. (IIa-IIae q. 24 a. 7 arg. 2)

Wat eindig is, kan door voortdurend te vermeerderen de hoegrootheid bereiken van een ander eindig ding, hoe groot dit ook weze, tenzij datgene wat bij gevoegd wordt

telkens iets kleiner is. Daarom zegt de Wijsgeer dat, wanneer men aan een lijn toevoegt wat men ontnemt aan een andere lijn, die tot in het oneindige verdeeld werd, zelfs wanneer men tot in het oneindige toevoegt, men nooit een hoegrootheid zal bereiken samengesteld uit de twee lijnen, de ene die men verdeelt, en de andere waaraan men toevoegt wat aan de eerste onttrokken is. Maar dit is hier niet toepasselijk. Want de tweede vermeerdering is niet noodzakelijker minder dan de voorgaande; het is zelfs waarschijnlijker dat ze meerder of op zijn minst gelijk zal zijn. Daar nu de liefde in de hemel iets eindig is zou, indien hier op aarde de liefde tot in het oneindige vermeerderde, het mogelijk zijn dat de liefde hier op aarde de liefde van de hemel evenaart. Wat bezwaarlijk kan aanvaard worden. Bijgevolg kan de liefde hier op aarde niet tot in het oneindige groeien. (IIa-IIae q. 24 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt in de Brief aan de Philippenzen (3. 12): “Zeker, ik heb het nog niet bereidt, en nog ben ik niet volmaakt; maar ik jaag het na, om het te grijpen”. De Glossa merkt daarbij op: “Geen enkele gelovige, hoever hij ook gevorderd is, bewere: Ik heb het ver genoeg gebracht. Want hij die zo spreekt verlaat de weg, vooraleer hij het doel bereikt heeft”. Bijgevolg kan hier op aarde de liefde steeds vermeerderen. (IIa-IIae q. 24 a. 7 s. c.)

De eindterm van de groei van een vorm kan op drievoudige wijze vastgesteld worden: Eerstens, de vorm kan uiteraard, derwijze beperkt zijn, dat hij niet vermeerderen kan, wanneer hij een bepaalde maat bereikt heeft. Vermeerdert hij toch, dan ontstaat een andere vorm. B.v. wanneer men voortdurend de tint verandert van een bleek voorwerp, dan bekomt men of een wit, of een zwart voorwerp. Ten tweede, de bewerkende oorzaak beschikt slechts over een beperkte kracht, zodat zij de vorm in het subject niet vermeerderen kan. Ten derde, het subject zelf is beperkt en niet geschikt om een volmaaktere vorm te ontvangen. De vermeerdering van de liefde hier op aarde is op geen enkel dezer drie wijzen beperkt. Ten eerste, de liefde is uiteraard niet beperkt daar ze een deelachtigheid is aan de oneindige liefde, die de H. Geest is. Daarbij is de bewerkende oorzaak van de vermeerdering van de liefde oneindig-machtig, nl. God zelf. Ten laatste, het subject legt geen beperking op aan een groei der liefde, want naar gelang de liefde groeit, gloeit meteen de geschiktheid om een nieuwe vermeerdering te ontvangen. Bijgevolg is er in dit leven geen eindterm aan de groei der liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 7 co.)

De vermeerdering der liefde streeft naar een doel. Dit doel ligt echter niet in dit leven, maar in het toekomstige. (IIa-IIae q. 24 a. 7 ad 1)

De ontvankelijkheid van het geestelijk wezen wordt door de liefde vermeerderd, want steeds wordt het hart breder, naar dit woord uit de Tweede Brief aan de Korinthiërs (6. 11): “Ons hart staat wagenwijd open”. Bijgevolg blijft er verdere aanleg om een nieuwe vermeerdering te ontvangen. (IIa-IIae q. 24 a. 7 ad 2)

De beschouwing in de bedenking aangevoerd, geldt voor

gelijksoortige hoegrootheden, niet voor ongelijksoortige. Aldus bereikt de lijn, hoever ze zich ook uitstrekt, nooit de hoegrootheid van de oppervlakte. Welnu de hoegrootheid van de liefde hier op aarde en de hoegrootheid van de liefde in de hemel, berusten niet op dezelfde grond. Want de liefde hier op aarde volgt op de kennis van het geloof, de liefde in de hemel op de rechtstreekse schouwing. De bedenking gaat derhalve niet op. (IIa-IIae q. 24 a. 7 ad 3)

### **Articulus 8 Kan de liefde hier op aarde volmaakt zijn?**

Men beweert, dat de liefde hier op aarde niet volmaakt kan zijn. Indien de liefde volmaakt kon zijn op aarde, zouden de Apostelen ongetwijfeld de volmaakte liefde hebben bezeten. Welnu, ook bij hen was de liefde niet volmaakt, naar het woord uit de Brief aan de Philippenzen (3. 12): "Zeker, ik heb het nog niet bereikt, en nog ben ik niet volmaakt". Dus kan de liefde hier op aarde niet volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 arg. 1)

"De liefde wordt gevoed, zegt Augustinus, doordat de begeerlijkheid vermindert; de volmaakte liefde ontstaat door het verdwijnen van de begeerlijkheid". Welnu, de begeerlijkheid kan in dit leven niet verdwijnen daar we niet zonder zonde leven kunnen, naar het woord uit de Eersten Brief van Joannes (1. 8): "Als we beweren geen zonde te hebben, dan misleiden we onszelf". Welnu elke zonde is het gevolg van een ongeregelde begeerlijkheid. Dus kan de liefde op aarde niet volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 arg. 2)

Wat volmaakt is, kan niet vermeerderen. Welnu er werd gezegd (vorig Art.), dat de liefde altijd vermeerderen kan. Bijgevolg kan de liefde in dit leven niet volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: "De liefde die krachtiger wordt, wordt volmaakt; wanneer ze de volmaaktheid bereikt heeft, dan zegt zij: Ik smacht er naar, ontbonden te worden en met Christus te zijn". Welnu, het voorbeeld van Paulus bewijst dat dit mogelijk is. Bijgevolg kan de liefde hier op aarde volmaakt zijn. (IIa-IIae q. 24 a. 8 s. c.)

Men kan de volmaaktheid der liefde op tweevoudige wijze opvatten: van de kant van het beminde voorwerp, en van de kant van hem die liefheeft. Van de kant van het beminde voorwerp is de liefde volmaakt, wanneer men iets bemint in de mate van zijn beminnenswaardigheid. Welnu, God is zo beminnelijk als Hij goed is. Zijn Goedheid is oneindig; dus ook zijn beminnelijkheid. Geen enkel schepsel echter kan Hem op oneindige wijze liefhebben, daar elk geschapen vermogen eindig is. Bijgevolg kan de liefde van geen enkel schepsel, onder dit opzicht, volmaakt zijn. God alleen kan zichzelf beminnen in de mate van zijn beminnelijkheid. De liefde is volmaakt van de kant van hem die bemint, wanneer men uit al zijn krachten liefheeft. En dit kan op drievoudige wijze geschieden: Ten eerste, wanneer de mens altijd daadwerkelijk zijn hart naar God keert. Dergelijke liefde is de liefde van de hemel en is hier

op aarde niet mogelijk; want de menselijke zwakheid laat met toe, altijd uitdrukkelijk aan God te denken en door de liefde naar Hem te streven. Ten tweede, iemand kan zijn leven wijden aan de omgang met God en het goddelijke, en alles op zij laten wat niet strikt door de noodwendigheden van dit leven vereist wordt. Dergelijke volmaaktheid is mogelijk in dit leven, hoewel ze niet gemeen is aan allen die de liefde bezitten. Ten derde, men kan blijvend zijn hart naar God toekeren, doordat men aan niets denkt of niets wil wat in strijd is met de goddelijke liefde. Dergelijke volmaaktheid bezitten allen die in liefde leven. (IIa-IIae q. 24 a. 8 co.)

Paulus ontkent dat hij de volmaaktheid van de hemel bereikt heeft. Daarom zegt de Glossa, op bewuste plaats, dat "Paulus volmaakt op weg was, doch nog niet het einddoel van de weg bereikt had". (IIa-IIae q. 24 a. 8 ad 1)

Wat in de bedenking gezegd is geldt voor de dagelijkse zonden, die niet in strijd zijn met de deugd van liefde maar met de daad van liefde. Daarom zijn ze niet onverzoenbaar met de volmaaktheid op aarde, doch met de volmaaktheid in de hemel. (IIa-IIae q. 24 a. 8 ad 2)

3. De liefde is, hier op aarde, nooit volkomen zonder meer, daarom kan ze steeds groeien. (IIa-IIae q. 24 a. 8 ad 3)

### **Articulus 9 Is het passend drie graden in de liefde te onderscheiden : de graad van de beginnende, van de toenemende en van de volmaakte liefde?**

Men beweert, dat het niet passend is de liefde in te delen in drie graden: de beginnende, de toenemende, en de volmaakte liefde. Tussen de beginnende liefde en haar laatste volmaaktheid, treft men veelvuldige graden aan. Men moet dus niet spreken van één enkele graad tussen die twee. (IIa-IIae q. 24 a. 9 arg. 1)

Zohaast de liefde ontstaat, begint ze ook te groeien. Men moet dus de beginnende liefde niet onderscheiden van de toenemende liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 9 arg. 2)

Hoe volmaakt ook de liefde hier op aarde bij iemand is, steeds kan ze nog groeien, zoals gezegd werd (7e Art.). Welnu aangroeien is toenemen. Bijgevolg moet men de volmaakte liefde met onderscheiden van de toenemende liefde. Waaruit blijkt dat vermelde indeling in graden niet passend is. (IIa-IIae q. 24 a. 9 arg. 3)

Daar tegenover staat echter wat Augustinus zegt: "De liefde, wanneer ze geboren is, voedt zich"; dit slaat op de liefde der beginnelingen. "Wanneer de liefde zich voedt, dan wordt ze krachtiger" dit op de liefde van hen die vordering maken. "Wanneer de liefde versterkt is, dan wordt ze volmaakt"; wat duidt op de liefde der volmaakten. Bijgevolg zijn er drie graden in de liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 9 s. c.)

De geestelijke groei der liefde kan enigszins vergeleken

worden met de groei van het menselijk lichaam. Deze wasdom doorloopt weliswaar veelvuldige toestanden, maar niettemin zijn er bepaalde onderscheiden toestanden, die erkend worden aan de bepaalde handelingen waartoe de mens, ten gevolge van de wasdom, in staat wordt gesteld. Aldus hebben we eerst de kinderjaren, nl. de tijd vooraleer de mens het gebruik van het verstand heeft. Daarna de tijd waarin de mens ertoe komt te spreken en gebruik te maken van zijn verstand. Later de puberteitsjaren, wanneer de mens huwbaar wordt. Eindelijk, het gehele tijdsverloop, totdat de mens zijn hoogtepunt bereikt. De verschillende graden van de liefde wordt de evenzo onderscheiden volgens de verschillende handelingen waarop men zich toelegt ten gevolge van de groei der liefde. Eerstens legt men zich voornamelijk toe op het vluchten van de zonde en op het weerstand bieden aan de begeerlijkheid, die het tegenovergestelde van de liefde nastreeft. Aldus gedragen zich de beginnelingen, bij wie de liefde moet gevoed en aangevuurd worden, opdat ze niet uitgedoofd wordt. Daarna legt men zich voornamelijk toe op de vooruitgang in het goede. Aldus zij die vordering maken, en de groei der liefde nastreven door haar te versterken. Ten slotte legt men zich voornamelijk toe op de vereniging met en het genieten van God. Aldus de volmaakten, die verlangen ontbonden te worden en met Christus te zijn. Iets dergelijks kunnen wij vaststellen in de plaatselijke beweging, die van een bepaald punt vertrekt, de eindterm benadert, en eindelijk in de eindterm stilvalt. (IIa-IIae q. 24 a. 9 co.)

Elk bepaald verschil dat in de groei der liefde aangetroffen wordt, valt onder de indeling in de Leerst. vermeld. Elke indeling kan ten andere herleid worden tot een begin, een midden en een einde, zoals de Wijsgeer zegt. (IIa-IIae q. 24 a. 9 ad 1)

Zij, bij wie de liefde begint, hoewel ze vordering maken, zorgen er vooral voor dat ze weerstand bieden aan de zonde wier aanvallen ze duchten. Daarna zijn ze minder aan die aanvallen onderhevig, en streven met grotere zekerheid naar de volmaaktheid. Met de ene hand werken ze, met de andere hanteren ze het zwaard, zoals we lezen, in het Tweede Boek Esdras (4. 17), van hen die de stad Jeruzalem opbouwen. (IIa-IIae q. 24 a. 9 ad 2)

Ook de volmaakten maken vordering in de liefde. Daarover echter zijn ze niet in de eerste plaats bezorgd. Wat hen hoofdzakelijk bekommert is hun vereniging met God. Beginnelingen of groeienden in de liefde, zoeken weliswaar ook vereniging. Toch gaat hun eerste bezorgdheid naar iets anders. De beginnelingen zijn voor alles bezorgd om de zonde te vermijden, en zij die in de liefde vorderen, om in de deugd vooruit te gaan. (IIa-IIae q. 24 a. 9 ad 3)

### Articulus 10 Kan de liefde verminderen?

Men beweert, dat de liefde kan verminderen. Hetzelfde subject kan tegengestelde bewegingen ondergaan. Welnu vermeerderen en verminderen zijn tegengestelde bewegingen. Daar de liefde vermeerderd, zoals gezegd

werd (4e Art.), moet ze dus ook kunnen verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 arg. 1)

Augustinus, sprekend tot God, zegt: “Hij heeft U minder lief, die, naast U nog iets anders bemint”. En elders: “De liefde wordt gevoed doordat de begeerlijkheid vermindert”. Daaruit volgt dat, andersom, de liefde vermindert wanneer de begeerlijkheid vermeerderd. Welnu de begeerlijkheid waardoor men iets anders buiten God bemint, kan vermeerderen. Bijgevolg kan de liefde verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 arg. 2)

Augustinus zegt: “Wanneer God iemand rechtvaardigt, dan werkt Hij niet zodanig in de rechtvaardige, dat, zo deze zich terugtrekt, Gods werk blijft in hem die zich van God vervreemdt”. Daaruit kan men afleiden, dat God op dezelfde wijze te werk gaat om de liefde te bewaren, als Hij te werk gaat om de liefde voor het eerst in te storten. Welnu God zal een geringere liefde instorten in hem die zich minder voorbereidt. Dus zal ook de liefde minder behouden blijven in hem die zich minder waardig toont. Bijgevolg kan de liefde verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de liefde in de H. Schrift vergeleken wordt bij een vuur, zoals gezegd wordt in het Hooglied (8. 6): “Haar vlammen, nl. van de liefde, laaien op als een flitsend vuur”. Welnu zolang het vuur brandt, zolang ook stijgt het naar boven. Bijgevolg moet de liefde zolang ze voortbestaat, opstijgen, en kan ze niet naar beneden slaan of verminderen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 s. c.)

De hoegrootheid van de liefde kan verminderen noch vermeerderen, van de kant van haar eigen voorwerp, zoals boven gezegd is (4e Art. 2e Antw.). Ze kan echter vermeerderen in hoegrootheid, beschouwd van de kant van het subject. Men moet derhalve nagaan of ze van die kant ook kan verminderen. Indien zij vermindert, dan vermindert zij omdat men een daad stelt, of omdat men ophoudt een daad te stellen. De deugden die we door eigen daden verwerven, verminderen wanneer men met die daden ophoudt; ze kunnen zelfs volledig verloren gaan, zoals boven gezegd is (I-II. 53e Kw. 3e Art.). Zo worden veel vriendschappen ontbonden, zegt de Wijsgeer, omdat de vrienden niet met elkander omgaan, d.i. omdat ze elkander geen vriend noemen, of zich met elkander niet onderhouden. De reden hiervan is te zoeken in het feit dat het behoud van elk ding, van zijn oorzaak afhangt. De oorzaak der verworven deugden is de menselijke daad. Houdt die daad op, dan verminderen die deugden en weldra zullen ze volledig verdwijnen. Dit kan echter het geval niet zijn voor de liefde. De liefde hangt immers niet af van de menselijke daad, maar van God alleen, zoals gezegd werd (2e Art.). De liefde zal derhalve verminderen noch verdwijnen, wanneer de liefdedaad ophoudt, tenzij dit verzuim zelf zonde zou zijn. De vermindering van de liefde kan bijgevolg slechts veroorzaakt worden of door God of door de zonde. Welnu, God zal nooit een tekort in ons veroorzaken tenzij om ons te straffen, zoals Hij iemand de genade ontnemt, als straf voor zijn zonde. Hij zal bijgevolg de liefde niet verminderen,

tenzij als straf. Straf echter onderstelt zonde. Indien dus de liefde vermindert, dan is de zonde de oorzaak van deze vermindering, hetzij zij de vermindering bewerkt, of ze verdient. De doodzonde nu kan op geen van beide wijzen de liefde verminderen. De doodzonde doodt immers de liefde daadwerkelijk, omdat elke doodzonde in strijd is met de liefde, zoals verder zal gezegd worden (12e Art.). Eveneens verdient ze de dood van de liefde, daar het billijk is dat God aan hem die dodelijk zondigt en daardoor tegen de liefde handelt, de liefde ontnemt. Ook de dagelijkse zonde kan de vermindering van de liefde niet bewerken of verdienen. Ze kan die vermindering met bewerken, omdat ze de liefde zelf niet benadeelt. Want de liefde is gericht op het einddoel. De dagelijkse zonde is daarentegen een ongeregeldeheid, betreffende datgene wat tot het einddoel leidt. Welnu de liefde tot het doel, wordt niet vermindert omdat iemand een ongeregeldeheid begaat in verband met iets wat tot het doel leidt. B. v. een zieke, die zeer gehecht is aan de gezondheid, kan niettemin ongeregeld zijn in het onderhouden van een voorgeschreven dieet; evenzo zal in de bewijsvoerende wetenschappen, de zekerheid betreffende de beginselen met verminderen omdat men er een of andere verkeerde mening op nahoudt omtrent datgene wat uit die beginselen afgeleid wordt. De dagelijkse zonde kan evenmin een vermindering der liefde verdienen. Want wanneer iemand tekort komt in het mindere, moet hij daarom niet in het meerdere benadeeld worden. God keert zich niet verder van de mens af, dan de mens zich van God afwendt. Bijgevolg zal hij die een ongeregeldeheid begaat omtrent iets wat tot het doel leidt, met benadeeld worden in de liefde, waardoor hij op het einddoel zelf geordend is. Het besluit is, dat de liefde op geen enkele wijze rechtstreeks kan verminderd worden. Toch kan men spreken van een zijdelingse vermindering, wanneer men in acht neemt dat de dagelijkse zonde of het nalaten van de liefdedaden, de ziel op weg zetten om de liefde te verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 10 co.)

Hetzelfde subject ondergaat tegengestelde bewegingen, wanneer dit subject in eenzelfde verhouding staat tot beide tegengestelde bewegingen. Welnu de verhouding van de liefde tot vermeerdering is niet dezelfde als haar verhouding tot vermindering. Want voor vermeerdering is er een oorzaak, voor vermindering niet, zoals gezegd is (in de Leerst.). Bijgevolg is vernoemd beginsel hier niet toepasselijk. (IIa-IIae q. 24 a. 10 ad 1)

We onderscheiden een dubbele begeerlijkheid. Eerstens, een begeerlijkheid, die het geschapene als einddoel beschouwt. Deze doodt de liefde volledig, want ze is vergif voor de liefde, zoals Augustinus zegt. Deze begeerlijkheid is de schuld dat men God minder bemint dan men Hem uit liefde moet beminnen, niet omdat die begeerlijkheid de liefde vermindert, maar omdat ze de liefde volledig rooft. Zo moet dan het woord van Augustinus begrepen worden: "Hij heeft U minder lief, die naast U nog iets anders bemint". Hij voegt er immers aan toe: "Want hij bemint dit andere niet om U". Welnu, dit is niet het geval met de dagelijkse zonde, doch alleen met de doodzonde Want datgene wat de dagelijkse zonde

bemint, wordt nog om God bemind door de deugd van liefde, hoewel niet metterdaad. Er bestaat een tweede begeerlijkheid, nl. die van de dagelijkse zonde, die door de liefde verminderd wordt. Maar deze kan de liefde niet verminderen om de aangevoerde reden (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 24 a. 10 ad 2)

Waar de liefde ingestort wordt, wordt een vrije wilsdaad ondersteld, zoals vroeger gezegd is (I-II. 113e Kw. 3e Art.). Derhalve zal datgene wat de vurigheid van die wilsdaad vermindert, schikkenderwijze bewerken dat de ingestorte liefde geringer is. Maar die vrije wilsdaad is niet vereist voor het bewaren der liefde. Was dit zo, dan zou de liefde verdwijnen gedurende de slaap. Bijgevolg vermindert de liefde niet omdat de vurigheid van de vrije wilsdaad vermindert. (IIa-IIae q. 24 a. 10 ad 3)

### Articulus 11 Kan men de liefde, wanneer men ze eenmaal bezit, verliezen?

Men beweert, dat men de liefde, wanneer men ze eenmaal bezit, niet kan verliezen. — 1. Wanneer men de liefde verliest is dit door de zonde. Welnu, hij die de liefde bezit kan niet zondigen, naar het woord uit de Eerste Brief van Joannes (3. 9): "Wie uit God geboren is, bedrijft geen zonde, want Zijn zaad is in hem; hij kan zelfs niet zondigen, omdat hij uit God is geboren". Welnu Gods zonen alleen bezitten de liefde; want, zegt Augustinus: "door de liefde worden de zonen van het rijk onderscheiden van de zonen van het verderf". Bijgevolg kan hij die de liefde bezit, ze niet verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 1)

Augustinus zegt dat "een liefde die niet echt is, de naam van liefde niet verdient". Welnu, op een andere plaats zegt hij "Een liefde die kan verloren worden, is nooit echt geweest". Ze was dus nooit liefde. Bijgevolg wie de liefde bezit, kan ze niet verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 2)

Gregorius zegt: "Zolang de liefde liefde is, werkt ze grote dingen uit; wanneer ze ophoudt te werken, dan is zij geen liefde meer". Welnu, niemand die grote dingen uitwerkt, verliest de liefde. Bijgevolg kan hij die de liefde bezit, ze niet verliezen. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 3)

De vrije wil neigt niet tot zonde tenzij onder invloed van een zondige beweegreden. Welnu de liefde sluit alle zondige beweegredenen uit, de eigenliefde, de begeerlijkheid en dergelijke. Bijgevolg kan de liefde niet verloren worden. (IIa-IIae q. 24 a. 11 arg. 4)

Daartegenover slaat echter wat gezegd wordt in het Boek der Openbaring (2. 4): "Maar Ik heb tegen u, dat ge uw eerste liefde verloren hebt". (IIa-IIae q. 24 a. 11 s. c.)

Door de liefde woont de H. Geest in ons, zoals boven gezegd is (23e Kw. 2e Art.). Welnu we kunnen de liefde onder een drievoudig opzicht beschouwen: Vooreerst, van de kant van de H. Geest, die de ziel tot de liefde Gods beweegt. Zo beschouwd, is de liefde vrij van zonde door de kracht van de H. Geest, die onfeilbaar alles

uitwerkt wat Hij wil. Het is bijgevolg onmogelijk dat die twee dingen tegelijk waar zijn: dat de H. Geest iemand tot de liefdedaad wil bewegen, en deze mens door te zondigen de liefde verliest. Want de gave der volharding wordt onder de weldaden Gods gerekend, “zodat de verlost, zeker verlost worden”, zoals Augustinus zegt. Men kan, ten tweede, de liefde beschouwen naar haar eigen wezenheid. Aldus vermag de liefde slechts datgene wat haar van nature mogelijk is. Het is derhalve onmogelijk dat de liefde zondigt, zoals de warmte geen koude kan veroorzaken en de ongerechtigheid geen goede daden kan verrichten, zoals Augustinus zegt. Men kan, ten derde, de liefde beschouwen van de kant van het subject dat, omwille van de vrijheid, veranderlijk is. Men kan hier echter de verhouding van de liefde tot dat subject beschouwen én onder een algemeen opzicht, de verhouding nl. van de vorm tot de materie, én onder een bijzonder opzicht, de verhouding nl. van een vaardigheid tot het vermogen. Welnu een subject kan een vorm verliezen wanneer deze vorm niet volledig de mogelijkheid van de materie omvademt; zoals de vorm van de wezens die ontstaan en vergaan, en waar de materie door een vorm verdaadwerkelijk in aanleg blijft om een andere te ontvangen, omdat de volledige mogelijkheid van die materie door deze vorm niet is uitgeput. Zodoende gaat een vorm verloren omdat een andere ontvangen wordt. De vorm echter der hemel-lichamen put volledig de aanleg van de stof uit, zo dat geenszins in aanleg blijft tot een anderen vorm, en deze vorm onverliesbaar is. Aldus is ook de liefde van het hemelse vaderland onverliesbaar omdat zij de volle mogelijkheid van redelijke wezen vervult, daar elk van zijn actuele bewegingen op God gericht is. Maar de liefde hier op aarde, vervult niet op dezelfde wijze de volledige aanleg van het subject, daar ze niet steeds daadwerkelijk op God gericht is. Op een ogenblik dat ze niet metterdaad op God gericht is, kan dus iets voorkomen waardoor ze verloren gaat. Het is iets eigen aan de vaardigheid het vermogen tot de daad te neigen. Ze doet dit in zover ze doet inzien dat wat met haar overeenkomt goed is, en slecht wat haar vijandig is. Evenals dan de smaak proeft volgens zijn gesteldheid, aldus oordeelt de menselijke geest, volgens een vaste gesteldheid, omtrent datgene wat moet ondernomen worden. Daarom zegt de wijsgeer, dat “elk over het einddoel oordeelt naar gelang hij gesteld is”. De liefde kan dus niet verloren gaan, waar datgene wat met de liefde overeenkomt noodzakelijk als goed beoordeeld wordt, nl. in de hemel, waar men God ziet die de wezenheid der goedheid is. Bijgevolg kan men de liefde in de hemel niet verliezen. Hier op aarde echter waar men Gods wezen niet ziet, dat de wezenheid der goedheid is, kan de liefde verloren gaan. (IIa-IIae q. 24 a. 11 co.)

Deze tekst doelt op de kracht van de H. Geest, door wiens behoud, zij die door Hem en volgens zijn wilsbeschikking bewogen worden, van de zonde bevrijd blijven. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 1)

De liefde die uiteraard kan verloren worden, is geen echte liefde. Was dit zo, dan zou de liefde van nature uit een tijd beminnen en dan met de liefde afbreken. Dat

ware geen echte liefde. Maar indien de liefde verloren gaat, omdat het subject veranderlijk is en in strijd handelt met het voornemen in de liefdedaad ingesloten, dan is dergelijk verlies niet in strijd met de waarachtigheid van de liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 2)

De liefde Gods heeft steeds het voornemen grote dingen uit te werken. En dit is de liefde uiteraard eigen. Daarom echter werkt de liefde niet altijd metterdaad het grote uit, wat te wijten is aan de gesteldheid van het subject. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 3)

De natuur van de liefdedaad sluit elke beweegreden tot zonde uit. Doch het gebeurt dat de liefde metterdaad niet handelt, en dan kan een zondige beweegreden opkomen. Stemt men daarin toe, dan gaat de liefde verloren. (IIa-IIae q. 24 a. 11 ad 4)

## Articulus 12 Verliest men de liefde door één enkele doodzonde?

Men beweert, dat men de liefde niet door één enkele doodzonde verliest. Origenes zegt: “Wanneer vooraanstaanden of volmaakten door afkeer en tegenzin overrompeld worden, dan denk ik niet dat ze alles te gelijk verliezen of plots vallen; ze dwalen trapsgewijze en geleidelijk af”. Welnu de mens dwaalt af, door het verlies der liefde. Bijgevolg gaat de liefde niet verloren door één enkele doodzonde. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 1)

Paus Leo, zich richtend tot Petrus, zegt: “De Heer zag dat bij u het geloof niet overwonnen was, noch de liefde veranderd, maar dat uw standvastigheid geschokt was. De tranen waren overvloedig, waar de liefde niet ie kort schoot; de bron der liefde wiste alle woorden van vreesachtigheid uit”. Vandaar dat Bernardus zegde: “In Petrus was de liefde niet uitgedoofd, maar ingesluimerd”. Welnu, door Christus te verloochen heeft Petrus zwaar gezondigd. Bijgevolg gaat de liefde door een enkele doodzonde niet verloren. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 2)

De liefde is krachtiger dan een verworven deugd. Welnu de hebbelijkheid van een verworven deugd gaat niet verloren door één enkele daad die strijdig is met die deugd. Veel minder nog zal bijgevolg de liefde verloren gaan door één enkele zonde die in strijd is met de liefde. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 3)

De liefde omvat de liefde tot God en tot de evenmens. Doch wanneer men doodzonde bedrijft, behoudt men blij aai de liefde tot God en de evenmens. Want een ongeregeld met betrekking tot datgene wat tot het doel leidt, vernietigt de liefde tot het doel zelf niet, zoals boven (10e Art.) gezegd is. Bijgevolg kan de liefde tot God gerust samengaan met een doodzonde, die een ongeregelde gehechtheid is aan een tijdelijk goed. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 4)

Het voorwerp van een goddelijke deugd is het einddoel. Welnu de goddelijke deugden, nl. het geloof en de hoop, gaan niet verloren door één doodzonde, want het dode geloof en de dode hoop blijven. Bijgevolg kan evenzo een

dode liefde blijven, nadat men een doodzonde bedreven heeft. (IIa-IIae q. 24 a. 12 arg. 5)

Daartegenover staat echter, dat de mens door de doodzonde de eeuwige dood schuldig is, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (6. 23): “Het loon der zonde is de dood”. Maar alwie de liefde bezit verdient het eeuwig leven, naar het woord bij Joannes (14. 21): “Wie Mij liefheeft zal door mijn Vader worden bemind, en ook Ikzelf zal hem beminnen en Mij aan hem openbaren”. Deze openbaring is het eeuwig leven, naar dit andere woord bij Joannes (17. 3): “Dit nu is het eeuwige leven, dat zij U kennen, de enig waarachtige God, en Hem die Gij gezonden hebt, Jezus Christus”. Welnu niemand kan tegelijk het eeuwig leven en de eeuwige dood verdienen. Het is bijgevolg uitgesloten dat iemand de liefde bezit, die doodzonde bedreven heeft. Derhalve gaat de liefde verloren door één enkele doodzonde. (IIa-IIae q. 24 a. 12 s. c.)

Twee tegengestelde dingen zijn onverenigbaar: het ene verdrijft het andere. Welnu, elke doodzonde is van nature tegengesteld aan de liefde, die vraagt dat men God boven alles zou beminnen, en dat de mens zich volledig aan Hem zou onderwerpen door alles naar Hem te richten. De wezenheid der liefde vergt dus dat de mens God zodanig bemint, dat hij in alles aan Hem wil onderworpen zijn en zich in alles wil schikken, naar de voorschriften van zijn wet. Wat in strijd is met de goddelijke voorschriften is noodzakelijk in strijd met de liefde, en sluit bijgevolg de liefde uit. Was de liefde een verworven hebbelijkheid, die afhangt van het vermogen van het subject, dan zou deze hebbelijkheid niet noodzakelijk dooi een enkele tegengestelde daad verloren gaan. Want een daad is met onmiddellijk tegengesteld aan een hebbelijkheid, maai aan een daad. Het voortbestaan van een hebbelijkheid in een subject eist niet dat de daad onafgebroken zou gesteld worden. Daarom wordt door een tegengestelde daad de verworven hebbelijkheid niet onmiddellijk uitgebannen. Doch de liefde is een ingestorte hebbelijkheid, die afhangt van de werking van God, die haar instort. Die werking is met betrekking tot de instorting en het bewaren van de liefde, wat de zon is met betrekking tot het verlichten van de lucht, zoals boven gezegd werd (10e Art. 3e Bed.; 4e Kw. 4e Art. 3e Antw.). Welnu evenals de lucht onmiddellijk verduistert, wanneer de verlichting van de zon verhinderd wordt, evenzo verdwijnt de liefde in de ziel, wanneer een belemmering gesteld wordt aan de invloed van de liefde in de ziel. Welnu het is duidelijk dat elke doodzonde, die de goddelijke wetten weerstreeft, de goddelijke instorting der liefde hindert. Want wanneer de mens de zonde verkiest boven de goddelijke vriendschap, die eist dat men Gods wil volgt, moet noodzakelijk door één enkele doodzonde, de hebbelijkheid der liefde verloren gaan. Zo zegt dan Augustinus dat “de mens, wanneer God aanwezig is, verlicht wordt, doch duisternis is, wanneer God afwezig is, van Wie men zich verwijdt niet door afstand te scheppen in de ruimte, maar door een afkeer van de wil”. (IIa-IIae q. 24 a. 12 co.)

Het citaat uit Origenes kan aldus verklaard worden:

De volmaakte bedrijft niet onmiddellijk een doodzonde, doch voorafgaande nalatigheden bereiden de zonde voor. Daarom zeggen we dat de dagelijkse zonden de mens geschikt maken voor de doodzonde, zoals boven voorgehouden werd (I-II. 88e Kw. 3e Art.). Nochtans, indien men in één enkele doodzonde valt, verliest men de liefde. Origenes voegt echter het volgende aan vorige woorden toe: “Indien hij slechts een ogenblik valt, en onmiddellijk opstaat, dan valt hij niet volledig”. Daarom kan men zijn eerste woorden verklaren en zeggen dat door de woorden alles verliezen en vallen bedoeld wordt de zonde uit kwaadwilligheid. Deze zonde komt niet plotseling en als een begin voor, bij hem die volmaakt is. (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 1)

Men kan de liefde op een dubbele wijze verliezen: Voor eerst en rechtstreeks, door een uitgesproken misprijzen, en op die wijze heeft Petrus de liefde niet verloren. Ten tweede en zijdelings, wanneer men een daad stelt die in strijd is met de liefde, en dit onder invloed van een hartstocht, nl. van begeerlijkheid of vrees. En op die wijze zondigde Petrus tegen de liefde en verloor hij ze om ze onmiddellijk daarna terug te krijgen. (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 2)

Niet elke ongeregelde gehechtheid aan iets wat tot het doel leidt, d.i. aan een geschapen goed, is doodzonde, maar enkel diegene die in strijd is met de wil van God; want dergelijke ongeregelde hechtheid is rechtstreeks in strijd met de liefde, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 4)

De liefde sluit de vereniging in met God, wat niet het geval is voor het geloof en de hoop. Welnu, elke doodzonde is een afkeer van God, zoals boven gezegd is (20e Kw. 3e Art.). Bijgevolg is elke doodzonde in strijd met de liefde. Echter niet elke doodzonde is in strijd met het geloof en de hoop, maar alleen die zonden, waardoor de hebbelijkheden van geloof en hoop verloren worden, zoals door elke doodzonde de hebbelijkheid der liefde verloren gaat. Daaruit blijkt dat de liefde nooit een dode liefde kan zijn, daar zij de laatste vorm van de deugden is, omdat zij op God gericht is als op het laatste einddoel, zoals boven gezegd is (23e Kw. 8e Art.). (IIa-IIae q. 24 a. 12 ad 5)

## Quaestio 25 Over het voorwerp van de liefde

Vervolgens handelen we over het voorwerp van de liefde. We beschouwen ten eerste, de voorwerpen die uit liefde moeten bemind worden; ten tweede, de rangorde van die voorwerpen. Omtrent het eerste stellen we twaalf vragen: 1) Moet men alleen God uit liefde beminnen, of ook de evenmens? 2) Moet de liefde uit liefde bemind worden? 3) Moeten de onredelijke schepselen uit liefde bemin worden? 4) Kan men zichzelf uit liefde beminnen? 5) En zijn eigen lichaam? 6) Moet men de zondaars uit liefde beminnen? 7) Beminnen de zondaars zichzelf? 8) Moet men de vijanden uit liefde beminnen? 9) Moet men de vijanden vriendschap bewijzen? 10) Moet men de engelen uit liefde beminnen? 11) En de

duivelen? 12) Over de opsomming van de voorwerpen die men uit liefde moet beminnen. (IIa-IIae q. 25 pr.)

### **Articulus 1 Beperkt zich de genegenheid der liefde tot God, of strekt ze zich ook uit tot den evenmens?**

Men beweert, dat de genegenheid der liefde zich beperkt tot God en zich niet uitstrekt tot de evenmens. We moeten God beminnen op dezelfde wijze als we Hem moeten vrezen, naar het woord uit het Boek Deuteronomium (10. 12): “Nu dan Israël, wat vraagt uw Heer God anders van u dan dat gij Hem vreest... en Hem bemint”. Welnu we vrezen de mensen door de menselijke vrees, en God door een andere vrees, nl. de slaafse en de kinderlijke vrees, zoals boven gezegd is (19e Kw. 2e Art.). Bijgevolg is de liefde waardoor we God beminnen, verschillend van de liefde waardoor we de evenmens beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 1 arg. 1)

De Wijsgeer zegt: “Bemind worden, is geëerd worden”. Welnu de verering die we God verschuldigd zijn, nl. de godsverering (*latría*), is verschillend van de verering, die we het schepsel verschuldigd zijn, nl. de godsdienstige verering (*dulia*). Bijgevolg is ook de liefde waarmee we God beminnen verschillend van de liefde waarmee we de evenmens beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 1 arg. 2)

“Hoop baart liefde”, zoals de Glossa zegt. Welnu, ons wordt gevraagd onze hoop alleen op God te stellen, zodat zij die op een mens hopen gegispt worden, naar het woord van Jeremias (17. 5): “Vervloekt de man, die op mensen vertrouwt”. Bijgevolg moet de liefde tot God zich niet uitstrekken tot de evenmens. (IIa-IIae q. 25 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord van Joannes in de Eerste Brief (4. 21): “Dit gebod hebben we van God ontvangen, dat hij die God bemint ooit zijn broeder zou beminnen”. (IIa-IIae q. 25 a. 1 s. c.)

Boven is gezegd (I-II. 54e Kw. 2e Art.), dat de vaardigheden soortelijk verschillen doordat ze soortelijk verschillende daden voortbrengen, want elke soortelijk gelijke daad behoort tot dezelfde vaardigheid. De daden echter zijn soortelijk onderscheiden naar hun formeel voorwerp. Bijgevolg is de daad die een formeel voorwerp nastreeft, soortelijk gelijk aan de daad die een voorwerp nastreeft onder dit formeel opzicht beschouwd. Het zien van het licht, b.v. is soortelijk gelijk aan het zien van de kleuren, formeel zichtbaar door het licht. Welnu, de formele reden waarom wij de evenmens beminnen is God; want wat wij in de evenmens moeten beminnen is zijn deelachtigheid aan God. Daaruit blijkt duidelijk dat de daad waardoor we God beminnen soortelijk gelijk is aan de daad waardoor we de evenmens beminnen. Daarom omvat de deugd van liefde, niet slechts de liefde tot God, maar ook de liefde tot de evenmens. (IIa-IIae q. 25 a. 1 co.)

Men kan de evenmens op twee wijzen vrezen en beminnen: Vooreerst, om reden van wat hem eigen is. Aldus vreest men een dwingeland, omdat hij wreed is; men

bemint hem, omdat men uit hebzucht iets van hem verwacht. Dergelijke menselijke vrees is onderscheiden van de vrees Gods, en eveneens dergelijke liefde. Doch men kan iemand vrezen en beminnen om de gelijkenis met God waaraan hij deelachtig is. Aldus vreest men het burgerlijk gezag omdat het een goddelijke bediening waarneemt, waardoor het gerechtigd is de boosdoeners te straffen; en men bemint het om zijn rechtvaardigheid. Dergelijke vrees en dergelijke liefde voor een mens is niet verschillend van de vrees Gods en de liefde tot God. (IIa-IIae q. 25 a. 1 ad 1)

De liefde is gericht op het goed in het algemeen; de eer, op het persoonlijk goed van hem die geëerd wordt, want men eert hem als erkenning van zijn persoonlijke deugd. Daarom wordt de liefde niet soortelijk onderscheiden omdat de verschillende voorwerpen die bemind worden, minder of meer goed zijn, ten minste wanneer ze alle tot éézelfde algemeen goed herleid worden. Maar de eer verschilt volgens de persoonlijke waarde. Daarom beminnen we met éézelfde liefde alle evenmens, in zover zij tot hetzelfde algemeen goed, dat God is, herleid worden. Maar we eren elk volgens zijn persoonlijke deugd, zoals we God op bijzondere wijze eren om reden van zijn persoonlijke waardigheid. (IIa-IIae q. 25 a. 1 ad 2)

Gegispt worden zij die op iemand vertrouwen, als was hij de voornaamste oorzaak van hun zaligheid; men gispt echter diegenen niet, die hun vertrouwen stellen in een mens, die als Gods dienaar helpt. Zo zou ook hij afgekeurd worden die zijn evenmens als voornaamste doel zou beminnen, maar niet hij die zijn evenmens bemint om God. En dat doet de liefde. (IIa-IIae q. 25 a. 1 ad 3)

### **Articulus 2 Moet men de liefde zelf uit liefde beminnen?**

Men beweert, dat men de liefde zelf niet uit liefde moet beminnen. Alles wat uit liefde moet bemind worden is vervat in het dubbele gebod omtrent de liefde, zoals blijkt bij Mattheus (22. 37). Doch daarin wordt de liefde niet vermeld; want de liefde is noch God, noch de evenmens. Dus is de liefde niet uit liefde te beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 2 arg. 1)

De liefde is gegrondvest op de mededeling der zaligheid, zoals boven gezegd is (23e Kw. 1e Art.). Welnu de liefde zelf kan niet deelachtig zijn aan de zaligheid. Dus kan de liefde niet uit liefde bemind worden. (IIa-IIae q. 25 a. 2 arg. 2)

De liefde is een vriendschap, zoals (t.a.p.) gezegd is. Welnu niemand kan de liefde als vriend hebben, noch iets dat uiteraard toekomstig is. Want dergelijke dingen kunnen geen wederliefde schenken, wat in de vriendschap vereist is, zoals in de *Ethica* gezegd wordt. Bijgevolg kan de liefde niet liefde bemind worden. (IIa-IIae q. 25 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “Wie zijn evenmens bemint, moet noodzakelijk ook de liefde zelf beminnen”. Welnu, daar de evenmens uit liefde

bemind wordt, moet ook de liefde uit liefde bemind worden. (IIa-IIae q. 25 a. 2 s. c.)

De goddelijke liefde is een zekere genegenheid. Krachtens de natuur van het vermogen waarvan de genegenheid uitgaat, kan deze op zichzelf terugslaan. Immers, het voorwerp van de wil is alle goed, zodat alles wat op enige wijze goed is, onder de wil valt. Aldus verstaat ook het verstand, dat het ware als voorwerp heeft, dat het verstaat; dat ook immers is een zekere waarheid. Bij de genegenheid komt dit terugslaan op zichzelf bovendien voort uit haar eigen aard, omdat zij een spontaan heenneigen is van de minnaar naar het beminde: derhalve doordat iemand bemint, is zijn minnen hem lief. Maar de deugd van liefde is met slechts genegenheid, zij is ook vriendschap, zoals boven gezegd is (23e Kw. 1e Art.). De liefde nu in de vriendschap is tweevoudig: Men bemint zijn vriend waarmee men bevriend is en aan wie men goed wil. Men bemint daarbij het goed dat men zijn vriend toewenst. Op die tweede wijze wordt de deugd van liefde door de liefde bereikt, en niet op de eerste wijze. De liefde is immers het goed dat we allen toewensen die we uit liefde beminnen. Hetzelfde moet gezegd van de zaligheid en van alle andere deugden. (IIa-IIae q. 25 a. 2 co.)

God en de evenmens zijn onze vrienden. Maar in de liefde die we hun toedragen is de liefde tot de liefde vervat. Want we beminnen de evenmens en God, in zover we beminnen dat wij en de evenmens God liefhebben. En dit is de liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 2 ad 1)

De deugd van liefde is de mededeling van het geestelijk leven, waardoor we tot de zaligheid komen. Vandaar dat wij de liefde beminnen als het goed dat wij verlangen voor allen die we uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 2 ad 2)

De bedenking spreekt over de vriendschap waardoor we de vriend zelf beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Moet men ook de redeloze schepselen uit liefde beminnen?

Men beweert, dat men ook de redeloze schepselen uit liefde moet beminnen. Door de liefde gelijken we het meest op God. Welnu God bemint uit liefde de redeloze schepselen, zoals gezegd wordt in het Boek der Wijsheid (11. 25): “Gij omsluit in uw liefde, alles wat bestaat”. En al wat Hij bemint, bemint Hij door Zichzelf, die liefde is. Bijgevolg moeten ook wij de redeloze wezens uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 3 arg. 1)

Het voornaamste voorwerp der liefde is God; al het overige omvat zij in zover het verband houdt met God. Welnu evenals het redelijk schepsel verband houdt met God, omdat het een beeltenis is van God, staat ook het redeloos schepsel in verband met God omdat het een spoor van God is. Bijgevolg strekt de liefde zich ook uit tot de redeloze schepselen. (IIa-IIae q. 25 a. 3 arg. 2)

Evenals God het voorwerp is der liefde, is Hij het voorwerp van het geloof. Welnu het geloof strekt zich uit

tot de redeloze wezens, in zover we geloven dat hemel en aarde door God werden geschapen, dat de vissen en de vogels uit het water zijn ontstaan, en de dieren die op de grond lopen en de planten, uit de aarde. Bijgevolg moet ook de liefde de redeloze schepselen omvatten. (IIa-IIae q. 25 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de genegenheid der liefde slechts God en de naaste omvat. Welnu de redeloze schepselen zijn onze naaste niet, daar ze met de mens het redelijk leven niet gemeen hebben. Bijgevolg strekt de liefde zich niet uit tot de redeloze schepselen. (IIa-IIae q. 25 a. 3 s. c.)

Zoals gezegd werd (23 Kw. 1e Art.), is de liefde een vriendschap. De vriendschap bemint twee dingen: voor eerst de vriend zelf, vervolgens de goederen, die men zijn vriend toewenst. Geen enkel redeloos schepsel kan als vriend, uit liefde bemind worden. En dit om drie redenen waarvan de eerste twee gelden voor de vriendschap in 't algemeen, die geen redeloos schepsel kan omvatten. Ten eerste, de vriendschap omvat slechts diegenen waaraan we goed willen. Welnu, we kunnen geen goed willen aan een redeloos wezen, wie het niet toekomt iets te bezitten, maar alleen aan een redelijk schepsel, dat, om reden van zijn vrijheid, over eigen goed kan beschikken. Daarom zegt de Wijsgeer dat we slechts overdrachtelijk spreken van goed en kwaad, met betrekking tot de redeloze wezens. Ten tweede, elke vriendschap onderstelt een levensgemeenschap. Want, zoals de Wijsgeer zegt, is niets vrienden meer eigen dan samen te leven. Welnu de redeloze wezens kunnen met de mens zijn leven niet gemeen hebben, dat een redelijk leven is. Bijgevolg is het niet mogelijk te spreken van vriendschap met redeloze wezens tenzij in figuurlijke zin. Ten derde, — en die reden is de deugd van liefde eigen, — de liefde is gegrondvest op de mededeling van de eeuwige zaligheid, waartoe de redeloze wezens ongeschikt zijn. Bijgevolg is de vriendschap van de liefde niet mogelijk ten overstaan van redeloze wezens. Wanneer we echter de goederen beschouwen die de vriendschap de vrienden toewenst, dan kunnen we de redeloze wezens uit liefde beminnen, in zover zij goederen zijn die we voor anderen willen. Zo kunnen we uit liefde wensen dat ze behouden blijven tot glorie van God of tot nut van de mens. Op die wijze worden ze ook door God bemind. (IIa-IIae q. 25 a. 3 co.)

Het antwoord is duidelijk uit de Leerst. (IIa-IIae q. 25 a. 3 ad 1)

Een spoor zijn van God maakt niet ontvankelijk voor het eeuwig leven; een afbeelding zijn van God, wel. Dus is er geen gelijkheid tussen de twee. (IIa-IIae q. 25 a. 3 ad 2)

Het geloof kan alles omvatten wat hoe dan ook waar is. Maar de liefde omvat slechts de wezens die geschikt zijn om het eeuwig leven te bezitten. De vergelijking gaat bijgevolg niet op. (IIa-IIae q. 25 a. 3 ad 3)



## Articulus 4 Moet de mens zichzelf uit liefde beminnen?

Men beweert, dat men zichzelf niet uit liefde moet beminnen. Gregorius zegt: “Om te beminnen moet men ten minste met twee zijn”. Bijgevolg kan niemand zichzelf beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 4 arg. 1)

De vriendschap onderstelt wederliefde en gelijkheid, zoals in de *Ethica* gezegd wordt. Welnu, iets dergelijks bestaat niet in de mens ten overstaan van zichzelf. Daar nu de liefde vriendschap is, kan niemand zichzelf liefde toedragen. (IIa-IIae q. 25 a. 4 arg. 2)

In de liefde is niets afkeurenswaardig, naar het woord uit de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13. 3): “De liefde handelt niet onedel”. Welnu zichzelf beminnen is afkeurenswaardig, zoals gezegd wordt in de Tweede Brief aan Timoteüs (3. 1): “In de laatste dagen zullen boze tijden komen, want de mensen zullen zichzelf beminnen”. Bijgevolg mag de mens zichzelf niet uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter in het Boek Leviticus (19. 18): “Gij zult uw vriend beminnen gelijk u zelf”. Welnu men bemint zijn vriend uit liefde. Dus moeten we ons zelf uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 4 s. c.)

De deugd van liefde is een vriendschap, zoals boven gezegd is (23e Kw. 1e Art.). Wij kunnen derhalve de liefde op twee wijzen beschouwen. Vooreerst, naar haar algemene aard van vriendschap. Aldus beschouwd, bestaat de vriendschap tot zichzelf niet, maar wel iets wat beter is dan vriendschap, daar de vriendschap vereniging zegt. “De liefde, zegt Dionysius, is een kracht die één maakt”. Welnu eenieder is één met zichzelf, en dit is meer dan met een ander verenigd te zijn. Bijgevolg zoals de eenheid het beginsel is van de vereniging, zo is de liefde die men zichzelf toedraagt, de vorm en de wortel der vriendschap. Anderen zijn immers onze vrienden precies omdat wij tegenover hen staan als tegenover ons zelf. In de *Ethica* toch lezen we: “De vriendschap die we anderen toedragen, heeft haar oorsprong in de liefde die we ons zelf toedragen”. Op dezelfde wijze zijn de beginselen geen voorwerp van wetenschap maar van iets verhevener, nl. van verstandelijk inzicht. Wij kunnen, ten tweede, de liefde beschouwen naar haar eigen aard. Aldus is de liefde een vriendschap, waarvan God het voornaamste voorwerp is, en in aansluiting daarmee, alles wat God toebehoort. Onder dit laatste moet ook hij die de liefde bezit, gerekend worden. Dienvolgens moet men onder datgene wat men uit liefde bemint, omdat het God toebehoort, ook zichzelf beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 4 co.)

Gregorius spreekt van de liefde beschouwd naar haar algemene aard van vriendschap. (IIa-IIae q. 25 a. 4 ad 1)

Aldus ook de 2e Bed. (IIa-IIae q. 25 a. 4 ad 2)

Zij die zichzelf beminnen worden afgekeurd in zover ze zichzelf beminnen naar hun zinnelijke natuur, waaraan ze gehoorzamen. Maar dat is geenszins de echte liefde die een redelijk wezen past; want een redelijk wezen

moet streven naar wat het als redelijk wezen volmaakt. En het is vooral op die wijze dat men uit liefde zichzelf moet beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Moet men zijn lichaam uit liefde beminnen?

Men beweert, dat men zijn lichaam niet uit liefde moet beminnen. We beminnen diegene met, waarmee we niet willen samenleven. Welnu zij die de liefde bezitten vluchten hun lichaam, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (7. 24): “Wie zal mij verlossen van dit lichaam des doods?” en dit andere woord uit de Brief aan de Philippenzen (1. 23): “Ik smacht er naar ontbonden te worden en met Christus te zijn. Dus moeten we ons lichaam niet uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 5 arg. 1)

De vriendschap der liefde is gegrondvest op de mededeling van de goddelijke zaligheid. Welnu het lichaam kan niet deelachtig worden, aan die goddelijke zaligheid. Dus moeten we ons lichaam niet uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 5 arg. 2)

Daar de liefde een vriendschap is, moet men alleen hen beminnen die wederliefde kunnen tonen. Welnu ons lichaam kan ons niet uit liefde beminnen. Bijgevolg moeten ook wij ons lichaam niet uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat Augustinus vier dingen opsomt die we uit liefde moeten beminnen, en één er van is ons eigen lichaam. (IIa-IIae q. 25 a. 5 s. c.)

We kunnen ons lichaam onder een dubbel opzicht beschouwen: vooreerst, als natuur; vervolgens, voor zover het verdorven is door schuld en straf. De natuur van ons lichaam is niet geschapen door een kwaad beginsel, zoals de Manicheeërs voorhielden, maar door God. We kunnen bijgevolg ons lichaam gebruiken om God te dienen, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (6. 13): “Stelt... uw ledematen in dienst van God als werktuigen der gerechtigheid”. Daarom moeten we met de liefde waarmee we God beminnen, ook ons lichaam beminnen. Maar de besmetting der zondeschuld en verwording door de straf in ons lichaam, moeten we niet liefhebben, integendeel, we moeten met het verlangen der liefde smachten om ervan verlost te worden. (IIa-IIae q. 25 a. 5 co.)

De Apostel vluchtte het samenleven met het lichaam niet, in zover hij de natuur van het lichaam beschouwde. Integendeel, hij wilde van het lichaam, aldus gezien, niet ontdaan worden, zoals hij zegt in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (5. 4): “We willen het lichaam niet uitdoen, maar het nieuwe er over aantrekken”. Hij wilde slechts verlost zijn van de smet der begeerlijkheid die het lichaam aankleeft, en van het verderf dat de ziel bezwaart en haar belet God te zien. Daarom zegt hij uitdrukkelijk: “Van dit lichaam des doods”. (IIa-IIae q. 25 a. 5 ad 1)

Hoewel ons lichaam van God niet genieten kan, door kennis en liefde, kunnen we toch door de werken die

we met behulp van ons lichaam verrichten, tot de volmaakte genieting van God komen. En daarom stroomt uit de genieting van de ziel een zekere zaligheid over op het lichaam, nl. gezondheid en onvergankelijkheid, zoals Augustinus zegt omdat dus het lichaam in zekere mate deelgenoot is van de zaligheid, kan het ook uit liefde bemind worden. (IIa-IIae q. 25 a. 5 ad 2)

De wederliefde is eigen aan de vriendschap die men anderen toedraagt, niet aan de vriendschap die men zichzelf naar ziel of naar lichaam toedraagt. (IIa-IIae q. 25 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Moet men de zondaars uit liefde beminnen?**

Men beweert, dat men de zondaars niet uit liefde moet beminnen. We lezen in het Boek der Psalmen (118. 113): “Ik haat de zondaars”. David echter bezat de volmaakte liefde. Bijgevolg moeten de zondaars eerder gehaat dan bemind worden. (IIa-IIae q. 25 a. 6 arg. 1)

Gregorius zegt: “De liefde wordt bewezen door de werken”. Welnu de rechtvaardigen bewijzen de zondaars door hun werken geen liefde maar integendeel haat, naar dit woord uit het Boek der Psalmen (100. 8): “Iedere morgen delg ik alle boosdoeners uit in de lande”. God zelf beval in het Boek van de Uittocht (22. 17): “Geen boosdoeners zult gij in het leven laten”. Bijgevolg moet men de zondaars niet uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 6 arg. 2)

De vriendschap vraagt dat we onze vrienden goed willen en toewensen. Doch, uit liefde wensen de heiligen, dat het de zondaars zou tegengaan, naar het woord uit het Boek der Psalmen (9. 18): “Zo mogen de zondaars naar het dodenrijk varen”. Bijgevolg moet men de zondaars niet uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 6 arg. 3)

Vrienden verheugen zich over hetzelfde en willen hetzelfde. Welnu, de liefde verhindert dat we hetzelfde willen als de zondaars, en dat we ons verheugen over datgene waarover de zondaars zich verheugen. Dus moet men de zondaars niet uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 6 arg. 4)

Het is aan vrienden eigen met elkander om te gaan en samen te leven, zoals in de Ethica gezegd wordt. Welnu we moeten met de zondaars niet omgaan, volgens de Tweede Brief aan de Korinthiërs (6. 1 7): “Verwijdert u van hen”. Bijgevolg moeten de zondaars niet uit liefde bemind worden. (IIa-IIae q. 25 a. 6 arg. 5)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “Onder deze woorden: Gij zult uw evenmens beminnen, moeten vanzelfsprekend, alle mensen verstaan worden”. Welnu de zondaars houden niet op mens te zijn, daar de zonde de menselijke natuur niet wegneemt. Bijgevolg moeten de zondaars uit liefde bemind worden. (IIa-IIae q. 25 a. 6 s. c.)

In de zondaars kan men twee dingen beschouwen: hun natuur en hun zondesschuld. Beschouwd volgens hun natuur, die ze van God ontvingen, zijn ze bekwaam de zaligheid te verwerven, en het is op de mededeling

van die zaligheid dat de liefde gegrondvest is, zoals boven gezegd werd (23e Kw. 1e Art.). Daaruit blijkt dat de zondaars, naar hun natuur uit liefde moeten bemind worden. Door hun zondesschuld echter zijn ze opstandig tegen God, en onbekwaam de zaligheid te verwerven. Voor zover ze afkerig zijn van God moeten dus alle zondaars gehaat worden, wie ze ook zijn: vader, moeder, of naastbestaanden, zoals Lucas zegt (14. 26). Aldus moeten we de zondaars haten als zondaars en ze beminnen als mensen, ie voor de zaligheid bestemd zijn. En dit is ze waarlijk uit liefde beminnen om God. (IIa-IIae q. 25 a. 6 co.)

De profeet verafschuwde de goddelozen als goddelozen en haatte hun goddeloosheid, die hun zonde is. En die haat is volmaakt, zoals in het Boek der Psalmen (138. 22) gezegd wordt: “Ik haat ze zo volkomen, als ik halen kan”. Welnu de reden waarom men iemands zonde haat is dezelfde als die waarom men zijn deugd bemint. Bijgevolg is de volmaakte haat, liefde. (IIa-IIae q. 25 a. 6 ad 1)

De Wijsgeer zegt dat men zijn vrienden die zondigen, de weldaden der vriendschap niet moet ontzeggen, zolang men hopen mag dat ze zich zullen beteren. Men moet zelfs meer bezorgd zijn om ze te helpen terug zedelijk goed te worden, dan om ze verloren geld terug te bezorgen; en dit in de mate waarin de deugd meer verwant is met de vriendschap, dan het geld. Worden ze echter totaal slecht en onverbeterlijk, dan moet men niet langer gemeenzaam met hen omgaan. Daarom moeten zondaars, van wie men terecht verwacht dat ze schadelijk worden voor anderen, terwijl er geen kans bestaat op verbetering, volgens de goddelijke en de menselijke wet gedood worden. De rechter veroordeelt hen echter niet uit haat, doch uit liefde. Deze beveelt hem immers het algemeen welzijn te verkiezen boven het leven van een enkeling. De doodstraf kan zelfs de veroordeelde nuttig zijn, indien hij zich bekeert en zijn straf als uitboeting ondergaat. Bekeert hij zich niet dan stelt de dood een einde aan zijn wandaden, daar hem de mogelijkheid ontnomen wordt nog verder kwaad te bedrijven. (IIa-IIae q. 25 a. 6 ad 2)

Dergelijke verwensingen die in de H. Schrift voorkomen, kunnen op drie wijzen begrepen worden. Vooreerst, in deze zin, dat ze iets uitdrukken wat zal gebeuren, niet iets wat men wenst te zien gebeuren. Wanneer men leest: “Dat de zondaars in de hel geworpen worden”, dan wil men zeggen: ze zullen in de hel geworpen worden. Ten tweede, in die zin, dat ze een wens uitdrukken; maar die wens verlangt de straf niet, doch dat diegene die straft, recht doet geschieden, naar het woord uit het Boek der Psalmen (57. 11): “De rechtvaardige zal zich verheugen, als hij de wraak mag aanschouwen”. Want God zelf die straft, “vindt geen vreugde in de ondergang van de goddelozen”, zoals het Boek der Wijsheid (1. 13) zegt. Hij vindt uitsluitend vreugde in zijn gerechtigheid, “want de Heer is rechtvaardig en heeft de gerechtigheid lief”, zoals in het Boek der Psalmen {10. 7} gezegd wordt. De wens kan ook, ten derde, verlangen dat de zonde ophoudt, en niet dat iemand gestraft wordt. Men wenst nl. dat de zonden vernietigd worden, doch dat

de mens blijft voortleven. (IIa-IIae q. 25 a. 6 ad 3)

We beminnen de zondaars uit liefde, niet omdat we willen wat zij willen of ons verheugen over datgene waarover zij zich verheugen, maar opdat zij er zouden toe gebracht worden te willen wat wij willen, en vreugde zouden vinden in datgene waarin wij vreugde vinden. “Zij moeten zich richten naar u, lezen we bij Jeremias (15. 19), gij moet u niet richten naar hen”. (IIa-IIae q. 25 a. 6 ad 4)

Zij die zelf onvast zijn, moeten de omgang met zondaars vermijden, omdat ze gevaar lopen door dit verkeer verloren te gaan. Maar het is lofwaardig, dat meer volmaakten voor wie een verderfelijke invloed niet te vrezen is, met de zondaars verkeren, opdat deze opnieuw deugdzaam worden. Aldus at en dronk Christus met de zondaars, zoals Matheus verhaalt (9. 10) Eenieder echter moet vermijden om te gaan met de zondaars in hun zondig leven. En in die zin zegt de Apostel in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (6. 1 7): “Verwijderd u van hen, raakt niets aan wat onrein is”; d.w.z. stemt niet toe in hun zonde. (IIa-IIae q. 25 a. 6 ad 5)

### Articulus 7 Beminnen de zondaars zichzelf?

Men beweert, dat de zondaars zichzelf beminnen. Het beginsel van de zonde wordt in de hoogste mate bij de zondaars aangetroffen. Welnu de eigenliefde is het beginsel der zonde; want Augustinus zegt: “dat de eigenliefde Babylon gebouwd heeft”. Bijgevolg beminnen de zondaars zichzelf in de hoogste mate. (IIa-IIae q. 25 a. 7 arg. 1)

De zonde vernietigt de natuur niet. Welnu van nature bemint elk zichzelf; zelfs de redeloze schepselen streven naar hun eigen goed, nl. hun behoud en dergelijke. Bijgevolg beminnen de zondaars zichzelf. (IIa-IIae q. 25 a. 7 arg. 2)

Zoals Dionysius zegt, is wat goed is, aantrekkelijk voor een ieder. Welnu veel zondaars denken dat ze goed zijn. Bijgevolg beminnen veel zondaars zichzelf. (IIa-IIae q. 25 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat het Boek der Psalmen (10. 6) zegt: “Wie onrecht bemint, haat zijn ziel”. (IIa-IIae q. 25 a. 7 s. c.)

Eigenliefde is onder een bepaald opzicht, aan allen gemeen; onder een ander opzicht, eigen aan de goeden, onder een derde opzicht, eigen aan de zondaars. Het is aan allen gemeen lief te hebben, wat zij oordelen te zijn. Welnu, men is iets op een dubbele wijze: vooreerst, wat men is van nature en naar zijn zelfstandigheid. Op die wijze oordeelt elk dat hij is, wat hij werkelijk is, nl. samengesteld uit lichaam en ziel. Goeden en slechten hebben zichzelf lief in deze zin, voor zover ze hun eigen behoud beminnen. Ten tweede, men zegt dat de mens iets is met het oog op een zekeren voorrang, zoals men zegt dat de vorst de staat is, zodat wat de vorst uitvoert de staat wordt toegeschreven. In die zin hebben niet allen een juist oordeel over zichzelf. Want

de redelijke ziel heeft de voorrang in de mens; wat tot de zinnen of het lichaam behoort, heeft slechts een tweederangswaarde. Datgene wat de voorrang heeft, noemt de Apostel in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (4. 16): “de inwendige mens”; het andere: “de uitwendige mens”. De deugdzamen oordelen dat de redelijke natuur d.i. de inwendige mens, het voornaamste is; aldus beoordelen ze zich naar hun juiste waarde. De zondaars daarentegen oordelen dat de zinnelijke en lichamelijke natuur, nl. de uitwendige mens, het voornaamste is. Ze beoordelen zich bijgevolg verkeerd, en daarom is hun liefde vals. Ze beminnen niettemin datgene wat ze menen te zijn. Daar echter het oordeel van de deugdzamen juist is, is ook hun liefde juist. En de Wijsgeer bewijst dit door vijf eigenschappen der vriendschap. Ten eerste, elk wenst dat zijn vriend zou bestaan en leven; ten tweede, hij wenst hem bepaalde goederen toe; ten derde, hij legt zich erop toe om hem deze voordelen te verzekeren; ten vierde, hij vindt er zijn genoeg in, met zijn vriend samen te leven; ten vijfde, hij is één hart met zijn vriend, deelt vreugde en smart. De deugdzamen hebben zichzelf lief op die wijze: ze beminnen de inwendige mens en willen dat hij ongeschonden behouden blijft; ze verlangen zijn goed, nl. de geestelijke goederen; ze spannen zich in om deze te bekomen, ze vinden hun welbehagen in hun eigen hart, want daar treffen ze alle goede gedachten aan, het geheugen van al het goede dat ze in het verleden verricht hebben en de hoop op de toekomst, en dit alles is oorzaak van vreugde; ze laten geen tweespalt in hun wilsstreving toe, want met geheel hun ziel zijn ze op één doel gericht. De zondaars daarentegen willen het behoud niet van de ongeschondenheid van de inwendige mens; ze verlangen het geestelijk goed niet; ze maken zich er niet druk om; ze keren niet gaarne in zichzelf, nl. in hun hart, want het is al kwaad wat ze er vinden, zonden van nu, van vroeger, voor later, en ze walgen ervan, ze kunnen zelfs geen vrede vinden in zichzelf, want hun geweten is een voortdurend verwijt. Zo lezen we in het Boek der Psalmen (49. 21): “Daarom waar-schuw ik u, en breng het onder het oog”. Men zou ook dezelfde redenen kunnen aanvoeren om te bewijzen dat de zondaars zichzelf beminnen, in de verderfelijkheid van de uitwendige mens. Op die wijze echter beminnen de goeden zichzelf niet. (IIa-IIae q. 25 a. 7 co.)

De eigenliefde die beginsel van zonde is, is de eigenliefde die de zondaars eigen is en die gaat tot het misprijzen van God, zoals Augustinus zegt. Want de goddelozen hebben de uitwendige goederen zodanig lief, dat ze de geestelijke misprijzen. (IIa-IIae q. 25 a. 7 ad 1)

De natuurlijke liefde is niet volledig verdwenen bij de zondaars; zij is nochtans ontaard, zoals we hebben aangetoond (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 25 a. 7 ad 2)

In zover de zondaars menen dat ze goed zijn bezitten ze liefde tot zichzelf. Doch dit is geen ware eigenliefde, maar een valse; en zelfs deze liefde is niet meer mogelijk bij hen die totaal slecht zijn. (IIa-IIae q. 25 a. 7 ad 3)

## Articulus 8 Vergt de liefde dat men de vijanden bemint?

Men beweert, dat de liefde niet vergt dat men de vijanden bemint. Augustinus zegt dat “niet een zo groot aantal mensen dit grote goed, nl. de liefde tot de vijanden, bezitten, als er zijn die we denken verhoord te worden, wanneer ze bidden: Vergeef ons onze schulden”. Welnu niemand wordt vergiffenis geschonken zonder liefde; want het Boek Spreuken (10. 12) zegt: “De liefde bedekt alle overtredingen”. Bijgevolg vergt de liefde niet dat men de vijanden bemint. (IIa-IIae q. 25 a. 8 arg. 1)

De liefde heft de natuur niet op. Welnu elk wezen, ook hel redeloze, haat van nature datgene wat hem vijandig is, zoals het schaap de wolf en het water het vuur. De liefde kan ons bijgevolg de vijanden niet doen beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 8 arg. 2)

“De liefde handelt niet onedel”, zegt de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13. 5). Welnu het is even onedel zijn vijanden beminnen, als zijn vrienden te haten. Daarom verwijt Joab aan David in het Tweede Boek der Koningen (19. 6): “Die u haten trekt gij voor; die van u houden stelt gij achteruit”. Bijgevolg vergt de liefde niet dat we de vijanden beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter het woord van Christus bij Mattheus (5. 44): “Bemint uw vijanden”. (IIa-IIae q. 25 a. 8 s. c.)

Men kan op drievoudige wijze over de liefde tot de vijanden spreken: Men kan, vooreerst, de liefde tot de vijanden opvatten als een liefde tot de vijanden als vijanden. Dit ware ondeugend en in strijd met de liefde, daar men zo het slechte in een ander mens zou beminnen. Ten tweede, men kan de liefde tot de vijanden beschouwen als een liefde tot de menselijke natuur als zodanig en zoals zij in elke mens voorkomt. Dergelijke genegenheid wordt door de deugd van liefde geëist; en wie God en de evenmens bemint, mag de vijanden uit die algemene liefde niet uitsluiten. Men kan ten derde, de liefde tot de vijanden opvatten als een speciale genegenheid, indien zin dat iemand door een speciale genegenheid, uit liefde tot zijn vijand gedreven wordt. Absoluut gesproken vergt de liefde dit niet, zoals ten andere de liefde niet vraagt, dat we voor elke mens een speciale genegenheid zouden koesteren, want dit is onmogelijk. De liefde vergt nochtans dat we tot die speciale blijk van genegenheid bereid zijn, d. i. dat we bereid zijn eiken vijand in het bijzonder te beminnen, indien dit nodig is. Dat echter iemand, zonder dat de noodzakelijkheid hem ertoe dwingt, zich uit liefde tot God, tegenover een vijand genegen toont, behoort tot de volmaaktheid van de liefde. We beminnen immers de evenmens om God. Hoe intenser onze liefde tot God is, hoe sterker onze liefde tot de evenmens wordt, zodat geen enkele vijandschap deze kan hinderen. Zo zal iemand die een ander liefheeft, uit liefde tot hem ook zijn zonen beminnen, zelfs wanneer deze hem persoonlijk vijandig zijn. En dit is de betekenis van Augustinus’

woorden (in de 1Bed.). (IIa-IIae q. 25 a. 8 co.)

Het eerste antwoord is duidelijk uit wat boven gezegd is. (IIa-IIae q. 25 a. 8 ad 1)

Elk wezen haat van nature alles wat hem vijandig is, in zover het vijandig is. Welnu het is duidelijk dat onze vijanden, als zodanig ons vijandig zijn. En dit moeten we haten in hen; want het moet ons tegenstaan dat ze ons vijandig zijn. Ze zijn ons echter niet vijandig als mens of voor zover ze geroepen zijn tot de zaligheid. Als zodanig moeten wij hen liefhebben. (IIa-IIae q. 25 a. 8 ad 2)

Het is afkeurenswaardig zijn vijanden als vijanden te beminnen. Maar dit vergt de liefde niet, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 25 a. 8 ad 3)

## Articulus 9 Vergt de liefde dat men zijn vijand bijzondere tekens en bewijzen van liefde zou geven?

Men beweert, dat de liefde eist dat men zijn vijand tekens en bewijzen van genegenheid geeft. We lezen in de Eerste Brief van Joannes (3. 18): “Laat ons niet liefhebben met het woord of met de tong, maar metterdaad en in waarheid”. Welnu beminnen metterdaad, is iemand die men bemint, zijn genegenheid door tekens en bewijzen te kennen geven. De liefde vraagt bijgevolg dat men dergelijke tekens en bewijzen van genegenheid aan zijn vijand zou betonen. (IIa-IIae q. 25 a. 9 arg. 1)

Christus zegt te gelijk: “Bemint uw vijanden” en “Weest weldadig jegens hen die u haten”. (Matth. 5. 44). Welnu de liefde eist dat we onze vijanden beminnen. Ze vraagt bijgevolg ook dat we weldadig zijn tegenover hen. (IIa-IIae q. 25 a. 9 arg. 2)

Door de liefde beminnen we niet alleen God, maar ook de evenmens. Welnu Gregorius zegt: “De liefde blijft niet werkeloos; want wanneer de liefde aanwezig is, dan is zij grootdadig; maar wanneer ze ophoudt werkdadig te zijn, dan is zij geen liefde meer”. Bijgevolg kan de liefde tot de evenmens niet werkeloos blijven. Welnu de liefde vraagt dat we eiken evenmens, ook een vijand, beminnen. Het is bijgevolg vereist dat de liefde tot de vijanden zich openbaart door tekens en bewijzen van genegenheid. (IIa-IIae q. 25 a. 9 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de Glossa bij de woorden uit Mattheus (5. 44): “Weest weldadig jegens hen die u haten”, opmerkt: “Weldadig zijn jegens zijn vijanden is het toppunt der volmaaktheid”. Welnu de volmaaktheid is geen eis van de liefde. Derhalve eist de liefde niet dat men door tekens en bewijzen, zijn genegenheid voor zijn vijanden toont. (IIa-IIae q. 25 a. 9 s. c.)

Bewijzen en tekens van liefde moeten voortspruiten uit een inwendige genegenheid en daaraan geëvenredigd zijn. Welnu, zoals gezegd werd (vorig Art.), valt de algemene inwendige liefde jegens de vijand, op absolute wijze onder het gebod der liefde; de bijzondere genegenheid daarentegen, is met volstrekt vereist, maar slechts

in zover we tot die genegenheid moeten bereid zijn. Hetzelfde moet dus gezegd worden van de uitwendige bewijzen en tekens van genegenheid. Sommige weldaden en tekens van genegenheid worden aan de evenmens in het algemeen gedaan, zoals wanneer men bidt voor alle gelovigen of voor geheel het volk, of wanneer iemand een weldaad bewijst aan heel de gemeenschap. Het gebod der liefde vraagt, dat we der gelijke weldaden of tekens van genegenheid aan onze vijanden niet zouden ontzeggen. Dergelijke bewijzen weigeren is naar bittere wraak dorsten, wat in het Boek Leviticus (19. 18) verboden is: “Neem geen wraak en blijf geen herinnering bewaren aan de beledigingen van uw medeburgers”. De andere weldaden of tekens van genegenheid, die we aan enkelen bewijzen, zijn we, krachtens het gebod der liefde, niet verplicht, ook aan onze vijanden te bewijzen; we moeten slechts bereid zijn, hen in geval van nood te helpen, zoals gezegd wordt in het Boek der Spreuken (25. 21): “Heeft uw vijand honger, geef hem brood te eten, heeft hij dorst, laat hem Water dringen”. Wanneer iemand, buiten het noodgeval, aan zijn vijand dergelijke weldaden bewijst, dan moet dit als de volmaaktheid der liefde beschouwd worden, doordat men zich niet door het kwaad laat overwinnen, — wat van elk vereist wordt, — doch het kwade door het goede overwint, — wat de volmaaktheid is. Men legt er zich bijgevolg niet slechts op toe, om zich niet door haat te laten meeslepen, omdat men belasterd werd; maar men streeft er naar zijn vijand ertoe te brengen ons te beminnen om reden van bewezen weldaden. Dit volstaat om de bedenkingen te beantwoorden. (IIa-IIae q. 25 a. 9 co.)

### Articulus 10 Moet men de engelen uit liefde beminnen?

Men beweert, dat men de engelen niet uit liefde moet beminnen. Augustinus zegt dat “de liefde een dubbel voorwerp heeft, nl. God en de naaste”. Welnu de liefde tot de engelen, die geschapen zelfstandigheden zijn, valt niet onder de liefde tot God; ook niet onder de liefde tot de naaste, daar we soortelijk verschillend zijn van hen. Bijgevolg moet men de engelen niet uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 10 arg. 1)

Het verschil tussen ons en de redeloze dieren is kleiner dan het verschil tussen ons en de engelen, want wij en de dieren komen -overeen in het naaste geslacht. Welnu er werd gezegd (3e Art.) dat de liefde tot de dieren niet bestaat. Bijgevolg evenmin tot de engelen. (IIa-IIae q. 25 a. 10 arg. 2)

“Niets is de vriendschap meer eigen, dan het samenleven”, zoals in de Ethica gezegd wordt. Welnu de engelen leven niet samen met ons; we kunnen ze zelfs niet zien. Bijgevolg is de vriendschap der liefde tussen hen en ons niet mogelijk. (IIa-IIae q. 25 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “Indien al diegenen waaraan we werken van barmhartigheid moeten oen, of die ons dergelijke werken moeten bewijzen, onze naaste genoemd worden, dan is het duidelijk dat de engelen onder het gebod der liefde vallen, daar

zij ons zo talrijke bewijzen van barmhartigheid geven”. (IIa-IIae q. 25 a. 10 s. c.)

Boven (23e Kw. 1e Art.) werd gezegd dat de vriendschap der liefde gevestigd is op de mededeling der eeuwige zaligheid, waaraan de engelen evengoed als de mensen deelachtig zijn. Want bij Mattheus (22. 30) lezen we “Bij de verrijzenis zullen de mensen als engelen in de hemel zijn”. Waaruit blijkt dat de vriendschap der liefde zich ook uitstrekt tot de engelen. (IIa-IIae q. 25 a. 10 co.)

Onze naaste is niet slechts diegene die met ons in dezelfde soort overeenkomt, maar ook hij die deelt in de weldaden die betrekking hebben op het eeuwig leven. En op dit deelgenootschap is de vriendschap der liefde gegrondvest. (IIa-IIae q. 25 a. 10 ad 1)

De dieren zijn met ons verwant door overeenkomst in het naaste geslacht, naar de zinnelijke natuur. Maar deze maakt ons niet geschikt voor het eeuwig leven; wel echter onze geestelijke ziel, waardoor we verwant zijn met de engelen. (IIa-IIae q. 25 a. 10 ad 2)

De engelen leven niet samen met ons op uitwendige wijze, en naar onze zinnelijke natuur. Maar we leven samen met hen op geestelijke wijze, onvolkomen op aarde, volmaakt in de hemel, zoals boven gezegd is (23e Kw. 1e Art. 1e Antw.). (IIa-IIae q. 25 a. 10 ad 3)

### Articulus 11 Moeten we de duivelen uit liefde beminnen?

Men beweert, dat men de duivelen moet beminnen. De engelen zijn onze naaste omdat ze zo als wij deel hebben aan de redelijke natuur. Welnu ook de duivelen hebben deze natuur met ons; want zoals Dionysius zegt, blijven alle natuurlijke gaven bij hen ongeschonden, nl. het zijn, het leven, het verstand. Bijgevolg moeten we de duivelen uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 11 arg. 1)

De duivelen verschillen van de engelen door de zonde, zoals de zondaars verschillen van de rechtvaardigen. Welnu de rechtvaardigen beminnen de zondaars uit liefde. Bijgevolg moeten ze ook de duivelen uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 11 arg. 2)

Zij die ons weldoen, moeten door ons uit liefde worden als onze naaste, zoals Augustinus zegt (vorig Art. Tegenbed.). Welnu de duivelen zijn ons in veel zaken dienstig, daar zij “door ons te bekoren, voor ons kronen vlechten”, zoals Augustinus zegt. Bijgevolg moeten we de duivelen uit liefde beminnen. (IIa-IIae q. 25 a. 11 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Isaias (28. 18) zegt: “Uw verbond met de dood zal worden verbroken, uw verdrag met het dodenrijk geen stand kunnen houden”. Welnu, vrede en verdrag onderstellen de liefde. Bijgevolg moeten we de duivelen niet liefhebben, die helbewoners zijn en ambtenaren van het dodenrijk. (IIa-IIae q. 25 a. 11 s. c.)

Er werd gezegd (6e Art.) dat we de natuur van de zondaars moeten beminnen, doch hun zonde haten. Duivel echter betekent een natuur door de zonde geschonden. Bijgevolg moeten de duivelen niet uit liefde bemind worden. Houdt men geen rekening met de naam, en stelt men, met betrekking tot die geesten die we duivelen noemen, de vraag of ze moeten bemind worden, dan moet men de gegevens van het 2e en 3e Art. in acht nemen. Daar is gezegd dat we iets, uit liefde, op een dubbele wijze kunnen beminnen. We kunnen voor eerst iemand beminnen, als zijnde diegene met wie we vriendschap aanknopen. In deze zin kan er geen spraak zijn van een liefde van vriendschap met deze geesten. De vriendschap vraagt dat we onze vrienden goed willen. Doch dit goed, nl. het eeuwig leven, dat het voornaamste goed is wat de liefde beoogt, kunnen we deze geesten die voor eeuwig verdoemd zijn, uit liefde niet toewensen. Dit zou in strijd zijn met de liefde tot God, waardoor wij zijn gerechtigheid bijtreden. We kunnen, ten tweede, iets beminnen, als iets wiens behoud we wensen, opdat het een ander zou voordelig zijn. Aldus beminnen we de redeloze wezens, voor zover we hun behoud wensen tot glorie van God en tot nut van en mens, zoals boven gezegd is (3e Art.). In deze zin kunnen we ook de natuur van de duivelen uit liefde beminnen, in zowel we het behoud wensen van de natuurlijke gaven van deze geesten, tot glorie van God. (IIa-IIae q. 25 a. 11 co.)

De geest van de engelen is niet in de onmogelijkheid de eeuwige zaligheid te bekomen, zoals de geest der duivelen. Bijgevolg bestaat de vriendschap der liefde, die veeleer gegrondvest is op de mededeling van het eeuwig leven dan op de natuurgemeenschap, tussen ons en de engelen, maar niet tussen ons en de duivelen. (IIa-IIae q. 25 a. 11 ad 1)

Voor de zondaars blijft, tijdens dit leven, de mogelijkheid open om tot de eeuwige zaligheid te komen. Maar die mogelijkheid is uitgesloten voor hen die in de hel verdoemd zijn. En wat geldt voor de verdoemden geldt ook voor de duivelen. (IIa-IIae q. 25 a. 11 ad 2)

Wanneer de duivelen ons nuttig zijn dan is dit niet omdat zij het bedoelen, maar omdat Gods Voorzienigheid het aldus schikt. We kunnen bijgevolg daarin geen reden vinden om hen onze vrienden te noemen, maar om Gods vrienden te zijn, door wiens toedoen hun slechte opzet ons voordelig wordt. (IIa-IIae q. 25 a. 11 ad 3)

### **Articulus 12 Is het juist te spreken van een viervoudig voorwerp der liefde, nl. God, de evenmens, ons eigen lichaam, en onszelf?**

Men beweert, dat het niet juist is te spreken van een viervoudig voorwerp van de liefde, nl. God, de evenmens, ons lichaam en onszelf. Augustinus zegt dat “hij die God niet bemint, zichzelf niet bemint”. Bijgevolg is de liefde tot zichzelf ingesloten in de liefde tot God. De liefde tot onszelf is derhalve niet onderscheiden van de liefde tot God. (IIa-IIae q. 25 a. 12 arg. 1)

In een indeling moeten geheel en deel niet als tegengestelde delen opgenoemd worden. Welnu ons lichaam is een deel van onszelf. Bijgevolg moet ons lichaam, dat een deel van onszelf is, niet als afzonderlijk voorwerp van liefde genoemd worden. (IIa-IIae q. 25 a. 12 arg. 2)

Onze evenmens heeft een lichaam zoals wij. Bijgevolg evenals de liefde tot de naaste onderscheiden is van de liefde tot onszelf, moet de liefde tot het lichaam van de naaste onderscheiden worden van de liefde tot ons eigen lichaam. Het is derhalve niet gepast een viervoudig voorwerp van de liefde te onderscheiden. (IIa-IIae q. 25 a. 12 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “Het voorwerp der liefde is viervoudig: een voorwerp dat ons overtreft, n. God; een voorwerp, dat wij zelf zijn; een derde, dat ons nabij is, nl. onze evenmens; een vierde, dat ons ondergeschikt is, n. ons eigen lichaam”. (IIa-IIae q. 25 a. 12 s. c.)

Zoals boven gezegd is (23e Kw. 1e Art.), is de vriendschap van de liefde op de mededeling der zaligheid gegrondvest. Deze mededeling heeft als werkdadig beginsel God: “zij die aan deze zaligheid onmiddellijk deelachtig worden zijn mens en de engel; in de derde plaats, datgene waarop de zaligheid overvloeit, nl. ons lichaam. Diegene die de zaligheid mededeelt is beminnenswaardig omdat Hij de oorzaak der zaligheid is. Wat aan de zaligheid deelachtig wordt kan beminnenswaardig zijn om een dubbele reden: of omdat het eenzelve is met ons; of omdat het met ons verenigd is in dit deelgenootschap van de zaligheid. Aldus heeft men twee voorwerpen die uit liefde moeten bemind worden, nl. wijzelf en de evenmens. (IIa-IIae q. 25 a. 12 co.)

De verschillende verhouding van hem die bemint tot de verschillende beminde voorwerpen, maakt dat elk van die voorwerpen om een andere reden bemind wordt. Daar nu de verhouding van de minnende mens tot God er een andere is als die tot zichzelf, zijn God en hijzelf ook op een andere wijze beminnenswaardig. De liefde tot God is immers de oorzaak van de liefde tot zichzelf. Valt dus de ene weg, dan verdwijnt meteen de andere. (IIa-IIae q. 25 a. 12 ad 1)

Het subject van de liefde is de redelijke ziel, die bekwam is om de zaligheid te ontvangen. Het lichaam is daartoe niet rechtstreeks bekwam, doch slechts tot een zeker deelhebben aan de zaligheid. En daarom bemint de mens zichzelf op een andere wijze naar zijn redelijke ziel, — die het voornaamste is in hem, en op een andere wijze naar zijn lichaam. (IIa-IIae q. 25 a. 12 ad 2)

De mens bemint zijn evenmens naar lichaam en zie, op grond van een zeker deelgenootschap in de zaligheid. Er is van de kant van de naaste maar één reden waarom hij bemind wordt. En daarom wordt het lichaam van de naaste niet als een afzonderlijk voorwerp van liefde beschouwd. (IIa-IIae q. 25 a. 12 ad 3)

## Quaestio 26 Over de rangorde der liefde

Daarna handelen we over de rangorde der liefde, en we stellen dertien vragen: 1) Is er een rangorde in de liefde? 2) Moet de mens God meer beminnen dan de evenmens? 3) Meer dan zichzelf? 4) Zichzelf meer dan de evenmens? 5) Moet de mens meer zijn evenmens beminnen dan zijn eigen lichaam? 6) Moet men de ene mens meer beminnen dan de andere? 7) Moet men de volmaakten meer beminnen dan zijn eigen verwanten? 8) Moet men zijn bloedverwanten het meest beminnen? 9) Moet men uit liefde meer zijn zoon beminnen dan zijn vader. 10) Moet men meer zijn moeder beminnen dan zijn vader? 11) Moet men zijn echtgenote meer beminnen dan zijn vader en moeder? 12) Moet men zijn weldoener meer beminnen dan iemand wiens weldoener men zelf is? 13) Blijft de rangorde der liefde in de hemel gehandhaafd? (IIa-IIae q. 26 pr.)

### Articulus 1 Is er een rangorde in de liefde?

Men beweert, dat er geen rangorde is in de liefde. De liefde is een deugd. Welnu er is nooit spraak van rangorde in verband met andere deugden. Men moet dus evenmin, met betrekking tot de liefde, van een rangorde spreken. (IIa-IIae q. 26 a. 1 arg. 1)

Zoals het voorwerp van het geloof de eerste waarheid is, zo is het voorwerp van de liefde de hoogste goedheid. Welnu het geloof kent geen rangorde, daar alle geloofsvoorwerpen op gelijke wijze geloofd worden. In de liefde moet dus evenmin een rangorde onderscheiden worden. (IIa-IIae q. 26 a. 1 arg. 2)

De zetel van de liefde is de wil. Welnu de rede en niet de wil stelt een rangorde vast. De rangorde moet bijgevolg niet aan de liefde toegeschreven worden. (IIa-IIae q. 26 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in het Hooglied (2. 4): “De vorst brengt mij naar het huis van de wijn, hij ordent de liefde in mij”. (IIa-IIae q. 26 a. 1 s. c.)

Naar de Wijsgeer zegt spreekt men van voor en na, in afhankelijkheid van een beginsel. Een rangorde nu, wijst op iets wat voorafgaat en iets wat volgt. Dus zal er overal waar een beginsel is, ook een rangorde zijn. Boven echter werd gezegd (23e Kw. 1e Art.), dat de liefde naar God streeft, voor zover Hij beginsel is van de zaligheid, op wier mededeling de vriendschap der liefde gegrond is. En dus moet er in de voorwerpen van de liefde een rangorde in acht genomen worden, volgens de verhouding tot het eerste beginsel van die liefde, dat God is. (IIa-IIae q. 26 a. 1 co.)

De liefde streeft naar het einddoel als einddoel, wat geen enkele andere deugd eigen is, zoals boven gezegd werd (23e Kw. 6e Art.). Welnu het doel is het beginsel van alles wat nagestreefd wordt of moet gedaan worden, zoals ook gezegd werd (23e Kw. 7e Art., I-II. 13e Kw. 3e Art.). Bijgevolg staat de liefde in de hoogste mate in

betrekking met het eerste beginsel, zodat de rangorde in de liefde bijzonder in verhouding tot dit eerste beginsel vastgesteld wordt. (IIa-IIae q. 26 a. 1 ad 1)

Het geloof behoort tot het kenvermogen, waarvan de kendaad vergt dat het gekende in het kenvermogen aanwezig is. De liefde behoort tot het streefvermogen, en de daad van dit vermogen gaat naar de dingen die buiten ons bestaan. Welnu de rangorde der dingen vindt men hoofdzakelijk in de dingen zelf, en vandaar gaat zij over in het kenvermogen. Bijgevolg, is het meer gegrond een rangorde toe te kennen aan de liefde dan aan het geloof. Trouwens, ook het geloof kent een zekere rangorde, daar het voornaamste voorwerp van het geloof God is, en daarna, wat met God verband houdt. (IIa-IIae q. 26 a. 1 ad 2)

Een rangorde behoort tot het verstand als tot haar beginsel, maar tot het streefvermogen behoort ze als tot datgene wat geordend is. En op die wijze is er rangorde in de liefde. (IIa-IIae q. 26 a. 1 ad 3)

### Articulus 2 Moet men God meer beminnen dan den evenmens?

Men beweert, dat men God niet meer moet beminnen dan de evenmens. In de Eerste Brief van Joannes (4, 20) lezen we: “Wie immers zijn broeder, die hij ziet niet bemint, kan God niet beminnen die hij niet ziet”. Waaruit volgt dat het meer zichtbare, meer beminnenswaardig is. De liefde immers ontstaat uit het zien, zoals de Ethica zegt. Welnu God is minder zichtbaar dan de evenmens. Bijgevolg moet Hij minder uit liefde bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 2 arg. 1)

Gelijkenis is oorzaak van liefde, naar het woord van het Boek Ecclesiasticus (13. 19): “Ieder wezen bemint zijn gelijke”. Welnu de gelijkenis tussen een mens en zijn evenmens is groter dan tussen hem en God. Bijgevolg bemint men uit liefde meer zijn evenmens dan God. (IIa-IIae q. 26 a. 2 arg. 2)

Het is God zelf die we in de evenmens beminnen, zoals Augustinus zegt. Welnu God is niet voortreffelijker in zichzelf dan in de evenmens. Hij is bijgevolg niet beminnenswaardiger in zichzelf dan in de evenmens. Derhalve moet men God niet meer beminnen dan de evenmens. (IIa-IIae q. 26 a. 2 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat men datgene een grotere liefde moet toedragen, om reden waarvan men sommige dingen moet haten. Welnu we moeten de evenmens haten om God, nl. wanneer hij ons van God verwijdt, naar het woord bij Lucas (14. 26): “Zo iemand tot Mij komt, en zijn vader niet haat, zijn moeder, zijn vrouw en kinderen, zijn broers en zusters, ja zelfs zijn eigen leven, hij kan mijn leerling niet zijn”. Bijgevolg moet men God, uit liefde meer beminnen dan de evenmens. (IIa-IIae q. 26 a. 2 s. c.)

Het voornaamste voorwerp van elke vriendschap is steeds datgene, waarin hoofdzakelijk het goed gevonden wordt dat de grondvest is van de vriendschap. B.v. de vriendschap tussen burgers gaat voornamelijk naar

het staatshoofd, waarvan het algemene welzijn van de staat afhangt; aan hem zijn de burgers voornamelijk vertrouwen en gehoorzaamheid verschuldigd. Welnu de vriendschap der liefde is gegrondvest op de mededeling der zaligheid, die uiteraard in God gevonden wordt, in zover Hij het eerste beginsel is dat de zaligheid schenkt aan allen die daartoe bekwaam zijn. Bijgevolg moet God hoofdzakelijk en boven alles uit liefde bemind worden. Hij wordt bemind als de oorzaak van het geluk; de evenmens als diegene die, met ons, door Hem aan de zaligheid deelachtig wordt gemaakt. (IIa-IIae q. 26 a. 2 co.)

De liefde wordt op tweeërlei wijze opgewekt. Vooreerst, door de beweegreden der liefde zelf; en in die zin is het goed oorzaak der liefde, daar alles bemind wordt in zover het goed is. Ten tweede, door iets wat een weg is om tot de liefde te komen; en in die zin is het zien van iets oorzaak der liefde, niet alsof iets beminnenswaardig was omdat het zichtbaar is, maar omdat de liefde ontstaat door het zien van iets. Dienvolgens is het meest zichtbare niet het meest beminnenswaardig, maar hetgeen het eerst onze liefde opwekt. En dit is de redenering van de Apostel. De naaste die voor ons het zichtbaarst is, is de eerste die onze liefde vraagt, want “de geest verheft zich van datgene wat hij kent tot de liefde van datgene wat hij niet kent”, zoals Gregorius zegt. Men kan dus afleiden uit het feit dat iemand zijn naaste niet bemint, dat hij God niet bemint, niet omdat de naaste beminnenswaardiger is, maar omdat hij de eerste is die zich aan ons voordoet. God echter is beminnenswaardiger omdat Hij op voortreffelijker wijze goed is. (IIa-IIae q. 26 a. 2 ad 1)

Onze gelijkenis met God gaat de gelijkenis tussen ons en de naaste vooraf, en veroorzaakt deze. Want we zijn de gelijken van onze naaste, omdat we door God deelachtig zijn aan datgene waaraan ook de naaste deelachtig is. Om reden van de gelijkenis moeten we bijgevolg God meer beminnen dan de naaste. (IIa-IIae q. 26 a. 2 ad 2)

Naar zijn zelfstandigheid is God dezelfde, overal waar Hij is; want Hij is niet minderwaardig omdat Hij in iets anders aanwezig is. Niettemin is de evenmens niet in bezit van Gods volmaaktheid zoals God zelf. Want God bezit de goedheid van nature, de naaste door deelhebbing. (IIa-IIae q. 26 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Moet de mens God meer beminnen uit liefde dan zichzelf?**

Men beweert, dat de mens God niet meer moet beminnen uit liefde dan zichzelf. De Wijsgeer zegt: “De vriendschap die men een ander toedraagt, heeft haar oorzaak in de vriendschap die men zichzelf toedraagt”. Welnu de oorzaak overtreft het uitwerksel. Bijgevolg overtreft de vriendschap van de mens tot zichzelf, elke andere. Bijgevolg moet hij zichzelf meer beminnen dan God. (IIa-IIae q. 26 a. 3 arg. 1)

We beminnen iets in zover het ons eigen goed is. Welnu datgene weshalve we iets beminnen, hebben we meer

lief, dan datgene dat we om dit eerste beminnen, zoals wij beter de beginselen kennen die ons toelaten iets te kennen. Bijgevolg bemint de mens meer zichzelf dan elk ander geliefd goed. Dus bemint hij God niet meer dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 arg. 2)

Hoe meer iemand God bemint, hoe meer hij verlangt Hem te genieten. Maar hoe meer iemand verlangt God te genieten, hoe meer hij zichzelf bemint; want dit genot is het hoogste dat iemand voor zichzelf kan willen. Bijgevolg moet de mens God niet meer willen beminnen uit liefde dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “Indien gij u zelf moet liefhebben niet om u zelf, maar om Hem die het edelste einddoel uwer liefde is, dan kan niemand erover klagen, indien hij ook om God bemind wordt”. Welnu de zijnsreden van al het overige, is zelf groter dan al dit overige. Bijgevolg moet de mens God meer beminnen dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 s. c.)

We kunnen van God een dubbel goed ontvangen: de natuur en de genade. Welnu, de natuurlijke liefde ontstaat uit de mededeling door God, van de natuurgoederen. En volgens deze liefde moet niet alleen de mens, in de gaafheid van zijn natuur, God boven alles en meer dan zichzelf beminnen; dit moet elk schepsel, elk volgens zijn geaardheid door een verstandelijke of een redelijke of een dierlijke liefde, of ten minste door de natuurlijke liefde, zoals de stenen en andere wezens die niet met kennis begaafd zijn. Want elk deel koestert, natuurlikerwijze, grotere liefde voor het algemeen welzijn dan voor eigen privaat goed. De praktijk bewijst dit. Elk deel streeft immers hoofdzakelijk naar de gemeenschappelijke daad, die het geheel ten goede komt. Men kan dit opmerken in de beoefening der burgerlijke deugden, volgens welke de burgers, ten bate van het algemeen welzijn schade willen lijden in hun persoonlijke goederen, ja zelfs in hun eigen persoon. Dienvolgens moet dit nog meer bewaarheid worden in de vriendschap der liefde, gegrondvest op de mededeling der genadegaven. Zodoende moet de mens, uit liefde, God, die het algemeen goed van alles is, meer beminnen dan zichzelf. God is immers het algemeen beginsel en de bron van geluk voor allen die aan de zaligheid deelachtig worden. (IIa-IIae q. 26 a. 3 co.)

De Wijsgeer spreekt daar over de vriendschap met betrekking tot hem, die op beperkte wijze het goed bezit, dat het voorwerp der vriendschap is, en niet over de vriendschap met betrekking tot hem die de volheid van dit goed bezit. (IIa-IIae q. 26 a. 3 ad 1)

Het deel bemint het goed van het geheel, in zover dit hem voordelig is. Daarom wil het zich het goed van het geheel niet toe-eigenen, maar het stelt zich ter beschikking van het geheel. (IIa-IIae q. 26 a. 3 ad 2)

God beminnen om Hem te genieten, is een baatzuchtige liefde. Door de liefde van vriendschap, bemint men God op volmakter wijze dan door de baatzuchtige liefde; want in zichzelf is God een voortreffelijker goed, dan het goed waaraan we deelachtig worden door Hem te genieten. Bijgevolg bemint de mens zonder meer God



boven zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Moet men zichzelf meer beminnen uit liefde dan den evenmens?

Men beweert, dat men zichzelf niet meer moet beminnen uit liefde, dan de evenmens. Boven werd gezegd (2e Art.), dat het voornaamste voorwerp der liefde, God is. Welnu het gebeurt dat de evenmens inniger met God verbonden is, dan wijzelf. Bijgevolg moeten we zo iemand meer beminnen dan ons zelf. (IIa-IIae q. 26 a. 4 arg. 1)

We zijn het meest bezorgd om datgene niet te benadelen, wat we het meest beminnen. Welnu we willen gaarne uit liefde schade lijden terwille van de evenmens, naar het woord van het Boek der Spreuken (12. 26): “Hij die zich ter wille van zijn vriend laat benadelen, is een rechtvaardige”. Bijgevolg moet men meer de anderen beminnen dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 4 arg. 2)

In de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13, 3) lezen we: “De liefde zoekt zichzelf niet”. Welnu we beminnen het meest datgene waaraan wij goed willen. Bijgevolg bemint men, uit liefde, zichzelf niet meer dan zijn evenmens. (IIa-IIae q. 26 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat gezegd wordt in het Boek Leviticus (19, 18) en bij Mattheus (22, 39): “Gij zult uw evenmens beminnen gelijk u zelf”. Derhalve is de liefde tot ons zelf het patroon van de liefde tot de naaste. Welnu het patroon is voornamer dan de nabootsing. Bijgevolg moet men uit liefde, meer zichzelf beminnen dan de naaste. (IIa-IIae q. 26 a. 4 s. c.)

We onderscheiden in de mens zijn geestelijke en zijn lichamelijke natuur. Zichzelf beminnen beduidt, zoals we boven gezegd hebben (25e Kw. 7e Art.), zich naar zijn geestelijke natuur liefhebben. Na de liefde tot God, moet die liefde elke andere overtreffen. En dit leiden we af uit de beweegreden der liefde zelf. God is het beginsel van alle goed, en daarop is alle liefde gegrondvest, zoals boven gezegd is (25e Kw. 12e Art.). De mens bemint zichzelf omdat hij in dit goed deelt. Hij bemint zijn evenmens omdat die samen met hem, in dit goed deelt. Dit samen deelachtig zijn kan slechts de beweegreden der liefde zijn, in zover men verenigd is in het bezit van God. Welnu één zijn, overtreft verenigd zijn. Daarom heeft de mens, die zelf deelachtig is aan dat goed, gegronder reden om zichzelf te: beminnen dan om zijn naaste te beminnen, omdat deze samen met hem aan dit goed deelachtig is. En daarom moet de mens zichzelf meer beminnen dan zijn evenmens. Men vindt een teken daarvan in de plicht die de mens heeft om het geringste kwaad te vermijden, dat in strijd is met zijn deelgenootschap aan de zaligheid, zelfs wanneer hij door zijn zonde zijn evenmens voor zonde kan vrijwaren. (IIa-IIae q. 26 a. 4 co.)

Men moet de uitgestrektheid van de liefde van vriendschap niet alleen meten naar het voorwerp, dat God is, maar ook naar diegene die bemint, nl. de mens die de liefde bezit. Trouwens, de waarde van elke daad hangt

gedeeltelijk af van het handelend subject. Bijgevolg, hoewel een naaste die met God inniger verenigd is beter is dan wij, daarom niet inniger één is met diegene die bemint dan deze één is met zichzelf, volgt niet dat men de evenmens meer moet beminnen dan zichzelf. (IIa-IIae q. 26 a. 4 ad 1)

Men moet lichamelijke schade willen lijden voor zijn vriend. En daardoor heeft men zichzelf, geestelijkerwijze, meer lief. Want het is deugdzaam zich aldus prijs te geven voor zijn vriend, en deugdzaamheid is een geestelijk goed. Maar in geestelijke aangelegenheden moet men zichzelf geen schade aandoen door te zondigen, om de evenmens voor de zonde te vrijwaren, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 26 a. 4 ad 2)

Augustinus zegt in de Regel: “De liefde zoekt zichzelf niet, d.w.z. ze verkiest het goed der gemeenschap boven persoonlijk goed”. Welnu het gemeenschappelijk goed is altijd beminnenswaardiger dan persoonlijk goed; zoals elk deel het goed van het geheel beminnenswaardiger vindt, dan eigen gedeeltelijk goed, zoals gezegd werd (vorig Art.). (IIa-IIae q. 26 a. 4 ad 3)

#### Articulus 5 Moet men de evenmens meer beminnen dan zijn eigen lichaam?

Men beweert, dat men de evenmens niet meer moet beminnen dan zijn eigen lichaam. In de evenmens is ook het lichaam van de naaste begrepen. Bijgevolg indien men de evenmens meer moet beminnen dan zijn eigen lichaam, dan volgt daaruit dat men ook het lichaam van de naaste meer moet beminnen dan zijn eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 arg. 1)

Boven werd gezegd (vorig Art.), dat men meer zijn eigen ziel moet beminnen dan de ziel van de naaste. Maar ons eigen lichaam is inniger met onze ziel verenigd dan de evenmens. We moeten bijgevolg meer ons eigen lichaam beminnen dan de naaste. (IIa-IIae q. 26 a. 5 arg. 2)

Eenieder offert datgene op wat hij minder bemint, voor datgene wat hij meer liefheeft. Welnu niet elke mens is verplicht zijn eigen lichaam op te offeren voor het heil van zijn medemens; dit doen slechts de volmaakten naar het woord bij Joannes (15. 13): “Niemand heeft grotere liefde dan hij, die zijn leven geeft voor zijn vrienden”. Bijgevolg moet men uit liefde de evenmens niet meer beminnen dan zijn eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt: “We moeten de evenmens meer beminnen dan ons eigen lichaam”. (IIa-IIae q. 26 a. 5 s. c.)

We moeten uit liefde meer datgene beminnen, wat meer aanspraak kan maken op liefde, zoals boven gezegd werd (2e Art.). Welnu datgene wat volledig deelt in de zaligheid, — en in dit geval is de evenmens, — kan meer aanspraak maken op liefde, dan datgene wat slechts een overvloeiing van de zaligheid geniet, wat geldt voor ons eigen lichaam. Bijgevolg moeten we de zielezaligheid

van de evenmens meer beminnen dan ons eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 co.)

Volgens de Wijsgeer is elkeen, wat het voornaamste in hem is. Wanneer we dus zeggen dat we de evenmens meer moeten beminnen dan ons zelf dan moet dit verstaan worden van de ziel, die het voornaamste is. (IIa-IIae q. 26 a. 5 ad 1)

Ons lichaam is inniger met ons verenigd dan de evenmens, wanneer we letten op de samenstelling van onze eigen natuur. Doch wat het deelgenootschap in de zaligheid betreft, is de ziel van de naaste inniger met onze ziel verenigd dan wij met ons eigen lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 5 ad 2)

Aan elke mens is de zorg voor eigen lichaam opgedragen. Maar elke mens heeft niet te zorgen voor de zaligheid van zijn evenmens, tenzij in geval van nood. Bijgevolg vraagt de liefde niet dat men zijn eigen lichaam prijsgeeft voor de zaligheid van de naaste, tenzij men verplicht is in die zaligheid te voorzien. Het is echter een daad van volmaakte liefde, zich ongevraagd aldus voor de evenmens op te offeren. (IIa-IIae q. 26 a. 5 ad 3)

### Articulus 6 Moet men de ene mens meer beminnen dan andere?

Men beweert, dat men de ene mens niet meer moet beminnen dan de andere. Augustinus zegt: “Men moet alle mensen evenzeer beminnen. Maar, omdat gij u niet met allen te gelijk kunt bemoeien, moet gij bijzonder zorg dragen voor hen die door omstandigheden van tijd, plaats of andere gelegenheden, volgens lotsbeschikking dichter bij u leven. Bijgevolg moet de ene mens niet meer bemind worden dan de andere. (IIa-IIae q. 26 a. 6 arg. 1)

Wanneer men verschillenden om éénzelfde reden moet beminnen, mag de liefde niet ongelijk zijn. Welnu alle evenmens moeten om éénzelfde reden bemind worden, nl. om God, zoals Augustinus zegt. Bijgevolg moet men elke evenmens evenzeer beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 arg. 2)

De Wijsgeer zegt dat liefhebben, goed willen is. Welnu we willen hetzelfde goed voor elke evenmens, nl. het eeuwig leven. Bijgevolg moeten we alle medemensen evenzeer beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat elke mens door iemand meer moet bemind worden, naarmate deze zwaarder zou zondigen, door aan de liefde te kort te komen. Welnu men kan zwaarder zondigen door te kort te komen aan de liefde tegenover sommige mensen, dan tegenover anderen. Daarom wordt in het Boek Leviticus (20. 9) gezegd: “Iemand die zijn vader of moeder vervloekt, moet gedood worden”. Deze straf wordt echter niet uitgesproken tegen hen die anderen vervloeken. Bijgevolg zijn er onder onze evenmens sommingen die we meer moeten beminnen dan anderen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 s. c.)

Hieromtrent ontmoeten we een dubbele mening. Sommigen hebben beweerd dat men alle mensen in dezelfde mate moet beminnen wat de inwendige liefde betreft, maar dat men niet voor allen evenveel moet doen. Zij meenden dat de rangorde in de liefde moet geschat worden naar de uitwendige weldaden, waartoe men meer verplicht is ten opzichte van zijn naastbestaanden, dan ten opzichte van vreemden; en dat die rangorde niet bepaald wordt door de inwendige genegenheid, die, volgens hen, dezelfde moet zijn voor allen, zelfs voor de vijanden. Maar dit is onredelijk. De genegenheid der liefde, die een drang is door de genade veroorzaakt, is niet minder geordend dan de natuurlijke genegenheid, die een natuurdrang is. Beide neigingen immers danken hun bestaan aan de Goddelijke Wijsheid. In de natuur echter is de natuurdrang geëvenredigd aan de daad of de beweging die met eenieders natuur overeenkomt; b. v. de zwaartekracht van de aarde is groter dan die van het water, want de aarde gaat onder in het water. Bijgevolg moet ook de drang door de genade veroorzaakt, nl. de genegenheid der liefde, geëvenredigd zijn aan de uitwendige handelingen, zodat de liefdegenegenheid intenser moet zijn ten opzichte van hen waaraan we grotere weldaden verschuldigd zijn. Bijgevolg moeten we de ene mens met grotere genegenheid liefhebben dan de andere. Het beginsel der liefde immers is God, en diegene die bemint. Daarom moet de liefdegenegenheid groter zijn, naar gelang men nauwer met een of ander dezer beginselen verwant is. En zoals we boven gezegd hebben (1e Art.), waar een beginsel is, daar volgt de rangorde uit de verhouding tot dat beginsel. (IIa-IIae q. 26 a. 6 co.)

De genegenheid kan op een dubbele wijze ongelijk zijn. Vooreerst, van de kant van het goed dat we onze vriend toewensen. Aldus beschouwd, moet de liefde tot alle mensen gelijk zijn, want allen wensen we hetzelfde goed toe, nl. de eeuwige zaligheid. Ten tweede, van de kant van de intensiteit waarmee men bemint. En aldus is de liefde niet tot allen dezelfde. Men kan nog op een andere wijze zeggen dat de liefde op dubbele wijze ongelijk is. Eerstens, omdat men sommigen bemint en anderen niet. En deze ongelijkheid mag men in acht nemen, wanneer men zijn weldaden uitdeelt; want we kunnen niet aan allen even nuttig zijn. Dergelijke ongelijkheid is echter niet gewettigd wanneer het gaat om de genegenheid zelf. De tweede ongelijkheid bestaat hierin dat we de ene meer beminnen dan de andere. Augustinus wil deze laatste ongelijkheid niet uitsluiten maar slechts de eerste, zoals blijkt uit wat hij zegt omtrent de weldadigheid. (IIa-IIae q. 26 a. 6 ad 1)

Niet alle medemensen staan in dezelfde verhouding tot God; sommigen zijn door grotere volmaaktheid met Hem verenigd, en moeten daarom krachtens de deugd van liefde, bemind worden boven hen, die minder met Hem verenigd zijn. (IIa-IIae q. 26 a. 6 ad 2)

Deze bedenking steunt op de graad van liefde gezien van de kant van het goed dat we onze vrienden toewensen. (IIa-IIae q. 26 a. 6 ad 3)

## Articulus 7 Moet men de volmaakten meer beminnen dan zijn eigen verwanten?

Men beweert, dat men de volmaakten meer moet beminnen dan zijn eigen verwanten. Men moet datgene meer liefhebben wat om geen enkele reden moet gehaat worden, dan datgene wat onder een of ander opzicht moet gehaat worden, zoals iets witter is, naar gelang er minder zwart in gemengd is. Welnu onze verwanten moeten we onder zeker opzicht haten, naar het woord bij Lucas (14. 26): “Indien iemand tot Mij komt en zijn vader niet haat, enz.”. De volmaakten moet men echter om om geen enkele reden haten. Bijgevolg moet men de volmaakten meer beminnen dan de verwanten. (IIa-IIae q. 26 a. 7 arg. 1)

De liefde maakt ons aan God gelijk. Welnu God bemint het meest de volmaakten. Bijgevolg moet men door de liefde ook meer de volmaakten dan zijn verwanten beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 7 arg. 2)

In elke vriendschap moet datgene meer bemind worden, dat nauwer verbonden is met het beginsel waarop de vriendschap gegrondvest is. Welnu door de natuurlijke vriendschap hebben we diegenen meer lief, die met ons nauwer door natuurlijke banden verbonden zijn, b. v. ouders of kinderen. Maar de vriendschap der liefde is gegrondvest op de mededeling van de zaligheid, waaraan de volmaakten een ruimer aandeel hebben dan onze verwanten. Bijgevolg moeten we uit liefde de volmaakten beminnen boven de verwanten. (IIa-IIae q. 26 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat we lezen in de Eerste Brief aan Timoteüs (3. 8): “Indien er een is, die zich niet om haar familie en heel in het bijzonder om haar huisgenoten bekommert, dan verloochent ze het geloof, en is erger dan een ongelovige. Welnu de inwendige genegenheid der liefde moet beantwoorden aan de uitwendige genegenheidsblijken. Bijgevolg moet men zijn verwanten meer beminnen dan de volmaakten. (IIa-IIae q. 26 a. 7 s. c.)

Elke daad moet geëvenredigd zijn aan haar voorwerp en aan het subject dat de daad stelt. Het voorwerp bepaalt de soort van de daad; het vermogen van het handelend subject, de intensiteit ervan. Aldus bepaalt de eindterm, de soort van de beweging; de ontvankelijkheid van het bewogene en de kracht van de beweging, de snelheid van de beweging. Zo wordt ook de soort van de liefde bepaald door haar voorwerp, en haar intensiteit door hem die bemint. Het voorwerp van de genegenheid der liefde is God, en het is de mens die bemint. Het soortelijk verschil van de genegenheid der liefde moet bijgevolg bepaald worden, volgens de verhouding van de evenmens, die men moet beminnen, tot God. Diegene die God meer nabij is, moet men uit liefde groter goed willen. Want hoewel de liefde allen hetzelfde goed toewenst, nl. de eeuwige zaligheid, toch zijn er verschillende graden in dit goed te onderscheiden, omdat men op verschillende wijzen aan de zaligheid kan deelachtig worden. De liefde moet de goddelijke gerechtigheid wil-

len eerbiedigen, die beslist dat de meer volmaakten op verhevener wijze aan de zaligheid deelachtig worden. Aldus wordt de genegenheid soortelijk bepaald; want het soortelijk verschil in de genegenheid wordt vastgesteld volgens de verschillende goederen die we diegenen toewensen die we beminnen. Maar de levendigheid der genegenheid wordt bepaald in verband met hem die bemint. En aldus wil men met levendiger genegenheid, het door de liefde toegewenst goed van hen waarmee men het nauwst verbonden is, dan men een verhevener goed toewenst aan meer volmaakten. Men kan verder nog een ander verschil in acht nemen. Want onder onze evenmensen, zijn sommigen met ons verbonden door de band van een gemeenschappelijke oorsprong, en dat kan men niet ongedaan maken; immers, men is wat men is. Maar de deugdzaamheid, waardoor sommigen inniger met God verenigd zijn kan groeien evenals ze kan verminderen, zoals boven gezegd is (24e Kw. 4e, 10e en 11e Art.). Daarom kan ik uit liefde willen, dat mijn verwante deugdzamer wordt dan een ander, en aldus een hogere graad van zaligheid bereikt. Er is nog een andere wijze waarop we onze verwanten uit liefde meer beminnen, nl. de veelvuldiger manier waarop we hen beminnen. Want onze vriendschap met diegenen die onze verwanten niet zijn, beperkt zich tot de vriendschap der liefde. Maar met onze verwanten hebben we meerdere vriendschapsbetrekkingen, naar gelang van de wijze waarop we met hen verwant zijn. Welnu het goed waarop elke deugdzame vriendschap is gegrondvest, heeft als doel, het goed waarop de goddelijke liefde is gegrondvest. Daarom beheerst de liefde elke andere uiting van vriendschap, zoals de kunstvaardigheid die op het doel gericht is, de kunstvaardigheid beheerst die zich bezighoudt met hetgeen naar het doel leidt. Dienvolgens kan de genegenheid die we iemand toedragen omdat hij een bloedverwant is, of een aangehuwde, of een medeburger, of om een andere verhouding die met het doel der liefde overeenkomt, door de liefde beheerst worden. Waaruit blijkt dat we op veelvuldige wijze onze verwanten boven anderen kunnen beminnen hetzij de liefde zelf liefdedaden stelt, hetzij zij andere daden beheerst. (IIa-IIae q. 26 a. 7 co.)

Men beveelt ons niet, onze verwanten te haten omdat ze onze verwanten zijn, maar in zover ze ons van God verwijderen. Aldus zijn ze geen verwanten maar vijanden, naar het woord van Micheas (7. 6): “’s Mensen ergste vijanden zullen zijn huisgenoten zijn”. (IIa-IIae q. 26 a. 7 ad 1)

Door de liefde worden we gelijkvormig aan God op betrekkelijke wijze, d.i. de verhouding van de mens tot wat hem eigen is, is zoals de verhouding van God tot wat Hem eigen is. We kunnen sommige dingen uit liefde willen, die met onze toestand overeenkomen en die God niet wil, omdat het Hem niet belijft deze te willen, zoals vroeger werd aangetoond (I-II. 19e Kw. 10e Art.), wanneer we gesproken hebben van de geordendheid van onze wil. (IIa-IIae q. 26 a. 7 ad 2)

De liefde stelt niet uitsluitend de daad van liefde rekening houdend met het voorwerp, doch ook met het subject dat bemint, zoals gezegd is (in de Leerst.).

Daarom kan een verwante boven een ander bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 7 ad 3)

### Articulus 8 Moet men zijn bloedverwanten het meest beminnen?

Men beweert, dat men zijn bloedverwanten niet het meest moet beminnen. In het Boek der Spreuken (18. 24) lezen we: “Er zijn vrienden die aanhankelijker zijn dan een broeder”. En Valerius Maximus zegt: “De band van de vriendschap is uiterst sterk en moet in niets onderdoen voor de band van het bloed. En dit is ook zeker en door de ondervinding bewezen: het is een louter toeval dat we door de geboorte verwant zijn; maar de vriendschap wordt aangeknoopt na rijp oordeel en vrije keus”. Bijgevolg moet men de verwanten niet boven de anderen liefhebben. (IIa-IIae q. 26 a. 8 arg. 1)

Ambrosius zegt: “U, wie ik door het Evangelie het leven heb gegeven, bemin ik niet minder dan ik u zou beminnen, indien ik u het leven geschonken had naar het vlees. Want de liefdedrang der genade is niet minder krachtig dan de liefdedrang der natuur. En we moeten ongetwijfeld meer diegenen liefhebben, waarvan we weten dat we eeuwig met hen zullen verenigd zijn, dan diegenen waarmee we slechts hier op aarde samenleven”. Bijgevolg moet men zijn verwanten niet beminnen boven hen die met ons op een andere wijze verenigd zijn. (IIa-IIae q. 26 a. 8 arg. 2)

“De werken zijn het bewijs der liefde”, zegt Gregorius. Welnu het gebeurt dat we verplicht zijn meer liefde te betonen aan anderen dan aan onze bloedverwanten; zoals men in de legerdienst meer moet gehoorzamen aan zijn legeroverste dan aan zijn vader. Bijgevolg moeten de bloedverwanten niet het meest bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat in de wet voornamelijk geboden wordt zijn ouders te eren (Boek van de Uittocht, 20. 12). Bijgevolg moeten onze bloedverwanten op een bijzondere wijze bemind worden. (IIa-IIae q. 26 a. 8 s. c.)

Zoals gezegd is (vorig Art.), moet men diegenen waarmee men nauwer verwant is, uit liefde meer beminnen, én omdat men ze levendiger bemint, én omdat er meerdere redenen zijn om ze te beminnen. Welnu, de levendigheid der liefde ontstaat uit de verwantschap van de beminde met hem die bemint. Daarom moet de graad van genegenheid gemeten worden naar de band waardoor we met anderen verbonden zijn; elk moet bemind worden, naarmate hij nauwer verbonden is door de band die de genegenheid verwekt. Men moet daarbij liefde met liefde vergelijken, rekening houdend met de verhouding dezer verschillende banden tot elkander. — Aldus moet men zeggen dat de vriendschap tussen bloedverwanten gegrond is op de band van een gemeenschappelijke oorsprong; de vriendschap tussen burgers op een burgerlijk samenleven; de vriendschap tussen soldaten op dezelfde oorlogsbelangen. Derhalve moet men in familieaangelegenheden zijn bloedverwanten boven anderen beminnen; in burgerlijke aangelegenheden,

zijn medeburgers; in militaire aangelegenheden, zijn medestrijders. Daarom zegt de Wijsgeer: “Men moet elk geven wat vereist wordt en passend is. Het is trouwens aldus dat de mensen zich gedragen. Op een bruiloft b. v. nodigt men de familie. Men moet en bijgevolg voor zorgen dat zij die ons het leven schonken in niets te kort hebben en geëerd worden”. En hetzelfde geldt voor alle andere groepen. — Wanneer we echter de verschillende banden onderling vergelijken, dan is het duidelijk dat de band van het bloed de eerste en meest onverdelgbare is; want hij ontstaat uit datgene wat tot ons wezen zelf behoort. De andere banden zijn bijkomstig en kunnen ontbonden worden. Daarom is de vriendschap der bloedverwanten de sterkste. De andere kunnen meer in aanmerking genomen worden, volgens datgene wat elke vriendschap eigen is. (IIa-IIae q. 26 a. 8 co.)

Een vriendschap tussen geassocieerden, uit vrije keus en betreffende zaken waarover men vrij beschikt, b.v. het uitvoeren van een of ander werk, aangegaan, overtreft de familievriendschap in die zin, dat we beter overeenkomen met onze vrienden om dit werk uit te voeren dan met onze eigen bloedverwanten. Nochtans is de familievriendschap sterker, omdat ze natuurlijker is. Zij heeft ook de voorrang wanneer het gaat om natuurlijke aangelegenheden. Daarom bestaat er een zwaardere plicht om in geval van nood voor zijn familie te zorgen. (IIa-IIae q. 26 a. 8 ad 1)

Ambrosius spreekt van de weldadige liefde, die in verband staat met de mededeling der genade, n. 1. de zielzorg. In deze orde moet men grotere zorg dragen voor zijn geestelijke kinderen dan voor de kinderen naar het vlees. Maar in lichamelijke noodwendigheden moet men grotere zorg dragen voor de kinderen naar het lichaam. (IIa-IIae q. 26 a. 8 ad 2)

Omdat men in de strijd een legeroverste meer gehoorzaamt dan zijn vader, moet men niet besluiten dat de vader minder bemind wordt. Hij wordt minder bemind in zover de liefde de krijgers militair verenigt. (IIa-IIae q. 26 a. 8 ad 3)

### Articulus 9 Moet men uit liefde meer zijn zoon beminnen dan zijn vader?

Men beweert, dat men, uit liefde, meer zijn zoon moet beminnen dan zijn vader. Men moet immers diegenen meer beminnen waarvoor men het meest moet zorgen. Welnu men moet meer zorg dragen voor zijn kinderen dan voor zijn ouders. De Apostel zegt immers in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (12. 14): “Niet de kinderen moeten schatten beleggen voor de ouders, maar de ouders voor de kinderen”. Bijgevolg moeten de kinderen meer bemind worden dan de ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 9 arg. 1)

De genade vervolmaakt de natuur. Welnu, zoals de Wijsgeer zegt, de ouders beminnen uiteraard meer hun kinderen dan ze door hun kinderen bemind worden. Bijgevolg moet men meer zijn kinderen beminnen dan zijn ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 9 arg. 2)

Door de liefde wordt de genegenheid van de mens gelijkvormig aan die van God. Welnu God bemint meer zijn kinderen dan Hij door hen bemind wordt. Bijgevolg moeten ook wij meer onze kinderen beminnen dan onze ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 9 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Ambrosius zegt: “Men moet eerst God beminnen; daarna zijn ouders; dan zijn kinderen; eindelijk zijn huisgenoten”. (IIa-IIae q. 26 a. 9 s. c.)

Leerstelling. — Boven werd gezegd (4e Art. 1e Antw.; 7e Art.) dat de graad van de genegenheid op tweeërlei wijze wordt gemeten. Vooreerst, van de kant van het voorwerp. Aldus moet men grotere liefde toedragen aan datgene wat beter is en het meest op God lijkt. Zo moet de vader meer bemind worden dan de zoon; want de vader wordt bemind als beginsel, en een beginsel is een uitmuntender goed en vertoont grotere gelijkenis met God. De graad van genegenheid wordt, ten tweede, gemeten van de kant van hem die bemint. Aldus beschouwd, bemint men meest datgene wat het meest met ons één is. Zo moet het kind meer bemind worden dan de vader, zoals de Wijsgeer zegt. Ten eerste, omdat de ouders hun kinderen beminnen als een deel van zichzelf. De vader daarentegen is geen deel van de zoon; zo is de genegenheid waarmee de vader de zoon bemint meer gelijk aan de genegenheid waarmee men zichzelf bemint. Ten tweede, de ouders weten beter dat deze hun kinderen zijn, dan andersom. Ten derde, de zoon is nauwer met de vader verbonden, omdat hij een deel is van hem, dan de vader met de zoon, waarvan hij het beginsel is. Ten vierde, omdat de ouders reeds langer hun kinderen beminnen: het kind wordt onmiddellijk bemind, doch zelf begint het pas later te beminnen. Welnu hoe ouder de liefde is, hoe levendiger ze is, naar het woord uit het Boek Ecclesiasticus (9. 14): “Laat een oude vriend niet gaan, want een nieuwe is niet zo aanhankelijk”. (IIa-IIae q. 26 a. 9 co.)

Aan een beginsel is men onderworpenheid, hulde en eer verschuldigd. Aan het uitwerksel is het echter eigen door het beginsel beïnvloed en voorzien te worden. Waaruit volgt dat de kinderen hun ouders eer verschuldigd zijn, terwijl aan de kinderen de nodige zorgen moeten besteed worden. (IIa-IIae q. 26 a. 9 ad 1)

Het is natuurlijk dat de vader meer zijn zoon liefheeft, omdat hij nauwer met hem verbonden is; maar de zoon bemint natuurlijkerwijze meer zijn vader, omdat hij een voortreffelijk goed is. (IIa-IIae q. 26 a. 9 ad 2)

Augustinus zegt, dat “God ons bemint voor ons goed en zijn eer”. Omdat nu de vader, zoals God, voor ons beginsel is, heeft hij er recht op door zijn kinderen geëerd te worden; het kind echter verwacht van zijn ouders dat ze in zijn noodwendigheden voorzien. Nochtans moet het kind, in geval van nood en uit dankbaarheid om de verkregen weldaden, vooral zijn ouders helpen. (IIa-IIae q. 26 a. 9 ad 3)

## Articulus 10 Moet men zijn moeder meer beminnen dan zijn vader?

Men beweert, dat men zijn moeder meer moet beminnen dan zijn vader. De Wijsgeer zegt: “In de voortteling geeft de vrouw het lichaam”. Welnu de vader veroorzaakt de ziel niet, daar deze door God geschapen wordt. Bijgevolg ontvangt de mens meer van zijn moeder dan van zijn vader. Derhalve moet men zijn moeder meer beminnen dan zijn vader. (IIa-IIae q. 26 a. 10 arg. 1)

Men moet diegene meer beminnen waardoor men meer bemind wordt. Welnu de moeder bemint de zoon meer dan de vader, naar het getuigenis van de Wijsgeer: “De moeders hebben groter liefde tot hun kinderen. De moeders immers lijden meer bij de geboorte der kinderen; en de moeders weten ook beter dat de kinderen de hunne zijn, dan de vaders”. Bijgevolg moet de moeder meer bemind worden dan de vader. (IIa-IIae q. 26 a. 10 arg. 2)

Men moet met een grotere genegenheid diegenen beminnen die voor ons meer gedaan hebben, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (16. 6): “Groet Maria, die zich veel moeite voor u heeft gegeven”. Welnu de moeder geeft zich grotere moeite bij de geboorte en in de opvoeding, dan de vader. Daarom zegt het Boek Ecclesiasticus (7. 29): “Vergeet nooit de smarten van uw moeder”. Bijgevolg moet men zijn moeder meer beminnen dan zijn vader. (IIa-IIae q. 26 a. 10 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Hieronymus zegt: “Na God, vader van allen, moet men zijn vader beminnen”. Daarna slechts spreekt hij van de moeder. (IIa-IIae q. 26 a. 10 s. c.)

Wanneer men zulke vergelijkingen instelt, moet men de zaken op zichzelf beschouwen. Het gaat er bijgevolg om, te weten of men de vader, als vader, meer moet beminnen dan de moeder, als moeder. Want zoals de Wijsgeer zegt, kan men in al deze zaken een zo groot verschil van deugd en ondeugd aantreffen, dat de vriendschap ontbonden of verminderd wordt. Daarom zegt Ambrosius dat “men de goede dienstboden moet verkiezen boven de slechte hinderen”. Derhalve, wanneer men de zaken op zichzelf beschouwt, moet men de vader meer beminnen aan de moeder. De vader en de moeder moeten immers bemind worden, als beginselen van onze geboorte naar de natuur. De vader echter is een voornamer beginsel dan de moeder; want de vader is een werkdadig beginsel; de moeder, een lijdzaam en stoffelijk beginsel. Bijgevolg, op zichzelf beschouwd, moet de vader meer bemind worden dan de moeder. (IIa-IIae q. 26 a. 10 co.)

Bij het ontstaan van de mens, geeft de moeder de stof van het nog ongevormde lichaam. Het lichaam wordt echter gevormd door de vormende kracht van het zaad van de vader. Hoewel deze kracht de ziel niet scheppen kan, toch wordt door haar de stof van het lichaam geschikt gemaakt om de ziel te ontvangen. (IIa-IIae q. 26 a. 10 ad 1)

Deze bedenking heeft het over een andere soort van

genegenheid. Want de vriendschap waardoor we diegene beminnen die ons bemint, is anders dan de vriendschap waardoor men diegene bemint die ons het leven geeft. Welnu hier spreken we van de genegenheid ten opzichte van de vader en de moeder die ons het leven schenken. (IIa-IIae q. 26 a. 10 ad 2)

### **Articulus 11 Moet men zijn echtgenote meer beminnen dan zijn vader en moeder?**

Men beweert, dat men zijn echtgenote meer moet beminnen dan zijn vader en moeder. — 1. Niemand verlaat iets, tenzij om iets te winnen dat hij meer bemint. Welnu we lezen in het Boek der Schepping (2. 24): “Om zijn vrouw verlaat de man zijn vader en moeder”. Bijgevolg moet hij zijn vrouw meer beminnen dan zijn vader en moeder. (IIa-IIae q. 26 a. 11 arg. 1)

De Apostel zegt in de Brief aan de Ephesiërs (3. 33): “De mannen moeten hun vrouwen liefhebben als zichzelf”. Welnu men moet zichzelf meer liefhebben dan zijn ouders. Bijgevolg moet men ook zijn vrouw meer liefhebben dan zijn ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 11 arg. 2)

Daar waar meerdere redenen van liefde gelden, moet ook een grotere liefde bestaan. Welnu in de liefde tot zijn vrouw zijn meerdere redenen van liefde. De Wijsgeer zegt immers: “In deze vriendschap treft men het voordelige en het genotvolle en zelfs het eerbare aan, wanneer de echtgenoten deugdzaam zijn”. Bijgevolg moet de liefde tot de echtgenote groter zijn dan de liefde tot de ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 11 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Apostel zegt: “De man moet de vrouw liefhebben als zijn eigen lichaam”. Aldus in de Brief aan de Ephesiërs (3. 28). Welnu men moet zijn lichaam minder beminnen dan zijn evenmens, zoals boven gezegd werd (5e Art.), en onder al zijn medemensen moet men het meest zijn ouders beminnen. Bijgevolg moet men zijn ouders meer beminnen dan zijn echtgenote. (IIa-IIae q. 26 a. 11 s. c.)

Zoals boven gezegd is (9e Art.) moet men om de graden der liefde te onderscheiden in acht nemen én het goed dat men bemint én de vertrouwelijkheid met hem die men bemint. Wanneer men het goed in acht neemt, dat het voorwerp der liefde is, moet men meer zijn ouders beminnen dan zijn echtgenote, want de ouders worden bemind als een beginsel en als een voortreffelijker goed. Maar beschouwt men de innigheid of de vertrouwelijkheid, dan moet men meer zijn vrouw beminnen; want de vrouw wordt één lichaam met de man, naar het woord van Mattheus (19. 6): “Ze zijn dus geen twee meer, maar een vlees”. Bijgevolg wordt de vrouw intenser bemind; hoewel men groteren eerbied verschuldigd is aan zijn ouders. (IIa-IIae q. 26 a. 11 co.)

Men verlaat zijn vader en moeder niet in alles, terwille van zijn vrouw. Want in sommige aangelegenheden moet de man grotere zorg dragen voor zijn ouders, dan voor zijn vrouw. Slechts om het geslachtelijk verkeer en om met zijn vrouw samen te wonen, verlaat de man

alles en hecht hij zich aan zijn vrouw. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 1)

De Apostel wil niet zeggen dat de man zijn vrouw volledig als zichzelf moet beminnen. Maar de liefde die men zichzelf toedraagt is de reden waarom men ook zijn vrouw, waarmee men verenigd is, bemint. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 2)

Ook in de liefde tot zijn vader zijn meerdere redenen van liefde aanwezig. Deze overtreffen zelfs onder zeker opzicht de redenen van de liefde tot de eigen vrouw, nl. wanneer men zich stelt op het standpunt van het beminde goed. Maar de redenen om zijn vrouw te beminnen overtreffen de andere, wanneer men de graad van vertrouwelijkheid beschouwt. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 3)

In de aangehaalde tekst van Paulus, drukt het woord als geen gelijkheid uit maar de reden der liefde. De man bemint immers zijn vrouw vooral om reden van het geslachtelijk verkeer. (IIa-IIae q. 26 a. 11 ad 4)

### **Articulus 12 Moet men een weldoener meer beminnen dan iemand wiens weldoener men zelf is?**

Men beweert, dat men een weldoener meer moet beminnen dan iemand voor wie men zelf weldoener is. Augustinus zegt: “Niets kan de liefde meer opwekken, dan wanneer men iemand in de liefde voorkomt; want hardvochtig is hij die, indien hij zelf niet de eerste bemint, weigert wederliefde te betonen”. Welnu de weldoeners voorkomen ons door de weldaad der liefde. Bijgevolg moeten we de weldoeners in de eerste plaats beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 12 arg. 1)

Men moet iemand meer beminnen, naarmate het een zwaardere zonde is aan zijn liefde te weerstaan of tegen hem op te treden. Welnu het is een zwaardere zonde zijn weldoener niet te beminnen of tegen hem op te treden, dan op te houden iemand te beminnen waaraan men tot nog toe zijn weldaden had geschonken. Bijgevolg moet men meer zijn weldoener beminnen dan diegene waartegenover men zelf weldadig is. (IIa-IIae q. 26 a. 12 arg. 2)

Hieronymus beweert dat men God boven alles moet beminnen, en na Hem zijn vader. Welnu God en onze vader zijn onze weldoeners. Bijgevolg is de weldoener het meest te beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 12 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Wijsgeer zegt: “De weldoeners beminnen meer diegenen waaraan ze hun liefdadigheid bewijzen, dan andersom”. (IIa-IIae q. 26 a. 12 s. c.)

Boven werd gezegd (9e en 11e Art.) dat men iets meer kan beminnen om twee redenen: én omdat het een voortreffelijker goed is, én omdat de vertrouwelijkheid groter is. Om de eerste reden moet de weldoener meer bemind worden; want door zijn weldaad is hij een beginsel van weldadigheid, en daarom moet hij als een voortreffelijker goed beschouwd worden. Om de tweede

reden hebben we diegenen meer lief waaraan wij zelf goed doen, zoals de Wijsgeer op viervoudige wijze in de *Ethica* aantoonst. Ten eerste, de weldoener kan diegene waaraan hij zijn milddadigheid betoont, beschouwen als zijn voortbrengsel; want van zo iemand zegt men: hij is zijn creatuur. Welnu het is natuurlijk dat men datgene bemint wat men voortbrengt; zo b.v. beminnen de dichters hun gedichten. Immers elk bemint eigen zijn en leven, die in de daad tot uiting komen. Ten tweede, men bemint datgene waarin men zichzelf terugvindt. Welnu, de weldoener en hij die hem verplicht is, vinden wederkerig hun goed in elkander. Voor de weldoener is dit een eerbaar goed, voor diegene die een weldoener te danken heeft, een voordelig goed. Welnu een geschenken eerbaar goed baart meer vreugde dan een ontvangen gunst. Een dergelijke vreugde duurt langer, want men is vlug de voordelen vergeten terwijl men langer genot heeft van de liefdadigheid die men beoefend heeft en waaraan men terugdenkt, dan van datgene wat men op dit ogenblik bezit. Ten derde, hij die liefheeft is actief: hij wil het goed en spant zich in om het te bezorgen aan hem die hij bemint. Hij die bemind wordt, is passief. Daarom is beminnen voortreffelijker, zodat de weldoener meer bemint. Ten vierde, het is moeilijker weldaden te schenken dan te ontvangen. Welnu we beminnen meer datgene wat ons meer kost, en we achten datgene geringer wat we gemakkelijker verwerven. (IIa-IIae q. 26 a. 12 co.)

De weldoener lokt de liefde uit van diegene die veel aan hem te danken heeft. De weldoener zelf, wordt door hem niet uitgelokt: hij handelt uit eigen initiatief. Welnu datgene wat door zichzelf handelt, is beter dan datgene wat door een ander bewogen wordt. (IIa-IIae q. 26 a. 12 ad 1)

De liefde van hem die weldaden ontvangt is een verplichting. Bijgevolg is het tegenovergestelde, zwaarder zonde. Maar de liefde van de weldoener is spontaan en daarom is zij ook vlugger. (IIa-IIae q. 26 a. 12 ad 2)

God bemint ons meer dan wij Hem, en de ouders beminnen meer hun kinderen, dan zij er door bemind worden. Daarom echter moeten we niet allen die van ons weldaden ontvangen, meer beminnen dan om 't even welke weldoener. De weldoeners die ons de grootste weldaden schenken, nl. God en onze ouders, moeten we verkiezen boven diegenen waaraan wij zelf geringer weldaden geven. (IIa-IIae q. 26 a. 12 ad 3)

### Articulus 13 Blijft de rangorde der liefde in de hemel gehandhaafd?

Men beweert, dat de rangorde der liefde in de hemel niet gehandhaafd blijft. Augustinus zegt: "De volmaakte liefde vraagt dat men de hoogste goederen de grootste liefde toedraagt, en de mindere goederen, een geringere liefde". In de hemel echter is de liefde volmaakt. Zodat men aldaar de meer volmaakten, meer beminnen zal dan zichzelf en dan diegenen die nauwer verwant zijn. (IIa-IIae q. 26 a. 13 arg. 1)

We dragen datgene waaraan we groter goed toewensen,

een grotere liefde toe. Welnu in de hemel wenst men groter goed toe aan de volmaaktsten. Was het anders, dan zou onze wil niet overeenkomen met Gods wil. De volmaaktste nu, bezit het hoogste goed. Zodat in het vaderland de volmaaktsten het meest bemind worden; en bijgevolg bemint men de anderen meer dan zichzelf, en een vreemde meer dan een verwante. (IIa-IIae q. 26 a. 13 arg. 2)

In het vaderland is God de enige beweegreden der liefde. Dan immers gaat in vervulling wat gezegd wordt in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13. 28): "Opdat God alles zij in allen". Men bemint bijgevolg meer diegenen die God naderbij komen, en dienvolgens de volmaakten meer dan zichzelf, en vreemden meer dan nabestaanden. (IIa-IIae q. 26 a. 13 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat de natuur door de glorie niet vernietigd, maar vervolmaakt wordt. Welnu de rangorde der liefde, zoals ze werd uiteengezet (2e, 3e en 4e Art.), berust op de natuur. Want van nature bemint elk meer zichzelf dan anderen. Zodat de rangorde der liefde in het vaderland gehandhaafd blijft. (IIa-IIae q. 26 a. 13 s. c.)

Hierin althans blijft in het vaderland de rangorde der liefde noodzakelijk gehandhaafd, dat God boven alles bemind moet worden. En dit zal zonder meer zo zijn, wanneer de mens God volkomen zal genieten. Wat echter de onderlinge ordening van de liefde tot ons zelf en tot anderen aangaat, moet men onderscheiden, rekening houdend met wat boven gezegd is (7e Art.), nl. dat de graden der liefde onderscheiden worden, zowel volgens het goed dat men iemand toewenst als volgens de levendigheid der liefde. Volgens het goed dat men iemand toewenst, bemint men in het vaderland de volmaakten meer dan zichzelf, en de minder volmaakten, minder. Omwille van de volledige eensgezindheid tussen de wil van de mens en Gods wil, moet elke gelukzalige immers aan eenieder het goed toewensen, dat hem volgens de beschikking van Gods rechtvaardigheid toekomt. En de tijd is voorbij om door groter verdiensten een rijkere beloning te verwerven. Tijdens dit leven kan men er naar verlangen deugdzaam te zijn en beloond te worden als de volmaakten, maar later moet eenieders wil berusten in datgene wat voor elk door God bepaald werd. Beschouwt men de liefde van de kant van haar levendigheid, dan moet men zeggen dat elk zichzelf een groter liefde toedraagt, en zichzelf meer dan anderen, zelfs meer dan de volmaakten, bemint. Want de levendigheid der liefde is afhankelijk van het beminde subject, zoals gezegd is (7e Art.). Ten andere, de liefdegave wordt eenieder geschonken, opdat hij eerst en vooral zijn eigen ziel naar God zou willen wenden, wat zichzelf beminnen is. Slechts daarna moet hij ook willen dat anderen hun ziel naar God richten, en daarin moet hij helpen zo hem de gelegenheid daartoe geboden wordt. Wat nu de onderlinge ordening der medemens betreft, moet men de volmaaktsten de grootste liefde zonder meer toedragen. Het leven der zaligheid is toch niets anders dan gerichtheid van de geest naar God, zodat de zaligen onderling geordend worden naar gelang ze naar God geordend zijn. Hij die God het dichtst na-

bij komt, zal het meest bemind worden en beschouwd worden als het innigst verbonden met ons. Er is daar immers geen kwestie meer van te voorzien in elkanders noden, zoals in dit leven, zodat men verplicht is in de verschillende eisen van het leven diegenen eerst te helpen waarmee men het nauwst verwant is, en daarna pas een vreemde. Dit is immers de reden waarom hier op aarde, de liefde ernaar streeft om nauwere verwanten ook meer te beminnen en werkdadig liefdebetoon te bewijzen. Het blijft niettemin waar dat men, zelfs in de hemel, zijn verwanten op meerdere wijzen zal beminnen; want de eerzame beweegredenen der liefde houden in de ziel van de zaligen niet op. Maar boven al deze beweegredenen geldt op onovertreffbare wijze, de beweegreden waardoor men eenieder bemint naarmate hij God nabijkomt. (IIa-IIae q. 26 a. 13 co.)

De bedenking gaat op wanneer men het heeft over diegene die hier op aarde met ons verbonden zijn. Wat echter ons zelf betreft, moet elk meer zichzelf beminnen dan de anderen, en dit des te meer naarmate zijn liefde volmakter is; want de volmaaktheid der liefde richt de mens naar God op volmaakte wijze. En dit behoort tot de liefde tot zichzelf, zoals gezegd is (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 26 a. 13 ad 1)

De bedenking spreekt van de rangorde der liefde waarin men let op het goed dat men toewenst aan hem die men bemint. (IIa-IIae q. 26 a. 13 ad 2)

God zal voor elkeen de volledige beweegredenen der liefde zijn, omdat Hij het volmaakte goed voor de mens is. Want in de onderstelling dat God het goed van de mens niet was, dan zou Hij, voor de mens, niet meer de reden zijn van de liefde. En daarom moet, in de rangorde der liefde, de mens, na God, zichzelf het meest beminnen. (IIa-IIae q. 26 a. 13 ad 3)

## Quaestio 27 Over de voornaamste daad der liefde, nl. het beminnen

Vervolgens handelen we over de daad der liefde. En vooreerst, over de voornaamste daad, nl. het beminnen; daarna over de andere daden en gevolgen. Omtrent de voornaamste daad der liefde stellen we acht vragen: 1) Wat is aan de liefde meer eigen: beminnen of bemind worden? 2) Is dit beminnen, als daad der liefde, hetzelfde als de welwillendheid? 3) Moet men God om Hemzelf beminnen? 4) Kan God in dit leven rechtstreeks bemind worden? 5) Kan God volledig bemind worden? 6) Is er een maat in de liefde tot Hem? 7) Wat is verkieslijker: zijn vriend te beminnen of zijn vijand? 8) Wat is verkieslijker: God te beminnen of zijn evenmens? (IIa-IIae q. 27 pr.)

### Articulus 1 Wat is aan de liefde meer eigen : bemind worden of beminnen?

Men beweert, dat het aan de liefde meer eigen is bemind te worden dan te beminnen. De liefde is uitmuntender bij hen die zelf uitmunten. Welnu, zij die uitmunten moeten voornamelijk bemind worden. Het is dus de

liefde meer eigen bemind te worden. (IIa-IIae q. 27 a. 1 arg. 1)

Wat bij velen aangetroffen wordt, stemt meer overeen met de natuur en is derhalve beter. Welnu de Wijsgeer zegt dat “er veel meer zijn die willen bemind worden, dan er zijn die willen beminnen; en altijd zijn zij over talrijk die het gevele liefhebben”. Het is bijgevolg beter bemind te worden dan te beminnen, en dus meer in overeenstemming met de liefde. (IIa-IIae q. 27 a. 1 arg. 2)

“Wat de reden is van alles wat volgt, heeft de voorrang”. Welnu de mensen beminnen omdat ze bemind worden. Want zoals Augustinus zegt: “Niemand lokt meer de liefde uit, dan hij die de liefde voorkomt door zelf eerst te beminnen”. De liefde bestaat dus meer in bemind te worden dan in te beminnen. (IIa-IIae q. 27 a. 1 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat de Wijsgeer zegt: “De vriendschap bestaat meer in beminnen dan in bemind te worden”. Welnu de liefde is een vriendschap, zodat zij meer bestaat in te beminnen dan in bemind te worden. (IIa-IIae q. 27 a. 1 s. c.)

Beminnen is de liefde, als liefde, eigen. De liefde is immers een deugd, en dus heeft zij uiteraard een drang naar eigen daad. Welnu bemind worden is de liefdedaad niet van hem die bemind wordt; zijn liefdedaad is te beminnen, bemind worden komt hem toe voor zover hij goed is, en iemand dit goed uit liefde nastreeft. Waaruit blijkt dat het de liefde meer eigen is te beminnen dan bemind te worden. Want wat aan iets uiteraard en naar zijn wezenheid toekomt, is hem meer eigen, dan wat hem door iets anders toekomt. Daarvan zijn twee tekenen na te wijzen. Vooreerst, vrienden worden meer geprezen omdat ze beminnen dan omdat ze bemind worden; en wat meer is, ze worden gelaakt, wanneer ze bemind worden en niet beminnen. Ten tweede, de moeders, die het meest beminnen, zoeken veeleer te beminnen dan bemind te worden. “Want, zegt de Wijsgeer, er zijn moeders die hun kinderen aan een voedster toevertrouwen, hoewel ze deze kinderen beminnen; ze verwachten geen wederliefde, tenzij bij gelegenheid”. (IIa-IIae q. 27 a. 1 co.)

De volmakteren, omdat ze volmakter zijn, zijn beminnenswaardiger; maar zij beminnen meer, omdat ze een volmaktere liefde bezitten. Hun liefde is echter geëvenredigd aan de beminnenswaardigheid van het beminde. Want de volmaakte onderschat niet wat minder is dan hij zelf en bemint het met onder zijn waarde, zoals ook de minder volmaakte, er niet toekomt, datgene wat hem overtreft naar waarde te beminnen. (IIa-IIae q. 27 a. 1 ad 1)

De wijsgeer zegt dat de mensen zozeer willen bemind worden als ze willen geëerd worden. Immers, zoals een eerbewijs getuigt voor het goed dat in iemand is, aldus wordt ook door het feit dat iemand bemind wordt, bezeugd dat hij in zeker mate goed is: alleen het goede toch is beminnenswaardig. De mensen zoeken dus bemind en geëerd te worden om iets anders, nl. opdat het goede dat in hen is, openbaar zou worden. Integendeel,



zij die de liefde bezitten, beminnen om te beminnen, daar dit het goed van de liefde is, zoals de daad van elke deugd het goed is van die deugd. Het is derhalve meer eigen aan de liefde te beminnen, dan bemind te worden. (IIa-IIae q. 27 a. 1 ad 2)

Sommigen beminnen om bemind te worden. Wat echter niet bewijst dat bemind worden, doel is met betrekking tot beminnen; maar het is een bepaald middel om de mens tot beminnen te brengen. (IIa-IIae q. 27 a. 1 ad 3)

## **Articulus 2 Is beminnen, als daad van de liefde, hetzelfde als welwillendheid?**

Men beweert, dat beminnen, als daad van de liefde niets anders is dan welwillendheid. De Wijsgeer zegt: “Beminnen is iemand goed willen”. Welnu, goed willen is welwillendheid. Bijgevolg is de daad der liefde niets anders dan welwillendheid. (IIa-IIae q. 27 a. 2 arg. 1)

De daad behoort tot hetzelfde subject als de vaardigheid. Welnu het subject van de hebbelijkheid der liefde is de wil, zoals boven gezegd is (24e Kw. 1e Art.). Bijgevolg is de liefdedaad, een wilsdaad. Welnu, een wilsdaad streeft naar het goede, en dit streven is welwillendheid. Bijgevolg is de daad van de liefde, niets anders dan welwillendheid. (IIa-IIae q. 27 a. 2 arg. 2)

De Wijsgeer noemt vijf eigenschappen der vriendschap op: ten eerste, men wil zijn vriend goed doen; ten tweede, men wil dat hij zou bestaan en leven; ten derde, dat hij aangenaam met ons zou samenleven; ten vierde, dat hij aan hetzelfde de voorkeur zou geven; ten vijfde, dat hij met ons smart en vreugde zou delen. Welnu de eerste twee vier eigenschappen zijn daden van welwillendheid. Bijgevolg is de eerste daad der liefde, de welwillendheid. (IIa-IIae q. 27 a. 2 arg. 3)

Daarentegen staat echter de uitspraak van de Wijsgeer volgens welke de welwillendheid noch vriendschap noch liefde is, maar het beginsel van de vriendschap. Welnu de liefde is een vriendschap, zoals vroeger gezegd is (23e Kw. 1e Art.). Bijgevolg is welwillendheid niet hetzelfde als beminnen, wat de daad der liefde is. (IIa-IIae q. 27 a. 2 s. c.)

De welwillendheid is een daad van de wil waardoor we iemand goed willen. Deze daad van de wil verschilt van de daadwerkelijke liefde, of men de liefde beschouwt als een neiging van het zinnelijk streefvermogen, of van het verstandelijk streefvermogen, nl. de wil. De liefde in het het zinnelijk streefvermogen, is een hartstocht. Elke hartstocht neigt naar zijn voorwerp met zekere onstuimigheid. De hartstocht der liefde ontstaat echter niet plots, maar na zorgvuldig beschouwen van het beminde voorwerp. En daarom zegt de Wijsgeer, wijzend op het verschil tussen de welwillendheid en de liefde-hartstocht, dat de welwillendheid noch ontroering, noch verlangen kent, d.i. geen onstuimige neiging; maar ze wil iemand goed doen, alleen omdat zij dit redelijk oordeelt. De liefde-hartstocht onderstelt daarbij een zekeren omgang, terwijl de welwillendheid ogenblikkelijk kan opwellen.

Aldus kiest men in het strijdperk partij voor een of anderen kampvechter en men wenst dat hij overwint. Ook de liefde van het verstandelijk streefvermogen, verschilt van de welwillendheid. Want de liefde onderstelt een affectieve eenheid van de beminnende met het beminde: hij die bemint beschouwt het beminde als enigmate een met zich, als een deel van zichzelf, en als zodanig streeft hij het na. De welwillendheid daarentegen is een eenvoudige wilsdaad zonder meer, waardoor men iemand goed wil, ook zonder die affectieve eenheid te onderstellen. Beminnen als daad van liefde, sluit dus welwillendheid in, maar zegt daarbij nog een affectieve eenheid. Daarom zegt de Wijsgeer dat de welwillendheid het beginsel is der vriendschap (IIa-IIae q. 27 a. 2 co.)

De Wijsgeer drukt in deze bepaling van de liefde de volledige wezenheid der liefde niet uit, maar slechts iets wat tot de wezenheid behoort, en waarin de daad der liefde het meest tot uiting komt. (IIa-IIae q. 27 a. 2 ad 1)

Beminnen is een daad van de wil die naar het goede streeft, maar waarin een zekere eenheid met het beminde begrepen is. Die eenheid nu is niet begrepen in de welwillendheid. (IIa-IIae q. 27 a. 2 ad 2)

De eigenschappen van de vriendschap, door de Wijsgeer aldaar opgesomd, zijn een gevolg van de liefde die men zichzelf toedraagt, zoals de Wijsgeer zelf zegt: men gedraagt zich tegenover zijn vriend als tegenover zichzelf. En dit is opnieuw de affectieve eenheid, waarvan we gesproken hebben. (IIa-IIae q. 27 a. 2 ad 3)

## **Articulus 3 Moet men God om Hemzelf uit liefde beminnen?**

Men beweert, dat men God niet om Hemzelf, uit liefde bemint, maar om iets anders. Gregorius zegt: “Door datgene wat hij kent, verheft de geest zich tot datgene wat hij niet kent”. Door het onbekende worden bedoeld: de verstandelijke en goddelijke dingen; door het bekende: de zintuiglijk waarneembare dingen. Bijgevolg wordt God om iets anders bemind. (IIa-IIae q. 27 a. 3 arg. 1)

De liefde volgt op de kennis. Maar God wordt in iets anders gekend, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (1. 20): “Het onzichtbare van God, is uit het geschapene, bij enig nadenken te kennen”. Bijgevolg wordt Hij ook om iets anders bemind en niet om Hemzelf. (IIa-IIae q. 27 a. 3 arg. 2)

“De hoop baart liefde” zoals de Glossa zegt. En volgens Augustinus is het “de vrees die tot de liefde brengt”. Welnu de hoop verwacht iets van God; de vrees ontvlucht iets dat God ons kan aandoen. Dus moet God bemind worden om reden van een goed dat men verwacht, of van een kwaad dat men vreest. Bijgevolg moet Hij niet om zichzelf bemind worden. (IIa-IIae q. 27 a. 3 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Augustinus zegt “Genieten is zich aan iemand hechten om hemzelf”. Welnu

we moeten God genieten. Bijgevolg moeten we Hem om Hemzelf beminnen. (IIa-IIae q. 27 a. 3 s. c.)

Het voorzetsel om drukt een oorzakelijkheidsbetrekking uit. Welnu, we kennen vier oorzaken: de eindoorzaak, de formele, de bewerkende en de materiële oorzaak; tot deze laatste wordt ook de materiële geschiktheid herleid, die geen oorzaak is zonder meer, maar onder zeker opzicht. Iets kan om een ander bemind worden, volgens deze vier soorten van oorzaken. Om de eindoorzaak: men bemint het geneesmiddel om de gezondheid. Om de formele oorzaak: men bemint iemand om zijn deugd; want hij is formeel goed door de deugd, en bijgevolg beminnelijk. Om de bewerkende oorzaak: men bemint iemand omdat hij de zoon van deze vader is. Om de materiële geschiktheid, die te herleiden is tot de materiële oorzaak: men bemint iemand omdat hij ons in de gelegenheid heeft gesteld hem te beminnen, b.v. om reden van de ontvangen weldaden. Maar wanneer wij hem eenmaal beminnen, dan doen wij dit niet langer om zijn weldaden, maar om zijn deugdzaamheid. Op de eerste drie wijzen wordt God niet om iets anders, maar om Hemzelf bemind. Hij is immers op geen ander doel gericht, daar Hij het einddoel van alles is. Hij ontvangt zijn goed-zijn niet van een anderen vorm. daar zijn goed-zijn zijn wezenheid zelf is en oerbeeld van alles wat goed is. Hij heeft zijn goed-zijn door geen ander dan zichzelf, maar allen zijn goed door Hem. Op de vierde wijze, kan God om iets anders bemind worden: we worden immers door iets anders in gelegenheid gesteld om vooruitgang te maken in de liefde tot God. nl. door de weldaden die we van Hem ontvangen, of door de verhoopde beloning, of door de rampen die we door zijn bemiddeling willen vermijden. (IIa-IIae q. 27 a. 3 co.)

Wanneer Gregorius zegt dat we, “door datgene wat we kennen, het onbekende leren beminnen”, dan bedoelt hij niet dat het bekende ons tot de liefde aanzet bij wijze van vormoorzaak, of eindoorzaak, of bewerkende oorzaak; dit bekende brengt de mens in de gesteldheid om het onbekende te beminnen. (IIa-IIae q. 27 a. 3 ad 1)

We komen tot de kennis van God door iets anders dan God zelf. Maar wanneer we Hem kennen, dan kennen we Hem door niets anders dan door Hemzelf, naar het woord van Joannes (4. 42): “Nu geloven we niet meer op uw zeggen, want we hebben zelf gehoord, en we weten dat deze waarlijk de Verlosser der wereld is”. (IIa-IIae q. 27 a. 3 ad 2)

De hoop en de vrees geven een zekere geschiktheid tot de liefde, zoals boven is aangetoond (17e Kw. 8e Art.; 19e Kw. 7e Art.). (IIa-IIae q. 27 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Kan men God, tijdens dit leven, op onmiddellijke wijze beminnen?**

Men beweert, dat men tijdens dit leven, God niet op onmiddellijke wijze kan beminnen. “We kunnen niet beminnen, wat we niet kennen”, zegt Augustinus. Welnu, tijdens dit leven kennen we God met onmiddellijk, naar

het woord uit de Eerste Brief aan de Korinthiërs (13. 12): “Thans zien we in een wazige spiegel”. Bijgevolg kunnen we Hem ook niet onmiddellijk beminnen. (IIa-IIae q. 27 a. 4 arg. 1)

Wie het geringe niet vermag, vermag evenmin het grotere. Welnu God beminnen, is meer dan God kennen. Immers in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (6. 1 7) wordt gezegd: “Hij die de Heer aanhangt door de liefde, is één geest met Hem”. Welnu men kan God niet onmiddellijk kennen. Bijgevolg kan men Hem nog veel minder onmiddellijk beminnen. (IIa-IIae q. 27 a. 4 arg. 2)

De mens wordt van God verwijderd door de zonde, naar het woord van Isaias (59. 2): “Uw misdaden graven een kloof, tussen u en uw God”. Welnu de zetel der zonde is eerder de wil dan het verstand. Bijgevolg kan de mens veel moeilijker een onmiddellijke liefde tot God verwerven dan een onmiddellijke kennis van Hem. (IIa-IIae q. 27 a. 4 arg. 3)

Daartegenover staat echter dat de kennis van God, omdat ze middellijk is, een wazige kennis genoemd wordt, die in de hemel verdwijnt (I Cor. 13. 9). Maar de liefde blijft (t.a.p.). Bijgevolg hangt de liefde tijdens dit leven, God onmiddellijk aan. (IIa-IIae q. 27 a. 4 s. c.)

Boven (16e Kw. 1e Art. 2e Antw.) werd aangetoond dat de daad van het verstandelijk kenvermogen voltrokken wordt, doordat het gekende in het kennend subject opgenomen is. De daad van het streefvermogen daarentegen wordt voltrokken doordat het streefvermogen naar het ding zelf neigt. Bijgevolg gaat de neiging van het streefvermogen naar de dingen, zoals ze in zichzelf zijn, terwijl de daad van het kenvermogen afhangt van de zijnswijze van het kennend subject. Wanneer we in acht nemen wat de dingen in zichzelf zijn, dan zien we dat God uit zichzelf kenbaar en beminnelijk is, want Hij is de wezenheid der waarheid en der goedheid, waardoor alles kan gekend of bemind worden. Wanneer we echter rekening houden met wat wij zelf zijn, daar onze kennis haar oorsprong heeft in het zintuiglijke, is datgene wat het dichtst bij de zintuigen staat ook het meest kenbaar en het verst verwijderd kenobject is datgene wat het verst verwijderd is van de zintuigen. Waaruit we af leiden dat de liefde, die een neiging is van het streefvermogen, ook tijdens dit leven eerst naar God neigt en dan pas naar het overige. Zo bemint de liefde God onmiddellijk, en het overige langs God om. In de kennis is het andersom. We kennen God door middel van het andere zoals we een oorzaak kennen uit haar uitwerksel, of door aan God de volmaaktheden op uitmuntender wijze toe te schrijven, of door elke onvolmaaktheid uit te sluiten, zoals Dionysius zegt. (IIa-IIae q. 27 a. 4 co.)

Hoewel we het onbekende niet kunnen beminnen, volgt niet dat de orde der kennis dezelfde is als de orde der liefde. De liefde is de eindterm der kennis. Derhalve waar de kennis ophoudt, nl. in het ding zelf, dat door een ander gekend is, daar begint de liefde. (IIa-IIae q. 27 a. 4 ad 1)

Daar de liefde tot God verhevener is dan de kennis van God, vooral tijdens dit leven, onderstelt zij de kennis. En omdat de kennis niet stil houdt bij het geschapene, maar door het geschapene tot God opklimt, begint de liefde bij Hem en daalt van Hem af tot het overige. Aldus beschrijft het geheel een soort kringloop: de kennis vangt aan met het geschapene en stijgt op naar God, en de liefde begint met God, als met het einddoel, en daalt af naar de schepselen. (IIa-IIae q. 27 a. 4 ad 2)

De afgekeerdheid van God, door de zonde veroorzaakt, neemt een einde door de liefde en niet uitsluitend door de kennis. En daarna is het de liefde die, door te beminnen, de ziel onmiddellijk met God verenigt in een geestelijken eenheidsband. (IIa-IIae q. 27 a. 4 ad 3)

### **Articulus 5 Kan God algeheel bemind worden?**

Men beweert, dat God niet algeheel kan bemind worden. De liefde volgt op de kennis. Welnu God kan niet algeheel gekend worden, want dan zou men Hem omvatten. Bijgevolg kan God door ons niet algeheel bemind worden. (IIa-IIae q. 27 a. 5 arg. 1)

De liefde is een eniging, zoals bij Dionysius blijkt. Welnu het hart van een mens kan niet algeheel één worden met God, “want God is groter dan ons hart”, zegt Joannes in zijn Eerste Brief (3. 20). Bijgevolg kan God niet algeheel bemind worden. (IIa-IIae q. 27 a. 5 arg. 2)

God bemint zichzelf algeheel. Indien Hij dus door iemand anders algeheel bemind werd, zou iemand anders dan God, Hem zozeer beminnen als Hij zichzelf bemint. Maar dit is niet mogelijk. Bijgevolg kan God door geen enkel schepsel algeheel bemind worden. (IIa-IIae q. 27 a. 5 arg. 3)

Daartegenover staat echter een woord uit het Boek Deuteronomium (6. 5): “Gij zult uw Heer God beminnen uit heel uw hart”. (IIa-IIae q. 27 a. 5 s. c.)

De liefde wordt opgevat als iets wat staat tussen hem die bemint en het beminde voorwerp. Wanneer men dan vraagt of God algeheel kan bemind worden, dan kan men dit op drie wijzen verstaan. Vooreerst kan die algeheelheid betrekking hebben op datgene wat men bemint. In die zin moet God algeheel bemind worden; want alles wat tot God behoort moet bemind worden. Ten tweede kan die algeheelheid betrekking hebben op hem die bemint. En in die zin ook moet God algeheel bemind worden; want de mens moet uit geheel zijn kracht God beminnen, en alles wat hij heeft op de liefde tot God richten, naar het woord uit het Boek Deuteronomium (6. 5): “Gij zult uw Heer God uit geheel uw hart beminnen”. — Ten derde kan die algeheelheid de verhouding uitdrukken van diegene die bemint tot datgene wat bemind wordt, zodat de liefde van de beminnende de volledige beminnelijkheid van het beminde evenaart. En die algeheelheid is hier niet mogelijk. Want iets is beminnelijk in zover het goed is. Daarom is God die oneindig goed is, oneindig beminnelijk. Welnu geen enkel schepsel kan God op

oneindige wijze beminnen, daar elke kracht van het schepsel, de natuurlijke zowel als de ingestorte, eindig is. (IIa-IIae q. 27 a. 5 co.)

Het antwoord is duidelijk uit de Leerst. Want de eerste drie Bedenkingen moeten volgens de derde zin begrepen worden; de Tegenbedenking volgens de tweede zin. (IIa-IIae q. 27 a. 5 ad 1)

### **Articulus 6 Moet men in de liefde tot God een zekere maat in acht nemen?**

Men beweert, dat men in de liefde tot God een zekere maat moet in acht nemen. Wat goed is, zegt maat, soort en orde, zoals Augustinus leert. Welnu de liefde tot God is het beste dat de mens kent, naar het woord uit de Brief aan de Colossers (3. 14): “Trekt over dit alles de liefde aan”. Bijgevolg is er een maat in de liefde tot God. (IIa-IIae q. 27 a. 6 arg. 1)

Augustinus zegt: “Leer mij, ik bid u er om, welke de juiste maat der liefde is. Want ik vrees er voor dat ik te hevig of te lauw door verlangen en liefde naar mijn God gedreven wordt”. Welnu, het is overbodig de maat te zoeken, als er in de goddelijke liefde geen sprake is van maat. Dus is er wel een maat in acht te nemen in die liefde. (IIa-IIae q. 27 a. 6 arg. 2)

Augustinus zegt: “De zijnswijze wordt in elk wezen door zijn eigen maat bepaald”. Welnu, de maatstaf van de menselijke wil en van de uitwendige daad, is de rede. In de uitwendige daad nu van de liefde, moet maat gehouden worden, naar het woord uit de Brief aan de Romeinen (12. 1): “Uw eredienst weze redelijk”. Dus moet er evenzo maat gehouden worden in de inwendige liefde tot God. (IIa-IIae q. 27 a. 6 arg. 3)

Daartegenover staat echter wat Bernardus zegt: “De reden waarom we God beminnen is God zelf, en de maat van die liefde, is zonder maat te beminnen”. (IIa-IIae q. 27 a. 6 s. c.)

De woorden van Augustinus (3e Bed.), wijzen erop dat een maat iets is wat een bepaalde afmeting heeft. Deze bepaalde afmeting vindt men zowel in de maat als in datgene wat gemeten wordt. Maar niet op dezelfde wijze. De maat bezit deze bepaalde afmeting uit zichzelf; want de maat bepaalt en meet de andere dingen. Wat gemeten wordt, bezit deze bepaalde afmeting omdat het met de maat overeenkomt; bijgevolg niet uit zichzelf maar krachtens iets anders. Daarom heeft datgene waarmede men meet, noodzakelijk de vereiste maat, terwijl ze in datgene wat gemeten wordt, kan ontbreken, ofwel omdat de maat niet bereikt wordt, ofwel omdat men haar te buiten gaat. Het einddoel nu, is de maat van alles wat onder het streefvermogen valt of moet gedaan worden; want alles wat we nastreven of uitwerken vindt zijn verantwoording in het doel, zoals de Wijsgeer zegt. Bijgevolg bezit het doel, de maat uit zichzelf; datgene wat tot het doel leidt, bezit de vereiste maat doordat het met het doel overeenkomt. Daarom zegt de Wijsgeer: “In elke kunstvaardigheid wil men het doel zonder de minste beperking; doch datgene wat tot het doel leidt, wordt op beperkte wijze gewild”. B.v.

de geneesheer wil de gezondheid van zijn patiënt zonder beperking, hij wil die gezondheid zo volkomen mogelijk. Maar hij schrijft niet onbeperkt geneesmiddelen voor, niet zoveel als hij kan, maar voor zover het nodig is om de gezondheid te verzekeren. Moest de geneeskunde van die maat afwijken door te veel of te weinig, dan zou ze onmatig zijn. Welnu, het doeleinde van alle menselijke handelingen en genegenheden is de liefde tot God, waardoor we hoofdzakelijk ons einddoel bereiken, zoals boven gezegd is (23e Kw. 6e Art.). Daarom kent de liefde tot God geen maat zoals iets wat gemeten wordt en derhalve vatbaar is voor min of meer. Ze is de maat zelf, die nooit kan overschreden worden; hoe volkomener die maat bereikt wordt, des te beter. Hoe meer men dus God bemint, hoe volmaakter de liefde is. (IIa-IIae q. 27 a. 6 co.)

Wat door zichzelf is, overtreft datgene wat door iets anders is. Bijgevolg is de volmaaktheid van de maat, die haar afmeting uit zichzelf heeft, groter dan de volmaaktheid van wat gemeten is, en door iets anders bepaald wordt. De liefde, die de bepaaldheid heeft van de maat zelf, overtreft aldus de andere deugden, die de bepaaldheid hebben van het gemetene. (IIa-IIae q. 27 a. 6 ad 1)

Augustinus vervolgt (t.a.p.) dat de maat waarnaar men God moet beminnen is, dat men Hem uit geheel zijn hart bemint; d.w.z. men moet Hem beminnen zoveel als men Hem beminnen kan. En dit drukt de bepaaldheid uit van de maatstaf zelf. (IIa-IIae q. 27 a. 6 ad 2)

De genegenheid, wier voorwerp aan het oordeel van de rede onderworpen is, heeft de rede zelf als maatstaf. Maar het voorwerp van de goddelijke liefde, dat God is, valt niet onder het oordeel van de rede. De rede is dus de maatstaf niet, maar de liefde overtreft de rede. Men moet nochtans letten op het verschil tussen de inwendige daad der liefde en de uitwendige daden. De inwendige daad heeft immers het karakter van doel, daar het hoogste goed van de mens in zijn gehechtheid aan God te zoeken is, naar het woord van het Boek der Psalmen (72. 28): “Mij is het goed, God aan te hangen”. De uitwendige daden echter leiden tot het doel. Ze moeten derhalve de liefde en de rede als maatstaf nemen. (IIa-IIae q. 27 a. 6 ad 3)

## Articulus 7 Is het verdienstelijker een vijand te beminnen dan een vriend?

Men beweert, dat het verdienstelijker is een vijand te beminnen dan een vriend. Bij Mattheus (5. 46) lezen we: “Zo ge bemint, die u liefhebben, welk loon zult ge dan ontvangen?”. Het is bijgevolg met verdienstelijk zijn vriend te beminnen. Maar het is wel verdienstelijk zijn vijand te beminnen. Bijgevolg is het verdienstelijker zijn vijand te beminnen dan zijn vriend. (IIa-IIae q. 27 a. 7 arg. 1)

Iets is verdienstelijker naarmate het uit een grotere liefde voortspruit. Welnu, volgens Augustinus, is het de volmaakte kinderen van God eigen, de vijanden te beminnen. Want ook de onvolmaakte liefde bemint een

vriend. Het is bijgevolg verdienstelijker een vijand te beminnen dan een vriend. (IIa-IIae q. 27 a. 7 arg. 2)

Hoe groter de inspanning is om goed te handelen, hoe verdienstelijker de daad is daar “elk zijn eigen loon ontvangen zal, overeenkomstig eigen arbeid”, zoals we in de Eerste Brief aan der Korinthiërs (3. 8) lezen. Welnu het kost ons meer een vijand te beminnen dan een vriend, want het is lastiger. Bijgevolg is het verdienstelijker een vijand te beminnen dan een vriend. (IIa-IIae q. 27 a. 7 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat het betere ook verdienstelijker is. Welnu het is beter een vriend te beminnen dan een vijand. Want een vriend die ons bemint, is beter dan een vijand die ons haat. Bijgevolg is het verdienstelijker een vriend te beminnen dan een vijand. (IIa-IIae q. 27 a. 7 s. c.)

God is de beweegreden van onze liefde tot de evenmens, zoals boven gezegd is (25e Kw. 1e Art.). Wanneer men dus vraagt wat verdienstelijker is: een vriend of een vijand te beminnen, kan men de liefde van een dubbelen kant beschouwen: van de kant van de evenmens die men bemint, of van de kant van de beweegredenen der liefde. Van de kant van de evenmens, is de liefde tot een vriend verhevener dan de liefde tot een vijand. Want een vriend is beter en is nauwer met ons verenigd, waardoor hij een geschikter voorwerp is van liefde. De daad van liefde, op dit voorwerp gericht, is bijgevolg beter, en het tegengestelde slechter. Het is immers erger zijn vriend te haten dan zijn vijand. Van de kant van de beweegredenen der liefde, is de liefde tot een vijand verhevener dan de liefde tot een vriend. Ten eerste, men kan een vriend beminnen om een andere reden dan om God, doch men bemint een vijand alleen om God. Ten tweede, in de onderstelling dat vriend en vijand om God bemind worden, dan is die liefde sterker, die een meer verwijderd voorwerp omvat. nl. de vijanden; zoals de kracht van een vuur heviger is naarmate de warmte verder uitstraalt. Aldus is ook de goddelijke liefde krachtiger naar gelang ze ons toelaat moeilijkere dingen te vervullen, evenals de kracht van het vuur sterker is naar gelang een minder brandbare stof door het vuur vernield wordt. Maar zoals het vuur gemakkelijker verbrandt wat naderbij is dan wat op een afstand is, evenzo zal de liefde vuriger diegenen beminnen die nauwer met ons verbonden zijn, dan vreemden. Onder dit opzicht zal ook de liefde tot de vrienden vuriger en beter zijn dan de liefde tot de vijanden. (IIa-IIae q. 27 a. 7 co.)

Het woord van Christus moet in absolute zin begrepen worden: de liefde tot een vriend is geen verdienste waard, wanneer men een vriend uitsluitend bemint omdat hij vriend is. Wat het geval is, wanneer men een vriend zo bemint, dat men een vijand uitsluit. De liefde tot een vriend is verdienstelijk wanneer men zijn vriend om God bemint, en niet louter omdat hij een vriend is. Het antwoord op de andere bedenkingen is duidelijk uit de Leerst. De twee volgende bedenkingen immers, gaan uit van de beweegredenen der liefde; de tegenbedenking gaat uit van diegenen die bemind worden. (IIa-IIae q.

27 a. 7 ad 1)

### Articulus 8 Is het verdienstelijker den evenmens te beminnen dan God?

Men beweert, dat het verdienstelijker is zijn evenmens te beminnen dan God. Wat de Apostel verkiest, is verdienstelijker. Welnu de Apostel verkiest de liefde tot de evenmens boven de liefde tot God, zoals hij in de Brief aan de Romeinen (9. 3) zegt: “Zelf zou ik van Christus gescheiden willen zijn, terwille van mijn broeders”. Het is bijgevolg verdienstelijker zijn evenmens te beminnen dan God. (IIa-IIae q. 27 a. 8 arg. 1)

Boven werd gezegd (vorig Art.) dat, onder een bepaald opzicht, het minder verdienstelijk is zijn vriend te beminnen. Welnu God is onze vriend bij uitmuntendheid, “omdat Hij ons het eerst heeft liefgehad”. (I Joan. 4. 10). Het is bijgevolg minder verdienstelijk God te beminnen. (IIa-IIae q. 27 a. 8 arg. 2)

Wat moeilijker is, is deugdzamer en verdienstelijker; want de deugd heeft als voorwerp wat moeilijk en goed is, zoals in de Ethica gezegd wordt. Welnu, het is gemakkelijker God te beminnen dan de evenmens, én omdat alles van nature God bemint, én omdat er in God niets is wat niet beminnelijk is. Wat het geval niet is met de evenmens. Het is bijgevolg verdienstelijker de evenmens te beminnen dan God. (IIa-IIae q. 27 a. 8 arg. 3)

Daartegenover staat echter, dat datgene waarvan al het overige afhangt, de voorrang heeft. Welnu de liefde tot der. Evenmens is slechts verdienstelijk omdat de evenmens om God bemind wordt. Bijgevolg is de liefde tot God verdienstelijker dan de liefde tot de evenmens. (IIa-IIae q. 27 a. 8 s. c.)

De vergelijking waarover hier spraak is kan op twee wijzen opgevat worden. Vooreerst kan men beide vormen van liefde afzonderlijk beschouwen. En dan is de liefde tot God ongetwijfeld verdienstelijker dan de liefde tot de evenmens. Want zij verdient beloond te worden om haar zelf, daar de hoogste beloning het genieten van God zelf is, wat door de goddelijke liefde nagestreefd wordt. Daarom wordt aan hem die God bemint, de beloning beloofd, naar het woord bij Joannes (14. 21): “Wie liefheeft, zal door mijn Vader worden bemind...en Ik zal Mij aan hem openbaren”. Men kan ten tweede de vergelijking zo begrijpen, dat men de liefde tot God opvat, als de liefde die uitsluitend God bemint, en de liefde tot de evenmens, als de liefde tot de evenmens om God. De liefde tot de naaste sluit dan de liefde tot God in, terwijl de liefde tot God de liefde tot de evenmens niet insluit. Zodat men eigenlijk de volmaakte liefde tot God die zich ook tot de evenmens uitstrekt, vergelijkt met de liefde tot God die onvoldoende en onvolkomen is; want “dit gebod hebben we van Hem ontvangen: wie God bemint, moet ook zijn broeder beminnen”, zoals Joannes schrijft in zijn Eerste Brief (4. 21). En in die zin is de liefde tot de evenmens voortreffelijker. (IIa-IIae q. 27 a. 8 co.)

Volgens een eerste verklaring van de Glossa, zou de Apostel de wens, om gescheiden te worden van Christus om zijn broeders, niet uitgesproken hebben na zijn bekering doch toen hij nog een ongelovige was. Daarin moet hij dus niet nagevolgd worden. Men kan ook met Chrysostomus zeggen, dat die woorden niet bewijzen dat de Apostel meer de naaste beminde dan God, maar dat hij meer God beminde dan zichzelf. Hij wenste tijdelijk van het genot van God beroofd te blijven, — en dat wijst op de liefde tot zichzelf, — om Gods eer in de evenmens te bewerken, — en dat wijst op de liefde tot God. (IIa-IIae q. 27 a. 8 ad 1)

De liefde tot een vriend is soms minder verdienstelijk, omdat men de vriend uitsluitend om hemzelf bemint. Dergelijke liefde mist dan de ware beweegreden van de vriendschap der liefde nl. God. Derhalve vermindert de verdienste niet wanneer men God om Hemzelf bemint; integendeel, daarin juist is geheel de verdienste gelegen. (IIa-IIae q. 27 a. 8 ad 2)

Verdienste en deugd hangen veel meer af van het feit dat iets goed is dan dat het moeilijk is. Daarom is het moeilijkste niet noodzakelijk het verdienstelijkste, tenzij het moeilijke meteen het beste is. (IIa-IIae q. 27 a. 8 ad 3)

## Quaestio 80 Over wat deel heeft aan de kracht van de Rechtvaardigheid

### Articulus 1 Worden de met de rechtvaardigheid verwante deugden goed opgegeven

Vervolgens moet datgene behandeld worden, wat deelt in de kracht van de rechtvaardigheid, nl. de daarmee verwante deugden. (Zie 61e Kw. Inl.) En wat dit betreft, moeten twee dingen worden besproken; en wel ten eerste, welke deugden met de rechtvaardigheid verwant zijn; ten tweede, ieder van de met de rechtvaardigheid verwante deugden in het bijzonder (81e Kw. en vlg.). (IIa-IIae q. 80 pr.)

Men beweert, dat de met de rechtvaardigheid verwante deugden niet goed worden opgegeven. Want Tullius noemt er zes op, nl.: godsdienstigheid, liefde voor ouders en vaderland, dankbaarheid, verlangen naar vergelding, eerbiedigheid, waarheidsliefde. Nu schijnt het verlangen naar vergelding echter een soort ruilende rechtvaardigheid te zijn, in zover vergelding wordt geoefend voor aangedaan onrecht, zoals uit het boven gezegde (61e Kw. 4e Art.) blijkt. Dus moet deze niet onder de aan de rechtvaardigheid alleen verwante deugden worden geplaatst. (IIa-IIae q. 80 a. 1 arg. 1)

Macrobius geeft er zeven op, nl.: onschuldigheid, vriendschap, eensgezindheid, liefde tot ouders en vaderland, godsdienstigheid, meeleven, menslievendheid, waarvan Tullius er meerdere niet noemt. Dus schijnen de aan de rechtvaardigheid verwante deugden niet goed opgegeven te worden. (IIa-IIae q. 80 a. 1 arg. 2)

Door sommige anderen worden vijf verwante deugden opgegeven, nl.: gehoorzaamheid tegenover meerderen, liefde voor de tucht tegenover minderen, billijkheid tegenover gelijken, getrouwheid en waarheidsliefde tegenover allen; waarvan Tullius alleen de waarheidsliefde noemt. Dus schijnen de met de rechtvaardigheid verwante deugden onvolledig opgenoemd te worden. (IIa-IIae q. 80 a. 1 arg. 3)

Andronicus de Peripateticus noemt negen aan de rechtvaardigheid verwante deugden, nl.: vrijgevigheid. Welwillendheid, liefde voor vergelding, gezond oordeel, vroomheid, dankbaarheid, heiligheid, eerlijkheid, goede wetgeving, waarvan Tullius alleen de liefde tot de vergelding vermeldt. Dus is de opsomming bij hem onvolledig. (IIa-IIae q. 80 a. 1 arg. 4)

Aristoteles noemt de evenredigheid als aan de rechtvaardigheid verwant, waarvan toch in geen van de voorgaande opsommingen melding schijnt te zijn gemaakt. Dus schijnt het, dat de aan de rechtvaardigheid verwante deugden onvolledig zijn opgesomd. (IIa-IIae q. 80 a. 1 arg. 5)

Bij de met een hoofddeugd verwante deugden moet men twee dingen in aanmerking nemen: ten eerste, dat die deugden in enig opzicht met die hoofddeugd overeenkomen; en ten tweede, dat zij in een ander opzicht de volledige aard ervan niet hebben. Omdat de rechtvaardigheid nu, zoals uit het vroeger (58e Kw. 2e Art.) gezegde blijkt, zich op een anderen persoon richt, kunnen alle op een ander ingestelde deugden om die overeenkomst met de rechtvaardigheid verwant zijn. De eigen aard van de rechtvaardigheid nu ligt, zoals uit het vroeger gezegde (58e Kw. 11e Art.) duidelijk is, hierin, dat zij aan een ander geeft, waarop hij krachtens de eisen van de gelijkheid recht heeft. In twee punten kan dus een op een ander gerichte deugd de eigen aard van de rechtvaardigheid missen: ten eerste, in zover zij geen gelijkheid geeft, en ten tweede, in zover zij niet met een recht te maken heeft. Want er zijn deugden, die wel aan een ander geven waarop hij recht heeft, maar die niet naar gelijkheid kunnen geven. En ten eerste is alles, wat door een mens aan God wordt gegeven, een plicht, maar het kan geen gelijkheid bezitten, dat de mens Hem nl. zoveel geeft als hij moet, naar het psalmwoord: "Wat zal ik de Heer teruggeven voor alles, wat Hij mij gegeven heeft?" (Ps. 1 15. 3) En onder dit opzicht is de godsdienstigheid aan de rechtvaardigheid verwant, die volgens Tullius, "zorgt voor de plechtigheden ter ere van de hogere natuur, die men goddelijk noemt." — Ten tweede kan men aan zijn ouders niet volgens gelijkheid datgene teruggeven, waarop zij recht hebben, zoals de Wijsgeer zegt. En zo is de liefde tot ouders en vaderland aan de rechtvaardigheid verwant, "Waardoor wij," zoals Tullius zegt, "tegenover hen, die door het bloed met ons verwant zijn en het vaderland beminnen, onze plicht vervullen en ijverig eerbetoon brengen." — Ten derde kan de mens aan de deugd geen gelijkwaardig loon geven, zoals de Wijsgeer aantoonst. En zo is de eerbiedigheid aan de rechtvaardigheid verwant, "waardoor wij," volgens Tullius, "in waardigheid hoger staande mensen door eerbewijzen en huldebetoon verheffen."

Een tekort aan rechtvaardigheidsverplichting laat zich bepalen, als men let op een tweevoudige verplichting, nl. de zedelijkheidsverplichting en de wettelijke verplichting. Vandaar dan ook dat de Wijsgeer laat zien, dat er twee manieren zijn, waarop iets rechtvaardig is. Een wetsplicht nu is datgene, wat iemand moet doen omdat hij door de wet daartoe verplicht wordt. En dat is de plicht waarvoor de eigenlijke rechtvaardigheid, die de hoofddeugd is, heeft te zorgen. Maar het zedelijk verplichte is datgene, wat iemand moet doen om de eigen betamelijkheid van de deugd. En waar nu verplichting noodzakelijkheid insluit, heeft dit soort verplicht-zijn twee graden. Want sommige dingen zijn zo noodzakelijk, dat zonder hen geen betamelijk zedelijk gedrag kan blijven bestaan; en die dingen hebben dan ook meer verplichting. Dit verplichte kan men beschouwen van de kant van hem, die er toe verplicht is. En zo valt onder dit soort verplicht-zijn, dat de mens zich in woorden en daden zo tegenover een ander gedraagt, als hij in werkelijkheid is. Zo dan is de waarheidsliefde aan de rechtvaardigheid verwant, "waardoor," zoals Tullius zegt, "datgene wat is, of was, of zal zijn verteld wordt, zonder er iets aan te veranderen." — Men kan het ook beschouwen van de kant van hem, tegenover wie de verplichting bestaat, dat men nl. iemand belooft naar wat hij gedaan heeft. En wel soms in het goede. En zo valt de dankbaarheid onder de rechtvaardigheid, waarin volgens Tullius, "de herinnering aan de vriendschap en de diensten van een ander, en de bereidwilligheid om hem te belonen liggen opgesloten." — In andere gevallen echter in het kwade. En zo is het verlangen naar vergelding aan de rechtvaardigheid verwant, "waardoor," zoals Tullius zegt, "geweld of onrecht en in het algemeen al wat slecht is, door verzet of vergelding wordt afgeweerd." Andere verplichtingen zijn echter noodzakelijk, in zover ze de goedheid van de deugd groter maken, al kan deze ook zonder dat blijven bestaan. En voor dit soort verplichte dingen zorgt de vrijgevigheid, de vriendelijkheid of voorkomendheid en andere dergelijke deugden. In de boven gegeven opsomming heeft Tullius ze echter niet vermeld, omdat zij maar heel weinig omvatten, van wat het begrip plicht eigenlijk inhoudt. (IIa-IIae q. 80 a. 1 co.)

De vergelding, die op gezag van de openbare macht volgens het vonnis van de rechter geschiedt, valt onder de ruilende rechtvaardigheid. Maar de vergelding die iemand op eigen initiatief, doch niet tegen de wet, uitoefent of van de rechter vraagt, valt onder een aan de rechtvaardigheid verwante deugd. (IIa-IIae q. 80 a. 1 ad 1)

Macrobius schijnt twee voor de volledigheid van de rechtvaardigheid vereiste onderdeden meegeteld te hebben, nl. het nalaten van het kwaad, waaronder de onschuldigheid valt; en het doen van het goede, waaronder de zes anderen vallen. Twee daarvan schijnen de verhouding onder gelijken te verzorgen, nl. de vriendelijkheid in de uiterlijke omgang en de eensgezindheid voor het innerlijke. Twee die tegenover hogere, nl. liefde voor de ouders en godsdienstigheid tegenover God. En twee die tegenover minderen, nl. meeleven, als men behagen

heeft in wat goed voor hen is, en menslievendheid, als men hen te hulp komt, als zij ergens gebrek aan hebben. Want Isidorus zegt dat iemand humaan wordt genoemd, “omdat hij voor een mens liefde en gevoel van medelijden heeft; en daarom noemen wij datgene menslievend, waardoor wij elkander beschermen.” In deze uitleg vat men vriendelijkheid op in die zin, dat zij de uiterlijke omgang regelt; en zo behandelt de Wijsgeer haar ook. Men kan haar echter ook in zover beschouwen, als zij eigenlijk het gevoel regelt, zoals de Wijsgeer haar elders nader omschrijft. En zo vallen er drie dingen onder de vriendschappelijkheid, nl. de welwillendheid die hier meelevens wordt genoemd; en de eensgezindheid, en de weldadigheid, die hier menslievendheid wordt genoemd. — Tullius heeft ze echter overgeslagen, omdat zij slechts heel weinig hebben, zoals (in de Leerstelling) gezegd is, van wat het begrip plicht eigenlijk inhoudt. (IIa-IIae q. 80 a. 1 ad 2)

De gehoorzaamheid ligt in de eerbiedigheid, die door Tullius vermeld wordt, opgesloten, omdat hoogstaande personen zowel op eerbiedige hulde als op gehoorzaamheid recht hebben. — Getrouwheid, “waardoor wat gezegd is, geschiedt,” ligt opgesloten in de waarheidsliefde, wat het houden van beloften betreft. Want die strekt zich tot meerdere dingen uit, zoals later (109e Kw.) zal blijken. — Liefde tot de tucht is niet verplicht als iets noodzakelijks, want niemand heeft tegenover een lager staande precies als lagere verplichtingen; maar wél kan een hogere tegenover iemand de verplichting hebben, van voor hem te moeten zorgen, naar het woord van Mattheus (24. 43): “De getrouwe en voorzichtige dienstknecht, die de heer over zijn huisgezin heeft gesteld.” En daarom heeft Tullius haar overgeslagen. Maar zij kan ook in de menslievendheid opgesloten liggen, die Macrobius opgeeft. Billijkheid valt echter onder de evenredigheid of vriendschappelijkheid. (IIa-IIae q. 80 a. 1 ad 3)

In deze opsomming worden sommige deugden vermeld, die tot de bijzondere rechtvaardigheid behoren, en andere, die tot de wettelijke rechtvaardigheid behoren. Tot de bijzondere rechtvaardigheid behoort de eerlijkheid, waarvan hij zegt, dat zij een gewoonte is, die bij het ruilen de gelijkheid doet bewaren.” Onder de wettelijke rechtvaardigheid, wat de dingen, die in het algemeen door iedereen onderhouden moeten worden, betreft, wordt de goede wetgeving gerekend, die, zoals hij zelf zegt, “de wetenschap is van de verwisselingen in de staat in hun verhouding tot de gemeenschap.” Wat echter datgene betreft, wat iedereen op zichzelf soms buiten de wetten om moet doen, wordt het gezonde oordeel (*eugnomosyna*) in de betekenis van goed oordeel aangenomen, dat bij dergelijke dingen leiding geeft, zoals vroeger in de verhandeling over de voorzichtigheid (51e Kw. 4e Art.) is gezegd. En daarom zegt hij ervan, dat het een rechtvaardiging uit eigen beweging is, omdat, dank zij dat gezonde oordeel de mens wat rechtvaardig is in acht neemt uit eigen beweging, en dan niet handelt volgens een geschreven wet. Deze twee dingen schrijft men, wat de leiding betreft, aan de voorzichtigheid, maar wat het uitvoeren betreft aan

de rechtvaardigheid toe. — Van vroomheid (*eusebia*) spreekt men in de betekenis van goede godsverering. En daarom is zij hetzelfde als de godsdienstigheid. Daarom zegt hij ook van haar, dat zij de wetenschap van het dienen van God is; (en dan spreekt hij in dezelfde zin als waarin Socrates zei, dat “alle deugden wetenschappen zijn.”) En de heiligheid wordt tot hetzelfde herleid, zoals later (81e Kw. 8e Art.) zal worden behandeld. — Dankbaarheid (*eucharistia*) is hetzelfde als goede dank; en deze geeft Tullius ook op, evenals het verlangen naar vergelding. — Welwillendheid weer schijnt hetzelfde te zijn als fijngevoeligheid, die Macrobius noemt. Daarom ook zegt Isidorus, dat “die man welwillend is, die klaar staat om uit eigen beweging wel te doen en vriendelijk is in het spreken.” En Andronicus zelf zegt, dat “welwillendheid een gewoonte is, die uit eigen beweging weldoet.” — Vrijgevigheid echter schijnt onder de menslievendheid te vallen. (IIa-IIae q. 80 a. 1 ad 4)

De evenredigheid (*epieikeia*) is niet verwant met de bijzondere rechtvaardigheid, maar met de wettelijke. En het schijnt hetzelfde te zijn als wat gezond oordeel is genoemd. (IIa-IIae q. 80 a. 1 ad 5)

## Quaestio 81 Over de Godsdienstigheid

Vervolgens moeten bovengenoemde deugden, voor zover zij hier onder onze opzet vallen, afzonderlijk worden behandeld (80e Kw.). Daarom moet eerst de godsdienstigheid worden behandeld, ten tweede de liefde tot ouders en vaderland, (101e Kw.); ten derde de eerbiedigheid (102e Kw.); ten vierde de dankbaarheid (106e Kw.); ten vijfde de vergelding (108e Kw.); ten zesde de waarheidsliefde (109e Kw.); ten zevende de vriendschap (114e Kw.); ten achtste de vrijgevigheid (117e Kw.); ten negende het gevoel voor billijkheid (120e Kw.). Maar over de andere hier genoemde (80e Kw.) is vroeger reeds gesproken, deels in het traktaat over de liefde, nl. over de eensgezindheid en derg. (29e Kw. en vv.); deels in dat over de rechtvaardigheid, zoals over de ruilende rechtvaardigheid (61e Kw. en vv.) en de onschuld (79e Kw.); en over het geven van wetten in dat over de voorzichtigheid (50e Kw.). Wat nu de godsdienstigheid betreft, moeten er drie dingen worden besproken, en wel ten eerste de godsdienstigheid in haarzelf beschouwd, ten tweede haar daden (82e Kw.), en ten derde de gebreken, die er tegenover staan (92e Kw.). Wat het eerste betreft, stellen wij ons acht vragen: 1. Bestaat de godsdienstigheid alleen in een verhouding tot God? 2. Is de godsdienstigheid 'n deugd? 3. Is de godsdienstigheid één enkele deugd? 4. Is de godsdienstigheid een afzonderlijke deugd? 5. Is de godsdienstigheid een goddelijke deugd? 6. Moet men de godsdienstigheid boven de andere zedelijke deugden stellen? 7. Heeft de godsdienstigheid uitwendige daden? 8. Is de godsdienstigheid hetzelfde als de heiligheid? (IIa-IIae q. 81 pr.)

## Articulus 1 Geeft de godsdienstigheid aan de mens alleen een verhouding tot God?

Men beweert, dat de godsdienstigheid aan de mens niet alleen een verhouding tot God geeft. Want in de Brief van Jacobus (1, 27) wordt gezegd: “Zuivere en vlekkeloze godsdienstigheid in de ogen van God en de Vader is deze: wezen en weduwen bezoeken in hun druk; en zichzelf onbesmet te bewaren van de wereld.” Nu spreekt men van het bezoeken van weduwen en wezen om een verhouding tot de naaste; maar als men ervan spreekt “zichzelf onbesmet te bewaren in deze wereld,” dan valt dat onder de verhouding, waarin de mens tot zichzelf staat. Dus wordt er niet alleen bij de verhouding tot God van godsdienstigheid gesproken. (IIa-IIae q. 81 a. 1 arg. 1)

Augustinus zegt: “Omdat men krachtens het Latijnse spraakgebruik, niet alleen van onontwikkelde, maar ook van de meest bekwamen, zeggen kan dat men godsdienstig moet zijn tegenover familie en aanverwanten en tegenover wat voor betrekkingen dan ook, kan men, als het gaat over het vereren van de godheid, met dat woord dubbelzinnigheden niet vermijden; zodat wij met vertrouwen zouden gunnen zeggen, dat godsdienstigheid alleen maar in het eren van God bestaat.” Men spreekt dus van godsdienstigheid niet alleen bij de verhouding tot God, maar ook bij de verhouding tot de naasten. (IIa-IIae q. 81 a. 1 arg. 2)

Tot de godsdienstigheid schijnt de godsverering te behoren. Immers “godsverering wordt vertaald door: dienstbaarheid”, zoals Augustinus zegt. Wij moeten echter niet alleen God, maar ook de naasten dienen volgens de Brief aan de Galaten (5. 13): “Door de liefde van de geest moet gij elkander dienen.” Dus brengt de godsdienstigheid ook een verhouding tot de naaste mee. (IIa-IIae q. 81 a. 1 arg. 3)

Tot de godsdienstigheid behoort de verering. Nu zegt men van de mens niet alleen, dat hij God eert, maar ook de naaste naar het woord van Cato: “Eert de ouders.” De godsdienstigheid geeft ons dus niet alleen een verhouding tot God, maar ook tot de naaste. (IIa-IIae q. 81 a. 1 arg. 4)

Allen, die in staat van genade zijn, zijn aan God onderworpen. Maar niet allen, die in staat van genade zijn, noemt men religieuzen, doch alleen hen, die zich binden door enige geloften en door sommige dingen te onderhouden, en om zich aan sommige mensen te onderwerpen. Godsdienstigheid schijnt dus niet die verhouding van de mens in te sluiten, dat hij aan God onderworpen is. (IIa-IIae q. 81 a. 1 arg. 5)

Maar daartegenover staat, wat Tullius zegt, dat “het de godsdienstigheid is, die zorgt voor de plechtigheden (ter ere van) de verheven natuur, die men goddelijk noemt.” (IIa-IIae q. 81 a. 1 s. c.)

Zoals Isidorus het uitdrukt, “wordt iemand, naar wat Cicero zegt, godsdienstig genoemd om de godsdienstigheid, die overdenkt en als het ware datgene herleest,

wat tot de verering van God behoort.” En zo schijnt de godsdienstigheid (religio) haar naam te hebben gekregen van het herlezen (religere) van wat onder de verering van God valt, omdat wij die dingen dikwijls in ons hart moeten overwegen volgens het Boek der Spreuken (3, 6): “Denk op al uw wegen aan Hem.” — Men zou de term echter ook hiervan afgeleid kunnen beschouwen, dat “wij God opnieuw moeten kiezen (reëligere), Die wij door onachtzaamheid hadden verloren,” zoals Augustinus zegt. — Ook kan men de term als afgeleid beschouwen van opnieuw binden (religare), zodat Augustinus zegt: “De godsdienstigheid bindt ons opnieuw aan de ene almachtige God.” Of godsdienstigheid echter afgeleid wordt van dikwijls lezen, of van het opnieuw kiezen van wat door onachtzaamheid verloren was, of van opnieuw binden, zij sluit in eigenlijke zin een verhouding tot God in. Want Hij is het, aan Wie wij voornamelijk gebonden moeten worden als aan het nooit te kort schietend beginsel, en op Wie wij ook onze keuze in volharding moeten richten, als op het laatste doel, Die wij ook in onachtzaamheid door te zondigen verloren hebben en moeten herwinnen door te geloven en het geloof te belijden. (IIa-IIae q. 81 a. 1 co.)

De godsdienstigheid bezit een tweevoudig soort daden: en wel sommige eigene en onmiddellijke, die zij zelf stelt en waardoor de mens alleen in een verhouding tot God komt te staan, zoals offeren, aanbidden e. d. Maar zij heeft nog andere daden, die zij stelt door middel van die deugden, waarover zij heerst door ze te richten op het vereren van God, omdat nl. de deugd, die zich op het doel betreft, de deugden, die zich op wat tot het doel leidt betrekken, overheerst. En onder dit opzicht wordt bij wijze van overheersing “het bezoeken van wezen en weduwen in hun druk”, wat eigenlijk door het medelijden wordt teweeggebracht, een daad van godsdienstigheid genoemd: terwijl “zichzelf onbesmet van deze wereld te bewaren” wat de leiding betreft wel tot de godsdienstigheid behoort, maar wat het onmiddellijk voortbrengen aangaat tot de matigheid of een andere dergelijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 1 ad 1)

In ruimere zin genomen, maar niet in eigenlijke, strekt de godsdienstigheid zich uit tot wat wij voor onze familie doen. Daarom laat Augustinus kort voor de aangehaalde woorden voorafgaan: “Meer precies genomen schijnt godsdienstigheid niet ieder, maar alleen goddelijk eerbetoon te betekenen”. (IIa-IIae q. 81 a. 1 ad 2)

Daar van dienaar wordt gesproken met betrekking tot een heer, moet waar de eigenlijke en bijzondere aard van heerschappij gevonden wordt, daar ook de eigenlijke en bijzondere aard van dienstbaarheid gevonden worden. Nu is het duidelijk, dat aan God de heerschappij in haar eigenlijke en in een bijzondere betekenis toekomt, omdat Hij ’t nl. is, die alles heeft gemaakt, en omdat Hij over alle dingen de hoogste macht bezit. Daarom moet men Hem een bijzonder soort dienstbaarheid betonen. Deze dienstbaarheid wordt bij de Grieken latria (godsverering) genoemd. En daarom valt zij in eigenlijke zin onder de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 81 a. 1 ad 3)



Men zegt, dat wij mensen eren, als wij hen dikwijls eer bewijzen of herdenken of onze opwachting bij hen maken. En men zegt ook wel, dat wij aan ons onderworpen dingen colere, zoals men van colere spreekt bij landbouwers, die het land bebouwen en bij bewoners van een land, die de plaats, waar zij vertoeven, bewonen. Omdat God echter als eerste beginsel van alles recht heeft op eer van bijzondere aard, moeten Hem ook eerbewijzen van bijzondere aard worden gebracht, die in het Grieks eusebia of theosebia worden genoemd, zoals uit Augustinus blijkt. (IIa-IIae q. 81 a. 1 ad 4)

Al kan men in het algemeen iedereen, die God eert, religieus noemen, toch worden diegenen, die hun gehele leven aan het eren van God wijden en zich onttrekken aan aardse zaken, in het bijzonder religieuzen genoemd. Zo worden ook niet zij, die beschouwen, beschouwende mensen genoemd, maar zij, die hun gehele leven daaraan wijden. Dezen echter onderwerpen zich niet aan een mens om die mens zelf, maar om God volgens het woord van de Apostel in de Brief aan de Galaten (4, 14) “Gij hebt mij ontvangen als een Engel Gods, als Christus Jezus.” (IIa-IIae q. 81 a. 1 ad 5)

## Articulus 2 Is de godsdienstigheid een deugd?

Men beweert, dat de godsdienstigheid geen deugd is. Want het behoort tot de godsdienstigheid God eerbewijzen te brengen. Nu is eer bewijzen een daad van vrees, en die is een gave, zoals uit het vroeger gezegde blijkt (19e Kw. 9e Art.). De godsdienstigheid is dus geen deugd, maar een gave. (IIa-IIae q. 81 a. 2 arg. 1)

Tot iedere deugd behoort het vrije willen, en daarom heet zij ook een hebbelijkheid, die doet kiezen of een vrijwillige. Maar zoals boven (1e Art. 3e Antw.) is gezegd, valt de godsverering onder de godsdienstigheid, en die sluit een dienstbaarheid in. Dus is de godsdienstigheid geen deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 2 arg. 2)

Zoals in de Ethica wordt gezegd, hebben wij van nature aanleg tot deugden, en zo komt het dat de natuurlijke rede uitmaakt wat onder de deugden valt. Maar nu valt onder de godsdienstigheid de goddelijke natuur met plechtigheden te eren. Toch beslist, zoals boven werd gezegd (I-II. 99e Kw. 3e Art. 2e Antw.) het natuurlijke verstand niet over die plechtigheden. Dus is de godsdienstigheid geen deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zij, zoals uit het voorafgaande blijkt, tegelijk met andere deugden wordt opgesomd. (IIa-IIae q. 81 a. 2 s. c.)

Zoals vroeger werd gezegd (58e Kw. 3e Art.), “is een deugd datgene, wat hem, die haar bezit, goed maakt en zijn werk goed doet zijn.” En daarom moet men zeggen, dat iedere goede daad tot een deugd behoort. Nu is het duidelijk dat het iets goeds is zijn plichten tegenover iemand te vervullen, want door zijn plicht tegenover iemand te vervullen komt men t.o.v. zo iemand in de passende verhouding te staan; men zou kunnen zeggen: behoorlijk geordend. Nu behoort de orde tot

het wezen van het goede, evenals ook de maat en de soort, gelijk Augustinus bewijst. Waar het derhalve taak der godsdienstigheid is aan iemand, en wel aan God, de verplichte eer te betonen, is het duidelijk dat de godsdienstigheid een deugd is. (IIa-IIae q. 81 a. 2 co.)

God eerbiedigen is een daad van de gave van vrees. Maar het valt onder de godsdienstigheid iets te doen uit eerbied voor God. En daarom volgt niet, dat de godsdienstigheid hetzelfde is als de gave van vrees, maar dat zij daarin haar doel heeft, als in iets van meer belang. Want de gaven zijn voornamer dan de zedelijke deugden, zoals vroeger is uiteengezet (9e Kw. 10 Art. 3e Antw.). (IIa-IIae q. 81 a. 2 ad 1)

Ook een dienaar kan vrijwillig aan zijn heer datgene geven, waartoe hij verplicht is, en zo “maakt hij van de nood een deugd” (Hieronymus 54e Br.) door gewillig zijn plicht te doen. En zo kan het ook een daad van deugd zijn, dat men aan God de verplichte dienstbaarheid schenkt, in zover een mens dat dan gewillig doet. (IIa-IIae q. 81 a. 2 ad 2)

Het natuurlijke verstand kan beslissen, dat de mens iets doet om God eer te brengen, maar dat hij nu precies dit of dat doet, valt niet onder de beslissing van het natuurlijke verstand, maar is door het goddelijke of het menselijke recht ingesteld. (IIa-IIae q. 81 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Is de godsdienstigheid één enkele deugd?

Men beweert, dat de godsdienstigheid niet een enkele deugd is. Want zoals is gezegd (1e Art.), worden wij door de godsdienstigheid op God gericht. Nu kunnen wij in God drie Personen onderscheiden en ook vele eigenschappen, die minstens voor ons verstand verschillen. Maar een verschil in opzicht in het voorwerp is voldoende om meerdere deugden te geven, zoals uit het vroeger gezegde blijkt (50e Kw. 2e Art. 2e Antw.). Dus is de godsdienstigheid niet een enkele deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 3 arg. 1)

Bij een enkele deugd schijnt een enkele daad te behoren, omdat de hebbelijkheden naar de daden onderscheiden worden. Maar er zijn vele daden van godsdienstigheid als eren en dienen, geloften doen, bidden en offeren en veel dergelijke. Dus is de godsdienstigheid niet een enkele deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 3 arg. 2)

Het aanbidden valt onder de godsdienstigheid. Nu worden de beelden op een andere manier aanbeden dan God zelf. Daar nu een andere aard verschil geeft in de deugden, schijnt de godsdienstigheid niet een enkele deugd te zijn. (IIa-IIae q. 81 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in de Brief aan de Ephesiërs (4, 5) wordt gezegd: “Één God, één geloof.” Nu is de ware godsdienstigheid de uiting van het geloof aan één God. Dus is de godsdienstigheid één deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 3 s. c.)

Zoals boven werd gezegd (I-II. 34e Kw. 2e Art. 1e Antw.), worden de hebbelijkheden onderscheiden naar

een verschil in opzicht in de voorwerpen. Nu komt het aan de godsdienstigheid toe aan de ene God eer te bewijzen om een enkele reden, nl. in zover Hij het eerste beginsel van de schepping en het bestuur der dingen is; en daarom zegt Hij ook zelf bij Malachias (1, 6): “Als Ik Vader ben, waar is de Mij toekomende eer?”; want aan de vader komt het toe voort te brengen en te besturen. En dus is het duidelijk, dat de godsdienstigheid één deugd is. (IIa-IIae q. 81 a. 3 co.)

De drie goddelijke Personen zijn één beginsel van het scheppen en besturen der dingen, en daarom worden zij door één godsdienstigheid gediend. Ook de verschillende aard van de eigenschappen vindt een eenheid in het eerste-beginsel-zijn; want God brengt alles voort en bestuurt het door de wijsheid, wil en kracht van Zijn goedheid. En daarom is de godsdienstigheid één deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 3 ad 1)

Met dezelfde daad dient en eert de mens God, omdat het eren Gods verhevenheid geldt, waaraan eer verschuldigd is, terwijl het dienen op de onderworpenheid van de mens slaat, die krachtens zijn toestand verplicht is God eer te bewijzen. Tot deze twee dingen nu behoren alle daden, die aan de godsdienstigheid worden toegeschreven, omdat door hen allen de mens getuigenis aflegt van Gods verhevenheid en van zijn eigen onderworpenheid aan God, of door Hem iets aan te bieden, of door iets van God te gebruiken. (IIa-IIae q. 81 a. 3 ad 2)

De eerbewijzen der godsdienstigheid worden niet aan de beelden gebracht voor zover zij in zichzelf als dingen worden beschouwd, maar in zover zij beelden zijn, die ons voeren tot de mensgeworden God. Nu blijft de neiging tot een beeld als beeld niet daarbij staan, maar richt zich op datgene, waarvan het een beeld is. En daarom ontstaat er door het brengen van de eerbewijzen der godsdienstigheid aan de beelden van Christus geen verschil in aard van godsverering, noch in de deugd van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 81 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Is de godsdienstigheid een afzonderlijke, van de anderen onderscheiden deugd?**

Men beweert, dat de godsdienstigheid geen afzonderlijke, van de anderen onderscheiden deugd is. Want Augustinus zegt: “Een waar offer is iedere daad, die dient om ons in heilige gemeenschap met God te verenigen.” Nu valt het offer onder de godsdienstigheid. Dus valt zodoende ook iedere daad van deugd onder de godsdienstigheid. En zo is zij geen afzonderlijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 4 arg. 1)

De Apostel zegt in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (10, 31): “Doet alles ter ere van God.” Nu behoort het, zoals boven (1e Art. 1e Antw.) gezegd is, tot de godsdienstigheid iets te doen om God te eren. Dus is zij geen afzonderlijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 4 arg. 2)

De liefde, waarmee wij God beminnen, is als deugd niet onderscheiden van de liefde, waarmee wij de naasten

beminnen. Nu wordt in de Ethica gezegd, dat “eren zeer dicht bij beminnen staat.” Dus is de godsdienstigheid, waarmee God wordt vereerd, geen deugd, die bijzonder onderscheiden is van de eerbiedigheid of de godsdienstige verering of de liefde, waarmee de naaste wordt geëerd. Dus is zij geen afzonderlijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zij als een deel der rechtvaardigheid van haar andere delen onderscheiden wordt voorgesteld (80e Kw.). (IIa-IIae q. 81 a. 4 s. c.)

Waar de deugd het goede als doel heeft, moet er een bijzondere deugd zijn, waar een bijzonder soort goedheid gevonden wordt. Het goede nu, dat het doel van de godsdienstigheid is, is het brengen van de verschuldigde eer aan God. Nu heeft iemand recht op eer om zijn verhevenheid. God echter is op bijzondere wijze verheven, daar Hij alles op allerlei manieren oneindig te boven gaat. Daarom heeft Hij recht op bijzondere eerbewijzen; evenzo zien wij, dat in de menselijke samenleving personen, die op verschillende wijzen verheven zijn, ook op verschillende eerbewijzen recht hebben, zoals sommige aan een vader worden gebracht en andere aan een koning en zo verder. Het is dus duidelijk, dat de godsdienstigheid een afzonderlijke deugd is. (IIa-IIae q. 81 a. 4 co.)

Iedere daad van deugd wordt een offer genoemd, in zover zij het eren van God tot doel heeft. Men kan daar dus niet uit afleiden, dat de godsdienstigheid een algemeen soort deugd is, maar dat zij alle andere deugden beheerst, zoals boven gezegd is (1e Art. 1e Antw.). (IIa-IIae q. 81 a. 4 ad 1)

Al wat ter ere Gods gebeurt, valt niet onder de godsdienstigheid als de deugd, die het voortbrengt, maar die erover heerst. Tot haar als tot de deugd, die ze voortbrengt, behoren de dingen, die krachtens hun eigen aard onder de eerbewijzen aan God vallen. (IIa-IIae q. 81 a. 4 ad 2)

Het voorwerp van de liefde is het goede, maar het voorwerp van eer en hulde is datgene, wat verheven is. Nu wordt Gods goedheid wel aan de schepselen meege-deeld, maar de verhevenheid van Zijn goedheid niet. En daarom is de liefde, waarmee God wordt bemind, geen van de liefde tot de naaste onderscheiden deugd; maar de godsdienstigheid, waarmee wij God eren, is wél onderscheiden van de deugden, waarmee de naaste wordt geëerd. (IIa-IIae q. 81 a. 4 ad 3)

#### **Articulus 5 Is de godsdienstigheid een goddelijke deugd?**

Men beweert, dat de godsdienstigheid een goddelijke deugd is. Want Augustinus zegt “dat wij God eren door geloof, hoop en liefde,” en dat zijn goddelijke deugden. Nu valt het eer brengen aan God onder de godsdienstigheid (1e Art. het Tegenbewijs). Dus is zij een goddelijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 5 arg. 1)

Een deugd wordt goddelijk genoemd, indien zij God als voorwerp heeft. Maar de godsdienstigheid heeft God als

voorwerp, omdat zij, zoals werd gezegd (1e Art.), God alleen als doel heeft. Dus is zij een goddelijke deugd. (IIa-IIae q. 81 a. 5 arg. 2)

Iedere deugd is ofwel goddelijk, ofwel van het verstand, ofwel zedelijk, gelijk uit het vroeger gezegde blijkt (I-II. 57e Kw. 3e Art.). Nu is het duidelijk, dat de godsdienstigheid geen verstandsdeugd is, omdat haar volmaaktheid niet in het beschouwen van de waarheid wordt gezocht. Evenmin is zij een zedelijke deugd, waaraan het eigen is het midden te houden tussen te veel en te weinig; want niemand kan God te veel eren, volgens het Boek Ecclesiasticus (43, 33): “Gij, die God zegent, verheft Hem zoveel gij kunt, want Hij staat boven allen lof.” Dus blijft er over, dat zij een goddelijke deugd is. (IIa-IIae q. 81 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zij wordt voorgesteld als een deel der rechtvaardigheid, die een zedelijke deugd is (80e Kw.). (IIa-IIae q. 81 a. 5 s. c.)

Zoals werd gezegd (2e en 4e Art.), is het de godsdienstigheid, die aan God de verschuldigde eer brengt. Twee dingen komen dus bij de godsdienstigheid in aanmerking; vooreerst wat zij aan God geeft, nl. eerbewijzen, en die verhouden zich tot haar als haar stof en voorwerp. Het andere is datgene, waaraan iets wordt gebracht, nl. God. Hem wordt hulde gebracht, niet alsof de daden, waarmee God geëerd wordt, God zelf bereiken, zoals wij God door het geloof bereiken als wij in God geloven; daarom werd boven gezegd (2e Kw. 2e Art.), dat God voorwerp van het geloof is, niet alleen in zover wij aan God geloven, maar ook in zover wij in God geloven. Want aan God wordt de verschuldigde eer gebracht, in zover de daden, waardoor God wordt geëerd, geschieden tot eer van God, zoals dienstigheid niet als stof of voorwerp verhoudt, maar als doel. En daarom is zij geen goddelijke deugd, die het laatste doel als voorwerp heeft, maar een zedelijke, waaraan het toekomt zich op de dingen te betrekken, die tot het doel leiden. (IIa-IIae q. 81 a. 5 co.)

Het vermogen of de deugd, die op een doel slaan, heersen altijd over het vermogen of de deugd, die de daden verrichten, die tot dat doel leiden. Nu stellen de goddelijke deugden, nl. geloof, hoop en liefde, daden omtrent God als hun eigen voorwerp. En zo zijn zij door hun overheersing oorzaak van daden van godsdienstigheid, die iets teweegbrengen met God als doel. En daarom zegt Augustinus, dat “God wordt geëerd door geloof, hoop en liefde”. (IIa-IIae q. 81 a. 5 ad 1)

De godsdienstigheid richt de mens niet op God als op haar voorwerp, maar als haar doel. (IIa-IIae q. 81 a. 5 ad 2)

Godsdienstigheid is geen goddelijke of verstandsdeugd, maar een zedelijke, omdat zij een deel der rechtvaardigheid is. En bij haar wordt niet van een midden gesproken als tussen hartstochten, maar naar een soort evenredigheid in de handelingen, die op God zijn gericht. Ik spreek hier echter niet van een absolute evenredigheid, omdat aan God niet zoveel kan worden gebracht als waarop Hij recht heeft; maar van een evenredigheid,

waarbij rekening gehouden wordt met wat een mens kan en God aanvaardt. Een te veel met betrekking tot wat onder het eren van God valt, kan er niet zijn naar de omstandigheid van het hoeveel, maar wel naar andere omstandigheden, b. v. omdat de goddelijke eer gebracht wordt aan wie er geen recht op heeft, of wanneer het met gebeuren moet of naar andere omstandigheden zoals het niet moet. (IIa-IIae q. 81 a. 5 ad 3)

### Articulus 6 Moet de godsdienstigheid boven de andere zedelijke deugden worden gesteld?

Men beweert, dat de godsdienstigheid niet boven de andere zedelijke deugden moet worden gesteld. Want de volmaaktheid van een zedelijke deugd is hierin gelegen, dat zij het midden houdt, zoals in de Ethica wordt bewezen. Nu schiet de godsdienstigheid te kort in het houden van het rechtvaardige midden, omdat zij God niet precies het evenredige geeft. Dus staat de godsdienstigheid niet hoger dan de andere zedelijke deugden. (IIa-IIae q. 81 a. 6 arg. 1)

Als we iets aan mensen geven, schijnt het dat iets lofwaardiger is, naar mate degene aan wie het gegeven wordt behoeftiger is; en daarom zegt Isaias (38, 7): “Breek uw brood voor de hongerige.” Nu heeft God aan niets, dat wij Hem zouden moeten geven, behoefte volgens het psalmwoord (Ps. 13, 2); “Ik zeide: Gij zijt mijn God, omdat Gij mijn goederen niet nodig hebt.” Dus schijnt de godsdienstigheid minder lofwaardig te zijn dan de andere deugden, waardoor wij de mensen helpen. (IIa-IIae q. 81 a. 6 arg. 2)

Naarmate iets uit grotere noodzakelijkheid gebeurt, is het minder lofwaardig volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 16): “Zo ik het evangelie verkondig, is dat voor mij geen roem, want een dwang ligt op mij.” Waar nu een grotere plicht bestaat, is er een grotere noodzakelijkheid. Omdat het nu de grootste plicht tegenover God is, dat Hem door de mensen eer bewezen wordt, schijnt de godsdienstigheid onder de menselijke deugden minder lofwaardig te zijn. (IIa-IIae q. 81 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek van de Uittocht (20e H.) het eerst de geboden, die tot de godsdienst behoren worden genoemd, als de voornaamste. Nu beantwoordt de ordening der geboden aan de ordening der deugden, omdat de geboden der wet over daden van deugd worden gegeven. Dus is de godsdienstigheid de voornaamste onder de zedelijke deugden. (IIa-IIae q. 81 a. 6 s. c.)

Wat tot een doel leidt, krijgt zijn goedheid uit zijn orde tot het doel, en naarmate het derhalve dichter bij het doel staat, is het beter. Nu gaan de zedelijke deugden, zoals boven is gezegd (5e Art.), over wat op God als op zijn doel is gericht. De godsdienstigheid echter komt dichter bij God dan de andere zedelijke deugden, in zover zij datgene bewerkt, wat rechtstreeks en onmiddellijk op Gods eer is gericht. Daarom staat zij onder de zedelijke deugden vooraan. (IIa-IIae q. 81

a. 6 co.)

Een deugd wordt geprezen om het willen, niet om het kunnen. En daarom maakt, als er van de kant van het willen maar geen tekort is, het tekortschieten in de gelijkheid, die het midden der rechtvaardigheid is, wat voortkomt uit onvermogen, de deugd niet minder lofwaardig. (IIa-IIae q. 81 a. 6 ad 1)

Bij wat anderen, om hen te helpen, gegeven wordt, is het loffelijker te geven aan iemand die het meer nodig heeft, omdat het dan nuttiger is. Maar aan God wordt iets niet gegeven om Hem te helpen, maar tot Zijn eer en ons nut. (IIa-IIae q. 81 a. 6 ad 2)

Bij noodzakelijkheid verdwijnt de roem van meer te doen dan verplicht is, maar de verdienstelijkheid van de deugd gaat niet verloren, als de goede wil er is. En daarom slaat het bewijs niet door. (IIa-IIae q. 81 a. 6 ad 3)

### **Articulus 7 Heeft de godsverering ook een uitwendige daad?**

Men beweert, dat de godsverering geen uitwendige daad heeft. Want bij Joannes (4, 24) wordt gezegd: “God is een geest, en zij, die Hem aanbidden, moeten in geest en waarheid aanbidden.” Nu zijn de uitwendige daden niet van de geest, maar veeleer van het lichaam. Dus heeft de godsdienstigheid, waar het aanbidden onder valt, geen uitwendige, maar inwendige daden. (IIa-IIae q. 81 a. 7 arg. 1)

Het doel van de godsdienstigheid is God eer en lof te brengen. Maar nu is het tegenover iemand die verheven is oneerbiedig, als hem dingen worden aangeboden, die eigenlijk aan minderen toekomen. Daar nu hetgeen de mens door daden van zijn lichaam doet, eigenlijk gericht schijnt te zijn op wat de mensen nodig hebben of op het eren van lagere schepselen, schijnt dat niet passend gebruikt te kunnen worden om God te eren. (IIa-IIae q. 81 a. 7 arg. 2)

Augustinus prijst Seneca hierom, dat hij sommige mensen berispt, die aan de afgoden aanbieden, wat gewoonlijk aan de mensen gegeven wordt, omdat nl. voor de onsterfelijken niet hetzelfde gepast is als voor de sterfelijken. Maar die dingen zijn nog veel minder gepast voor de ware God, die verheven is boven alle goden (Ps. 94, 3). Het schijnt dus af te keuren te zijn, dat iemand God eert met daden van zijn lichaam. Dus heeft de godsdienstigheid geen uiterlijke daden. (IIa-IIae q. 81 a. 7 arg. 3)

Maar daartegenover staat in het Boek der Psalmen (83, 3): “Mijn hart en mijn vlees zijn verheugd over de levende God.” Zoals echter de innerlijke daden tot het hart behoren, behoren de uiterlijke tot de ledematen van het vlees. Dus schijnt God niet alleen met inwendige, maar ook met uitwendige daden geëerd te moeten worden. (IIa-IIae q. 81 a. 7 s. c.)

Wij brengen God geen eer en hulde om Hemzelf — want uit zichzelf is Hij vol van heerlijkheid en daaraan kan geen schepsel iets toevoegen — maar om ons,

omdat onze geest nl., doordat wij God eren en huldigen, aan Hem onderworpen wordt en daarin bestaat zijn volmaaktheid; want elk ding wordt vervolmaakt door onderwerping aan zijn meerdere, zoals het lichaam door levend gemaakt te worden door de ziel en de lucht door verlicht te worden door de zon. Maar nu heeft de menselijke geest er behoefte aan om, geleid door de zinnelijke dingen, met God verenigd te worden; want, zo zegt de Apostel, “het onzichtbare Wezen Gods, is bij enig nadenken uit het geschapene duidelijk te kennen” (Rom. 1, 20). Daarom is het nodig lichamelijke dingen te gebruiken bij het vereren van God, opdat de geest van de mens door hen als door tekens aangezet wordt tot geestelijke daden, waardoor hij met God wordt verenigd. Daarom heeft de godsdienstigheid wel innerlijke daden als de voornaamste, die uiteraard tot haar behoren, maar ook uitwendige als minder voorname, die de innerlijke als doel hebben. (IIa-IIae q. 81 a. 7 co.)

De Heer spreekt hier over het voornaamste en het eigenlijk in het vereren van God bedoelde. (IIa-IIae q. 81 a. 7 ad 1)

Deze uiterlijke dingen worden God niet gebracht alsof Hij ze nodig had, naar het psalmwoord: “Zal Ik het vlees van stieren eten of het bloed van bokken drinken?” (Ps. 49, 13) Maar zij worden God gegeven als tekens van inwendige en geestelijke werken, die God om henzelf aanneemt. Daarom ook zegt Augustinus: “Het zichtbare offer is het sacrament, dwz. het heilig teken van het onzichtbare offer.” (IIa-IIae q. 81 a. 7 ad 2)

De afgodendienaars worden uitgelachen, niet omdat zij wat onder de mensen behoort aan de afgoden brachten als tekens, die hen tot iets geestelijks opwekten, maar als wat om de zaak zelf door hen werd aanvaard. En vooral, omdat het nutteloos en schandelijk was. (IIa-IIae q. 81 a. 7 ad 3)

### **Articulus 8 Is de godsdienstigheid hetzelfde als de heiligheid?**

Men beweert, dat de godsdienstigheid niet hetzelfde als de heiligheid is. Want de godsdienstigheid is, zoals werd uiteengezet (4e Art.), een bijzondere deugd. Nu noemt men de heiligheid een algemene deugd, want “zij maakt mensen gelovig en doet ze onderhouden wat rechtvaardig is tegenover God,” zoals Augustinus zegt. Dus is de heiligheid niet hetzelfde als de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 81 a. 8 arg. 1)

Heiligheid schijnt reinheid in te sluiten, want Dionysius zegt, dat “heiligheid een reinheid is, vrij van alle onreinheid, volmaakt en geheel onbevlekt.” Nu schijnt reinheid vooral onder de matigheid te vallen, die de schande van het lichaam uitsluit. Daar de godsdienstigheid nu onder de rechtvaardigheid valt, schijnt de heiligheid niet hetzelfde te zijn. (IIa-IIae q. 81 a. 8 arg. 2)

Wat bij verdeling tegenover elkaar wordt gesteld, is niet hetzelfde. Nu wordt, zoals boven (80e Kw. 4e Antw.) gezegd is, bij een opsomming van de delen der rechtvaardigheid de heiligheid tegenover de godsdienstigheid

gesteld. Dus is heiligheid niet hetzelfde als godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 81 a. 8 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij Lucas (1, 74-75) wordt gezegd: “Dat wij Hem dienen in heiligheid en rechtvaardigheid.” Nu behoort het dienen van God tot de godsdienstigheid, zoals boven is gezegd (1e Art. 3e Antw.). Dus is godsdienstigheid hetzelfde als heiligheid. (IIa-IIae q. 81 a. 8 s. c.)

De naam heiligheid schijnt twee dingen in te sluiten. Ten eerste nl. reinheid, en bij deze betekenis past de Griekse term, want daar spreekt men van “*agios*” als van “zonder aarde.” In anderen zin sluit het vastheid in, en daarom werden die dingen bij de ouden sancta genoemd, die door wetten waren beschermd, zodat zij niet ontviid mochten worden, en daarom wordt ook iets sancitum genoemd, omdat het door een wet wordt beschermd. Ook volgens de Latijnen kan deze term sancius op de reinheid slaan, zodat men sanctus zou moeten verstaan als sanguine tinctus (met bloed geverfd), “omdat oudtijds degenen, die gereinigd wilden worden, met het bloed van het offer werden besprenkeld,” zoals Isidorus zegt. Beide betekenissen brengen mee, dat heiligheid toekomt aan wat voor de goddelijke eredienst werd gebruikt, zodat men niet alleen van de mensen, maar ook van de kerk en de vaten en andere dergelijke dingen zegt, dat zij geheilgd worden door voor de goddelijke eredienst te worden gebruikt. Want er is reinheid voor nodig om de geest op God te richten. De menselijke geest immers wordt door zich in de lagere dingen te verdiepen besmeurd, zoals ieder ding troebel wordt door de vermenging met iets lagers, zoals zilver door de vermenging met lood. Nu is het nodig de geest van de lagere dingen af te trekken om hem met het hoogste te kunnen verenigen. En daarom kan de geest zonder reinheid niet op God worden gericht. Daarom ook wordt in de Brief aan de Hebreeën (12, 14) gezegd: “Streeft naar de vrede met iedereen en naar de heiligmaking, zonder welke niemand God zal zien.” Ook wordt er vastheid toe vereist de geest op God te richten. Want hij wordt op Hem gericht als op het laatste doel en het eerste beginsel, doch deze moeten in de hoogste maat onbeweeglijk zijn. Daarom zegt de Apostel in de Brief aan de Romeinen (8, 38-39): “Ik ben zeker, dat dood noch leven mij zullen scheiden van de liefde van God.” Zo zegt men dus, dat het de heiligheid is, waardoor de menselijke geest zichzelf en zijn daden op God richt. En daarom verschilt zij zakelijk niet van de godsdienstigheid, maar alleen naar begrip. Want zij wordt godsdienstigheid genoemd, in zover zij God naar verplichting dient in wat de verering van God onmiddellijk betreft, als in offers opdragen e. d.; maar heiligheid in zover de mens niet alleen dit, maar ook al de werken van andere deugden op God richt of in zover de mens zich door goede werken in de vereiste stemming brengt om God te eren. (IIa-IIae q. 81 a. 8 co.)

Naar haar wezen is de heiligheid een bepaalde deugd, en in dit opzicht is zij enigszins hetzelfde als de godsdienstigheid. Maar zij heeft ook iets algemeen, in zover zij door haar bestuur alle daden van deugd op het godde-

lijke goed richt, zoals ook de wettelijke rechtvaardigheid een algemene deugd wordt genoemd, in zover zij de daden van alle deugden op het algemeen welzijn richt. (IIa-IIae q. 81 a. 8 ad 1)

De matigheid brengt wel reinheid teweeg, maar deze zal toch alleen dan maar de aard van heiligheid bezitten, als zij op God wordt gericht. En daarom zegt Ambrosius zelfs van de maagdelijkheid “dat zij niet wordt geëerd, omdat zij maagdelijkheid, maar omdat zij aan God gewijd is.” (IIa-IIae q. 81 a. 8 ad 2)

Om het bovengenoemde verschil is de heiligheid van de godsdienstigheid onderscheiden, niet omdat zij er zakelijk van verschilt, maar naar begrip, zoals werd gezegd. (IIa-IIae q. 81 a. 8 ad 3)

## Quaestio 82 Over de Toewijding

Vervolgens moeten wij onze aandacht wijden aan de daden van godsdienstigheid. En wel vooreerst aan de innerlijke daden, die volgens het voorafgaande (81e Kw. 7e Art.) de voornaamste zijn, en vervolgens aan de uiterlijke, die op de tweede plaats komen (84e Kw.). Nu zegt men, dat toewijding en gebed de innerlijke daden van godsdienstigheid zijn. Eerst moet dus de toewijding worden behandeld en vervolgens het gebed (83e Kw.). Over de eerste stellen wij ons vier vragen: 1. Is toewijding een afzonderlijke daad? 2. Is zij een daad van godsdienstigheid? 3. Over de oorzaak van de toewijding. 4. Over haar gevolgen. (IIa-IIae q. 82 pr.)

### Articulus 1 Is toewijding een afzonderlijke daad?

Men beweert, dat toewijding geen afzonderlijke daad is. Want wat tot de zijnswijze van andere daden behoort, schijnt geen aparte daad te zijn. Maar de toewijding schijnt tot de zijnswijze van andere daden te behoren, want in het Tweede Boek Paralipomenon (29, 31) staat: “De gehele menigte droeg met toewijding van geest offers en ere-gaven en zoenoffers op.” Dus is toewijding geen afzonderlijke daad. (IIa-IIae q. 82 a. 1 arg. 1)

Geen daad van afzonderlijke aard treft men onder meerdere soorten van daden aan. Nu vindt men toewijding in meerdere soorten van daden, nl. bij daden van het lichaam en ook bij die van de geest, omdat men van iemand zegt, dat hij met toewijding overweegt en met toewijding zijn knieën buigt. Dus is toewijding geen afzonderlijke daad. (IIa-IIae q. 82 a. 1 arg. 2)

Iedere daad van afzonderlijke soort is ofwel van een kendeugd of van een streefdeugd. Maar toewijding is aan geen van beide eigen, zoals duidelijk blijkt, als men alle soorten daden van beide groepen afzonderlijk nagaat, die vroeger zijn opgesomd (I. 78e Kw. en vlg. I-II. 23e Kw. 4e Art.). Dus is toewijding geen aparte daad. (IIa-IIae q. 82 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat wij door daden verdiensten verwerven, zoals vroeger is gezegd (I-II. 21e Kw. 3e en 4e Art.). Nu heeft toewijding een eigen soort

verdienstelijkheid. Dus is zij een aparte daad. (IIa-IIae q. 82 a. 1 s. c.)

Toewijding (devotio) is afgeleid van devovere (zich door geloften wegschenken), en daarom worden zij toegewijden genoemd, die zichzelf op een of andere manier door geloften aan God binden om zich geheel aan Hem te onderwerpen. Daarom ook werden zij vroeger bij de heidenen toegewijden genoemd, die zich door geloften aan de afgoden verbonden om te sterven ten einde hun leger te redden, zoals Titus Livius verhaalt over de twee Deciërs. Toewijding is daarom naar het schijnt niets anders dan de wil om zich zonder dralen te geven aan Gods dienst. Daarom staat er in het Boek van de Uittocht (35, 20-21), dat “de gehele menigte van de zonen van Israël met een in de hoogste maat bereide en toegewijde geest eerstelingen-offers aan God opdroeg.” Nu is het duidelijk, dat de bereidwilligheid om zonder dralen te doen wat tot Gods dienst behoort, een aparte daad is. En daarom is de toewijding een afzonderlijke wilsdaad. (IIa-IIae q. 82 a. 1 co.)

Wat beweegt geeft aan de beweging van wat bewogen wordt haar zijnswijze. Nu beweegt de wil de andere zielsvermogens tot hun daden; en in zover de wil op een doel is gericht, beweegt hij zichzelf tot wat naar dat doel leidt, zoals vroeger gezegd is (I-II. 9e Kw. 3e Art.). Daar nu toewijding een wilsdaad is van iemand, die zich aan God geeft om Hem te dienen en God het laatste doel is, bepaalt de toewijding dientengevolge de zijnswijze van de menselijke daden, hetzij deze van de wil zelf uitgaan naar wat tot het doel leidt, hetzij zij van andere vermogens komen, die door de wil bewogen worden. (IIa-IIae q. 82 a. 1 ad 1)

Toewijding wordt in verschillende soorten van daden gevonden, niet als datgene wat er de eigen aard aan geeft, maar zoals men de beweegkracht van wat beweegt vindt in de bewegingen van de dingen, die bewogen worden. (IIa-IIae q. 82 a. 1 ad 2)

Zoals werd gezegd (in de Leerst.), is de toewijding een daad van het streefvermogen van de ziel en een beweging van de wil. (IIa-IIae q. 82 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is de toewijding een daad van godsdienstigheid?

Men beweert, dat toewijding geen daad van godsdienstigheid is. Want zoals werd gezegd (vorig Art.), valt de toewijding onder het zich geven aan God. Dat echter geschiedt vooral door de liefde, want, zoals Dionysius zegt, “brengt de goddelijke liefde vervoering teweeg, daar zij niet toestaat, dat zij die beminnen aan zichzelf toebehoren, maar aan Wat zij beminnen.” Dus is toewijding eerder een daad van liefde dan van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 82 a. 2 arg. 1)

Liefde gaat aan godsdienstigheid vooraf. Maar toewijding schijnt weer aan de liefde vooraf te gaan, omdat de liefde in de H. Schrift door het vuur wordt aangeduid (Hoogl. 8, 6), maar de toewijding door het vet (Ps. 62, 6), dat de brandstof is van het vuur. Dus is toewijding

geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 82 a. 2 arg. 2)

Door de godsdienstigheid wordt de mens alleen op God gericht, zoals vroeger werd gezegd (81e Kw. 1e Art.). Nu heeft men ook toewijding voor mensen, zoals men van sommigen zegt, dat zij aan heilige mannen zijn toegewijd; en men zegt ook, dat onderdanen aan hun heersers zijn toegewijd, gelijk Paus Leo zegt, dat “de Joden, als toegewijd aan de Romeinse wetten zeiden: Wij hebben geen koning dan de Keizer.” Dus is toewijding geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 82 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat, zoals werd gezegd (vorig art.), toewijding van zich door gelofte binden wordt afgeleid. En de gelofte is een daad van godsdienstigheid. Dus ook de toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 2 s. c.)

Het behoort tot dezelfde deugd iets te willen doen en de bereidwilligheid te hebben om dat te doen, omdat beide daden hetzelfde voorwerp hebben. Daarom zegt de Wijsgeer: “Het is de rechtvaardigheid, waardoor de mensen het rechtvaardige willen en volbrengen.” Nu is het duidelijk, dat het doen van wat tot Gods verering en dienst behoort, eigenlijk aan de godsdienstigheid toekomt, zoals uit het vroeger gezegde (81e Kw.) blijkt. Dus behoort het ook tot haar bereidwillig te zijn om die dingen te doen; en dat is toegewijd zijn. En zo blijkt, dat de toewijding een daad van godsdienstigheid is. (IIa-IIae q. 82 a. 2 co.)

Onmiddellijk behoort het tot de liefde, dat de mens zich aan God geeft door Hem in een geestesvereniging aanhankelijk te zijn. Maar dat de mens zich aan God geeft voor werken van godsverering, behoort onmiddellijk tot de godsdienstigheid, maar middellijk tot de liefde als het beginsel van de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 82 a. 2 ad 1)

Vetheid van het lichaam is zowel product als voedsel der natuurlijke verterende warmte. Evenzo is de liefde zowel de oorzaak van de toewijding, in zover iemand door liefde bereidwillig wordt om de vriend te dienen, als haar voedsel; want iedere vriendschap wordt in stand gehouden en vermeerderd door het doen en overdenken van daden waaruit vriendschap blijkt. (IIa-IIae q. 82 a. 2 ad 2)

De toewijding, die men voor dode of levende Heiligen Gods heeft, blijft niet bij Hen staan, maar gaat verder door naar God, in zover wij nl. God eren in Zijn dienaars. Maar de toewijding, waarvan men zegt, dat onderdanen haar hebben voor hun tijdelijke heren, is van anderen aard, zoals er ook verschil is tussen het dienen van tijdelijke meesters en van God. (IIa-IIae q. 82 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Is de beschouwing of overweging oorzaak van toewijding?

Men beweert, dat beschouwing of overweging geen oorzaak van toewijding is. Want geen oorzaak belemmert haar gevolg. Maar scherppinnige overwegingen van ver-

standelijke waarheden belemmeren dikwijls de toewijding. Dus is de beschouwing of overweging geen oorzaak van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 3 arg. 1)

Als de beschouwing eigenlijk en uiteraard oorzaak van toewijding was, moest wat voorwerp van hogere beschouwing is, meer toewijding teweeg brengen. Maar het tegendeel hiervan blijkt waar, omdat dikwijls een grotere toewijding wordt opgewekt door het overdenken van Christus' lijden en de andere geheimen van Zijn mensheid dan door het overwegen van Gods grootheid. Dus is overdenken niet de eigenlijke oorzaak van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 3 arg. 2)

Als beschouwing de eigenlijke oorzaak van toewijding was, moesten zij, die meer aanleg voor de overweging hebben, ook meer aanleg voor toewijding hebben. Maar wij zien het tegendeel: omdat er dikwijls meer toewijding gevonden wordt bij eenvoudige mannen en bij het vrouwelijk geslacht, waarin men ook een gemis aan beschouwing aantreft. Dus is beschouwing niet de eigenlijke oorzaak van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek der Psalmen (38, 4) wordt gezegd: "In mijn overweging ontspringt het vuur." Nu brengt het geestelijk vuur toewijding voort. Dus is de overweging oorzaak van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 3 s. c.)

De buiten ons staande en voornaamste oorzaak van de toewijding is God, waarvan Ambrosius zegt, dat "God hen, die Hij zich gewaardigt, roept en die Hij wil, godsdienstig maakt; en als Hij gewild had, had Hij de Samaritanen van verhard toegewijd gemaakt." Maar de inwendige oorzaak van onze kant moet de overweging of beschouwing zijn. Want wij hebben gezegd (1e Art.), dat de toewijding een wilsdaad is met dit als doel, dat de mens zich bereidwillig geeft tot het dienen van God. Nu moet iedere wilsdaad uit een overdenking voortkomen, omdat het begrepen goed het voorwerp is van de wil; daarom zegt Augustinus dat de wil uit het verstand voortkomt. En daarom is het noodzakelijk, dat de toewijding de overweging als oorzaak heeft, in zover de mens door de overweging het plan maakt zich te geven aan het dienen van God. Hiertoe brengt het overwegen van twee dingen. Ten eerste van de goddelijke goedheid en haar weldaden naar het psalmwoord: "Het is mij goed met God verenigd te zijn; op God de Heer mijn hoop te stellen" (Ps. 72, 28). En het overwegen hiervan wekt de liefde op, die de naaste oorzaak van de toewijding is. Daarnaast het overwegen van de gebreken van de kant van de mens, waardoor hij er behoefte aan heeft op God te steunen naar het psalmwoord: "Ik heb mijn ogen opgeheven naar de bergen, waarvandaan mij hulp zal komen. Mijn hulp komt van de Heer, die hemel en aarde heeft gemaakt" (Ps. 120, 1). Het overwegen hiervan sluit de zelfoverschatting uit, die een mens belet zich aan God te onderwerpen, omdat hij op eigen kracht steunt. (IIa-IIae q. 82 a. 3 co.)

Het overwegen van wat dient om de liefde tot God op te wekken, veroorzaakt toewijding. Maar het overdenken van alles, wat daarmee niet te maken heeft, doch de

geest ervan aftrekt, is een hinderpaal voor toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 3 ad 1)

Wat tot de godheid behoort, is op zichzelf beschouwd het meest opwekkend tot liefde en dus ook tot toewijding, omdat wij God boven alles moeten beminnen. Maar het komt van de zwakheid van 's mensen geest, dat hij, zoals hij langzaam moet worden gebracht tot het kennen van het goddelijke, zo ook tot toewijding moet komen door onder de zintuigen vallende dingen, die ons bekend zijn. Het voornaamste daaronder is de mensheid van Christus volgens het woord uit de Prefatie (van Kerstmis): "Opdat wij, terwijl wij God zichtbaar kennen, door Hem worden meegesleept tot het beminnen van wat wij niet zien." Wat daarom tot Christus' mensheid behoort, wekt in de hoogste maat, als een inleiding tot toewijding op, al gaat deze vooral over wat tot de godheid behoort. (IIa-IIae q. 82 a. 3 ad 2)

Wetenschap en al het andere, wat tot groot-zijn behoort, is voor de mens een aanleiding om op zichzelf te vertrouwen en zich daarom niet geheel aan God te geven. Daarvandaan komt het, dat deze dingen soms een aanleiding zijn om de toewijding te belemmeren, en dat bij eenvoudige mensen en vrouwen een overvloed van toewijding wordt gevonden, die de zelfverheffing neerdrukt. Indien de mens echter zijn wetenschap en iedere andere volmaaktheid volkomen aan God onderwerpt, wordt de toewijding daardoor groter. (IIa-IIae q. 82 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Is vreugde een gevolg van toewijding?

Men beweert, dat vreugde geen gevolg van toewijding is. Want, zoals werd gezegd (3e Art. 2e Antw.), wekt het lijden van Christus vooral tot toewijding op. Nu wordt door het overdenken daarvan in de ziel treurigheid teweeggebracht volgens de Klaagliederen (3, 19): "Herdenk mijn armoede, de bitterheid en de gal", wat tot het lijden behoort, en daarop volgt: "Ik zal het zeker herdenken en mijn ziel bezwijmt in mij." Dus is genot of vreugde geen gevolg van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 4 arg. 1)

Toewijding bestaat vooral in het innerlijke, geestelijke offer. Nu staat er in het Boek der Psalmen (50, 19): "Een offer voor God is een vermorzeld gemoed." Dus is treurigheid eerder een gevolg van toewijding dan opgewektheid of vreugde. (IIa-IIae q. 82 a. 4 arg. 2)

Gregorius van Nyssa zegt, dat "zoals het lachen van de vreugde komt, zo ook tranen en zuchten tekens van droefheid zijn." Maar nu breken soms mensen door hun toewijding in tranen uit. Dus is vreugde of opgewektheid geen gevolg van toewijding. (IIa-IIae q. 82 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat in een Collecte wordt gezegd (Dond. na de 4e Zond. v. d. Vasten): "Moge de heilige toewijding zelf hen verblijden, die het vasten uit toewijding kastijdt." (IIa-IIae q. 82 a. 4 s. c.)

Uiteraard en voornamelijk brengt de toewijding wel geestelijke vreugde der ziel teweeg, maar als gevolg daarvan en toevalligerwijze droefheid. Want wij hebben gezegd (3e Art.), dat toewijding uit het overwegen van twee dingen voortkomt. En wel voornamelijk uit het overwegen van de goddelijke goedheid, omdat deze overweging zich als het ware bezighoudt met de eindterm van de wilsbeweging, die zich aan God overgeeft. En uit deze overweging volgt eigenlijk wel een genieten naar het psalmwoord: “Ik dacht aan God en verheugde mij” (Ps. 76, 4), maar als iets bijkomstigs brengt deze overweging droefheid bij hen teweeg, die nog niet ten volle van God genieten volgens het psalmwoord: “Mijn ziel dorst naar de levende God,” en later volgt daarop: “Mijn tranen waren mij brood, enz.” (Ps. 41, 3-4). Op de tweede plaats komt toewijding, zoals gezegd werd (3e Art.), uit het overwegen van de eigen gebreken voort, want deze overweging houdt zich bezig met het uitgangspunt, waarvan de mens zich door de beweging van de toegewijde wil verwijdt, dat hij nl. niet meer op zichzelf blijft staan, maar zich aan God onderwerpt. Met deze overweging echter is het omgekeerd als met de eerste. Want uiteraard is zij erop aangelegd droefheid teweeg te brengen door het herdenken van de eigen gebreken, maar vreugde als iets bijkomstigs, nl. om het vertrouwen op de hulp van God. — En zo blijkt, dat genieten op de eerste plaats en uiteraard uit de toewijding volgt, maar op de tweede plaats en als iets bijkomstigs “de droefheid, zoals God ze verlangt” (II Cor. 7, 10). (IIa-IIae q. 82 a. 4 co.)

In het overwegen van Christus’ lijden is iets, wat bedroeft, nl. de gebreken van de mensen, want om deze weg te nemen “moest Christus lijden” (Luc. 24, 26); en iets, wat vreugdevol stemt, nl. Gods goedheid tegenover ons, die ons zo’n verlossing heeft gegeven. (IIa-IIae q. 82 a. 4 ad 1)

Onze geest, die deels bedroefd wordt door de gebreken van dit leven, geniet van de andere kant door het beschouwen van Gods goedheid en het vertrouwen op Gods hulp. (IIa-IIae q. 82 a. 4 ad 2)

Dat er tranen te voorschijn komen is niet alleen een gevolg van droefheid, maar ook van een zekere gevoelige aangedaanheid; vooral als er iets verblijdends wordt beschouwd, dat met iets bedroevends is vermengd, zoals mensen gewoonlijk uit een gevoel van liefde gaan wenen, als zij zonen of dierbare vrienden terug krijgen, die zij gedacht hadden verloren te hebben. En op deze manier komen tranen uit toewijding voort. (IIa-IIae q. 82 a. 4 ad 3)

## Quaestio 83 Over het Gebed

Vervolgens moet het gebed worden besproken (zie 82e Kw. Inl.), en daarover stellen wij ons zeventien vragen: 1. Is het gebed een daad van een streefdeugd of van een kendeugd? 2. Is het gepast te bidden? 3. Is het gebed een daad van godsdienstigheid? 4. Moet men alleen tot God bidden? 5. Moet men in het gebed iets bepaalds vragen? 6. Moeten wij in het gebed om tijdelijke zaken vragen?

7. Moeten wij voor anderen bidden? 8. Moeten wij voor onze vijanden bidden? 9. Over de zeven vragen van het Gebed des Heeren. 10. Is bidden aan het redelijke schepsel eigen? 11. Bidden de Heiligen in het hemels vaderland voor ons? 12. Moet het gebed met de mond worden uitgesproken? 13. Is aandacht voor het gebed vereist? 14. Moet het gebed lang duren? 15. Heeft het gebed kracht om, wat gevraagd wordt, te verkrijgen? 16. Krijgen de zondaars, als zij bidden, iets van God? 17. Over de soorten van gebed. (IIa-IIae q. 83 pr.)

### Articulus 1 Is het gebed een daad van een streefdeugd?

Men beweert, dat het gebed een daad van een streefdeugd is. Want het komt aan het gebed toe verhoord te worden. Nu is het juist het verlangen, dat door God wordt verhoord naar het psalmwoord: “Het verlangen van de armen verhoort de Heer” (Ps. 9, 38). Het gebed is dus een verlangen. En het verlangen is een daad van een streefvermogen. Dus ook het gebed. (IIa-IIae q. 83 a. 1 arg. 1)

Dionysius zegt: “Het is nuttig alles met gebed te beginnen omdat we dan als ’t ware onszelf aan God geven en ons met Hem verenigen.” Nu geschiedt de vereniging met God door de liefde, die tot het streefvermogen behoort. Dus komt bidden aan het streefvermogen toe. (IIa-IIae q. 83 a. 1 arg. 2)

De Wijsgeer zegt, dat het verstandelijke gedeelte in ons twee daden stelt; de eerste hiervan is het begrijpen van de ondeelbare dingen, waardoor wij nl. van elk ding begrijpen wat het is; de tweede is het samenvoegen en scheiden, waardoor nl. gekend wordt dat iets is of niet is. Als derde wordt daaraan toegevoegd het redeneren, waardoor wij nl. van het bekende naar het onbekende gaan. Nu kan bidden tot geen van deze daden worden herleid. Dus is het geen daad van het begripvermogen, maar van het streefvermogen. (IIa-IIae q. 83 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Isidorus zegt, dat “bidden hetzelfde is als spreken.” Nu valt spreken onder het verstand. Dus is het gebed geen daad van een streefdeugd, maar van een verstandsdeugd. (IIa-IIae q. 83 a. 1 s. c.)

Volgens Cassiodorus “spreekt men van gebed (oratio) als van rede van de mond (oris ratio)”. Nu ligt het verschil tussen de beschouwende en de op het doen gerichte rede hierin, dat de beschouwende alleen de dingen in zich opneemt, terwijl de op het doen gerichte ze niet alleen waarneemt, maar ook veroorzaakt. Nu is iets op twee manieren oorzaak van iets anders. En wel vooreerst volmaakt door het noodzakelijk te maken; en dat gebeurt, als het gevolg geheel aan de macht van de oorzaak onderworpen is. Op een andere manier onvolmaakt door alleen voor te bereiden, als nl. het gevolg niet geheel en al aan de macht van de oorzaak onderworpen is. Zo ook is de rede op twee manieren oorzaak van andere dingen. Ten eerste door ze noodzakelijk te maken; en zo komt het aan de rede niet alleen toe over



de lagere vermogens en de ledematen te heersen, maar ook over onderworpen mensen; en dat gebeurt door het geven van bevelen. Op een andere manier door aan te zetten en als het ware voor te bereiden; en zo vraagt de rede aan wie haar niet onderworpen zijn, hetzij gelijken of meerderen, dat iets gebeuren mag. Beide dingen echter, nl. bevelen en vragen of afsmecken sluiten een zekere ordening in, in zover de mens regelt, dat iets door een ander geschiedt. Daarom vallen zij onder het verstand, waaraan het ordenen toekomt; en daarom zegt de Wijsgeer, dat “de rede tot het hoogste haar verzoek richt.” In deze zin nu spreken wij over het gebed, in zover het een verzoek of afsmecken betekent, naar wat Augustinus zegt, dat “het gebed een verzoek is,” en Damascenus, dat “het gebed het vragen van gepaste dingen aan God is.” Zo blijkt, dat het gebed, waarover wij nu spreken, een daad van de rede is. (IIa-IIae q. 83 a. 1 co.)

Men zegt van God, dat Hij het verlangen van de armen verhoort, ofwel omdat verlangen oorzaak van vragen is, daar het verzoek in zekeren zin de tolk van het verlangen is; ofwel om te wijzen op de snelheid, waarmee het vervuld wordt, omdat nl. God verhoort, terwijl iets nog maar in het verlangen van de armen bestaat, voordat zij het in het gebed voorstellen, naar het woord van Isaias (65, 24): “En het zal zijn, dat eer zij roepen, Ik verhoren zal.” (IIa-IIae q. 83 a. 1 ad 1)

Zoals vroeger (I. 82e Kw. 4e Art.; I-II. 9e Kw. 1e Art. 3e Antw.) is gezegd, beweegt de wil het verstand naar zijn doel. Daarom is er niets tegen, dat onder beweging van de wil een daad van het verstand zich op het doel van de liefde, nl. verenigd te worden met God, richt. Maar het gebed, door de liefde in de wil bewogen, richt zich op een dubbele manier op God. Vooreerst bezien van de kant van wat gevraagd wordt, omdat wij dit vooral in het gebed moeten vragen, dat wij met God worden verenigd, volgens het psalmwoord: “Om één ding heb ik God gesmeekt, en dat zal ik vragen, dat ik al de dagen van mijn leven in het huis van de Heer mag wonen.” (Ps. 26, 4). Vervolgens echter, bezien van de kant van hem die vraagt: want deze nl. moet naderen tot hem, aan wie hij iets vraagt; hetzij plaatselijk als het tot een mens, hetzij in de geest, als het tot God is. Daarom zegt Dionysius op dezelfde plaats, dat “als wij God door gebeden aanroepen, wij met open geest in Zijn tegenwoordigheid zijn.” En in deze zin zegt Damascenus ook, dat “het gebed een opstijgen van het verstand tot God is.” (IIa-IIae q. 83 a. 1 ad 2)

Deze drie daden vallen onder het beschouwende verstand. Maar verder behoort het nog tot het op handelen gerichte verstand iets te veroorzaken door te bevelen of te vragen, zoals (in de Leerst.) gezegd is. (IIa-IIae q. 83 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is het gepast te bidden?

Men beweert, dat het niet gepast is te bidden. Want hiertoe schijnt bidden nodig te zijn, om hem, aan wie wij iets vragen, bekend te maken, waaraan wij behoefte hebben. Nu “weet uw Vader, dat gij dat nodig hebt,”

zoals bij Mattheus (6, 32) wordt gezegd. Dus is het niet gepast tot God te bidden. (IIa-IIae q. 83 a. 2 arg. 1)

Door het gebed wordt de ziel van hem tot wie gebeden wordt bewogen om te doen wat van hem wordt gevraagd. Nu is Gods geest onveranderlijk en onbuigzaam naar het woord uit het Eerste Boek der Koningen (15, 29): “Ook zal de overwinnaar in Israël niet sparen en niet door berouw bewogen worden.” Dus is het niet gepast, dat wij tot God bidden. (IIa-IIae q. 83 a. 2 arg. 2)

Het is vrijgeviger iets te schenken aan wie niet vraagt dan aan wie vraagt, omdat zoals Seneca zegt, “niets duurder wordt gekocht dan wat door gebeden wordt gekocht.” Nu is God in de hoogste maat vrijgevig. Dus schijnt het niet gepast, dat wij tot God bidden. (IIa-IIae q. 83 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij Lucas (18, 1) wordt gezegd: “Men moet bidden en niet ophouden.” (IIa-IIae q. 83 a. 2 s. c.)

Bij de ouden bestond er een drievoudige dwaling over het gebed. Sommigen nl. beweerden, dat het leven van de mensen niet door Gods voorzienigheid wordt bestuurd. Daaruit volgt, dat bidden en in het algemeen God dienen nutteloos is. En van hen zegt Malachias (3, 14): “Dwaas is hij, die God dient, hebt gij gezegd.” Daarnaast bestond de mening van hen, die beweerden, dat alles, ook wat de mens doet, noodzakelijkerwijze gebeurt, hetzij om de onveranderlijkheid van de goddelijke voorzienigheid, hetzij om de noodzakelijk werkenden invloed van de sterren, hetzij om de samenhang tussen de oorzaken. En ook voor hen is nut van het gebed uitgesloten. De derde mening is die van hen, die wel hielden, dat wat met de mensen gebeurt door Gods voorzienigheid wordt geleid en niet alles met de mensen noodzakelijkerwijs geschiedt, maar die daarbij zeiden, dat de regeling van de goddelijke voorzienigheid veranderd kan worden, en dat de beschikking van de goddelijke voorzienigheid door gebeden en wat verder tot de godsverering behoort gewijzigd wordt. — Al deze meningen zijn echter in het Eerste Deel (22e Kw. 2e en 4e Art.; 115e Kw. 6e Art.; 116e Kw. 3e Art.) weerlegd. En daarom moeten wij het nut van het gebed zo vaststellen, dat wij geen noodzakelijk gebeuren toekennen aan wat met de mensen geschiedt en wat aan de goddelijke voorzienigheid onderworpen is, en evenmin menen, dat de goddelijke beschikking veranderd kan worden. Om dit duidelijk in te zien, moet men bedenken, dat door de goddelijke voorzienigheid niet alleen wordt vastgesteld, welke gevolgen er moeten plaats hebben, maar ook uit welke oorzaken en in welke orde zij moeten voortkomen. Tussen de andere oorzaken nu zijn ook de menselijke handelingen oorzaken van iets. Daarom moeten de mensen iets doen, niet om door hun handelingen de goddelijke beschikkingen te veranderen, maar om door hun handelingen gevolgen teweeg te brengen naar de door God vastgestelde orde. En het zelfde geldt ook voor de natuurlijk werkende oorzaken. En evenzo is het met het gebed. Want wij bidden niet met het doel de goddelijke beschikkingen te veranderen, maar om dat te verkrijgen, waarvan God

heeft vastgesteld, dat het door de gebeden der Heiligen zou geschieden, dat nl. “de mensen door gebeden verdienen te verkrijgen, wat de almachtige God voor de eeuwen vaststelde te zullen geven,” zoals Gregorius zegt. (IIa-IIae q. 83 a. 2 co.)

Het is niet nodig onze gebeden tot God te richten om Hem onze noden of verlangens bekend te maken, maar om zelf te bedenken, dat wij in deze dingen tot Gods hulp onze toevlucht moeten nemen. (IIa-IIae q. 83 a. 2 ad 1)

Zoals (in de Leerst.) werd gezegd, heeft ons gebed niet tot doel Gods beschikkingen te veranderen, maar om door onze gebeden te verkrijgen wat God heeft vastgesteld. (IIa-IIae q. 83 a. 2 ad 2)

Door Zijn vrijgevigheid geeft God ons veel dingen, waarom wij niet hebben gevraagd. Maar dat Hij ons sommige dingen op ons gebed wil geven, strekt tot ons eigen nut, dat wij nl. vertrouwen krijgen om onze toevlucht tot God te nemen en erkennen, dat Hij de oorzaak is van wat goed voor ons is. Daarom zegt Chrysostomus: “Bedenk welk een geluk U is ten deel gevallen en welk een eer U is geschonken: in het gebed met God te spreken, U met Christus te onderhouden, te wensen, wat gij wilt, te vragen, wat gij verlangt.” (IIa-IIae q. 83 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Is bidden een daad van godsdienstigheid?

Men beweert, dat bidden geen daad van godsdienstigheid is. Want de godsdienstigheid bevindt zich als een deel der rechtvaardigheid in de wil als in haar drager. Maar het gebed valt, zoals boven gezegd is (1e Art.), onder het redelijke kenvermogen. Daarom schijnt het gebed geen daad van godsdienstigheid te zijn, maar van de gave van inzicht, waardoor de geest opstijgt naar God. (IIa-IIae q. 83 a. 3 arg. 1)

Daden van godsverering zijn krachtens een gebod noodzakelijk. Bidden echter schijnt niet krachtens een gebod noodzakelijk te zijn, maar zuiver uit de wil voort te komen, omdat het niets anders is dan vragen wat men wil. Dus schijnt bidden geen daad van godsdienstigheid te zijn. (IIa-IIae q. 83 a. 3 arg. 2)

Tot de godsdienstigheid schijnt het te behoren, dat iemand “aan de goddelijke natuur door plechtigheden hulde brengt” (Tullius). Bidden schijnt echter niet iets aan God te geven, maar eerder te vragen om iets van Hem te verkrijgen. Dus is het geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 83 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek der Psalmen (140, 2) wordt gezegd: “Moge mijn gebed als wierook voor Uw aanschijn opstijgen,” waar de Glossa aan toevoegt, dat “men als een beeld hiervan onder de Oude Wet zei, dat wierook werd opgedragen als een aangename geur voor God.” Maar dat valt onder de godsdienstigheid. Dus is bidden een daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 83 a. 3 s. c.)

Zoals vroeger (81e Kw. 2e en 4e Art.) is gezegd, behoort het eigenlijk tot de godsdienstigheid, aan God eerbied en eerbewijzen aan te bieden. En daarom valt alles, waardoor God eerbied wordt bewezen, onder de godsdienstigheid. Nu toont de mens door het gebed eerbied aan God, in zover hij zichzelf aan God onderwerpt en door het gebed verklaart Hem nodig te hebben als de oorzaak van wat goed voor hem is. Het is dus duidelijk, dat het gebed eigenlijk een daad van godsdienstigheid is. (IIa-IIae q. 83 a. 3 co.)

De wil beweegt de andere zielsvermogens naar zijn doel, zoals boven (82e Kw. 1e Art. 10 Antw.) is gezegd. En daarom richt de godsdienstigheid, die zich in de wil bevindt, de daden van andere vermogens op het eren van God. Nu is onder de andere zielsvermogens het verstand meer verheven en staat dichter bij de wil. Daarom is na de toewijding, die in de wil zelf ligt, het gebed, dat tot het verstandelijk deel behoort, de voornaamste daad van godsdienstigheid, omdat daardoor de godsdienstigheid het verstand van de mens naar God toe beweegt. (IIa-IIae q. 83 a. 3 ad 1)

Niet alleen valt vragen, wat wij verlangen, maar ook iets op de juiste manier verlangen onder een gebod. Verlangen echter valt onder het gebod van de liefde, maar vragen onder het gebod van de godsdienstigheid. En dat gebod vinden wij bij Mattheus (7, 7) waar gezegd wordt: “Vraagt en gij zult verkrijgen.” (IIa-IIae q. 83 a. 3 ad 2)

Al biddende geeft de mens zijn geest aan God, daar hij die dan aan Hem door eerbiedigheid onderwerpt en in zekeren zin aanbiedt, zoals uit de vroeger aangehaalde tekst van Dionysius blijkt (vgl. 1e Art. 2e Antw.). Zoals dus de menselijke geest uitsteekt boven wat uitwendig is, hetzij ledematen, of uiterlijke zaken, die voor het dienen van God worden gebruikt, zo overtreft ook het gebed de andere daden van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 83 a. 3 ad 3)

### Articulus 4 Moet men alleen tot God bidden?

Men beweert, dat men alleen tot God moet bidden. Want bidden is, zoals werd gezegd (vorig Art.), een daad van godsdienstigheid. Nu moet alleen God met godsdienstigheid worden geëerd. Dus moet men alleen tot God bidden. (IIa-IIae q. 83 a. 4 arg. 1)

Doelloos is het, het gebed tot iemand te richten, die niet weet, dat er gebeden wordt. Nu kan God alleen het gebed kennen, zowel omdat het meer door een inwendige daad, die God alleen kent, dan met de mond gebeurt, naar het woord van de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (14, 15): “Bidden zal ik door de geest, maar bidden ook met mijn verstand”; alsook omdat naar het woord van Augustinus “de doden en zelfs de heiligen niet weten, wat de mensen, zelfs hun zonen, doen.” Dus moet het gebed alleen tot God worden gericht. (IIa-IIae q. 83 a. 4 arg. 2)

Als wij ons gebed tot heiligen richten, dan is dat alleen in zover zij met God verenigd zijn. Sommigen van hen

echter, die op aarde leven of in het vagevuur zijn, zijn door de genade innig met God verenigd. Toch worden tot hen geen gebeden gericht. Dus moeten wij ook geen gebeden richten tot de heiligen in het paradijs. (IIa-IIae q. 83 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek Job (5, 1) wordt gezegd: “Roep, of er iemand is, die u antwoordt, en richt u tot een van de heiligen.” (IIa-IIae q. 83 a. 4 s. c.)

Op twee manieren wordt een gebed tot iemand gericht, vooreerst als iets, wat hij vervullen, en ten tweede als iets, wat hij verkrijgen moet. En nu richten wij alleen tot God op de eerste manier onze gebeden, omdat al onze gebeden erop gericht moeten zijn om de genade en de glorie te verkrijgen, die God alleen volgens het psalmwoord geeft: “Genade en glorie zal de Heer geven” (Ps. 83, 12). Maar op de tweede manier richten wij onze gebeden tot de heilige engelen en mensen, niet opdat God door hen onze gebeden mag kennen, maar opdat onze gebeden door hun tussenkomst en verdiensten iets mogen uitwerken. En daarom wordt er in het Boek der Openbaring (8, 4) gezegd: “De walm van de reukwerken, d. w. z. de gebeden der heiligen, steeg uit de hand van de Engel voor de Heer op.” En dat blijkt ook uit de wijze waarop de Kerk bidt. Want aan de H. Drievuldigheid vragen wij, dat zij Zich over ons ontfermt, maar aan alle andere heiligen, dat zij voor ons bidden. (IIa-IIae q. 83 a. 4 co.)

Bij het gebed brengen wij de verering van de godsdienstigheid alleen aan Hem, van wie wij vragen te verkrijgen wat wij bidden, omdat wij daarmee belijden, dat Hij de voortbrenger is van wat goed voor ons is; maar niet aan hen, aan wie wij iets vragen als onze voorsprekers bij God. (IIa-IIae q. 83 a. 4 ad 1)

Gezien de aard van hun natuurlijke toestand weten de doden niet, wat hier op aarde geschiedt, en vooral kennen zij de innerlijke bewegingen van het hart niet. Maar, zoals Gregorius zegt, wordt aan de zaligen in het Woord, van alles, wat er met ons gebeurt, óók met betrekking tot de inwendige bewegingen des harten, getoond wat passend is dat zij weten. Nu past het vooral bij hun verhevenheid, dat zij de met mond of hart tot hen gerichte gebeden kennen. En daarom kennen zij, omdat God het hun bekend maakt, de gebeden, die wij tot hen richten. (IIa-IIae q. 83 a. 4 ad 2)

Zij, die nog in deze wereld of in het vagevuur zijn, genieten nog niet de aanschouwing van het Woord, zodat zij zouden kunnen weten, wat wij denken of zeggen. En daarom vragen wij hun voorspraak niet door het gebed, maar van de levenden vragen wij iets in een gesprek. (IIa-IIae q. 83 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Moeten wij in het gebed iets bepaalds vragen aan God?

Men beweert, dat wij in het gebed niets bepaalds aan God moeten vragen. Want het gebed is, zoals Damascenus zegt, “het vragen van gepaste dingen aan God.” Daarom is het gebed, waarmee wij vragen, wat niet

goed voor ons is, zonder kracht, naar het woord van Jacobus: “Gij hebt gevraagd en niet verkregen, omdat gij verkeerd hebt gevraagd” (Jac. 4, 3). Maar, zo staat er in de Brief aan de Romeinen (8, 26): “Wij weten niet, wat wij behoren te vragen.” Dus moeten wij in het gebed niet iets bepaalds vragen. (IIa-IIae q. 83 a. 5 arg. 1)

Wie iets bepaalds van een ander vraagt, tracht diens wil over te halen om te doen, wat hij zelf wil. Nu mogen wij er niet naar streven, dat God zou willen, wat wij willen, maar eerder, dat wij zullen willen, wat God wil, zoals de Glossa zegt bij het psalmwoord: “Verheugt u, rechtvaardigen, in de Heer” (Ps. 32, 1). Dus moeten wij niet iets bepaalds van God vragen. (IIa-IIae q. 83 a. 5 arg. 2)

Het kwaad moeten wij aan God niet vragen, en tot het goede nodigt God zelf ons uit. Nu heeft het geen zin aan iemand datgene te vragen, waartoe men wordt uitgenodigd om te ontvangen. Dus moet men in het gebed niet iets bepaalds aan God vragen. (IIa-IIae q. 83 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de Heer bij Mattheus (6, 9) en Lucas (11, 2) de leerlingen bepaald datgene leerde vragen, wat in de vragen van het Gebed des Heeren vervat is. (IIa-IIae q. 83 a. 5 s. c.)

Zoals Maximus Valerius verhaalt, “meende Socrates, dat men van de onsterfelijke goden niets anders moest vragen, dan dat zij wat goed is zouden geven; omdat zij ten slotte weten, wat voor iedereen nuttig is; terwijl wij gewoonlijk in onze gebeden datgene vragen, waarvan het beter is, dat wij het niet krijgen.” Deze mening is tot op zekere hoogte waar wat de dingen betreft, die verkeerde gevolgen kunnen hebben en die de mens ook goed en verkeerd kan gebruiken, als “rijkdommen, die” zoals daar wordt gezegd, “velen tot ondergang hebben gestrekt; eerbewijzen, die zeer velen deden ten onder gaan; koninkrijken, waarvan wij dikwijls de treurige ondergang zien; prachtige huwelijken, die soms huizen geheel verwoest hebben.” Maar er zijn sommige goede dingen, die de mens niet verkeerd kan gebruiken, die nl. geen verkeerde gevolgen kunnen hebben. Dat zijn de dingen, waardoor wij zalig worden en waardoor wij de zaligheid verdienen. En dat vragen de heiligen in hun gebed onvoorwaardelijk naar het psalmwoord: “Toon Uw aangezicht en wij zullen gered zijn;” (Ps. 79, 4) en ook: “Leidt mij op de weg van Uw geboden.” (118, 35) (IIa-IIae q. 83 a. 5 co.)

Al kan de mens uit zichzelf niet weten, waarom hij bidden moet, dan “helpt toch de Geest,” zoals op de aangehaalde plaats gezegd wordt, hierin “onze zwakte,” doordat Hij door ons heilige verlangens in te geven, ons op de goede manier laat vragen. Daarom zegt de Heer bij Joannes (4, 23), dat “ware aanbidders in Geest en waarheid moeten aanbidden.” (IIa-IIae q. 83 a. 5 ad 1)

Als wij in het gebed iets vragen, dat tot onze zaligheid strekt, maken wij onze wil aan die van God gelijk, waarvan in de Eerste Brief aan Timoteüs (2, 4) wordt

gezegd, dat “Hij wil, dat alle mensen zalig worden.” (IIa-IIae q. 83 a. 5 ad 2)

God nodigt ons op zo’n wijze tot het goede uit, dat wij er niet met schreden van het lichaam, maar met vrome verlangens en toegewijde gebeden toe moeten naderen. (IIa-IIae q. 83 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Moet de mens in het gebed tijdelijke zaken aan God vragen?**

Men beweert, dat de mens in het gebed geen tijdelijke dingen aan God moet vragen. Want wat wij in het gebed vragen, trachten wij te krijgen. Nu mogen wij het tijdelijke niet nastreven, omdat bij Mattheus (6, 33) gezegd wordt: “Zoekt eerst het Rijk Gods en zijn gerechtigheid en dit alles zal u worden toegeworpen,” nl. het tijdelijke, waarvan hij niet zegt, dat het nagestreefd moet worden, maar dat het toegeworpen zal worden bij wat gevraagd wordt. Dus moet men in het gebed God niet om tijdelijke dingen vragen. (IIa-IIae q. 83 a. 6 arg. 1)

Niemand vraagt, tenzij datgene, waarover hij zich zorgen maakt. Nu mogen wij ons om de tijdelijke dingen geen zorg maken naar het woord van Mattheus (6, 25): “Wees niet bekommerd voor uw leven, wat gij zult eten.” Dus moeten wij in het gebed niet om tijdelijke zaken vragen. (IIa-IIae q. 83 a. 6 arg. 2)

Door ons gebed moet de geest zich verheffen tot God. Als wij echter tijdelijke dingen vragen, daalt hij naar het lagere af, tegen het woord in van de Apostel in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (4, 18): “Wij geven geen acht op het zichtbare, maar op het onzichtbare; want het zichtbare is lijdelijk, het onzichtbare eeuwig.” Dus moet de mens in het gebed niet om tijdelijke dingen vragen. (IIa-IIae q. 83 a. 6 arg. 3)

De mens moet van God alleen nuttige en goede dingen vragen. Maar soms is het bezit van tijdelijke goederen schadelijk, niet alleen voor de geest, maar ook naar het tijdelijke. Dus moet men er in het gebed God niet om vragen. (IIa-IIae q. 83 a. 6 arg. 4)

Maar daartegenover staat de tekst uit het Boek der Spreuken (30, 8): “Geef mij alleen wat voor mijn leven nodig is.” (IIa-IIae q. 83 a. 6 s. c.)

Zoals Augustinus zegt, “mag men vragen, wat men verlangen mag.” Nu mag men naar tijdelijke dingen verlangen, niet als naar het voornaamste, waarin wij ons doel stellen, maar als hulpmiddelen om naar de zaligheid te streven, in zover het leven van het lichaam erdoor onderhouden wordt en in zover zij ons als werktuigen dienen voor daden van deugd, zoals ook de Wijsgeer zegt. En daarom mag men om tijdelijke zaken bidden. Dat is het ook, wat Augustinus zegt: “Wie verlangt naar wat volstaat om te kunnen leven en niet naar meer, verlangt niets ongepast. Dat nl. wordt niet om zichzelf begeerd, maar tot instandhouding van het lichaam en van de stand, die bij de persoon van iemand past, zodat men hun, met wie men leeft, niet tot last is. Men moet dus bidden om dit te behouden, als men het

heeft en te krijgen, als men het niet heeft.” (IIa-IIae q. 83 a. 6 co.)

Het tijdelijke moet men niet als het voornaamste zoeken, maar als wat op de tweede plaats komt. Daarom zegt Augustinus: “Als Hij zegt, dat dit, nl. het Rijk Gods, op de eerste plaats gezocht moet worden, laat Hij zien, dat het andere, nl. de tijdelijke goederen, daarna gezocht moet worden, niet in orde van tijd, maar van waardigheid; het eerste als wat goed voor ons is, het tweede als wat noodzakelijk voor ons is.” (IIa-IIae q. 83 a. 6 ad 1)

Niet iedere bezorgdheid voor tijdelijke goederen is verboden, maar alleen het teveel en het ongeregelde, zoals vroeger (55e Kw. 6e Art.) is gezegd. (IIa-IIae q. 83 a. 6 ad 2)

Als onze geest zich op tijdelijk goed richt om daarop te blijven rusten, dan blijft hij erin omlaaggedrukt. Maar houdt hij er zich mee bezig met het doel de zaligheid te verwerven, dan wordt hij er niet door omlaaggehaald, maar heft ze veeleer omhoog. (IIa-IIae q. 83 a. 6 ad 3)

### **Articulus 7 Moeten wij voor anderen bidden?**

Men beweert, dat wij niet voor anderen moeten bidden. Want wij moeten bij het bidden het voorbeeld volgen, dat de Heer ons gegeven heeft. Nu vragen wij in het gebed des Heeren voor ons en niet voor anderen, als wij zeggen: “Geef ons heden ons dagelijks brood,” e. d. Dus moeten wij niet voor anderen bidden. (IIa-IIae q. 83 a. 7 arg. 1)

Wij bidden om verhoord te worden. Maar een van de vereiste voorwaarden om verhoord te worden, is, dat iemand voor zichzelf bidt; daarom zegt Augustinus bij het woord van Joannes (16, 23): “Als gij de Vader iets in Mijn Naam vraagt, zal Hij het u geven”: “Allen worden voor zichzelf verhoord, maar niet voor allen; daarom wordt er niet zonder meer gezegd: zal Hij geven, maar: zal Hij u geven.” Het schijnt dus, dat wij niet voor anderen moeten bidden, maar alleen voor onszelf. (IIa-IIae q. 83 a. 7 arg. 2)

Als anderen slecht zijn, wordt ons verboden voor hen te bidden naar het woord van Jeremias (7, 16): “Wil dus niet voor dit volk bidden en weersta Mij niet, want Ik zal u niet verhoren.” Nu behoeven wij voor de goeden niet te bidden, omdat zij verhoord worden, als zij voor zichzelf bidden. Het schijnt dus, dat wij niet voor anderen moeten bidden. (IIa-IIae q. 83 a. 7 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord van Jacobus: “Biddt voor elkander, dat gij zalig moogt worden.” (Jac. 5, 16) (IIa-IIae q. 83 a. 7 s. c.)

Zoals (in het vorige Art.) is gezegd, moeten wij in het gebed datgene vragen, waarnaar wij moeten verlangen. Nu moeten wij niet alleen voor onszelf het goede verlangen, maar ook voor anderen; want dat behoort tot het wezen van de liefde, die wij voor de naasten moeten hebben, zoals uit het vroeger gezegd (25e Kw.

1e en 12e Art.) blijkt. En daarom eist de liefde, dat wij voor anderen bidden. Daarom zegt Chrysostomus: “De noodzakelijkheid dwingt voor onszelf te bidden, de broederlijke liefde spoort ons aan het voor een ander te doen. Maar voor God is niet het gebed het aange-naamst, waartoe de noodzakelijkheid ons brengt, maar dat de broederlijke liefde aanbeveelt.” (IIa-IIae q. 83 a. 7 co.)

Zoals Cyprianus zegt, “zeggen wij hierom niet: mijn, maar: onze Vader; niet: geef mij, maar: geef ons; omdat de leermeester van de eenheid niet wilde dat er afzonderlijk gebeden werd in deze zin, dat iemand alleen voor zichzelf zou bidden. Want Hij wilde, dat een mens voor allen zou bidden, zoals Hij in één persoon allen had gedragen.” (IIa-IIae q. 83 a. 7 ad 1)

Voor zichzelf bidden wordt als een voorwaarde voor het gebed opgegeven, niet als iets noodzakelijks om ermee te verdienen, maar als noodzakelijk om onverhinderd te verkrijgen. Want af en toe krijgt men niets, als men voor anderen bidt, zelfs als het vroom en volhardend gebeurt en gaat over dingen, die tot de zaligheid behoren, om een beletsel van de kant van hem voor wie gebeden wordt, naar het woord van Jeremias (15, 1): “Al stonden Moses en Samuel voor Mij, Mijn hart gaat niet uit naar dit volk.” Toch is het gebed wel verdienstelijk voor wie bidt, als hij uit liefde bidt, naar het psalmwoord: “Mijn gebed keert in mijn gemoed terug,” (Ps. 34, 13) en de Glossa: “d. w. z. ook al heeft het dan voor hen geen nut, ik ben toch niet van mijn verdienste beroofd.” (IIa-IIae q. 83 a. 7 ad 2)

Ook voor de zondaars moet gebeden worden, dat zij zich bekeren, en voor de rechtvaardigen, dat zij volhard en vooruitgaan. Zij echter, die bidden, worden niet voor alle zondaars verhoord, maar voor enigen; want zij worden verhoord voor de voorbestemden, maar niet voor hen, van wie de (geestelijke) dood tevoren bekend is. Evenzo heeft de berisping, waarmee wij onze broeders berispen, resultaat bij de voorbestemden, maar niet bij de verworpenen, naar het woord van de Prediker (7, 14): “Niemand kan hem verbeteren, op wie God in toorn neerziet.” En daarom wordt er in de Eerste Brief van Joannes (5, 16) gezegd: “Indien iemand zijn broeder een zonde ziet bedrijven, die geen doodzonde is, dan moet hij bidden; en het leven zal gegeven worden aan hem, die niet dodelijk zondigt.” Maar zoals niemand zolang hij hier leeft de weldaad van de berisping onthouden moet worden, omdat wij de voorbestemden niet van de verworpenen kunnen onderscheiden, zoals Augustinus zegt, mag men ook aan niemand de hulp van het gebed weigeren. Om drie redenen moet ook voor de rechtvaardigen worden gebeden. Ten eerste omdat het gebed van velen gemakkelijker wordt verhoord. Daarom zegt de Glossa bij de tekst uit de Brief aan de Romeinen (15. 30): “Helpt mij in uwe gebeden”: “Terecht vraagt de Apostel, dat minderen voor hem bidden. Want vele kleinsten, als zij zich eensgezind verenigen, worden groot; en het is onmogelijk, dat het gebed van velen niet zou verkrijgen”, nl. wat verkregen kan worden. Ten tweede, dat door velen God dank wordt gebracht voor de weldaden, die aan de rechtvaar-

digen bewezen worden en die ook weer velen tot nut strekken, zoals de Apostel in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (1, 11) bewijst. Ten derde, dat de hoger staanden niet trots worden, als zij bedenken, dat zij de hulp van het gebed van de geringeren nodig hebben. (IIa-IIae q. 83 a. 7 ad 3)

## Articulus 8 Moeten wij voor onze vijanden bidden?

Men beweert, dat wij niet voor onze vijanden moeten bidden. Want zoals in de Brief aan de Romeinen (15, 4) staat: “werd alles, wat geschreven is, tot onze onder-richting geschreven.” Nu vinden wij in de H. Schrift vele vervloekingen tegen vijanden; want in het Boek der Psalmen wordt gezegd (6, 2): “Mogen al mijn vijanden beschaamd en verward worden; mogen zij zeer spoedig beschaamd en verward worden.” Dus moeten wij ook eerder tegen dan voor onze vijanden bidden. (IIa-IIae q. 83 a. 8 arg. 1)

Op zijn vijanden gewroken worden komt op iets kwaads voor de vijanden neer. Nu vragen de heiligen om wraak op hun vijanden volgens het Boek der Openbaring (6, 10): “Tot wanneer wreekt Gij ons bloed niet op de bewoners der aarde?” Daarom ook verheugen zij zich over de wraak op de goddelozen naar het psalmwoord: “De rechtvaardige zal zich verheugen, als hij de Wraak zal zien.” (Ps. 57, 11). Dus moeten wij niet voor, maar eerder tegen onze vijanden bidden. (IIa-IIae q. 83 a. 8 arg. 2)

Tussen het handelen en het bidden van een mens mag geen tegenspraak zijn. Nu is het soms de mensen geoorloofd hun vijanden te bestrijden, want anders zouden alle oorlogen ongeoorloofd zijn, wat tegen het vroeger gezegde (40e Kw. 1e Art.) is. Dus moeten wij niet bidden voor onze vijanden. (IIa-IIae q. 83 a. 8 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord van Mattheus (5, 44): “Bidt voor wie u vervolgen en lasteren.” (IIa-IIae q. 83 a. 8 s. c.)

Zoals boven werd gezegd (vorig Art.) valt het bidden voor anderen onder de liefde. Dus moeten wij precies zoals wij onze vijanden moeten beminnen, ook voor hen bidden. Nu is vroeger in het traktaat over de liefde (25e Kw. 8C en 9e Art.) uiteengezet, hoe wij hen moeten beminnen: dat wij nl. in hen de natuur en niet de schuld moeten beminnen; en dat het onder het gebod valt de vijanden in het algemeen te beminnen; maar hen afzonderlijk beminnen, valt alleen wat de zielsgesteldheid betreft onder het gebod: de mens moet nl. bereid zijn een vijand ook bijzonder te beminnen en hem te helpen in geval van nood of als hij om vergeving vraagt; maar hen zonder meer in het bijzonder te beminnen en te helpen, valt onder de volmaaktheid. En zo is het ook noodzakelijk om in onze algemene gebeden voor anderen de vijanden niet uit te sluiten. Maar in het bijzonder voor hen te bidden, behalve in een bijzonder geval, behoort tot de volmaaktheid, niet tot datgene, wat men moet doen. (IIa-IIae q. 83 a. 8 co.)

De vervloekingen, die in de H. Schrift staan, kunnen op

vier manieren worden opgevat. Ten eerste in zover “de profeten gewoonlijk onder de vorm van vervloekingen de toekomst voorzeggen”, zoals Augustinus zegt. — Dan in zover tijdelijk kwaad soms door God de zondaars wordt overgezonden ter verbetering. — Ten derde, als men het opvat, dat zij niets tegen de mensen zelf vragen, maar tegen het rijk van de zonde, dat de zonde nl. door de bestraffing van de mensen wordt vernietigd. — Ten vierde door hun wil aan de goddelijke rechtvaardigheid gelijkvormig te maken wat het bestraffen betreft van wie in zonden verhard blijven. (IIa-IIae q. 83 a. 8 ad 1)

Zoals Augustinus zegt, “ligt de maak van de martelaars in de vernietiging van het rijk der zonde, onder welke heerschappij zij zoveel hebben geleden.” Of, zoals hij elders zegt, “vragen zij niet met de mond om wraak, maar uit de aard der zaak, zoals het bloed van Abel van de aarde riep.” Over de wraak op zichzelf verheugen zij zich echter niet, maar om de goddelijke rechtvaardigheid. (IIa-IIae q. 83 a. 8 ad 2)

Vijanden bestrijden is geoorloofd om hen van het kwaad af te houden, wat hun en anderen tot nut is. En zo mag men ook in het gebed tijdelijk kwaad voor de vijanden vragen om hen te beteren. Zo is er geen tegenstrijdigheid tussen bidden en handelen. (IIa-IIae q. 83 a. 8 ad 3)

### Articulus 9 Worden de zeven vragen van het Gebed des Heren op gepaste manier opgegeven?

Men beweert, dat de zeven vragen van het Gebed des Heeren niet op gepaste manier worden opgegeven. Want het is nutteloos te vragen om wat er altijd is. Nu is de naam van de Heer altijd heilig naar het woord van Lucas (1, 49): “Heilig is Zijn naam.” Ook is Zijn Rijk eeuwig naar het psalmwoord: “Uw Rijk, o Heer, is een Rijk van alle eeuwen.” (Ps. 144, 13). Gods wil wordt ook altijd vervuld naar het woord van Isaias (46, 10): “Alles wat Ik wil zal geschieden.” Het is dus nutteloos te vragen, dat Gods naam worde geheiligd, dat Zijn Rijk kome, en dat Zijn wil geschiede. (IIa-IIae q. 83 a. 9 arg. 1)

Afwijken van het kwaad komt vóór het bereiken van het goede. Het schijnt dus niet gepast de vragen, die op het bereiken van enig goed slaan te plaatsen vóór de vragen, die op het wegnemen van het kwaad betrekking hebben. (IIa-IIae q. 83 a. 9 arg. 2)

Iets wordt gevraagd, opdat het gegeven zal worden. Nu is Gods voornaamste gave de H. Geest en wat ons door Hem gegeven wordt. Daarom schijnen de vragen niet goed opgesteld te zijn, daar zij niet aan de gaven van de H. Geest beantwoorden. (IIa-IIae q. 83 a. 9 arg. 3)

Volgens Lucas (11, 2) worden maar vijf vragen van het Gebed des Heeren opgegeven. Het schijnt daarom overbodig, dat er volgens Mattheus (6, 9) zeven worden opgesteld. (IIa-IIae q. 83 a. 9 arg. 4)

Het schijnt overbodig te trachten iemands welwillendheid te winnen, die ons door zijn welwillendheid voor-

komt. Nu voorkomt God ons door Zijn welwillendheid, omdat “Hij ons het eerst heeft bemind,” zoals in de Eerste Brief van Joannes (4, 10) staat. Het schijnt dus overbodig aan de vragen: “Onze Vader, die in de hemel zijt,” vooraf te laten gaan, wat dient om welwillendheid te winnen. (IIa-IIae q. 83 a. 9 arg. 5)

Maar als tegenbewijs is het gezag van Christus, die het gebed instelde, voldoende. (IIa-IIae q. 83 a. 9 s. c.)

Het Gebed des Heeren is allervolmaaktst, omdat, zoals Augustinus zegt, “wij, als wij goed en gepast bidden, niets anders kunnen zeggen dan wat in dit Gebed des Heeren staat.” Omdat het gebed nl. in zekeren zin de tolk van ons verlangen bij God is, vragen wij in het gebed alleen maar goed, wat wij goed kunnen verlangen. Nu wordt in het Gebed des Heeren niet alleen slechts datgene gevraagd, wat wij goed kunnen verlangen, zodat dit gebed ons niet alleen leert vragen, maar ook de juiste vorm aan al onze gevoelens geeft. Het is toch duidelijk, dat eerst het doel en dan wat tot het doel leidt onder ons verlangen valt. Nu is God ons doel. Op twee manieren gaat ons verlangen naar Hem uit, vooreerst in zover wij Gods verheerlijking willen, en dan in zover wij van Zijn Heerlijkheid willen genieten. Het eerste hiervan valt onder de liefde, waarmee wij God in Hemzelf beminnen, en het tweede tot de liefde, waarmee wij onszelf in God beminnen. Daarom wordt als eerste vraag opgesteld: “Uw naam worde geheiligd,” waarmee wij om Gods verheerlijking vragen; en als tweede: “Uw Rijk kome,” waarmee wij vragen tot de heerlijkheid van Zijn Rijk te komen. Op twee manieren nu richt iets ons op het genoemde doel: vooreerst uiteraard en ten tweede als iets bijkomstigs. En wel uiteraard het goede, wat voor dat doel nuttig is. Nu kan iets op twee manieren nuttig zijn voor het doel, de zaligheid. Ten eerste onmiddellijk en als het voornaamste, naar de verdienste, waarmee wij door aan God te gehoorzamen de zaligheid verdienen. En wat dat betreft wordt opgesteld: “Uw wil geschiede op aarde zoals in de hemel.” Op een andere manier bij wijze van werktuig en ons als het ware helpend om te verdienen. En hierop slaat, wat dan gezegd wordt: “Geef ons heden ons dagelijks brood,” hetzij dat nu wordt opgevat van het sacramentele brood, waarvan het dagelijks gebruik de mens vooruithelpt en waaronder ook alle andere Sacramenten worden begrepen; of dat het wordt verstaan van het brood van het lichaam, zodat onder brood wordt verstaan “alles wat voor het levensonderhoud voldoende is,” zoals Augustinus zegt. Want evenzeer is de Eucharistie het voornaamste Sacrament, als het brood het voornaamste voedsel is; en daarom staat ook in het Evangelie van Mattheus: “meer dan zelfstandig”, d. w. z. “het voornaamste”, zoals Hieronymus uitlegt. Op bijkomstige manier worden wij op de zaligheid gericht door het wegnemen van wat in de weg staat. Nu zijn er drie dingen, die ons van de zaligheid afhouden. En wel vooreerst de zonde, die rechtstreeks van het Rijk uitsluit volgens de Eerste brief aan de Korinthiërs (6, 9-10): “Noch ontuchtigen, noch afgodendienaars, enz. zullen het Rijk Gods bezitten.” En daarop slaat wat wordt gezegd: “Vergeef ons onze schulden.” Ten tweede

de bekoring die ons belet Gods wil te onderhouden. En daarop slaat het gezegde: “En leid ons niet in bekoring,” waarmee wij niet vragen niet bekoord te worden, maar in de bekoring niet overwonnen te worden, wat in bekoring geleid worden is. Ten derde de nu heersende straf, die ons niet genoeg geeft om te leven. En wat dat betreft wordt gezegd: “Verlos ons van het kwaad.” (IIa-IIae q. 83 a. 9 co.)

Zoals Augustinus zegt, vragen wij, als wij zeggen: “Uw naam worde geheiligt”, “dit niet, alsof Gods naam niet heilig zou zijn, maar dat hij door de mensen als heilig wordt beschouwd,” wat valt onder het verbreiden van Gods heerlijkheid onder de mensen. Dat er gezegd wordt: “Uw Rijk kome”, “is niet gezegd, alsof God nu niet zou heersen,” maar zoals Augustinus zegt, “dat wij ons verlangen naar dat Rijk opwekken, dat het tot ons komt en wij erin heersen.” Maar als gezegd wordt: “Uw wil geschiede,” dan is dat goed verstaan: moge aan Uw bevelen gehoorzaamd worden, zoals in de hemel, zo ook op aarde, d. w. z. zoals door de engelen, zo ook door de mensen.” Daarom zullen deze drie vragen volmaakt worden vervuld in het toekomstige leven; maar de andere vier hebben betrekking op wat voor dit leven nodig is, zoals Augustinus zegt. (IIa-IIae q. 83 a. 9 ad 1)

Daar het gebed de tolk van het verlangen is, beantwoordt de volgorde van de vragen niet aan de orde in het uitvoeren, maar aan de orde van het verlangen of het plan, waarin het doel aan wat tot het doel leidt voorafgaat en het bereiken van het goede aan het wegnemen van het kwaad. (IIa-IIae q. 83 a. 9 ad 2)

Augustinus brengt de zeven vragen in overeenstemming met de gaven en de zaligheden, als hij zegt: “Als het door de vreeze Gods is, dat de armen van geest zalig zijn, laten wij dan vragen, dat door een kuise vrees Gods naam onder de mensen mag worden geheiligt. Als het door de godsvrucht is, dat de zachtmoedigen zalig zijn, laten wij dan vragen, dat Zijn Rijk kome waardoor wij zachtmoedig worden en Hem niet weerstaan. Als het door de wetenschap is, dat zij die treuren zalig zijn, laten wij dan vragen, dat Zij wil geschiede, omdat wij dan niet zullen treuren. Als het de sterkte is, waardoor zij, die hongeren, zalig zijn, laten wij dan bidden, dat ons dagelijks brood ons mag worden gegeven. Als het de raad is, waardoor de barmhartigen zalig zijn, laten wij dan de schulden vergeven, opdat de onze ons worden vergeven. Als het het inzicht is, waardoor de zuiveren van hart zalig zijn, laten wij dan bidden, dat wij niet dubbelhartig mogen zijn door het tijdelijke te zoeken, waarvandaan ons de bekoringen komen. Als het de wijsheid is, waardoor de vreedzamen zalig zijn, omdat zij kinderen van God zullen worden genoemd, laten wij vragen, dat wij van het kwaad worden verlost, omdat de verlossing zelf ons vrije kinderen van God maakt.” (IIa-IIae q. 83 a. 9 ad 3)

Zoals Augustinus zegt, “geeft Lucas in het Gebed des Heeren geen zeven, maar vijf vragen op. Want daar hij laat zien, dat de derde in zekeren zin de herhaling van de twee voorafgaande is, laat hij haar door haar

over te slaan beter begrijpen”, omdat nl. Gods wil vooral dit bedoelt, dat wij Zijn heiligheid kennen en met Hem heersen. “En ook Mattheus als het laatste opgeeft: Verlos ons van het Kwaad, heeft Lucas niet genoemd, opdat iedereen zou weten, dat hij hierdoor van het kwaad wordt verlost, dat hij niet in bekoring wordt geleid.” (IIa-IIae q. 83 a. 9 ad 4)

Wij richten onze gebeden niet tot God om Hem van plan te doen veranderen, maar om in onszelf vertrouwen om te vragen op te wekken. En dat wordt in ons vooral opgewekt door Zijn liefde voor ons te beschouwen, waardoor Hij wil, wat goed voor ons is; en daarom zeggen wij: Onze Vader; en Zijn verhevenheid, waardoor Hij het ons kan geven; en daarom zeggen wij: Die in de hemel zijt. (IIa-IIae q. 83 a. 9 ad 5)

### Articulus 10 Is bidden aan het redelijk schepsel eigen?

Men beweert, dat bidden niet eigen is aan het redelijke schepsel. Want dezelfde is het die vraagt en ontvangt. Nu komt het ook aan ongeschapen Personen toe te ontvangen, nl. aan de Zoon en de H. Geest. Dus komt ook bidden Hun toe; want de Zoon zegt bij Joannes (14, 16): “Ik zal de Vader vragen,” en van de H. Geest zegt de Apostel: “De Geest vraagt voor ons.” (Rom. 8, 26) (IIa-IIae q. 83 a. 10 arg. 1)

De Engelen staan boven de redelijke schepselen, daar zij zelfstandigheden met inzicht zijn. Nu komt ook bidden aan de engelen toe naar het psalmwoord: “Aanbidt Hem, al Zijn engelen.” (Ps. 96, 7) Dus is bidden niet iets eigens van het redelijke schepsel. (IIa-IIae q. 83 a. 10 arg. 2)

Bidden komt aan dezelfde toe als God aanroepen, wat vooral door het gebed gebeurt. Nu komt het ook aan de dieren toe God aan te roepen naar het psalmwoord: “Die aan lastdieren hun eten geeft en aan de jonge raven, die hem aanroepen.” (Ps. 146, 9) Dus is bidden niet eigen aan het redelijke schepsel. (IIa-IIae q. 83 a. 10 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bidden, zoals vroeger gezegd is (1e Art.), een daad is van het verstand. Nu heet het redelijke schepsel zo naar de rede. Dus is bidden eigen aan het redelijke schepsel. (IIa-IIae q. 83 a. 10 s. c.)

Zoals uit het boven gezegde (1e Art.) blijkt, is bidden een daad van de rede, waardoor iemand een hogere iets vraagt, zoals het bevel een daad van de rede is, waar door een lagere zijn doel krijgt. Daarom komt bidden eigenlijk aan diegene toe, die verstand heeft en iemand die boven hem staat, waaraan hij iets vragen kan. Nu is er niets hogers dan de goddelijke Personen, terwijl de dieren geen rede bezitten. Daarom komt bidden noch aan de goddelijke Personen, noch aan de dieren toe, maar is eigen aan het redelijke schepsel. (IIa-IIae q. 83 a. 10 co.)

Aan de goddelijke Personen komt het krachtens de natuur toe te ontvangen, maar bidden doet hij, die

krachtens genade ontvangt. Van de Zoon wordt gezegd, dat Hij bidt of vraagt krachtens de aangenomen, nl. de menselijke natuur, maar niet om de goddelijke. Van de H. Geest wordt gezegd, dat Hij vraagt, omdat Hij ons doet vragen. (IIa-IIae q. 83 a. 10 ad 1)

Rede en verstand zijn in ons niet verschillende vermogens, zoals in het eerste deel is uiteengezet (79e Kw. 8e Art.); maar zij verschillen als het volmaakte en het onvolmaakte. En daarom maakt men soms onderscheid tussen de verstandelijke schepselen, nl. de engelen en de redelijke, maar soms verstaat men beiden onder de term redelijk. En zo zegt men ook, dat het gebed aan het redelijke schepsel eigen is. (IIa-IIae q. 83 a. 10 ad 2)

Men zegt, dat de jonge raven God aanroepen om het natuurlijke verlangen, waarmee alle dingen Gods goedheid op hun manier willen ontvangen. Zo zegt men ook dat de dieren aan God gehoorzamen om het natuurlijke instinct, waardoor zij door God worden bewogen. (IIa-IIae q. 83 a. 10 ad 3)

### **Articulus 11 Bidden de heiligen in het hemels vaderland voor ons?**

Men beweert, dat de heiligen in het hemels vaderland niet voor ons bidden. Want een daad van iemand heeft meer verdiensten voor hemzelf dan voor anderen. Nu verdienen de heiligen in het hemels vaderland niet meer voor zichzelf en bidden ook niet meer voor zichzelf, omdat zij het einddoel hebben bereikt. Dus bidden zij ook niet voor ons. (IIa-IIae q. 83 a. 11 arg. 1)

De heiligen maken hun wil volkomen aan die van God gelijk, zodat zij niets anders willen dan wat God wil. Nu gebeurt altijd wat God wil. Dus heeft het geen zin als de heiligen voor ons zouden bidden. (IIa-IIae q. 83 a. 11 arg. 2)

Zoals de heiligen in het vaderland boven ons staan, zo ook zij, die in het vagevuur zijn, omdat zij niet meer kunnen zondigen. Maar zij, die in het vagevuur zijn, bidden niet voor ons, maar wij eerder voor hen. Dus bidden ook de heiligen in de hemel niet voor ons. (IIa-IIae q. 83 a. 11 arg. 3)

Als de heiligen in de hemel voor ons zouden bidden, zou het gebed van grotere heiligen meer uitwerken. Dus zouden wij niet de hulp van de mindere heiligen moeten vragen, maar alleen van de grotere heiligen. (IIa-IIae q. 83 a. 11 arg. 4)

De ziel van Petrus is Petrus niet. Als dus de zielen van de heiligen voor ons zouden bidden, zolang zij van het lichaam gescheiden zijn, moesten wij de H. Petrus niet aanroepen om voor ons te bidden, maar zijn ziel. Nu doet de Kerk het tegenovergestelde. Dus bidden de heiligen minstens vóór de verrijzenis niet voor ons. (IIa-IIae q. 83 a. 11 arg. 5)

Maar daartegenover staat, dat in het Tweede Boek der Machabeeën (15, 14) staat: “Deze is het, die veel voor het volk en de gehele heilige stad bidt, Jeremias, de profeet van God.” (IIa-IIae q. 83 a. 11 s. c.)

Volgens Hieronymus was het de dwaling van Vigilantius, dat “wij, zolang wij leven, voor elkander kunnen bidden; maar nadat wij gestorven zijn, kan niemands gebed voor een ander worden verhoord, vooral omdat de martelaars, die wraak voor hun bloed vroegen, dat niet konden verkrijgen.” Maar dat is geheel en al onjuist. Want daar bidden voor anderen uit de liefde voortkomt, bidden de heiligen in de hemel naarmate zij een meer volmaakte liefde hebben meer voor hen, die nog pelgrims zijn en door het gebed kunnen geholpen worden; en naarmate zij meer met God verbonden zijn, heeft hun gebed meer uitwerking. De goddelijke orde immers sluit dit in, dat de verhevenheid van hogeren op minderen overvloeit als de glans van de zon op de lucht. Daarom wordt in de Brief aan de Hebreeënen (7, 25) van Christus gezegd: “Door Zichzelf tot God gaand om voor ons te bidden.” Daarom zegt ook Hieronymus: “Als de apostelen en martelaars, zolang zij nog in leven zijn, voor anderen gunnen bidden, terwijl zij nog voor zichzelf bezorgd moeten zijn, hoeveel te meer dan na de bekroning, overwinning en zegepraal!” (IIa-IIae q. 83 a. 11 co.)

Daar de heiligen in de hemel zalig zijn, ontbreekt hun niets meer dan de heerlijkheid van het lichaam, waarvoor zij bidden. Maar zij bidden voor ons, die de laatste vervolmaking van de zaligheid missen. En hun gebeden hebben het vermogen om iets te verkrijgen door hun verdiensten van vroeger en doordat God ze aanneemt. (IIa-IIae q. 83 a. 11 ad 1)

De heiligen verkrijgen datgene, waarvan God wil, dat het door hun gebeden zal geschieden. En datgene vragen zij, wat zij denken dat naar Gods wil door hun gebeden vervuld zal worden. (IIa-IIae q. 83 a. 11 ad 2)

Al staan zij, die in het vagevuur zijn, hoger dan wij, omdat zij niet kunnen zondigen, toch staan zij om de straffen, die zij ondergaan, weer beneden ons. En in dit opzicht zijn zij niet in een toestand om te bidden, maar waarin eerder voor hen gebeden moet worden. (IIa-IIae q. 83 a. 11 ad 3)

God wil, dat het lagere door al het hogere wordt geholpen. En daarom moeten niet alleen de grotere, maar ook de minder heiligen bidden. Anders zou men alleen Gods barmhartigheid moeten aanroepen. Soms gebeurt het echter, dat het aanroepen van een minder heilige meer uitwerking heeft, hetzij omdat zij met meer toewijding worden aangeroepen, of omdat God hun heiligheid bekend wil maken. (IIa-IIae q. 83 a. 11 ad 4)

Daar de heiligen bij hun leven verdiend hebben voor ons te bidden, roepen wij hen aan met de namen, die zij hier droegen, waaronder zij ons ook meer bekend zijn. En ook om het geloof in de verrijzenis aan te geven, zoals wij in het Boek van de Uittocht (3, 6) lezen: “Ik ben de God van Abraham,” enz. (IIa-IIae q. 83 a. 11 ad 5)



## Articulus 12 Moet het gebed een mondgebed zijn?

Men beweert, dat het gebed geen mondgebed moet zijn. Want zoals uit het gezegde (4e Art.) blijkt, richten wij het gebed vooral tot God. Nu kent God de woorden van ons hart. Dus heeft het geen nut mondgebeden te gebruiken. (IIa-IIae q. 83 a. 12 arg. 1)

Zoals werd gezegd (1e Art. 2e Antw.), moet de geest van de mens door het gebed tot God opstijgen. Nu trekken woorden evenals al het zintuiglijke de mensen ervan af in de beschouwing omhoog te stijgen naar God. Dus moet men bij het bidden geen woorden gebruiken. (IIa-IIae q. 83 a. 12 arg. 2)

Het gebed moet in het verborgen God worden aangeboden naar het woord van Mattheus (6, 6): “Doch gij, als gij bidt, ga in uw binnenkamer en doe uw deur dicht en bid tot uw Vader in het verborgen.” Nu wordt het gebed door woorden openbaar gemaakt. Dus moet het gebed geen mondgebed zijn. (IIa-IIae q. 83 a. 12 arg. 3)

Maar daartegenover staat het psalmwoord: “Met mijn stem heb ik tot God geroepen, met mijn stem tot de Heer gesmeekt.” (Ps. 141, 2) (IIa-IIae q. 83 a. 12 s. c.)

Er zijn twee soorten gebed: gemeenschappelijk en persoonlijk. Het gemeenschappelijke is dat, wat door de dienaars van de Kerk in naam van geheel het gelovige volk aan God wordt opgedragen. En daarom moet het aan het gehele volk, waarvoor het wordt opgedragen, bekend zijn; wat onmogelijk is, tenzij het een mondgebed is. En daarom is het een heel verstandige instelling, dat de dienaars van de Kerk deze gebeden zelfs met luider stem moeten uitspreken, zodat allen het kunnen weten. Het persoonlijke gebed echter is datgene, dat door ieder op zichzelf wordt opgedragen, hetzij voor zichzelf hetzij voor anderen. En het is niet noodzakelijk, dat zo’n gebed een mondgebed is. Maar om drie redenen komt ook bij dit gebed het uitspreken van woorden. Ten eerste om de innerlijke toewijding, waardoor de geest van wie bidt zich tot God verheft, op te wekken. Want door uitwendige tekens, hetzij woorden of anders iets, wordt de geest van de mens bewogen, zowel wat de kennis als diens gevolge wat de gevoelens betreft. Daarom zegt Augustinus, dat “wij onszelf door woorden en andere tekens sterker opwekken om het heilige verlangen groter te maken.” En daarom moeten wij bij het persoonlijke gebed alleen in zover woorden en andere tekens gebruiken, als goed is om innerlijk onze geest op te wekken. Wordt de geest daardoor echter afgeleid of op een andere manier belemmerd, dan moet men daarvan afzien. En dit zal vooral het geval zijn bij hen, wier geest zonder deze tekens genoeg tot toewijding is voorbereid. Daarom zei de psalmist: “Tot U heeft mijn hart gesproken: mijn aangezicht heeft naar U verlangd.” (Ps. 26, 8) en van Anna wordt in het Eerste Boek der Koningen (1, 13) gezegd, dat “zij in haar hart sprak.” Ten tweede wordt er mondgebed bij gevoegd om ons als het ware van onze schuld te kwijten, dat de mens nl. God dient met alles, wat hij van God heeft;

en dat is niet alleen met de geest, maar ook met het lichaam. Dat komt aan het gebed vooral toe, in zover het voldoening geeft. Daarom staat bij Osee (14, 3): “Neem alle ongerechtigheid weg en ontvang wat goed is, en wij zullen de offerdieren van onze lippen geven.” Ten derde komt er mondgebed bij, doordat er door de hevigheid van het gevoel iets van de ziel op het lichaam overvloeit, naar het psalmwoord: “Mijn hart heeft zich verblijd en mijn tong gejubeld.” (Ps. 15, 9) (IIa-IIae q. 83 a. 12 co.)

Het gebed wordt met mondeling uitgesproken om God iets onbekends bekend te maken, maar om de geest van wie bidt of een ander tot God te verheffen. (IIa-IIae q. 83 a. 12 ad 1)

Woorden die op iets anders slaan leiden de geest af en belemmeren de toewijding van wie bidt. Maar woorden, die iets wat met toewijding te maken heeft betekenen, wekken de geesten, vooral de minder toegewijde, op. (IIa-IIae q. 83 a. 12 ad 2)

Zoals Chrysostomus zegt “verbiedt de Heer in een vergadering te bidden als de bedoeling voorziet om er door gezien te worden. Daarom moet wie bidt niets opvallends doen, opdat de mensen het zien: hij moet niet gaan schreeuwen, om door anderen gehoord te worden, zijn borst floppen of zijn handen uitstrekken, om door velen gezien te worden.” “En toch,” zegt Augustinus, “is het geen zonde door de mensen te worden gezien, maar dit te doen, om door de mensen gezien te worden.” (IIa-IIae q. 83 a. 12 ad 3)

## Articulus 13 Is het voor het gebed noodzakelijk, dat het aandachtig is?

Men beweert, dat het voor het gebed noodzakelijk is, dat het aandachtig is. Want bij Joannes (4, 24) wordt gezegd: “God is een geest, en die Hem aanbidden, moeten in geest en waarheid aanbidden.” Nu geschiedt een gebed, dat niet aandachtig gebeurt, niet in de geest. Dus is het voor het gebed noodzakelijk, dat het aandachtig is. (IIa-IIae q. 83 a. 13 arg. 1)

“Het gebed is een opstijgen van de geest naar God.” (Damascenus) Als het gebed echter niet aandachtig is, stijgt de geest niet naar God op. Daarom is aandachtigheid voor het gebed noodzakelijk. (IIa-IIae q. 83 a. 13 arg. 2)

Voor het gebed is het noodzakelijk, dat het van iedere zonde vrij is. Nu kan iemand bij het bidden niet zonder zonde aan verstrooiing lijden, want het schijnt, dat hij God uitlacht als iemand, die tot een ander zou spreken en niet zou letten op wat hij zei. Daarom ook zegt Basilius: “De goddelijke hulp moet noch lusteloos, noch met een heen en weer zwerfende geest worden gevraagd, want zo iemand zal niet alleen niet krijgen, wat hij vraagt, maar veeleer God vertoornen.” Dus schijnt aandacht voor het gebed noodzakelijk te zijn. (IIa-IIae q. 83 a. 13 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat ook heilige mannen soms bij het gebed aan verstrooiingen lijden, naar het psalm-

woord: “Mijn hart verliet mij.” (Ps. 39, 13) (IIa-IIae q. 83 a. 13 s. c.)

Deze vraag komt vooral ter sprake bij het mondgebed. En wat dit betreft, moet men weten, dat iets op twee manieren noodzakelijk wordt genoemd. Ten eerste als datgene, waarmee men beter het doel bereikt. En zo is aandacht zonder voorbehoud noodzakelijk voor het gebed. — Ten tweede noemt men iets noodzakelijk, als iets zonder dat zijn doel niet kan bereiken. Nu heeft het gebed een driedubbel gevolg. Het eerste is gemeen aan alle door de liefde gevormde daden, nl. verdienen. En voor dit gevolg is het geen noodzakelijke vereiste, dat er bij het gehele gebed aandacht is, maar de kracht van de eerste bedoeling, waarmee iemand begon te bidden, maakt het gehele gebed verdienstelijk, zoals ook bij de andere verdienstelijke handelingen gebeurt. Het tweede gevolg van het gebed is er aan eigen, nl. iets verkrijgen. En ook voor dit gevolg is de eerste bedoeling, waarop God vooral let, voldoende. Ontbreekt echter de eerste bedoeling, dan heeft het gebed noch verdiensten, noch verkrijgt het iets, want “dat gebed verhoort God niet, waar hij die bidt, niet op let,” zoals Gregorius zegt. Het derde gevolg van het gebed is echter, wat het onmiddellijk uitwerkt, nl. een geestelijke verkwikking van de geest. En hiervoor is aandacht bij het gebed noodzakelijk. Daarom staat in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (14, 14): “Als ik met de tong bid, blijft mijn geest zonder vrucht.” Men moet echter weten, dat er bij het mondgebed drie soorten aandacht kunnen zijn. Één gericht op de woorden om zich daarin niet te vergissen. De tweede op de betekenis van de woorden. De derde op het doel van het gebed, nl. op God en de dingen, waarvoor men bidt; en deze vooral is het meest noodzakelijk. En deze kunnen ook ongeletterden hebben. En soms is er zo’n overvloed van dit soort aandacht, waarmee de geest zich op God richt, dat de geest al het andere vergeet, zoals Hugo van Sint Victor zegt. (IIa-IIae q. 83 a. 13 co.)

In geest en waarheid bidt hij, die aangedreven door de Geest gaat bidden, ook als de geest door zwakheid naderhand verstrooid raakt. (IIa-IIae q. 83 a. 13 ad 1)

De menselijke geest kan door de zwakheid van zijn natuur niet lang bij het hoge blijven; want door het gewicht van de menselijke zwakheid wordt de ziel omlaag gedrukt. En daarom komt het voor, dat als de geest van wie bidt door de beschouwing naar God omhoog stijgt, hij plotseling door zwakheid verstrooid wordt. (IIa-IIae q. 83 a. 13 ad 2)

Als iemand met opzet onder het gebed met zijn geest afgeleid wordt, is dat zonde en een beletsel voor de vrucht van het gebed. En daartegen zegt Augustinus: “Als gij God bidt met psalmen en lofzangen, overweegt dan in uw hart, wat uw mond uitspreekt.” Maar geestesverstrooiing, die zonder opzet plaats heeft, neemt de vrucht van het gebed niet weg. Daarom zegt Basilius: “Als gij echter door de zonde verzwakt niet zonder verstrooiing kunt bidden, beheers dan uzelf, zoveel ge kunt, en God vergeeft het; omdat gij niet door nalatigheid, maar door zwakheid niet voor Hem kunt staan zoals

het behoort.” (IIa-IIae q. 83 a. 13 ad 3)

## Articulus 14 Moet het gebed langdurig zijn?

Men beweert, dat het gebed niet langdurig moet zijn. Want bij Mattheus (6, 7) wordt gezegd: “Wilt niet veel zeggen, als gij bidt.” Maar als iemand lang bidt, moet hij veel zeggen, vooral als het een mondgebed is. Dus moet het gebed niet langdurig zijn. (IIa-IIae q. 83 a. 14 arg. 1)

Het gebed legt het verlangen uit. Nu is het verlangen zoveel te heiliger, naarmate het zich meer op één ding samentrekt, naar het psalmwoord: “Één ding heb ik van de Heer gevraagd, hierom zal ik smeken.” (Ps. 26, 4) Dus is het gebed God aangenamer, naarmate het korter is. (IIa-IIae q. 83 a. 14 arg. 2)

Het schijnt de mens verboden de grenzen te overschrijden, die God gesteld heeft, vooral als het de verering van God betreft, naar het Boek van de Uittocht (19, 21): “Bezweer dit volk, dat het misschien de vastgestelde grenzen niet zou willen overschrijden om de Heer te zien, zodat een zeer grote menigte van hen zou omkomen.” Nu zijn ons door God grenzen gesteld voor het gebed, door de instelling van het Gebed des Heeren, zoals bij Mattheus (6, 9) blijkt. Dus mag men het gebed niet langer maken. (IIa-IIae q. 83 a. 14 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat men schijnbaar voortdurend moet bidden. Want de Heer zegt bij Lucas (18, 1): “Men moet altijd bidden en niet ophouden.” En in de Eerste Brief aan de Thessalonicensen (5, 17) staat: “Bidt zonder ophouden.” (IIa-IIae q. 83 a. 14 s. c.)

Op twee manieren kunnen wij over het gebed spreken, ten eerste op zichzelf, ten tweede in zijn oorzaak beschouwd. Nu is het verlangen van de liefde, waaruit het gebed moet voortkomen, de oorzaak van het gebed. En dat moet in ons ofwel daadwerkelijk of wat zijn nawerking aangaat onafgebroken bestaan, omdat de werking van dit verlangen in alles, wat wij uit liefde doen, blijft; want wij moeten “alles doen tot eer van God,” zoals in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (10, 31) staat. En in dit opzicht moet het gebed onafgebroken zijn. Daarom zegt Augustinus: “In geloof, hoop en liefde zelf bidden wij met een steeds voortdurend verlangen.” Het gebed op zichzelf beschouwd daarentegen kan niet onafgebroken zijn, omdat wij ons ook met ander werk moeten bezighouden. Maar, zoals Augustinus zegt, “de reden, waarom wij bij vaste tussenpozen van uren en tijden God ook met woorden uitdrukkelijk iets vragen is, om door die tekens van dingen onszelf te vermanen; om zelf te zien, hoeveel wij in dat verlangen vooruit zijn gegaan, en om onszelf tot groter verlangen ijveriger op te wekken.” Nu moet de hoeveelheid van ieder ding aan zijn doel beantwoorden, zoals de hoeveelheid drank aan de gezondheid. Het is daarom goed, dat het gebed zo lang duurt als nuttig is om het vuur van het inwendige verlangen op te wekken. Gaat het echter boven deze maat, zodat het zonder verveling niet kan voortduren, dan moet het gebed niet langer worden

voortgezet. Daarom zegt Augustinus: “Men zegt, dat de broeders in Egypte wel veelvuldige gebeden hebben, maar ze zijn zeer kort, en als het ware snel opgezonden, opdat de waakzaam opgewekte aandacht, die voor wie bidt hoogst noodzakelijk is, door te lange duur niet verdwijnt en afstompt. En hierdoor laten zij ook zien, dat zoals de aandacht niet afgemat worden moet, als zij niet kan voortduren, zij ook niet vlug afgebroken moet worden, als zij voortduurt.” En zoals men dit bij het persoonlijke gebed moet regelen in verhouding tot de bedoeling van wie bidt, zo moet dat ook bij het algemene gebed in verhouding tot de toewijding van het volk. (IIa-IIae q. 83 a. 14 co.)

Zoals Augustinus zegt, “is dat nog niet direct bidden met veel woorden, als er langdurig gebeden wordt. Want er is verschil tussen veel praten en een langdurend gevoel. Van de Heer zelf wordt immers ook gezegd, dat Hij de nacht in gebed doorbracht en dat Hij langduriger bad, om ons een voorbeeld te geven.” En verderop voegt hij eraan toe: “Laten er niet veel woorden bij het gebed zijn, maar laai het niet aan veel bidden ontbreken, als de vurige aandacht blijft. Want veel spreken betekent dat bij het bidden het noodzakelijke met overbodige woorden wordt naar voren gebracht. Maar men doet dat meestal meer met verzuchtingen dan met woorden. (IIa-IIae q. 83 a. 14 ad 1)

Het voortduren van het gebed bestaat niet hierin, dat er veel dingen worden gevraagd, maar dat het gevoel, waarmee men naar een ding verlangt, voortduurt. (IIa-IIae q. 83 a. 14 ad 2)

De Heer stelde dit gebed niet in opdat wij alleen deze woorden bij het bidden zouden moeten gebruiken; maar dat de bedoeling van ons gebed er alleen naar moet uitgaan deze dingen te verkrijgen, hoe wij het ook uitdrukken of denken. (IIa-IIae q. 83 a. 14 ad 3)

(Het tegenbewijs.) Iemand bidt voortdurend, ofwel omdat zijn verlangen voortduurt, zoals is gezegd (in de leerst.); ofwel omdat hij niet ophoudt op vastgestelde tijden te bidden; ofwel om het gevolg, hetzij in de bidder zelf, die ook na het gebed meer toegewijd blijft, hetzij in een ander, b.v. als iemand door zijn weldaden een ander aanzet om voor hem te bidden, ook als hijzelf ophoudt met bidden en rust. (IIa-IIae q. 83 a. 14 ad 4)

### Articulus 15 Is bidden verdienstelijk?

Men beweert, dat bidden niet verdienstelijk is. Want alle verdiensten komen van de genade. Maar het bidden komt vóór de genade, omdat ook de genade zelf door het gebed wordt verkregen naar het woord van Lucas (11, 13): “Uw vader zal uit de hemel de goede geest geven aan wie Hem vragen.” Dus is het gebed geen verdienstelijke daad. (IIa-IIae q. 83 a. 15 arg. 1)

Als het gebed iets verdient, schijnt vooral dat verdiend te worden, wat in het gebed wordt gevraagd. Maar dat wordt niet altijd verdiend, omdat dikwijls zelfs de gebeden van Heiligen niet worden verhoord, zoals Paulus niet werd verhoord, toen hij vroeg, dat de prikkel van het vlees van hem zou worden weggenomen. (2 Cor. 12,

7) Dus is bidden geen verdienstelijke daad. (IIa-IIae q. 83 a. 15 arg. 2)

Het gebed steunt vooral op het geloof naar het woord van Jacobus: “Hij vrage met geloof zonder te twijfelen.” (Jac. 1, 6) Nu is het geloof echter niet voldoende om te verdienen, zoals blijkt bij hen, die een niet door de liefde gevormd geloof hebben. Dus is bidden geen verdienstelijke daad. (IIa-IIae q. 83 a. 15 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij het psalmwoord: “Mijn gebed keert in mijn hart terug,” (Ps. 34, 13) de Glossa zegt: “Ook al had het voor hen geen voordeel, ik heb toch mijn loon niet gemist.” Nu komt loon alleen aan verdienste toe. Dus geeft het gebed uiteraard verdiensten. (IIa-IIae q. 83 a. 15 s. c.)

Zoals (in het 13e Art.) is gezegd, heeft het gebed behalve voor het gevolg van de geestelijke troost, die het onmiddellijk meebrengt, kracht met betrekking tot een dubbel toekomstig gevolg: nl. kracht om te verdienen en kracht om te verkrijgen. Nu werkt het gebed als iedere andere daad van deugd verdienste uit, in zover het voortspruit uit de wortel van de liefde, waar het eeuwige goed, dat wij verdienen te genieten, het voorwerp van is. Nu komt het gebed door de godsdienstigheid, waarvan bidden, zoals gezegd is (3e Art.) een daad is, uit de liefde voort, terwijl er nog enige andere deugden, die voor een goed gebed vereist worden, bij komen, nl. nederigheid en geloof. Want het behoort tot de godsdienstigheid het gebed zelf aan God aan te bieden. Tot de liefde behoort het verlangen naar de zaak, waarvan het gebed de vervulling vraagt. Het geloof is echter nodig bezien van de kant van God, tot wie wij bidden; het is nl. nodig dat wij geloven van Hem te kunnen krijgen wat wij vragen. Maar nederigheid is nodig van de kant van wie vraagt zelf, die zijn hulpbehoefendheid erkent. Ook is nog toewijding nodig, maar die valt onder de godsdienstigheid, waarvan zij de eerste daad is, nodig voor alle volgenden, zoals boven (82e Kw. Art. 1 en 2) gezegd is. Kracht om te verkrijgen heeft het echter door de genade van God, die wij bidden en die ons ook tot bidden brengt. Daarom zegt ook Augustinus: “Hij zou ons niet aansporen om te vragen, als Hij niet wilde geven.” En Chrysostomus zegt: “Nooit weigert Hij aan wie bidt Zijn weldaden, Die door Zijn liefde aanzet om bij het bidden niet te bezwijken.” (IIa-IIae q. 83 a. 15 co.)

Gebed zonder heiligmakende genade is niet verdienstelijk, zoals geen enkele andere daad van deugd. En toch komt ook het gebed, dat om de heiligmakende genade vraagt, uit een genade voort als uit een om niet gegeven gave, omdat het bidden zelf een “gift van God is,” zoals Augustinus zegt. (IIa-IIae q. 83 a. 15 ad 1)

Soms slaat de verdienste van het gebed op iets anders, dan op wat gevraagd wordt; want de verdienste is vooral op de zaligheid gericht, maar het vragen van wie bidt slaat soms rechtstreeks op iets anders, zoals uit het gezegde (6e Art.) blijkt. Als dus dat andere wat iemand voor zichzelf vraagt, hem niet voor de zaligheid van nut is, verdient hij dat niet; maar soms verliest hij de verdienste door dat te vragen en te verlangen, b.

v. als iemand van God het volbrengen van een zonde vraagt, wat goddeloos bidden is. — Soms echter is het niet noodzakelijk voor de zaligheid, noch duidelijk daarmee in strijd. En al kan iemand, die bidt, dan door te bidden het eeuwige leven verdienen, toch verdient hij niet te verkrijgen wat hij vraagt. Daarom zegt Augustinus: “Wie getrouw God smeedt om wat voor dit leven nodig is, wordt met barmhartigheid verhoord en niet verhoord. Want wat voor een zieke nuttig is, weet de geneesheer beter dan de zieke.” Daarom is zelfs Paulus niet verhoord, toen hij vroeg, dat de prikkel van het vlees zou worden weggenomen, omdat het voor hem niet goed was. — Is echter wat gevraagd wordt nuttig voor de zaligheid van de mens, omdat het daartoe behoort, dan wordt het niet alleen door bidden verdiend, maar ook door het doen van andere goede werken. En daarom krijgt hij zonder twiifel wat hij vraagt, maar als hij het moet krijgen: “Want sommige dingen worden niet geweigerd, maar uitgesteld om op een geschikten tijd te worden gegeven”, zoals Augustinus zegt. Dat kan echter verhinderd worden, als hij in het vragen niet volhardt. En daarom zegt Basilius: “De reden Waarom gij soms bidt en niets verkrijgt is, omdat gij verkeerd hebt gevraagd, of ongetrouw of lichtzinnig, of wat niet goed voor u was, of gij hebt ermee opgehouden.” Daar de mens echter het eeuwige leven voor een ander niet gelijkwaardig verdienen kan, zoals vroeger (I-II. 114e Kw. 6e Art.) gezegd is, kan dientengevolge ook niemand voor een ander dat wat bij het eeuwige leven hoort gelijkwaardig verdienen. Daarom wordt wie voor een ander bidt, ook niet altijd verhoord, zoals boven (7e Art. 2e en 3e Antw.) uiteengezet is. En daarom worden er vier voorwaarden opgegeven, en als die tegelijk worden vervuld, krijgt iemand altijd, wat hij vraagt, dat hij nl. voor zichzelf, wat voor de zaligheid nodig is, godvruchtig en volhardend vraagt. (IIa-IIae q. 83 a. 15 ad 2)

Het gebed steunt niet wat de kracht om te verdienen betreft, voornamelijk op het geloof, omdat het onder dat opzicht op de liefde steunt, maar wat het vermogen om iets te verkrijgen betreft. Want de mens heeft door het geloof enig begrip van Gods almacht en barmhartigheid, waarvan het gebed, dat wat het vraagt verkrijgt. (IIa-IIae q. 83 a. 15 ad 3)

### Articulus 16 Krijgen de zondaars als ze bidden iets van God?

Men beweert, dat zondaars door te bidden niets van God verkrijgen. Want bij Joannes (9, 31) staat geschreven: “Wij weten, dat God zondaars niet hoort.” En dat komt overeen met wat in het Boek der Spreuken (28, 9) gezegd wordt: “Van hem, die zijn oren afwendt om de Wet niet te horen, is het gebed verfoeilijk.” Maar een verfoeilijk gebed verkrijgt niets van God. Dus verkrijgen de zondaars niets van God. (IIa-IIae q. 83 a. 16 arg. 1)

Rechtvaardigen krijgen van God wat zij verdienen, zoals vroeger (vorig Art.) is gezegd. Nu kunnen zondaars niets verdienen omdat zij de genade missen, en ook

de liefde, die de deugd van godsvrucht is, zoals de Glossa zegt bij de Tweede Brief aan Timoteüs (3, 5): “Die de schijn van godsvrucht wel hebben, maar er de kracht van verworpen hebben,” en zo bidden zij niet godsvruchtig, wat nodig is om het gebed iets te laten verkrijgen, zoals boven (vorig Art.) gezegd is. Dus verkrijgen de zondaars door het gebed niets. (IIa-IIae q. 83 a. 16 arg. 2)

Chrysostomus zegt: “De Vader hoort niet graag het gebed, dat de Zoon niet ingegeven heeft.” Nu wordt in het door Christus ingegeven gebed gezegd: “Vergeef ons onze schulden, zoals wij aan anderen hun schuld vergeven,” en dat doen de zondaars niet. Dus ofwel liegen zij, en dan zijn zij niet waardig verhoord te worden; of als zij dit niet zeggen, worden zij niet verhoord, omdat zij de door Christus ingestelde vorm van gebed niet in acht nemen. (IIa-IIae q. 83 a. 16 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt: “Als God de zondaars niet verhoorde, zou de tollenaar tevergeefs hebben gezegd: Heer, wees mij zondaar genadig.” En Chrysostomus zegt: “Iedereen, die vraagt, verkrijgt, d. w.z. hetzij rechtvaardige of zondaar.” (IIa-IIae q. 83 a. 16 s. c.)

In een zondaar kan men twee dingen beschouwen, nl. de natuur, die God liefheeft, en de schuld, die Hij haat. Vraagt dus een zondaar in het gebed iets als zondaar, d. i. iets wat in overeenstemming is met het verlangen naar de zonde, dan verhoort God dit niet uit barmhartigheid, maar soms verhoort Hij dit tot straf, als God toelaat, dat de zondaar zich nog verder in de zonde stort, want “God weigert sommige dingen uit goedheid, die Hij uit toorn wel geeft,” zoals Augustinus zegt. God verhoort echter het gebed van een zondaar, dat uit het goede natuurlijke verlangen voortkomt, niet alsof Hij dat uit rechtvaardigheid deed, omdat de zondaar dat niet verdient; maar uit zuivere barmhartigheid; maar alleen als de vier bovengenoemde voorwaarden (vorig Art. 2e Antw.), vervuld zijn, dat hij nl. voor zichzelf, godvruchtig, en volhardend vraagt, wat voor de zaligheid noodzakelijk is. (IIa-IIae q. 83 a. 16 co.)

Zoals Augustinus zegt, is het aangehaalde woord gezegd door de blinde, “toen hij nog niet gezalfd,” d. w. z. nog niet volkomen verlicht was. En daarom moet men er niet mee instemmen. — Toch zou het waarheid kunnen bevatten, als men het verstond van een zondaar precies als zondaar. Op deze manier wordt zijn gebed ook verfoeilijk genoemd. (IIa-IIae q. 83 a. 16 ad 1)

Een zondaar kan niet godvruchtig bidden in die zin, dat zijn gebed door die deugd wordt beziel. Maar zijn gebed kan in zover godvruchtig zijn, dat hij iets wat met de godsvrucht verband houdt vraagt, zoals hij, die de deugd van rechtvaardigheid nog niet heeft, toch wel iets rechtvaardigs kan willen, zoals vroeger (59e Kw. 2e Art.) gezegd is. En al is zijn gebed niet verdienstelijk, toch kan het iets verkrijgen, omdat de verdienste op de rechtvaardigheid steunt, maar het verkrijgen op goedgeunstigheid. (IIa-IIae q. 83 a. 16 ad 2)

Zoals werd gezegd (7e Art. 1e Antw.), wordt het Gebed

des Heeren gebeden uit naam van de gehele Kerk. En als daarom iemand, die zijn naaste niet wil vergeven, het Gebed des Heeren bidt, liegt hij niet, al is dat wat hij zegt niet waar wat zijn eigen persoon betreft want het is waar, wat de persoonlijkheid van de Kerk betreft. Maar terecht staat hij daarbuiten, en daarom heeft hij van zijn gebed geen vrucht. — Soms zijn zondaars ook wel bereid om aan anderen hun schuld tegenover hen te vergeven, daarom worden zij bij het bidden verhoord naar het woord van het Boek Ecclesiasticus (28, 2): “Vergeef aan uw naaste, die u schade toebrengt, en dan zullen op uw gebed uw zonden worden vergeven.” (IIa-IIae q. 83 a. 16 ad 3)

### **Articulus 17 Kan men goed zeggen, dat de onderdelen van het gebed zijn: bezweringen, gebeden, verzoeken en dankzeggingen?**

Men beweert, dat het niet goed is te zeggen, dat de onderdelen van het gebed zijn: bezweringen, gebeden, verzoeken en dankzeggingen. Want de obsecratio schijnt een soort bezwering te zijn. Zoals echter Origenes zegt, “mag een mens, die volgens het Evangelie wil leven, een ander niet bezweren; want als men niet mag zweren, dan ook niet bezweren.” Dus gaat het niet aan bezweringen als een onderdeel van het gebed op te geven. (IIa-IIae q. 83 a. 17 arg. 1)

Volgens Damascenus is het gebed “het vragen van gepaste dingen aan God.” Het is dus niet juist gebeden van verzoeken te onderscheiden. (IIa-IIae q. 83 a. 17 arg. 2)

Dankzeggingen slaan op het verleden en de rest op de toekomst. Nu komt het verleden vóór de toekomst en dus is het niet in orde de dankzeggingen na de anderen op te geven. (IIa-IIae q. 83 a. 17 arg. 3)

Maar daartegenover staat het gezag van de Apostel (1 Tim. 2, 1) (IIa-IIae q. 83 a. 17 s. c.)

Drie dingen worden voor het gebed vereist. Vooreerst, dat wie bidt opstijgt naar God, tot Wie hij bidt. En dat wordt met de naam gebed aangegeven, omdat bidden “een opstijgen van de geest naar God” is. Ten tweede wordt er een vragen vereist, wat met de naam verzoeken wordt aangeduid, of nu de vraag bepaald wordt gesteld, wat sommigen verzoeken in eigenlijke zin noemen, of onbepaald, zoals wanneer iemand vraagt door God te worden geholpen, wat ze smekingen noemen, of alleen het feit wordt verhaald volgens Johannes (11, 3): “Heer, die Gij liefhebt, is ziek;” wat aanduidingen heet. Ten derde wordt een reden om te verkrijgen wat men vraagt, vereist. En dat ofwel van de kant van God, ofwel van de kant van wie vraagt. Van Gods kant is Zijn heiligheid de reden om iets te verkrijgen, en om haar vragen wij verhoord te worden naar het woord van Daniël (9, 17-18): “Luister, mijn God, om wille van U zelf.” En hieronder valt de bezwering, wat betekent het tot getuige nemen van iets heiligs, zoals wanneer wij zeggen, om Uw geboorte, verlos ons, Heer. Van de kant van wie vraagt is dankzegging de reden om iets te verkrijgen,

omdat wij “door voor verkregen weldaden dank te brengen, verdienen meer te ontvangen,” zoals in een Collecte wordt gezegd. Daarom zegt de Glossa bij de Eerste Brief aan Timoteüs (2, 1), “dat er in de H. Mis bezweringen gevonden worden, vóór de Consecratie,” waarbij wij aan heilige dingen herinneren, “gebeden bij de Consecratie zelf,” waarbij de ziel zich vooral tot God moet verheffen, “verzoeken bij de daarop volgende vragen, en dankzeggingen aan het eind.” Ook kan men in meerdere Collecten van de Kerk deze vier dingen vinden. Zo b. v. in de Collecte van de H. Drievuldigheid. Hierin wordt gezegd: almachtige, eeuwige God; en dit is het opstijgen van het gebed naar God; die aan Uw dienaren hebt gegeven: dit is de dankzegging; geef, bidden wij, is het verzoeken, en aan het eind: door onze Heer, is de bezwering. In de Collationes (van Cassianus) lezen wij, dat “de smeking het vergiffenis vragen voor de zonden is; het gebed, als wij iets aan God beloven; het vragen, als wij iets voor anderen verzoeken; de dankzegging, die de geest in overstelpende mate God aanbiedt, enz.” Het eerste is echter beter. (IIa-IIae q. 83 a. 17 co.)

De obsecratio is geen bezwering om iemand ergens toe te dwingen, wat verboden is, maar om barmhartigheid af te smeken. (IIa-IIae q. 83 a. 17 ad 1)

Gebed in algemene zin genomen omvat al het hier genoemde. Maar als van het andere onderscheiden, sluit het eigenlijk een opstijgen van de geest naar God in. (IIa-IIae q. 83 a. 17 ad 2)

Bij verschillende dingen gaat het verleden aan het toekomstige vooraf. Maar een en hetzelfde ding is toekomstig voordat het verleden is. Daarom gaat het dankzeggen voor weldaden aan het vragen van andere weldaden vooraf, maar een en dezelfde weldaad wordt eerst gevraagd, en op het laatst, als ze ontvangen is, wordt daarvoor dank gezegd. Het vragen echter gaat het opstijgen van de geest naar Hem, van Wie wij iets vragen, vooraf. Aan dat opstijgen gaat het bezweren vooraf, omdat wij door het beschouwen van Gods goedheid tot Hem durven opstijgen. (IIa-IIae q. 83 a. 17 ad 3)

## **Quaestio 84 Over de Aanbidding**

Vervolgens moeten wij de uitwendige daden van godsverering beschouwen. (Zie 82e Kw. Inl.) En dan vooreerst de aanbidding, waarbij de mens zijn lichaam gebruikt om God eer te bewijzen; ten tweede de daden, waardoor een buiten ons staand ding aan God wordt opgedragen (85e Kw.); ten derde de daden, waarbij men van iets, dat van God is, gebruik maakt (89e Kw.). Over het eerste punt stellen wij ons drie vragen: 1. Is aanbidding een daad van godsverering? 2. Sluit aanbidding een inwendige of een uitwendige daad in? 3. Is er voor aanbidden een bepaalde plaats vereist? (IIa-IIae q. 84 pr.)

## Articulus 1 Is aanbidding een daad van godsverering of godsdienstigheid?

Men beweert, dat aanbidding geen daad van godsverering of godsdienstigheid is. Want godsdienstige hulding mag men alleen aan God brengen. Maar niet God alleen heeft recht op aanbidding; want wij lezen in het Boek der Schepping (18, 2), dat Abraham de engelen aanbad; en in het Derde Boek der Koningen (1, 23) staat, dat toen de Profeet Nathan bij koning David was binnengegaan, “hij hem ter aarde neergebogen aanbad.” Dus is aanbidden geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 84 a. 1 arg. 1)

God heeft recht op godsdienstige eerbewijzen, in zover wij in Hem zalig worden, zoals Augustinus bewijst. Maar aanbidding moet Hem worden gebracht om Zijn verhevenheid, want bij het psalmwoord: “Aanbidt Hem in Zijn heilig voorhof,” (Ps. 95, 9) zegt de Glossa: “Uit deze voorhoven komt men in het hof waar de verhevenheid aanbeden wordt.” Dus is aanbidding geen daad van godsverering. (IIa-IIae q. 84 a. 1 arg. 2)

De eerbewijzen van een en dezelfde godsdienstigheid moeten aan de drie Personen worden gebracht. Maar de drie Personen aanbidden wij niet met een en dezelfde daad van aanbidding, maar wij buigen onze knie afzonderlijk bij het aanroepen van Ieder van de drie Personen. Dus is aanbidding geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 84 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord, dat bij Mattheus, (4, 10; zie Deut. 6, 13) wordt aangehaald: “Den Heer uw God zult gij aanbidden en Hem alleen dienen.” (IIa-IIae q. 84 a. 1 s. c.)

Aanbidden heeft als doel Hem te eren, die aanbeden wordt. Nu is uit het voorafgaande (81e Kw. 2e en 4e Art.) duidelijk, dat het aan de godsdienstigheid eigen is God eer te bewijzen. Dus is de aanbidding, waarmee God aanbeden wordt, een daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 84 a. 1 co.)

God heeft recht op eer om Zijn verhevenheid, die aan sommige schepsels wordt meegedeeld, niet zo, dat zij daarin aan Hem gelijk zijn, maar er tot op zekere hoogte in delen. Daarom is de aan God gebrachte eer, die tot de godsdienstigheid behoort, iets anders dan de aan sommige verheven schepsels gebrachte eer, die onder de godsdienstige verering, waar later (103e Kw.) over gesproken wordt, valt. Omdat nu wat uiterlijk gebeurt, een teken is van de inwendige verering, worden sommige uiterlijke eerbewijzen aan verheven schepsels gebracht, waaronder de aanbidding het voornaamste is; maar één ding wordt alleen aan God gebracht, nl. het offer. Daarom zegt Augustinus: “Veel is aan de goddelijke eredienst ontroofd om als eerbewijs aan mensen te worden gebracht, hetzij uit te grote nederigheid, hetzij uit verderfelijke vleierij; maar het was toch altijd zo, dat zij aan wie dat werd gebracht als mensen werden beschouwd, waarvan men zei, dat zij gehuldigd en geëerd en, als het erg opgeschroefd werd, ook aanbeden moesten worden. Maar wie heeft ooit gedacht, dat men moest offeren, tenzij aan Hem, van Wie men wist of

meende of veinsde, dat Hij God was?” Daarom aanbad Nathan David krachtens de eer, die aan verheven schepsels moet worden bewezen. Maar krachtens de aan God te brengen eer weigerde Mardocheus Aman te aanbidden, “vrezend de aan God te bewijzen eer op een mens over te brengen,” zoals in het Boek Esther (13, 14) wordt gezegd. Evenzo aanbad Abraham de engelen naar de eer, die men aan verheven schepsels moet bewijzen, en ook Josue, zoals wij in zijn boek (3, 15) lezen. Men zou dit echter ook zo kunnen opvatten dat zij God met de aanbidding, die uit godsverering voorkomt aanbaden, omdat Hij hun verscheen en tot hen sprak in de persoon van een engel. — Joannes werd echter weerhouden om de engel aanbidden met de eer, die aan God toekomt. (Apoc. 22, 8). En dit geschiedde zowel om de door Christus verkregen waardigheid van de mensen aan te tonen, dat zij nl. aan de engelen gelijk zijn geworden; en daarom wordt daaraan toegevoegd: “Ik ben de mededienaar van u en uw broeders.”; als om zelfs de aanleiding tot afgodendienst uit te sluiten; en daarom volgt daarop: “Aanbid God.” (IIa-IIae q. 84 a. 1 ad 1)

Onder Gods majesteit verstaan wij iedere verhevenheid van God, waar ook onder valt, dat wij in Hem als het hoogste goed zalig worden. (IIa-IIae q. 84 a. 1 ad 2)

Omdat de verhevenheid der drie Personen maar één is, is er Hun maar één eer en hulde te brengen, en dientengevolge maar één aanbidding. En om dit aan te duiden spreekt Abraham, hoewel wij van hem lezen (Gen. 18, 3) dat hem drie mannen verschenen, er maar één aanbiddend aan, als hij zegt: “Heer, als ik genade gevonden heb, enz.” De drievoudige kniebuiging is echter een teken van de Drievuldigheid van de Personen, maar met van een verschil in aanbidding. (IIa-IIae q. 84 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Sluit aanbidding een lichaamsdaad in?

Men beweert, dat aanbidding geen lichaamsdaad insluit. Want bij Joannes (4, 23) wordt gezegd: “Ware aanbidders zullen de Vader in geest en waarheid aanbidden.” Maar wat in de geest gebeurt, heeft met lichaamsdaden niets te maken. Dus brengt aanbidding geen lichaamsdaden mee. (IIa-IIae q. 84 a. 2 arg. 1)

De term aanbidding is van bidden afgeleid. Nu bestaat bidden voornamelijk in een inwendige daad naar de Eerste Brief aan de Korinthiërs (14, 13): “Bidden zal ik met de geest, maar ik zal ook bidden met het verstand.” Dus sluit aanbidden vooral een inwendige daad in. (IIa-IIae q. 84 a. 2 arg. 2)

Lichaamsdelen vallen onder de zintuiglijke kennis. Maar God bereiken wij niet met de zintuigen van het lichaam, maar met de geest. Dus sluit aanbidding geen lichaamsdaad in. (IIa-IIae q. 84 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij het woord uit het Boek van de Uittocht (20, 5): “Gij zult hen niet eren of aanbidden,” de Glossa zegt: “Met het inwendige gevoel

zult gij hen niet huldigen, noch in schijn aanbidden.” (IIa-IIae q. 84 a. 2 s. c.)

Zoals Damascenus zegt, “offeren wij aan God, omdat wij uit een dubbele natuur zijn samengesteld, een verstandelijke en een zintuigelijke, een dubbele aanbidding op,” nl. een geestelijke, die uit de inwendige toewijding van de geest bestaat, en een lichamelijke, de uitwendige vernedering van ons lichaam. En omdat bij alle daden van godsverering wat uitwendig gebeurt tot het inwendige als het voornaamste wordt herleid, geschiedt de uiterlijke aanbidding zelf ook om de innerlijke, dat nl. ons gevoel door de lichamelijke tekens van nederigheid wordt opgewekt om zich aan God te onderwerpen; want het past bij onze natuur, dat wij door het zintuigelijke tot het verstandelijke komen. (IIa-IIae q. 84 a. 2 co.)

Ook de aanbidding met het lichaam geschiedt in de geest, in zover zij uit geestelijke toewijding voortkomt en deze als doel heeft. (IIa-IIae q. 84 a. 2 ad 1)

Zoals het gebed wel voornamelijk in het verstand ligt, maar daarnaast toch ook door woorden wordt uitgedrukt, gelijk boven (83e Kw. 12e Art.) is gezegd, zo bestaat de aanbidding ook voornamelijk in het geestelijk eren van God, maar op de tweede plaats ook in enkele met het lichaam gegeven tekens van nederigheid, zoals wij de knie buigen als teken van onze zwakheid in vergelijking met God en ons neerwerpen om als het ware te belijden dat wij uit onszelf niets zijn. (IIa-IIae q. 84 a. 2 ad 2)

Al kunnen wij met de zintuigen God niet bereiken, dan wordt onze geest toch door het zintuiglijke opgewekt om naar te streven. (IIa-IIae q. 84 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Is er om te aanbidden een bepaalde plaats nodig?

Men beweert, dat er om te aanbidden geen bepaalde plaats word vereist. Want bij Joannes (4, 21) wordt gezegd: “Het uur komt, dat gij noch op deze berg, noch in Jeruzalem de Vader zult aanbidden.” Maar dezelfde reden schijnt ook voor andere plaatsen te bestaan. Dus is er geen bepaalde plaats nodig om te aanbidden. (IIa-IIae q. 84 a. 3 arg. 1)

De uiterlijke aanbidding heeft de innerlijke als doel. Nu richt de innerlijke zich op God als overal bestaand. Dus eist de uiterlijke aanbidding geen bepaalde plaats. (IIa-IIae q. 84 a. 3 arg. 2)

Het is dezelfde God, die in het Nieuwe en Oude Verbond wordt aanbeden. Nu geschiedde de aanbidding onder het Oude Verbond naar het Westen, omdat de deur van het Tabernakel op het Oosten uitzag, zoals uit het Boek van de Uittocht (26, 18) blijkt. Om dezelfde reden zouden wij nu ook naar het Westen moeten aanbidden, als er een bepaalde plaats werd vereist om te aanbidden. (IIa-IIae q. 84 a. 3 arg. 2)

Maar daartegenover staat, wat bij Isaïas (56, 7) gezegd en bij Joannes aangehaald wordt: “Mijn huis zal een huis van gebed worden genoemd.” (IIa-IIae q. 84 a. 3 s. c.)

Zoals werd gezegd (vorig Art.), is bij het aanbidden de inwendige toewijding van de geest het voornaamste en wat onder de uiterlijke tekens van het lichaam valt, komt op de tweede plaats. Nu neemt de geest God innerlijk waar als niet tot één plaats beperkt, maar voor de lichamelijke tekens is het nodig, dat zij op een bepaald gelegen plaats geschieden. Daarom is plaatsbepaling voor de aanbidding niet nodig als iets voornaams, wat er noodzakelijk bij behoort; maar als iets, wat het meer gepast maakt, zoals ook de andere lichamelijke tekens. (IIa-IIae q. 84 a. 3 co.)

Met deze woorden kondigde de Heer aan, dat het aanbidden zowel volgens de ritus van de Joden, die in Jeruzalem, als volgens de ritus van de Samaritanen, die op de berg Garizim aanbaden, zou ophouden. Want beide riten verdwenen, toen de waarheid van het geestelijke Evangelie kwam, waaronder “op alle plaatsen aan God wordt geofferd,” zoals Malachias (1, 11) zegt. (IIa-IIae q. 84 a. 3 ad 1)

Een bepaalde plaats om te aanbidden wordt niet gekozen om God, die aanbeden wordt, alsof Hij in een plaats werd omsloten, maar om de aanbidders zelf, en wel om drie redenen. Ten eerste om de wijding van de plaats, waardoor zij, die bidden, meer geestelijke toewijding krijgen om meer verhoord te worden zoals uit het aanbidden van Salomon blijkt. (3 Kon. 8) – Ten tweede om de heilige geheimen en andere tekens van heiligheid welke die plaats bevat. – Ten derde om het samenkomen van velen om te aanbidden, waardoor het gebed meer verdient verhoord te worden naar Mattheus (18, 20): “Waar twee of drie in Mijn naam te samen zijn, daar ben Ik in hun midden.” (IIa-IIae q. 84 a. 3 ad 2)

Het is gepaster, dat wij naar het Oosten aanbidden. Ten eerste, omdat ons een aanduiding van de goddelijke verhevenheid wordt bekend gemaakt in de beweging van de hemel, die van het Oosten uitgaat. — Dan om het paradijs, dat volgens de Septuaginttekst van het Boek der Schepping (2, 8) naar het Oosten lag, als verlangden wij naar het paradijs terug. — Ten derde om Christus, die “het Licht van de wereld” en “het Oosten” wordt genoemd (Zach. 6, 12) en “die boven de hoogste hemel naar het Oosten opstijgt” (Ps. 67, 34); en Die verwacht wordt komend van het Oosten volgens Mattheus (24, 27): “Zoals de bliksem uitgaat van het Oosten en schittert tot in het Westen, zo zal de komst van de Mensenzoon zijn.” (IIa-IIae q. 84 a. 3 ad 3)

## Quaestio 85 Over de Offers

Vervolgens moeten de daden besproken worden, waardoor buiten ons staande dingen aan God worden opgedragen. Hierbij zijn twee dingen te behandelen, en wel ten eerste wat door de gelovigen aan God wordt gegeven, en dan de geloften, waardoor Hem iets wordt beloofd (88e Kw.). Wat het eerste betreft, moeten wij spreken over de offers, de wijgeschenken (86e Kw.), de eerstelingenoffers (dezelfde Kw. 4e Art.), en de tienden (87e Kw.). Over de offers stellen wij ons vier vragen:

1. Valt het onder de natuurwet God een offer op te dragen? 2. Moet een offer alleen aan God worden opgedragen? 3. Is het opdragen van een offer een daad van een afzonderlijke deugd? 4. Zijn allen verplicht een offer op te dragen? (IIa-IIae q. 85 pr.)

### **Articulus 1 Valt het onder de natuurwet God een offer te dragen?**

Men beweert, dat het opdragen van een offer niet onder de natuurwet valt. Want wat onder de natuurwet valt, hebben allen gemeen. Dat is echter bij het offer niet het geval; want van sommigen leest men, dat zij brood en wijn als offer opdroegen, zoals in het Boek der Schepping (14. 18) van Melchisedech wordt gezegd; en van anderen, dat zij verschillende dieren offerden. Dus valt het opdragen van een offer niet onder de natuurwet. (IIa-IIae q. 85 a. 1 arg. 1)

Wat onder de natuurwet valt, hebben alle rechtvaardigen onderhouden. Maar van Isaac leest men niet, dat hij een offer opdroeg, en evenmin van Adam, waarvan toch geschreven staat in het Boek der Wijsheid (10, 2) dat “de wijsheid hem van zijn misdaad verlost.” Dus valt het opdragen van een offer niet onder de natuurwet. (IIa-IIae q. 85 a. 1 arg. 2)

Augustinus zegt dat offers met een bepaalde betekenis worden opgedragen. Woorden echter, wat de voorname tekens zijn, zoals hij zelf zegt, “hebben niet van nature hun betekenis, maar door vrije afspraak”, volgens de leer van de Wijsgeer, dus vallen offers niet onder de natuurwet. (IIa-IIae q. 85 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in alle tijden en bij alle volksstammen immer een opdragen van offers heeft bestaan. Maar wat men bij allen vindt, schijnt natuurlijk te zijn. Dus valt ook het opdragen van offers onder de natuurwet. (IIa-IIae q. 85 a. 1 s. c.)

De natuurlijke rede schrijft de mens voor zich aan een hoger iets te onderwerpen om de gebreken, die hij in zichzelf waarneemt en waarin hij door een hoger iets moet geholpen en geleid worden. En wat dat ook mag zijn, het wordt door allen God genoemd. Zoals echter bij de natuurlingen het lagere van nature aan het hogere onderworpen is, zo is het ook overeenkomstig de natuurlijke neiging in de mens dat de natuurlijke rede hem voorschrijft om, op de hem eigen wijze, aan wat boven hem staat onderwerping en eerbied te betonen. De bij de mens passende manier nu bestaat hierin, dat hij met onder de zintuigen vallende tekens iets uitdrukt, omdat wij uit de zintuiglijke dingen onze kennis krijgen. Daarom volgt het uit de natuurlijke rede, dat de mens onder de zintuigen vallende dingen gebruikt en ze aan God aanbiedt als teken van de verplichte onderwerping en hulde; en hierin bestaat een overeenkomst met degenen, die hun heren iets aanbieden als erkenning van hun heerschappij. En dit is nu juist het wezen van het offer. En daarom valt het opdragen van een offer onder het natuurrecht. (IIa-IIae q. 85 a. 1 co.)

Zoals vroeger is gezegd (I. II. 95, 2), behoren sommige dingen in het algemeen tot het natuurrecht, terwijl

de nadere bepalingen ervan onder het positieve recht vallen; zo schrijft de natuurwet voor, dat misdadigers worden gestraft, maar dat zij met die of die straf gestraft worden, komt van goddelijke of menselijke instelling. Zo is het opdragen van offers in het algemeen volgens de natuurwet; en daarom komen allen daarin overeen. Maar door goddelijke of menselijke instellingen zijn de offers nader omschreven; en daarom bestaat daarin verschil. (IIa-IIae q. 85 a. 1 ad 1)

Adam en Isaac droegen zoals de andere rechtvaardigen aan God een offer op, zoals dat bij hun tijd paste; dat bewijst Gregorius als hij zegt, dat “bij de ouden aan kinderen de erfzonde werd vergeven door het opdragen van offers.” Niet alle offers van rechtvaardigen echter worden in de Schrift vermeld, maar alleen die, waarbij iets bijzonders gebeurde. De reden, waarom van Adam niet gelezen wordt, dat hij een offer opdroeg, kan deze zijn, dat men niet bij hem, bij wie de oorzaak van de zonde aangegeven wordt, ook de oorsprong van de rechtvaardiging wilde vermelden. — Isaac was een voorafbeelding van Christus in zover hij als offer opgedragen werd. Daarom paste een aanduiding van hem als offeraar niet. (IIa-IIae q. 85 a. 1 ad 2)

Het is de mens natuurlijk zijn begrippen door tekens uit te drukken; maar de nadere bepaling van die tekens hangt van de menselijke voorkeur af. (IIa-IIae q. 85 a. 1 ad 3)

### **Articulus 2 Moet men alleen aan God offers opdragen?**

Men beweert, dat met alleen aan de hoogste God een offer opgedragen moet worden. Omdat men immers aan God een offer moet opdragen, schijnt het, dat aan allen, die deel hebben aan de godheid, een offer opgedragen moet worden. Nu worden ook heilige mensen “deelgenoten van de goddelijke natuur,” zoals in de Tweede Brief van Petrus (1,4) wordt gezegd; en daarom staat van hen in het Boek der Psalmen (81, 6): “Ik heb gezegd: gij zijt goden.” Ook de engelen worden in het Boek Job (1,6) “zonen van God” genoemd. Dus moet aan hen allen een offer worden opgedragen. (IIa-IIae q. 85 a. 2 arg. 1)

Naarmate iemand hoger staat, moet men hem meer eer bewijzen. Nu staan engelen en heiligen veel hoger dan welke vorsten op aarde ook; en toch bewijzen hun onderdanen aan de laatsten een veel grotere eer door zich voor hen neer te werpen geschenken aan te bieden, dan het opdragen van een dier of een ander ding als offer is. Dus kan men aan engelen en heiligen des te meer een offer opdragen. (IIa-IIae q. 85 a. 2 arg. 2)

Kerken en altaren worden gebouwd om offers op te dragen. Nu worden kerken en altaren aan engelen en heiligen toegewijd. Dus kunnen hun ook offers worden opgedragen. (IIa-IIae q. 85 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek van de Uittocht (22, 20) wordt gezegd: “Wie aan goden offert, tenzij aan God alleen, zal worden gedood.” (IIa-IIae q. 85 a. 2 s. c.)



Zoals werd gezegd (vorig Art.), dient het opdragen van een offer om iets te betekenen. Nu betekent het uiterlijk opgedragen offer het innerlijke geestelijke offer, waardoor de ziel zichzelf aan God opdraagt naar het Psalmwoord: “Een offer voor God is een vermorzeld gemoed” (Ps. 50, 18); omdat zoals vroeger (81e Kw. 7e Art.; 84e Kw. 2e Art.) gezegd is, de uiterlijke daden van godsdienstigheid de innerlijke als doel hebben. Nu draagt de ziel zichzelf als offer op aan God als aan Hem, die het beginsel van haar schepping en het doel van haar zaligmaking is. Nu is God alleen volgens het ware geloof de Schepper van onze zielen, zoals in het eerste deel (90e Kw. 3 Art., 118 Kw. 2e Art.) uiteengezet is. Ook ligt in Hem alleen de zaligheid van onze ziel, zoals boven is gezegd (I-II. 2e Kw. 8e Art.). En zoals wij daarom alleen aan de hoogste God het geestelijke offer moeten opdragen, moeten wij ook aan Hem alleen de uiterlijke offers opdragen, zoals wij ook “bij het bidden en loven de woorden, die tekens zijn, tot Hem richten, aan Wie wij de daarmee aangeduide dingen in ons hart aanbieden,” zoals Augustinus zegt. En wij zien ook, dat dit in iedere staat in acht wordt genomen, dat men de hoogste bestuurder met een bijzonder teken eert, terwijl het majesteitsschennis zou zijn, als dat aan een ander werd gebracht. En daarom wordt in de goddelijke wet de doodstraf vastgesteld voor diegenen, die de eerbewijzen voor God aan een ander brengen. (IIa-IIae q. 85 a. 2 co.)

Sommigen worden niet krachtens gelijkheid, maar krachtens deelhebbing goddelijk genoemd. En daarom hebben zij geen recht op goddelijke eer. (IIa-IIae q. 85 a. 2 ad 1)

Bij het opdragen van een offer komt niet de prijs van het geofferde vee in aanmerking, maar de betekenis; dat dit nl. geschiedt om de hoogste Bestuurder van het heelal te eren. Vandaar dat, zoals Augustinus zegt, “de duivels niet genieten van de geur van het gedode, maar van de goddelijke eerbewijzen.” (IIa-IIae q. 85 a. 2 ad 2)

Hierop is te antwoorden met wat Augustinus zegt: “Wij stichten geen kerken en priesterschap voor de martelaars; want niet zij, maar hun God is onze God. Daarom zegt de priester niet: ik breng u het offer, Petrus of Paulus. Maar wij danken God om hun overwinningen en wij sporen ons aan om hen na te volgen.” (IIa-IIae q. 85 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Is het opdragen van een offer een daad van een afzonderlijke deugd?

Men beweert, dat het opdragen van een offer geen daad van een afzonderlijke deugd is. Want Augustinus zegt: “Een waar offer is ieder werk, dat gedaan wordt om ons in heilige gemeenschap met God te verenigen.” Nu is ieder goed werk niet de bijzondere daad van een bepaalde deugd. Dus is het opdragen van een offer niet de bijzondere daad van een bepaalde deugd. (IIa-IIae q. 85 a. 3 arg. 1)

Lichaamsskwelling door vasten behoort tot de onthou-

ding; die door zich te onthouden (nl. van zinnelijk genot), tot de zuiverheid; die in het martelaarschap ligt, tot de sterkte. Dat alles schijnt te vallen onder het opdragen van offers naar de Brief aan de Romeinen (12. 1): “Geef uw lichamen als een levend offer.” Ook zegt de Apostel in de Brief aan de Hebreeënen (13, 16): “Vergeet de weldadigheid en de onderlinge bijstand niet; want aan dergelijke offers heeft God welbehagen;” maar weldadigheid en onderlinge bijstand vallen onder de naastenliefde, barmhartigheid en vrijgevigheid. Dus is het opdragen van een offer geen bijzondere daad van een bepaalde deugd. (IIa-IIae q. 85 a. 3 arg. 2)

Een offer schijnt datgene te zijn wat aan God wordt gegeven. Nu worden vele dingen aan God gegeven, zoals toewijding, gebed, tienden, eerstelingen, wijgeschenken en slachtoffers. Daarom schijnt het offer geen bijzondere daad van een bepaalde deugd te zijn. (IIa-IIae q. 85 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat er in de Wet bijzondere geboden over de offers worden gegeven, zoals wij vinden in het begin van het Boek Leviticus. (IIa-IIae q. 85 a. 3 s. c.)

Zoals vroeger is gezegd (I. II. 18e Kw. 6 en 7e Art.), krijgt de daad van een deugd, als zij op het doel van een andere wordt gericht, in zekeren zin de aard daarvan, zoals wanneer iemand steelt om ontucht te plegen, de diefstal in zekeren zin de verdorvenheid der ontucht krijgt, zodat deze, als hij om andere reden geen zonde was, al hierom zonde zou zijn, dat hij op ontucht was gericht. Zo is ook het offer een bijzondere daad, die hierom lofwaardig is, dat zij dient om God te eren. Daarom valt zij onder een bepaalde deugd, nl. de godsdienstigheid. Soms gebeurt het echter, dat wat krachtens andere deugden geschiedt, het eren van God als doel krijgt, zoals wanneer iemand uit eigen bezittingen aalmoezen geeft om God, of zijn eigen lichaam aan kwelling blootstelt om God te eren. En onder dit opzicht kunnen ook daden van andere deugden offers worden genoemd. Maar er zijn daden, die om geen andere reden lofwaardig zijn dan dat zij geschieden om God te eren. En die daden worden in eigenlijke zin offers genoemd en zij behoren tot de deugd van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 85 a. 3 co.)

Het feit zelf, dat wij door een geestelijke gemeenschap met God verenigd willen zijn, valt onder het eren van God. En daarom krijgt de daad van iedere deugd de aard van een offer, omdat zij hierom wordt gesteld, dat wij ons in een heilige gemeenschap met God verenigen. (IIa-IIae q. 85 a. 3 ad 1)

Drie soorten dingen zijn goed voor de mens. Ten eerste het goed van de ziel, en dat wordt God aangeboden door een innerlijk offer: door toewijding en gebed en andere dergelijke innerlijke daden. En dat is het voornaamste offer. — Op de tweede plaats komt het lichamelijke goed, dat God in zekeren zin wordt aangeboden door het martelaarschap en vasten of onthouding. — Ten derde het goede van buiten ons staande dingen; en hieruit dragen wij onmiddellijk een offer op, als wij onze bezittingen onmiddellijk aan God offeren; maar mid-

dellijk, als wij ze om God aan onze naasten meedelen. (IIa-IIae q. 85 a. 3 ad 2)

Men spreekt in eigenlijke zin van offers, als er iets gebeurt met de dingen, die God worden aangeboden, b. v. als de dieren worden gedood en verbrand, en het brood wordt gebroken en gegeten en gezegend. En dat geeft de naam zelf aan, want men spreekt hierom van sacrificium, dat de mens iets heilig (sacer) maakt. Iets wordt onmiddellijk geschenk genoemd, als iets aan God wordt gegeven, ook al gebeurt er niets mee, zoals men spreekt van het aanbieden van tienlingen en broden op het altaar, waar niets mee gebeurt. Daarom is ieder offer een geschenk, maar men kan het niet omkeren. — Eerstelingen zijn geschenken, omdat zij aan God werden aangeboden, zoals wij in het Boek Deuteronomium (26e H.) lezen, maar het zijn geen offers, omdat er niets heiligs mee gebeurt. — Tienden echter zijn in eigenlijke zin noch offers noch geschenken, omdat zij niet onmiddellijk aan God, maar aan de bedienaars van de goddelijke eredienst worden gegeven. (IIa-IIae q. 85 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Zijn allen verplicht offers op de dragen?**

Men beweert, dat niet allen verplicht zijn offers op te dragen. Want de Apostel zegt in de Brief aan de Romeinen (3, 19): “Alles, wat de Wet zegt, werd gezegd voor die onder de Wet zijn.” Nu was de wet over de offers niet aan allen gegeven, maar alleen aan het volk van de Hebreeën. Dus zijn niet allen verplicht om offers te brengen. (IIa-IIae q. 85 a. 4 arg. 1)

Offers worden aan God opgedragen om iets te beduiden. Deze betekenis kunnen allen echter niet begrijpen. Dus zijn niet allen verplicht om offers op te dragen. (IIa-IIae q. 85 a. 4 arg. 2)

Priesters (sacerdotes) worden hierom zo genoemd, dat zij God offers opdragen. Maar niet allen zijn priesters. Dus is niet iedereen verplicht om offers op te dragen. (IIa-IIae q. 85 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat het opdragen van offers onder de natuurwet valt, zoals vroeger is gezegd (1e Art.). Nu zijn allen verplicht tot wat onder de natuurwet valt. Dus zijn allen verplicht God te offeren. (IIa-IIae q. 85 a. 4 s. c.)

Zoals werd gezegd (2e Art.), bestaat er een tweevoudig offer. Het eerste en voornaamste van die twee is het inwendige, waartoe allen verplicht zijn; omdat iedereen aan God een toegewijde geest moet opdragen. — Een ander offer echter is het uiterlijke; en dat wordt in twee soorten verdeeld. Want er is er een, dat alleen lofwaardig is, omdat iets aan God wordt aangeboden als een erkenning van de onderworpenheid aan God. Hiertoe zijn zij, die onder de Oude of Nieuwe Wet leven, op een andere manier verplicht dan zij, die niet onder de Wet zijn. Want zij, die onder de Wet leven, moeten bepaalde offers brengen volgens de voorschriften van de Wet. Zij echter, die niet onder de Wet leefden, waren verplicht om iets uitwendigs te doen om God te

eren, naargelang het paste bij degenen, waaronder zij leefden, maar niet bepaald dit of dat. — Er is echter nog een ander uiterlijk offer, als de uiterlijke daden van andere deugden gebruikt worden om God eer te bewijzen. Sommigen hiervan vallen onder een gebod, en dan zijn allen ertoe gehouden; maar anderen gaan boven de verplichting uit, en daartoe zijn niet allen verplicht. (IIa-IIae q. 85 a. 4 co.)

Niet allen waren verplicht tot de bepaalde offers, die in de Wet waren voorgeschreven; maar zoals in de leerstelling is gezegd, waren zij verplicht tot enige innerlijke of uiterlijke offers. (IIa-IIae q. 85 a. 4 ad 1)

Al kennen niet allen de kracht van het offer uitdrukkelijk, zij kennen die toch opgesloten in iets anders, zoals zij ook het geloof in iets anders opgesloten kunnen hebben, zoals vroeger (2e Kw. 6e Art.) is gezegd. (IIa-IIae q. 85 a. 4 ad 2)

De priesters dragen de offers, die speciaal bestemd zijn om God te eren, niet alleen voor zichzelf, maar ook voor anderen op. Maar er zijn andere offers, die iedereen aan God kan brengen, zoals uit het in de leerstelling gezegde blijkt. (IIa-IIae q. 85 a. 4 ad 3)

### **Quaestio 86 Over de Wijgeschenken en Eerstelingen Offers**

Vervolgens moeten wij over de wijgeschenken en eerstelingenoffers spreken. (Zie 85e Kw. Inl.). En daarover stellen wij ons vier vragen: 1. Moeten er krachtens een gebod noodzakelijk wijgeschenken worden aangeboden? 2. Wie hebben recht op wijgeschenken? 3. Van welke zaken moeten zij gegeven worden? 4. In het bijzonder over het aanbieden van eerstelingenoffers: zijn de mensen daar noodzakelijk toe verplicht? (IIa-IIae q. 86 pr.)

#### **Articulus 1 Zijn de mensen krachtens een gebod noodzakelijk verplicht wijgeschenken te brengen?**

Men beweert, dat de mensen niet krachtens een gebod tot wijgeschenken zijn verplicht. Want de mensen uit het tijdperk van het Evangelie zijn niet gehouden tot het onderhouden van de geboden van de Oude Wet over de plechtigheden, zoals vroeger (I. II. 103e Kw. 3e Art.) is gezegd. Nu wordt het aanbieden van wijgeschenken onder de geboden van de Oude Wet over de plechtigheden opgegeven, want wij lezen in het Boek van de Uittocht (23, 14): “Driemaal in ieder jaar zult gij Mij feesten vieren,” en verderop (v. 15) wordt eraan toegevoegd: “Gij zult niet met lege handen voor Mij verschijnen.” Dus zijn de mensen nu niet krachtens een gebod tot wijgeschenken verplicht. (IIa-IIae q. 86 a. 1 arg. 1)

Vóór de wijgeschenken worden gebracht, hangen zij af van de wil van de mens, wat blijkt uit wat de Heer bij Mattheus (5, 23) zegt: “Als gij uw offer brengt aan het altaar,” als werd dit aan de beslissing van die ze

brachten overgelaten. Nadat de wijgeschenken echter aangeboden zijn, is er geen gelegenheid om ze nog eens op te dragen. Dus is een mens op geen enkele manier krachtens een gebod tot wijgeschenken verplicht. (IIa-IIae q. 86 a. 1 arg. 2)

Als iemand verplicht is iets aan de Kerk te geven en dat niet doet, kan hij daartoe gedwongen worden door het onttrekken van de sacramenten van de Kerk. Nu schijnt het ongeoorloofd hun die geen wijgeschenken willen geven de Sacramenten te weigeren, volgens de bepaling van de Zesde Kerkvergadering: “Niemand, die de H. Communie uitrekt, mag van wie Haar ontvangt, een gunst eisen; heeft hij dat echter gedaan, dan wordt hij afgezet.” Dus zijn de mensen niet krachtens noodzakelijkheid verplicht om wijgeschenken te geven. (IIa-IIae q. 86 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Gregorius VII zegt: “Iedere Christen zorgt ervoor bij de H. Mis iets aan God op te dragen.” (IIa-IIae q. 86 a. 1 s. c.)

Zoals vroeger (85e Kw. 3e Art. 3e Antw.) is gezegd, wordt de naam wijgeschenk aan alles gegeven, wat gebruikt wordt om er God mee te eren. Wordt daarom iets zo bestemd voor Gods eredienst, dat het wordt verbruikt om er iets heiligs van te maken, dan is het zowel een wijgeschenk als een offer; en daarom lezen wij in het Boek van de Uittocht (29, 18): “Gij zult een gehele ram offeren om op het altaar te verbranden; het is een wijgeschenk voor de Heer, een allerzoetste geur van het slachtoffer van de Heer”; en in het Boek Leviticus (2, 1): “Als iemand het geschenk van een offer aan de Heer brengt, moet tarwemeel zijn wijgeschenk zijn.” Geeft men het echter om het geheel te laten blijven, bestemd voor de goddelijke eredienst of om door de bedienaars ervan gebruikt te worden, dan is het een wijgeschenk en geen offer. Uit de aard van deze wijgeschenken volgt, dat zij uit vrijen wil worden gegeven volgens het Boek van de Uittocht (25, 2): “Van een mens, die ze uit eigen beweging aanbiedt, zult gij ze aannemen.” Maar het kan om vier redenen gebeuren, dat iemand tot wijgeschenken verplicht is. Ten eerste krachtens een voorafgaande overeenkomst, zoals wanneer aan iemand een bezitting van de Kerk wordt gegeven op voorwaarde, dat hij op gestelde tijden bepaalde wijgeschenken geeft. Maar dat heeft meer de aard van een belasting. — Ten tweede om een voorafgaande bepaling of belofte, zoals wanneer iemand bij zijn leven een geschenk geeft of in zijn testament aan de Kerk een roerend of onroerend goed nalaat, dat later aangeboden moet worden. — Ten derde om de noden van de Kerk, b. v. als de dienaars van de Kerk niets hebben voor hun onderhoud. — Ten vierde krachtens de gewoonte; want bij sommige feesten zijn de gelovigen verplicht de gewone geschenken te geven. — Maar in deze twee laatste gevallen blijven de geschenken tot zekere hoogte vrijwillig, nl. wat de hoegrootheid en aard van het aangeboden geschenk betreft. (IIa-IIae q. 86 a. 1 co.)

Onder de Nieuwe Wet zijn de mensen niet tot het brengen van wijgeschenken verplicht om de feesten van de Wet, zoals in Exodus wordt gezegd, maar, zoals in de

leerstelling gezegd werd, om andere redenen. (IIa-IIae q. 86 a. 1 ad 1)

Sommigen zijn tot het geven van wijgeschenken verplicht zowel vóórdat zij worden gebracht, zoals op de eerste, derde of vierde manier, als nadat zij ze gebracht hebben, wat gebeurde toen ze er iets voor bestemden of iets beloofden; want in dat geval moeten ze in werkelijkheid geven, wat krachtens een beschikking aan de Kerk gegeven is. (IIa-IIae q. 86 a. 1 ad 2)

Die de verplichte geschenken niet geven, kunnen door het onthouden van de Sacramenten worden gestraft, maar niet door de priester zelf, aan wie de geschenken aangeboden moeten worden, om niet de schijn te wekken, dat hij iets eist voor het toedienen van de Sacramenten; doch door een overste. (IIa-IIae q. 86 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Hebben alleen de priesters recht op wijgeschenken?

Men beweert, dat niet alleen de priesters recht hebben op wijgeschenken. Want onder de wijgeschenken vinden wij als de voornaamste die, welke voor de slachtoffers bestemd zijn. Nu wordt datgene, wat aan de armen gegeven wordt, in de Schrift een offer genoemd volgens de Brief aan de Hebreeë (13, 16): “Vergeet de weldadigheid en de onderlinge bijstand niet, want in dergelijke offers heeft God Welbehagen.” Dus hebben de armen nog veel meer recht op geschenken. (IIa-IIae q. 86 a. 2 arg. 1)

In vele parochies hebben de monniken deel aan de geschenken. Maar “anders is de zorg voor de geestelijken, anders die voor de monniken,” zoals Hieronymus zegt. Daarom hebben niet alleen de priesters recht op de gaven. (IIa-IIae q. 86 a. 2 arg. 2)

Met toestemming van de Kerk kopen de leken offergaven. Maar dat doen zij alleen om ze voor zichzelf te gebruiken. Dus kunnen de offergaven ook aan de leken toebehoren. (IIa-IIae q. 86 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat de Canon van Paus Damasus: “De wijgeschenken, die in de H. Kerk worden aangeboden, mogen alleen de priesters, die iedere dag God dienen, eten en drinken. Want onder het Oude Verbond verbood God de kinderen van Israël de heilige broden te eten, behalve Aäron en zijn zonen.” (IIa-IIae q. 86 a. 2 s. c.)

In zekeren zin is de priester gesteld als “tussenpersoon en middelaar” tussen het volk en God, zoals wij van Moses lezen (Deut. 5,5). Daarom komt het hem toe de heilige leerstukken en Sacramenten tot het volk te brengen; en ook wat van het volk komt, zoals gebeden en offers en geschenken, moet door hem aan God worden aangeboden naar de Brief aan de Hebreeë (5, 1): “Iedere hogepriester wordt uit de mensen genomen en in de plaats van de mensen aangesteld voor en eredienst aan God, om gaven en offers op te dragen voor de zonden.” Daarom behoren de geschenken, die door het volk aan God worden aangeboden, aan de priesters, niet

alleen om ze voor zichzelf te gebruiken, maar ook om ze getrouw te beheren; door ze gedeeltelijk te benutten bij wat voor de goddelijke eredienst nodig is; deels voor wat tot hun eigen onderhoud dient, omdat “zij, die het altaar dienen, met het altaar delen,” zoals in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 13) staat; deels om ze voor de armen te gebruiken, die voor zover het mogelijk is van de bezittingen van de Kerk moeten onderhouden worden, omdat ook de Heer een beurs had ten gebruike voor de armen, zoals Hieronymus zegt. (IIa-IIae q. 86 a. 2 co.)

Zoals wat de armen gegeven wordt, geen eigenlijk offer is, maar een offer wordt genoemd in zover het hun om God gegeven wordt, kan men het ook om dezelfde reden een wijgeschenk noemen, maar niet in eigenlijke zin, omdat het niet onmiddellijk aan God wordt aangeboden. De eigenlijke wijgeschenken worden wel voor de armen gebruikt, maar niet krachtens de beschikking van wie het aanbiedt, maar van de priesters. (IIa-IIae q. 86 a. 2 ad 1)

Op drie manieren kunnen monniken en andere kloosterlingen wijgeschenken ontvangen. Ten eerste als armen naar de beschikking van een priester of de Kerk. — Dan, als zij bedienaars van het altaar zijn; en dan kunnen zij vrijwillig aangeboden geschenken ontvangen. Ten derde, als zij parochies hebben. En dan kunnen zij ze als rectors van de Kerk ontvangen als een recht. (IIa-IIae q. 86 a. 2 ad 2)

Als wijgeschenken gewijd zijn, kunnen zij niet voor leken worden gebruikt; zo b. v. heilige vaten en paramenten. En zo moet men de bepaling van Paus Damasus verstaan. — Zijn zij echter niet gewijd, dan kunnen zij naar de bepaling van de priesters voor leken worden gebruikt, doordat ze worden weggegeven of worden verkocht. (IIa-IIae q. 86 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Kan een mens wijgeschenken geven van alles, wat hij rechtmatig bezit?

Men beweert, dat een mens geen wijgeschenken kan geven van alles, wat hij rechtmatig bezit. — want volgens het menselijke recht, “handelt een publieke vrouw hierin schandelijk, dat zij een publieke vrouw is; maar dat zij er iets voor aanneemt, is niet schandelijk.” Maar hiervan mag men geen geschenken aanbieden volgens het Boek Deuteronomium (23, 18): “In het huis van de Heer uw God zult gij de winst van een bordeel niet komen aanbieden.” Dus mag men geen wijgeschenken geven van alles, wat men rechtmatig bezit. (IIa-IIae q. 86 a. 3 arg. 1)

Op dezelfde plaats wordt verboden de prijs voor een hond ontvangen in het huis van God op te dragen. Nu is het duidelijk, dat men de prijs van een rechtmatig verkochten hond rechtmatig bezit. Dus mag men niet van alles wat men rechtmatig bezit geschenken aanbieden. (IIa-IIae q. 86 a. 3 arg. 2)

Bij Malachias (1, 8) wordt gezegd: “Als gij een kreupel en ziek beest offert, is dat dan geen kwaad?” Nu kan men een kreupel en ziek beest rechtmatig bezitten.

Dus schijnt men niet van alles, wat rechtmatig bezeten wordt, geschenken te mogen aanbieden. (IIa-IIae q. 86 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek der Spreuken (3, 9) wordt gezegd: “Brenge de Heer hulde van uw bezittingen.” Nu behoort alles, wat een mens rechtmatig bezit, tot zijn bezittingen. Dus kan men van alles, wat men rechtmatig bezit geschenken geven. (IIa-IIae q. 86 a. 3 s. c.)

Zoals Augustinus zegt, “zou, als men een zwakke zou beroven en van de buit iets aan een rechter geven om partijdig recht te spreken, de maat van de onrechtvaardigheid zo groot zijn, dat het de dader zelf zou tegenstaan. En onze God is niet zo, als wij zelf niet moeten zijn.” En daarom staat in het Boek Ecclesiasticus (34, 21): “Van wie uit onrechtvaardig bezit offert, is de gave besmet.” Daarom is het duidelijk, dat men van onrechtvaardig verkregen en bezeten goed geen wijgeschenken kan geven. Onder de Oude Wet echter, waarin verschillende voorafbeeldingen werden onderhouden, werden sommige dingen om hun betekenis als onrein beschouwd, en die mocht men niet offeren, maar onder de Nieuwe Wet wordt ieder schepsel van God als rein beschouwd, zoals in de Brief aan Titus (1, 15) staat. Wat dus de zaak zelf betreft, kan uit elk rechtmatig bezit een wijgeschenk worden gegeven. Om een toekomstige reden kan het echter gebeuren, dat uit een rechtmatig bezit geen geschenk kan worden gegeven, b. v. als het een ander tot nadeel strekt, zoals wanneer een zoon datgene aan God offert, waarvan hij zijn vader moet onderhouden wat de Heer veroordeelt bij Mattheus (15, 5); of om ergernis, of om verachting, die erdoor ontstaat, of om dergelijke redenen. (IIa-IIae q. 86 a. 3 co.)

Onder de Oude Wet was een geschenk uit de winst van een bordeel verboden om de onreinheid; maar onder de Nieuwe Wet om de ergernis, dat het nl. niet schijnt, alsof de Kerk de zonde zou begunstigen, als zij een gave aannam van de verdienste door zonde verkregen. (IIa-IIae q. 86 a. 3 ad 1)

Volgens de Wet werd een hond als onrein beschouwd. Andere onreine dieren echter werden vrijgekocht en de prijs ervan kon opgedragen worden volgens het Boek Leviticus (27, 27): “Als een dier onrein is, zal hij, die het opdraagt, het loskopen.” Maar een hond werd noch opgedragen noch losgekocht, zowel omdat afgodendienaars honden gebruikten bij het offeren aan de afgoden, als omdat zij beelden van de roofzucht zijn, waarvan men geen geschenk kan aanbieden. Maar dit verbod is in de Nieuwe Wet opgeheven. (IIa-IIae q. 86 a. 3 ad 2)

Het opdragen van een blind of kreupel dier was om drie redenen ongeoorloofd. Ten eerste om datgene waarvoor de opdracht bestemd was; en daarom lezen wij bij Malachias (1, 8): “Als gij een blind dier geeft om te offeren, is dat geen zonde?” want de offers moeten zonder vlek zijn. Ten tweede om de verachting, en daarom volgt er daar verder: “Gij hebt Mijn naam te schande gemaakt door te zeggen: de tafel van de Heer is besmet, en wat erop wordt gelegd, is verachtelijk.”

Ten derde om een voorafgaande gelofte, waardoor een mens verplicht wordt precies datgene aan te bieden, dat hij met een gelofte beloofd had. Daarom gaat de tekst daar verder voort: “Gevloekt is de bedrieger, die een mannelijk dier in zijn kudde heeft en als hij een gelofte doet, een zwak dier de Heer offert.” En dezelfde redenen blijven in de Nieuwe Wet bestaan. Maar als die niet aanwezig zijn, is het niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 86 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Zijn de mensen verplicht tot de eerstelingenoffers?**

Men beweert, dat de mensen niet tot de eerstelingenoffers verplicht zijn. Want als in het Boek van en Uittocht (13, 9) de wet op de eerstgeborenen wordt gegeven, wordt erbij gevoegd: “Het zal als een teken in uw hand zijn;” en dus schijnt het een gebod over een godsdienstige plechtigheid te zijn. Maar deze voorschriften behoeven onder de Nieuwe Wet niet meer onderhouden te worden. Dus behoeven ook de eerstelingenoffers niet meer gebracht te worden. (IIa-IIae q. 86 a. 4 arg. 1)

De eerstelingenoffers werden aan God gebracht om de bijzondere weldaden aan dat volk bewezen; en daarom wordt in het Boek Deuteronomium (26, 2,3) gezegd: “Gij zult van al uw vruchten de eerstelingen nemen, en tot de priester, die er in die dagen is, gaan en zeggen: heden belijd ik voor de Heer uw God, dat ik het land ben binnengegaan, waarvan Hij aan onze vaders gezworen heeft, dat Hij het hun zou geven.” Dus zijn de andere volkeren niet verplicht de eerstelingenoffers te brengen. (IIa-IIae q. 86 a. 4 arg. 2)

Datgene, waartoe iemand verplicht is, moet iets bepaalds zijn. Nu wordt noch in de Nieuwe, noch in de Oude Wet een bepaalde hoeveelheid voor de eerstelingenoffers aangegeven. Dus zijn de mensen niet noodzakelijk verplicht ze te brengen. (IIa-IIae q. 86 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat in de Canones wordt gezegd: “De tienden en eerstelingenoffers, waarvan wij bevestigen, dat de priesters er recht op hebben, moeten zij van het gehele volk ontvangen.” (IIa-IIae q. 86 a. 4 s. c.)

De eerstelingenoffers behoren tot een bepaald soort offergaven, omdat zij, zoals wij in het Boek Deuteronomium vinden (26, 3) aan God onder het belijden van iets bepaalds werden geschonken. Daarom wordt er daar aan toegevoegd: “De priester zal de korf niet de eerstelingen aannemen uit de hand van hem, die de eerstelingen brengt, en hem voor het altaar van de Heer uw God plaatsen;” en verderop wordt hem voorgeschreven te zeggen (v. 10): “Daarom offer ik nu eerstelingen van de vruchten van het land, dat de Heer mij gegeven heeft.” Nu werden de eerstelingen om een bijzondere reden geofferd, nl. om de goddelijke weldaden te erkennen, zodat de mens beleed, dat hij de vruchten van de aarde van God kreeg, en hij daarom verplicht was iets daarvan aan God te geven volgens het Eerste Boek Paralipomenon (29, 14): “Wat wij uit

Uw hand hebben ontvangen, hebben wij U gegeven.” En omdat wij aan God het voornaamste moeten geven, was er een voorschrift God de eerstelingen te offeren als het voornaamste onder de vruchten van de aarde. En omdat “de priester in plaats van het volk wordt gesteld voor de eredienst aan God,” dienden de door het volk geofferde eerstelingen voor het onderhoud van de priesters; en daarom staat in het Boek der Getallen (18, 8): “De Heer zei tot Aäron: zie, Ik heb U Mijn eerstelingen in bewaring gegeven.” Nu behoort het tot het natuurrecht, dat de mens iets van het hem door God gegevene gebruikt om Hem te eren. Dat hij het echter aan deze bepaalde personen geeft of van de eerste vruchten of in bepaalde hoeveelheid, was in de Oude Wet wel door goddelijk recht geregeld, maar wordt onder de nieuwe geregeld door de bepalingen van de Kerk, waardoor de mensen verplicht zijn eerstelingenoffers te brengen volgens de gewoonten van hun vaderland en de behoeften van de dienaars van de Kerk. (IIa-IIae q. 86 a. 4 co.)

Die plechtigheden dienden eigenlijk als teken van het toekomstige, en daarom vonden zij een einde, toen de beduide waarheid gekomen was. Maar het opdragen van eerstelingen diende als teken van een vroeger ontvangen weldaad; en dat daaruit een plicht ontstaat van erkennen, is een voorschrift van het natuurlijke verstand. Daarom blijft deze verplichting in het algemeen ook bestaan. (IIa-IIae q. 86 a. 4 ad 1)

Onder de Oude Wet werden de eerstelingen niet alleen geofferd voor de weldaad van het ontvangen van het beloofde land van God, maar ook voor de weldaad van het ontvangen van de vruchten van de aarde van God. Daarom staat in het Boek Deuteronomium (26, 10): “Ik offer de eerstelingen van de vruchten der aarde, die God de Heer mij gaf.” En deze tweede reden geldt voor iedereen. (IIa-IIae q. 86 a. 4 ad 2)

Men kan ook zeggen, dat zoals God door een bijzondere weldaad het beloofde land gaf, Hij ook door een algemene weldaad het bezit van de aarde aan het gehele menselijke geslacht gaf naar het psalmwoord: “De aarde gaf Hij aan de mensenkinderen.” (Ps. 113, 16) (IIa-IIae q. 86 a. 4 ad 3)

### **Quaestio 87 Over de Tienden**

Vervolgens moeten wij de tienden bespreken, en hierover stellen wij ons vier vragen (zie 85e Kw. Inl.): 1. Zijn de mensen krachtens een gebod noodzakelijk verplicht tienden op te brengen? 2. Van welke zaken moet men tienden geven? 3. Aan wie moeten zij gegeven worden? 4. Wie komt het toe ze te geven? (IIa-IIae q. 87 pr.)

#### **Articulus 1 Zijn de mensen krachtens een gebod noodzakelijk verplicht tienden op te brengen?**

Men beweert, dat de mensen niet krachtens een gebod noodzakelijk verplicht zijn tienden op te brengen. Want

het gebod over het opbrengen van de tienden wordt in de Oude Wet gegeven, zoals blijkt uit het Boek Leviticus (27, 30): “Alle tienden van de grond, hetzij van de vruchten van de aarde of van de boomen, behoren aan de Heer toe,” en verder (v. 32): “Alle tienden van schapen en runderen en van de bokken, die onder de staf van de herder doorgaan, wat het tiende komt, zal aan de Heer worden toegeheiligd.” Nu kan dit niet onder de voorschriften van de zedenwet worden gerekend, omdat het natuurlijke verstand niet méér voorschrijft dat het tiende gedeelte moet worden gegeven, dan het negende of het elfde. Dus is het of een gebod over de rechtspraak of over de plechtigheden. Nu zijn, zoals vroeger uiteengezet is (I. II. 103e Kw. 3e Art.; 104 Kw. 3e Art.), de mensen in het tijdperk van de genade niet verplicht tot het onderhouden van de geboden van de Oude Wet over de plechtigheden, noch van die over de rechtspraak. Dus zijn de mensen nu niet verplicht om de tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 1 arg. 1)

In het tijdperk van de genade behoeven de mensen alleen datgene te onderhouden, wat door toedoen van de Apostelen door Christus is voorgeschreven volgens Mattheus (28, 20): “Leert hen onderhouden alles, wat we U bevolen heb”; en Paulus zegt in de Handelingen der Apostelen (20, 27): “Want ik heb niet nagelaten het gehele raadsbesluit van de Heer U bekend te maken.” Nu is er noch in de leer van Christus, noch in die van de Apostelen iets vervat over het opbrengen van tienden; want wat de Heer over de tienden zegt bij Mattheus (23, 23): “Dit moest men doen,” schijnt op de voorbijgegangene tijd van het onderhouden van de Wet te slaan, zoals Hilarius zegt: “Het geven van tienden van de kruiden, wat als voorafbeelding van het toekomstige nut had, moest niet worden nagelaten.” Daarom zijn de mensen in het tijdperk van de genade niet verplicht om tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 1 arg. 2)

Ten tijde van de genade zijn de mensen niet méér verplicht om de Wet te onderhouden dan vóór het geven van de Wet. Nu werden vóór de Wet de tienden niet krachtens een gebod, maar krachtens een gelofte gegeven, want in het Boek der Schepping (28, 20) lezen wij: “Jacob deed een gelofte en zei: Als de Heer met mij zal zijn op de weg, die ik ga, enz., zal ik van alles, wat Hij mij geeft, U tienden opdragen.” Dus zijn de mensen in het tijdperk van de genade ook niet verplicht om tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 1 arg. 3)

Onder de Oude Wet moesten de mensen een drievoudige tiende opbrengen. Een daarvan brachten zij aan de Levieten, want in het Boek der Getallen (18, 24) wordt gezegd: “De Levieten zullen met het aanbieden van de tienden tevreden zijn, die Ik voor hun gebruik en voor wat zij nodig hebben, heb afgezonderd.” Ook waren er andere tienden, waarvan wij in het Boek Deuteronomium (4, 22, 23) lezen: “Gij zult het tiende gedeelte afzonderen van al uw vruchten, die ieder jaar groeien op het land, en gij zult ze eten voor het aangezicht van de Heer uw God in de plaats, die God uitgekozen heeft.” Ook waren er nog andere tienden waarvan wij op dezelfde plaats lezen (v. 28, 29): “In het derde jaar zult gij een andere tiende afzonderen van alles wat dat

jaar groeit en het leggen aan Uw deur; en de Leviet, die geen ander deel en bezitting met U heeft, zal komen en de vreemdeling en de wees en de weduwe, die binnen Uw poorten wonen; en zij zullen eten en verzadigd worden.” Nu zijn de mensen in het tijdperk van de genade niet tot de tweede en derde tiende verplicht. Dus ook niet tot de eerste. (IIa-IIae q. 87 a. 1 arg. 4)

Als men zonder tijdsbepaling tot iets verplicht is, komt er zondeschuld, als het niet aanstonds wordt gedaan. Als dus de mensen tijdens het tijdperk van de genade krachtens een gebod noodzakelijk tot het opbrengen van tienden verplicht zouden zijn, zouden allen in landen, waar de tienden niet worden opgebracht, in staat van doodzonde zijn, en dientengevolge de dienaars der Kerk ook, door dat nl. te verbergen; en dat schijnt toch wel te erg te zijn. Dus zijn de mensen in het tijdperk van de genade niet verplicht om tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 1 arg. 5)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt: “Men vraagt U tienden krachtens Uw verplichting; en wie ze dus niet wil geven, vergrijpt zich aan het bezit van een ander.” (IIa-IIae q. 87 a. 1 s. c.)

Onder de Oude Wet werden de tienden gegeven tot onderhoud van Gods dienaren; en daarom wordt bij Malachias (3, 10) gezegd: “Brengt de gehele opbrengst van de tienden in Mijn voorraadschuur, opdat er spijs zij in Mijn huis.” Daarom was het gebod over het opbrengen van de tienden voor een gedeelte een gebod van de zedenleer, dat ons natuurlijk verstand ingegeven is; voor een gedeelte was het een nadere bepaling van de rechtvaardigheid, die door de goddelijke instelling van kracht was. Want dat het volk aan degenen, die tot heil van geheel het volk voor de godsdienst zorgen, geeft wat voor het levensonderhoud noodzakelijk is, wordt door het natuurlijke verstand voorgeschreven; zoals ook zij, die over het nut van de gemeenschap waken, als vorsten en soldaten en dergelijken van het volk een toelage voor hun levensonderhoud mogen verwachten. Daarom ook bewijst de Apostel dit in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 7) uit onder de mensen bestaande gewoonten, als hij zegt: “Wie dient ooit als soldaat op eigen kosten? Wie plant een wijngaard zonder van zijn vruchten te eten?” Het nader bepalen echter van een vast gedeelte, dat aan de bedienaars van de godsdienst gegeven moet worden, behoort niet tot het natuurrecht, maar is krachtens goddelijke bepaling ingesteld, waarbij rekening gehouden werd met de samenstelling van het volk, waaraan de Wet werd gegeven. Want daar dit in twaalf stammen was verdeeld, had de twaalfde stam, nl. die van de Levieten, die geheel en al voor het dienen van God was bestemd, geen bezittingen; daarom was het een passende instelling, dat de overige elf stammen het tiende deel van hun opbrengst aan de Levieten zouden geven, zodat deze op een weinig meer eervolle manier konden leven, en ook, omdat er door nalatigheid wel enige overtreders van dit gebod zouden zijn. Wat dus het vaststellen van het tiende gedeelte betreft, was het een nadere rechtsbepaling, zoals er onder dat volk ook vele andere bijzondere instellingen bestonden, die de gelijkheid onder het volk volgens hun toestand moesten

handhaven; en deze noemt men bepalingen over het recht (*judicialia praecepta*); zij hadden echter als gevolg een betekenis voor het toekomstige, zoals alles wat er bij hen geschiedde, volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (10, 11): “Alles overkwam hun als een voorafbeelding.” Hierin ook kwamen deze voorschriften overeen met die over de plechtigheden, die op de eerste plaats waren ingesteld om iets toekomstigs af te beelden. Zo had ook het gebod om de tienden op te brengen hier een betekenis voor iets toekomstigs; want wie het tiende deel, wat het volmaakte betekent, gaf, (want het getal tien is in zekeren zin het volmaakte getal als de eerste grens van de getallen, omdat zij niet verder gaan dan dit getal, maar dan weer van een af beginnen) en negen delen voor zich hield, gaf daarmee als het ware met een teken te kennen, dat hij onvolmaakt was, maar dat men de volmaaktheid, die door Christus komen zou, van God moest verwachten. Daarom is het echter nog geen voorschrift over de plechtigheden, maar zoals gezegd is, een nadere bepaling van de rechtvaardigheid. Zoals wij vroeger hebben gezegd, (I. II. 104e Kw. 3e Art.) bestaat er dit verschil tussen de voorschriften van de Wet over de plechtigheden en die over de nadere bepalingen van de rechtvaardigheid, dat men de eersten niet mag onderhouden in het tijdperk van de Nieuwe Wet, maar men de tweeden, al zijn zij ten tijde van de genade niet meer verplichtend, toch zonder zonde kan onderhouden; en sommigen zijn daartoe gehouden, als dat wordt vastgesteld door het gezag van diegenen, die de wetten moeten maken. Zo was het een dergelijk voorschrift van de Oude Wet, dat “wie een schaap stal, vier schapen terug zal geven,” zoals wij in het Boek van de Uittocht (22, 1) lezen; en als een koning dat bepaalt, moeten zijn onderdanen dat doen. Zo is ook in het tijdperk van de Nieuwe Wet door het gezag van de Kerk vastgesteld, dat het tiende gedeelte moet worden opgebracht, en dat volgens wat naar de opvattingen van de mensen gepast is, zodat het volk van de Nieuwe Wet aan de bedienaars van het Nieuwe Verbond niet minder zou geven dan het volk van de Oude Wet de bedienaars van het Oude Verbond gaf; en toch is het volk van de Nieuwe Wet tot meer verplicht volgens Mattheus (5, 20): “Als Uw gerechtigheid niet groter is dan die van de Farizeeën en Schriftgeleerden, zult gij het rijk der hemelen niet binnengaan;” en hebben ook de bedienaars van het Nieuwe Verbond een grotere waardigheid dan die van het Oude, zoals de Apostel in de Tweede Brief aan de Korinthiërs bewijst (3,7). Zo blijkt, dat de mensen tot het opbrengen van tienden verplicht zijn, gedeeltelijk krachtens de natuurwet, gedeeltelijk krachtens de Kerkelijke bepalingen, die echter naar omstandigheden van tijden en personen, zouden kunnen voorschrijven, dat een ander deel moest worden opgebracht. (IIa-IIae q. 87 a. 1 co.)

Blijkt uit de leerstelling. (IIa-IIae q. 87 a. 1 ad 1)

Voor zover het voorschrift over het opbrengen van tienden onder de zedenwet valt, is het in het Evangelie door de Heer gegeven, als Hij bij Mattheus (10, 10) zegt: “De arbeider is zijn loon waard;” en ook door de Apostel, zoals uit de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9,

4) blijkt. Maar het vaststellen van een bepaald gedeelte is aan de regeling van de Kerk overgelaten. (IIa-IIae q. 87 a. 1 ad 2)

Vóór het tijdperk van de Oude Wet waren geen bepaalde personen bedienaars van de goddelijke eredienst, maar naar men zegt waren de eerstgeborenen priesters; en dezen kregen een dubbel aandeel. En zo was er ook geen bepaald gedeelte vastgesteld, dat aan de bedienaars van de eredienst moest worden gegeven; maar als er ergens een was, gaf iedereen hem uit eigen beweging, wat hij meende te moeten geven. Op deze manier gaf Abraham, als door een profetisch instinct gedreven, tienden aan Melchisedech, de priester van de hoogste God, zoals wij in het Boek der Schepping (14, 20) lezen. Op dezelfde manier legde Jacob de gelofte af, dat hij tienden zou geven (Gen. 28, 20); hij schijnt echter niet de gelofte te hebben gedaan die tienden aan bedienaars te zullen geven, maar voor het eren van God, b. v. door daarvoor offers op te dragen; en daarom zegt hij uitdrukkelijk: “Ik zal U tienden opbrengen.” (IIa-IIae q. 87 a. 1 ad 3)

De tweede tienden, die bestemd waren voor het opdragen van offers, bestaan onder de Nieuwe Wet niet meer, nu de offers van de Wet een einde hebben genomen. De derde tienden echter, die men tezamen met de armen moest eten, zijn onder de Nieuwe Wet groter geworden, omdat de Heer niet alleen voorschreef het tiende gedeelte, maar al het overtollige aan de armen te geven, volgens Lucas (11, 41): “Wat over is, geef daarvan aalmoezen.” En ook de tienden, die aan de bedienaars van de Kerk worden gegeven, moeten door hen ten behoeve van de armen worden besteed. (IIa-IIae q. 87 a. 1 ad 4)

De dienaars van de Kerk moeten meer zorg hebben voor het bevorderen van het geestelijk goed onder het volk dan voor het verzamelen van tijdelijk goed. En daarom wilde de Apostel geen gebruik maken van de hem door God gegeven macht om zijn levensonderhoud te ontvangen van degenen, waaraan hij het Evangelie preekte om aan het Evangelie geen beletsel te stellen. Zij evenwel, die hem niet onderhielden, zondigden niet; anders had de Apostel niet verzuimd hen erop te wijzen. En zo is het prijzenswaardig, dat de bedienaars van de Kerk de kerkelijke tienden niet opvorderen, als dat zonder ergernis niet kan, omdat het geen gewoonte is of om een andere reden. Zij evenwel, die in een streek wonen, waar de Kerk ze niet opvordert en ze dus niet opbrengen, zijn niet in staat van doodzonde, als het niet om hardnekkigheid is, zodat zij ze niet willen opbrengen, ook als ze van hen werden gevraagd. (IIa-IIae q. 87 a. 1 ad 5)

## Articulus 2 Moeten de mensen van alles tienden geven?

Men beweert, dat de mensen niet van alles tienden moeten geven. Want het opbrengen van tienden schijnt uit de Oude Wet te zijn overgenomen. Nu wordt er in de Oude Wet geen enkel gebod gegeven over persoonlijke tienden, die nl. worden opgebracht van wat iemand door eigen arbeid verwerft, b. v. door handeldrijven of

krijgsdienst. Dus is niemand verplicht van die dingen tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 2 arg. 1)

Van wat op een slechte manier verkregen is, mag men geen offergaven brengen, zoals vroeger is gezegd (86e Kw. 3e Art.). Nu schijnen offergaven, die onmiddellijk aan God worden aangeboden, nauwer met de eredienst samen te hangen dan tienden, die men aan de bedienaars geeft. Dus moet men van onwettig verkregen goed ook geen tienden opbrengen. (IIa-IIae q. 87 a. 2 arg. 2)

In het Boek Leviticus (27, 30,31) staat alleen het gebod te geven van “de vruchten van grond en boomen en van de dieren, die onder de staf van de herder doorgaan.” Maar behalve dat krijgt een mens nog een paar kleinigheden, zoals het gras, dat in de tuin groeit en dergelijken. Dus behoeven de mensen daar ook geen tienden van te geven. (IIa-IIae q. 87 a. 2 arg. 3)

De mens kan alleen opbrengen, wat onder het bereik van zijn macht ligt. Nu blijft niet alles, wat akkers en dieren opleveren, in de macht van de mens; want soms wordt daaraan iets onttrokken door diefstal of roof, en ook wordt iets wel eens door verkoop aan een ander overgedragen; en op weer iets anders hebben anderen recht, zoals vorsten op belastingen en werklieden op loon. Dus hoeft men daar geen tienden van op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 2 arg. 4)

Maar daartegenover staat, wat in het Boek der Scheping (28, 22) wordt gezegd: “Van alles, wat gij mij zult geven, zal ik U tienden aanbieden.” Nu is alles, wat een mens heeft, hem door God gegeven. Dus moet hij ook van alles tienden geven. (IIa-IIae q. 87 a. 2 s. c.)

Over alles moet men op de eerste plaats oordelen naar datgene, waarop het steunt. Nu is de grondslag van het opbrengen van tienden de plicht om tijdelijke goederen te geven aan wie de geestelijke verspreiden volgens de Apostel: “Als wij voor U geestelijke goederen hebben gezaaid, is het dan iets bijzonders, dat wij Uw stoffelijke goederen maaïen?” (1 Cor. 9, 2). Want op deze plicht heeft de Kerk haar bepaling over het opbrengen van tienden gegrond. Nu valt alles, wat een mens bezit, onder tijdelijke goederen. Dus moet men tienden opbrengen van zijn gehele bezit. (IIa-IIae q. 87 a. 2 co.)

Er was een bijzondere reden om in overeenstemming met de toestand van het Joodse volk in de Oude Wet geen voorschrift te geven over persoonlijke tienden; want alle andere stammen hadden bepaald grondbezit, waarvan zij voldoende voor de Levieten, die geen grondbezit hadden, konden zorgen; dezen was het echter niet verboden met anderen eerlijke arbeid te verdienen, zoals ook de andere Joden. Het volk van de Nieuwe Wet is echter over de gehele wereld verspreid, en velen daaruit hebben geen grondbezit, maar leven van ander werk; en als zij van hun zaken geen tienden opbrachten, zouden zij niets bijdragen voor het onderhoud van Gods dienaars. Ook is aan de bedienaars van de Nieuwe Wet strenger verboden zich met winstgevendende zaken in te laten volgens de Tweede Brief aan Timoteüs (2, 4): “Niemand, die God als soldaat dient, houdt zich bezig met zaken van de wereld.” Daarom zijn de mensen on-

der de Nieuwe Wet tot het opbrengen van persoonlijke tienden verplicht volgens de gewoonten van hun vaderland en de behoeften van de bedienaars. Daarom ook zegt Augustinus: “Geef tienden van Uw soldij, van de handel en Uw handwerk.” (IIa-IIae q. 87 a. 2 ad 1)

Op twee manieren kan men iets op slechte wijze verkrijgen. Ten eerste omdat het verkrijgen zelf onrechtvaardig is, b. v. als men iets door roof, door diefstal of woeker krijgt; en dat moet de mens teruggeven en er geen tienden van opbrengen. Is een akker echter van woekerwinst gekocht, dan moet de woekeraar van de vruchten ervan tienden opbrengen, omdat die vruchten niet van de woeker komen, maar een gave Gods zijn. — Andere dingen noemt men slecht verkregen, omdat zij door een slechte oorzaak verkregen worden, b. v. door als publieke vrouw te leven, door toneelspel en dergelijke winsten, die men niet terug hoeft te geven. Van dergelijke winst moet men dus tienden opbrengen als andere persoonlijke tienden. De Kerk moet ze echter niet aannemen, zolang zij, die ze opbrengen, in zonden zijn, om niet de schijn te wekken, dat zij deel heeft aan die zonden; maar als zij zich bekeerd hebben, kan men van hen hiervan tienden aannemen. (IIa-IIae q. 87 a. 2 ad 2)

Wat op een doel is gericht, moet beoordeeld worden naar zijn passen bij dat doel. Het opbrengen nu van tienden is niet om zichzelf verplicht, maar om de bedienaars van de godsdienst, voor wie het niet eervol zou zijn, als zij ook het geringste met uiterste nauwkeurigheid zouden opvorderen, want dat wordt als een gebrek beschouwd, zoals de Wijsgeer bewijst. Daarom schreef de Oude Wet niet bepaald voor, dat van deze kleinigheden tienden moesten worden opgebracht, maar liet dit over aan het oordeel van hen, die ze wilden geven; want kleinigheden worden als niets beschouwd. Daarom brachten de Farizeëën, die zich de volmaakte rechtvaardigheid volgens de Wet toeschreven, ook van deze kleine dingen tienden op. En hierom worden zij door de Heer niet berispt, maar alleen, omdat zij het grotere, nl. de geestelijke geboden, verachtten. Hij liet veeleer zien, dat dit op zichzelf hun tot aanbeveling strekte, als Hij zegt: “Dit moest men doen,” nl. ten tijde van de Wet, zoals Chrysostomus het uitlegt. Dit schijnt ook eerder als iets eervols te klinken dan als iets verplichts. Daarom zijn de mensen ook nu niet verplicht van deze kleinigheden tienden te geven, tenzij misschien om vaderlandse gewoonten. (IIa-IIae q. 87 a. 2 ad 3)

Van wat door diefstal of roof is weggenomen, hoeft hij, van wie het afgenomen is, geen tienden te geven, eer hij het teruggekregen heeft, tenzij hij door eigen schuld of nalatigheid schade heeft geleden; want dan hoeft de Kerk er geen schade onder te lijden. — Verkoopt hij echter koren, waarvan geen tiende is betaald, dan kan de Kerk zowel van de koper tienden vorderen, omdat hij iets heeft, waarop de Kerk recht bezit, als van de verkoper, die voor zover het aan hem ligt, de Kerk benadeeld heeft. Als er echter een betaalt, is de ander er niet toe verplicht, Van de vruchten van de grond moeten tienden worden opgebracht, in zover zij



komen van een gave van God. En daarom vallen de tienden niet onder de belasting en behoeft ervan aan de arbeiders geen loon betaald te worden. Daarom moeten de belasting en het loon van de werklieden er niet eerst van afgetrokken worden, voordat de tienden worden betaald; maar eerst moeten de tienden worden opgebracht van de gehele oogst. (IIa-IIae q. 87 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Moeten de tienden aan de geestelijken worden gegeven?

Men beweert, dat de tienden niet aan de geestelijken moeten worden gegeven. Want onder het Oude Verbond werden de tienden aan de Levieten gegeven, omdat zij niet deelden in de bezittingen van het volk, zoals in het Boek der Getallen (18, 23) staat. Nu hebben de geestelijken onder het Nieuwe Verbond wel bezittingen, soms door erfenis, en dan die van de Kerk. Bovendien ontvangen zij de eerstelingenoffers en wat voor de levenden en doden wordt aangeboden. Het schijnt dus overbodig hun tienden te geven. (IIa-IIae q. 87 a. 3 arg. 1)

Soms gebeurt het, dat iemand in een parochie woont en in een andere zijn land bebouwt; of dat een herder zijn kudde in een deel van het jaar binnen de grenzen van een parochie en in een ander deel binnen die van een andere parochie weidt; of zijn schaapskooi in een parochie heeft en zijn schapen in een andere weidt; en in deze en dergelijke gevallen kan men schijnbaar niet uitmaken, aan welke geestelijken men de tienden moet opbrengen. Het schijnt dus niet, dat men bepaald aan sommige geestelijken de tienden moet opbrengen. (IIa-IIae q. 87 a. 3 arg. 2)

Er bestaat een algemene gewoonte in sommige landen, dat soldaten de tienden als een leengoed van de Kerk bezitten. Ook ontvangen sommige kloosterlingen de tienden. Dus schijnen niet alleen geestelijken, die zielzorg bezitten, recht op de tienden te hebben. (IIa-IIae q. 87 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek der Getallen (18, 21) staat: “Aan de zonen van Levi heb Ik alle tienden van Israël als bezit gegeven voor de dienst, waarmee zij Mij in de tabernakel dienen.” Nu zijn de geestelijken de opvolgers van de Levieten in het Nieuwe Verbond. Dus hebben alleen de geestelijken recht op de tienden. (IIa-IIae q. 87 a. 3 s. c.)

Wat de tienden betreft, moet men twee dingen in aanmerking nemen: ten eerste het recht zelf om tienden te ontvangen, en dan de dingen, die onder de naam van tienden worden gegeven. Nu is het recht om tienden te krijgen iets geestelijks, want het is een gevolg van het recht van de bedienaars van het altaar, om van hun dienstwerk onderhouden te worden; en van “degenen, die het geestelijke zaaien, om het tijdelijke te ontvangen.” (1 Cor. 9, 11) En dit komt alleen aan geestelijken, die zielzorg hebben, toe. En daarom komt hun alleen ook toe genoemd recht te hebben. — Maar wat onder de naam van tienden wordt gegeven, is iets

stoffelijks. Daarom kan het aan iedereen in gebruik worden gegeven. En zo kan het ook bij leken terecht komen. (IIa-IIae q. 87 a. 3 co.)

Zoals werd gezegd (1e Art. 4e Antw.), waren onder de Oude Wet bijzondere tienden bestemd voor het onderhoud van de armen. Maar onder de Nieuwe Wet worden de tienden aan de geestelijken niet alleen voor hun eigen onderhoud gegeven, maar ook om daarmee de armen bij te staan. En daarom zijn zij niet overbodig, maar hiervoor zijn de kerkelijke bezittingen en de geschenken en de eerstelingen even goed als de tienden nodig. (IIa-IIae q. 87 a. 3 ad 1)

Persoonlijke tienden behoren toe aan de kerk van de parochie, waarin iemand woont. Maar het schijnt redelijker, dat de tienden van landbezit toekomen aan de kerk, binnen wier grenzen dat goed ligt. Het recht echter bepaalt, dat lang geldende gewoonten op dit punt van kracht moeten blijven. Een herder echter, die op verschillende tijden zijn kudde binnen twee parochies weidt, moet naar verhouding aan beide kerken de tienden opbrengen. En daar de opbrengst van de kudde van het weiden komt, heeft de kerk, in wier gebied de kudde graast, meer recht op de tienden van de kudde dan die, binnen wier grenzen de schaapskooi ligt. (IIa-IIae q. 87 a. 3 ad 2)

Zoals de Kerk de onder de naam van tienden ontvangen goederen aan een leek kan geven, kan zij ook toestaan, dat zij de te geven tienden zelf innen, terwijl het recht om ze te ontvangen aan de dienaars van de Kerk voorbehouden blijft; hetzij omdat het voor de Kerk nodig is, zoals men zegt dat de tienden aan sommige soldaten als leengoed door de Kerk zijn afgestaan; hetzij om de armen te helpen, zoals aan sommige religieuzen, die leken zijn of geen zielzorg hebben, sommige tienden als een aalmoes zijn afgestaan. Maar sommige kloosterlingen hebben recht om tienden te ontvangen, omdat zij zielzorg hebben. (IIa-IIae q. 87 a. 3 ad 3)

### Articulus 4 Moeten ook de geestelijken tienden opbrengen?

Men beweert, dat ook de geestelijken tienden moeten opbrengen. Want volgens het algemeen geldende recht moet de parochiekerk tienden ontvangen van de landgoederen, die binnen haar gebied liggen. Nu komt het soms voor, dat geestelijken eigen stukken land hebben liggen binnen de grenzen van een parochiekerk. Of ook, dat een kerk daar kerkelijke bezittingen heeft. Dus schijnen de geestelijken tienden van grondbezit te moeten opbrengen. (IIa-IIae q. 87 a. 4 arg. 1)

Sommige kloosterlingen zijn geestelijken. Toch moeten zij aan de kerken tienden opbrengen om het land, ook als zij het met eigen handen bebouwen. Dus schijnen de geestelijken niet vrijgesteld te zijn van het opbrengen van tienden. (IIa-IIae q. 87 a. 4 arg. 2)

Zoals in het Boek der Getallen (18, 21) wordt bepaald, dat de Levieten de tienden van het volk moeten ontvangen, wordt ook voorgeschreven (v. 26), dat zij zelf tienden geven aan de Hogepriester. Om dezelfde reden

dus, dat de leken aan de geestelijken tienden moeten opbrengen, moeten de geestelijken tienden opbrengen voor de Paus. (IIa-IIae q. 87 a. 4 arg. 3)

Zoals de tienden moeten dienen voor het onderhoud van de geestelijken, moeten zij ook dienen om de armen te helpen. Zouden dus de geestelijken van het opbrengen van tienden vrijgesteld zijn, dan waren de armen om dezelfde reden vrij. Het tweede nu is niet waar, en dus ook het eerste niet. (IIa-IIae q. 87 a. 4 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat een Decretaal van Paus Paschalis zegt: “Het is een nieuwe vorm van afpersing, dat geestelijken van geestelijken tienden eisen.” (IIa-IIae q. 87 a. 4 s. c.)

Dezelfde reden kan geen oorzaak van geven en krijgen zijn, evenmin als oorzaak van werken en ondergaan; maar het kan gebeuren, dat om verschillende oorzaken en in verschillend opzicht het een en dezelfde is, die geeft en ontvangt, evenals wie werkt en ondergaat. Nu hebben de geestelijken, in zover zij als dienaars van het altaar het geestelijke goed onder het volk zaaien, recht om tienden van de gelovigen te ontvangen. En dus zijn dergelijke geestelijken, in zover zij geestelijken zijn, d. w. z. in zover zij kerkelijke bezittingen hebben, niet verplicht om tienden op te brengen. — Maar om andere redenen, nl. omdat zij zelf bezittingen hebben, hetzij door van de ouders te erven of door koop of op welke manier ook, zijn zij verplicht tienden op te brengen. (IIa-IIae q. 87 a. 4 co.)

Het antwoord hierop blijkt uit de leerstelling. Want geestelijken moeten als anderen aan de parochiekerk tienden opbrengen van eigen bezittingen, ook al zijn zij aan diezelfde kerk verbonden, want er is verschil tussen eigen en gemeenschappelijk bezit. Maar het landbezit van de kerk is niet tiendplichtig, ook al ligt het binnen de grenzen van een andere parochie. (IIa-IIae q. 87 a. 4 ad 1)

Als kloosterlingen, die geestelijken zijn, zielzorg hebben en geestelijk goed aan het volk geven, behoeven zij geen tienden op te brengen, maar kunnen ze ontvangen. Maar het is anders met andere kloosterlingen, ook al zijn zij geestelijken, die geen geestelijk goed aan het volk geven. Want zij moeten volgens het gewone recht tienden opbrengen, maar hebben enige vrijstellingen volgens verschillende hun door de Apostolische Stoel geschonken gunsten. (IIa-IIae q. 87 a. 4 ad 2)

In de Oude Wet hadden de priesters recht op de eerstelingen en de Levieten op de tienden, en waar de Levieten onder de priesters stonden, beval de Heer, dat zij in plaats van de eerstelingen, aan de Hogepriester de tiend van de tienden gaven. Nu zouden de geestelijken dus ook om dezelfde reden aan de Paus tienden moeten opbrengen als hij dat vroeg. Want de natuurlijke rede schrijft voor, dat wie zorgen moet voor het algemeen nut van de gehele menigte, voorzien wordt van wat hij nodig heeft om uit te voeren, wat voor het heil van allen nodig is. (IIa-IIae q. 87 a. 4 ad 3)

De tienden moeten dienen voor het onderhoud van de armen volgens door de geestelijken gemaakte verdeling.

En daarom hebben de armen geen reden om tienden te ontvangen, maar zij moeten ze wel opbrengen. (IIa-IIae q. 87 a. 4 ad 4)

## Quaestio 88 Over de Gelofte

Vervolgens moeten wij over de gelofte spreken, waardoor iets aan God wordt beloofd. (Zie 85e Kw. Inl.) En hierover stellen wij ons twaalf vragen: 1. Wat is een gelofte? 2. Waarover kan een gelofte worden gedaan? 3. Over het verplichtend zijn van de gelofte. 4. Over het nut van het afleggen van een gelofte. 5. Van welke deugd is de gelofte een daad? 6. Is het verdienstelijker iets krachtens een gelofte te doen dan zonder een gelofte? 7. Over het plechtig zijn van een gelofte. 8. Kunnen zij, die onder de macht van een ander staan, geloften afleggen? 9. Kunnen kinderen door een gelofte verplicht worden in het klooster te treden? 10. Kan men van een gelofte ontslagen worden, of kan ze veranderd worden? 11. Kan men van de plechtige gelofte van onthouding ontslagen, worden? 12. Is het gezag van de overste vereist om van een gelofte te ontheffen? (IIa-IIae q. 88 pr.)

### Articulus 1 Bestaat een gelofte alleen in een voornemen van den wil?

Men beweert, dat een gelofte alleen in een voornemen van de wil bestaat. Want volgens sommigen is een gelofte “het maken van een goed voornemen, door overleg versterkt, waardoor iemand zich tegenover God verplicht om iets te doen of niet te doen.” Maar het maken van een goed voornemen, met alles wat daarbij wordt gevoegd, kan in een wilsdaad alleen bestaan. Dus bestaat een gelofte alleen in een voornemen van de wil. (IIa-IIae q. 88 a. 1 arg. 1)

De naam gelofte (votum) zelf schijnt van de wil (voluntas) afgeleid te zijn; want men zegt, dat iemand uit eigen beweging (voto) doet, wat hij vrijwillig doet. Nu is een voornemen een daad van de wil, maar een belofte van het verstand. Dus bestaat een gelofte alleen uit een wilsdaad. (IIa-IIae q. 88 a. 1 arg. 2)

De Heer zegt bij Lucas (9, 62): “Niemand, die de hand aan de ploeg slaat en dan omziet, is geschikt voor het Rijk van God.” Maar als iemand het voornemen maakt om iets goeds te doen, dan slaat hij daardoor alleen reeds de hand aan de ploeg. Ziet hij dus om, d. w. z. laat hij het goede voornemen varen, dan is hij niet geschikt voor het Rijk van God. Door het maken van een goed voornemen alleen heeft iemand dus al verplichtingen tegenover God, ook al belooft hij niets. En daarom schijnt de gelofte alleen in het voornemen van de wil te bestaan. (IIa-IIae q. 88 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat de Prediker (5, 3) zegt: “Als gij aan God een gelofte hebt gedaan, talmt dan niet met die uit te voeren; want een dwaze belofte, waaraan men niet getrouw is, mishaaft Hem.” Dus is een gelofte doen beloven, en is een gelofte een belofte. (IIa-IIae q. 88 a. 1 s. c.)

De gelofte sluit een verplichting in om iets wel of niet te doen. Nu verplicht een mens zich tegenover een ander mens tot iets door een belofte, wat een daad van het verstand is, omdat het daaraan toekomt de dingen te ordenen; want zoals een mens door bevelen of verzoeken verordent, dat iets voor hem door anderen geschiedt, zo ordent hij door te beloven wat hij voor anderen moet doen. Een belofte echter, die een mens aan een ander doet, kan niet gebeuren tenzij door woorden of door andere uitwendige tekens. Maar aan God kan men een belofte doen door de inwendige gedachte alleen al, want zoals in het Eerste Boek der Koningen (16, 7) wordt gezegd, “zien de mensen, wat zich uiterlijk toont, maar God ziet het hart.” Soms wordt het echter uiterlijk door woorden uitgedrukt, hetzij om zichzelf meer op te wekken, zoals bij het gebed is gezegd (83e Kw. 12e Art.), hetzij om anderen tot getuigen te nemen, zodat men het breken van de gelofte niet alleen uit vrees voor God nalaat, maar ook uit ontzag voor de mensen. Een belofte nu volgt uit het voornemen om iets te doen. Maar een voornemen vereist een voorafgaand overleg, want het is een daad van de rijp beraden wil. Zo moeten er dus noodzakelijk drie dingen bij een gelofte aanwezig zijn: ten eerste overleg, ten tweede het voornemen van de wil, en ten derde een belofte, waardoor de gelofte haar volmaakten aard krijgt. Soms echter worden daar nog twee dingen bijgevoegd als een soort bevestiging van de gelofte: nl. het uitspreken met de mond, naar het psalmwoord: “Ik zal mijn geloften, die mijn lippen hebben uitgesproken, tegenover U houden.” (Ps. 65, 13) en dan het getuige zijn van anderen. Daarom zegt de Magister: “De gelofte is het bekend maken van een vrijwillige belofte, die aan God moet worden gedaan en over dingen, die met God in verband staan.” Maar het getuigenis geven kan men op het innerlijk getuigen laten slaan. (IIa-IIae q. 88 a. 1 co.)

Het maken van een goed voornemen wordt hier niet bevestigd door zielsoverleg, als er geen belofte op het overleg volgt. (IIa-IIae q. 88 a. 1 ad 1)

’s Mensen wil beweegt het verstand om iets te beloven over wat onder de wil valt. En wat dat betreft kreeg de gelofte haar naam van de wil als van het eerste, wat beweegt. (IIa-IIae q. 88 a. 1 ad 2)

Wie de hand aan de ploeg slaat, doet al iets. Maar wie alleen een voornemen maakt, doet nog niets. Maar als hij belooft, toont hij zich al bereid om iets te doen, al brengt hij nog niet, wat hij belooft, tot uitvoering; zoals hij, die de hand aan de ploeg slaat, nog met ploegt, maar toch reeds zijn hand uitsteekt om te gaan ploegen. (IIa-IIae q. 88 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Moet een gelofte altijd over iets beters gaan?

Men beweert, dat een gelofte niet altijd over iets beters moet gaan. Want men noemt beter, wat onder de dingen valt, die niet meer verplicht zijn. Nu doet men niet alleen geloften over wat boven het verplichte uitgaat, maar ook over wat voor de zaligheid nodig is. Want “bij het doopsel beloven de mensen de duivel te verzaken

en zijn verleidingen en het geloof te bewaren,” zoals de Glossa bij het psalmwoord: “Doet geloften en volbrengt ze de Heer Uw God.” (Ps. 75, 12) zegt. Ook deed Jacob de gelofte, dat “de Heer hem tot God zou zijn,” zoals wij in het Boek der Schepping (28, 21) lezen; maar dat zijn allemaal dingen die noodzakelijk zijn ter zaligheid. Dus gaat de gelofte niet alleen over iets beters. (IIa-IIae q. 88 a. 2 arg. 1)

Jephte wordt bij de lijst van de Heiligen opgenoemd, zoals uit de Brief aan de Hebreeën (11, 32) blijkt. Maar hij doodde zijn onschuldige dochter om een gelofte, zoals wij in het Boek der Rechters (11, 39) lezen. Omdat nu het doden van een onschuldige niet iets beters, maar op zichzelf ongeoorloofd is, schijnt men niet alleen een gelofte over iets beters, maar ook over iets ongeoorloofds te kunnen doen. (IIa-IIae q. 88 a. 2 arg. 2)

Wat voor onze persoon nadelig of voor niemand nuttig is, kan men niet iets beters noemen. Nu doet men soms geloften over bovenmatig nachtwaken of vasten, wat op een gevaar voor de persoon neerkomt. Ook doet men soms geloften over onverschillige en voor niets nuttige dingen. Dus gaat een gelofte niet altijd over iets beters. (IIa-IIae q. 88 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat in het Boek Deuteronomium (23, 22) wordt gezegd: “Als gij geen gelofte wilt doen, zult gij toch zonder zonde zijn.” (IIa-IIae q. 88 a. 2 s. c.)

Zoals is gezegd, is een gelofte een aan God gedane belofte. Nu gaat een belofte over iets, wat men uit eigen beweging voor een ander doet. Want het zou geen belofte, maar een bedreiging zijn, als men zei, dat men iets tegen een ander zou doen. Ook zou een belofte nutteloos zijn, als men iets aan een ander zou beloven, wat hem niet aangenaam was. En dus volgt, omdat iedere zonde tegen God ingaat en God geen werk aangenaam is, als het geen werk is van deugd, dat men geen gelofte mag doen over iets ongeoorloofds en ook niet over iets onverschilligs, maar alleen over een daad van deugd. Daar een gelofte echter een belofte uit eigen beweging insluit en noodzakelijkheid de eigen beweging uitsluit, valt datgene, wat er absoluut noodzakelijk moet zijn of niet zijn, niet onder een gelofte; want het zou dwaas zijn, als iemand een gelofte deed te zullen sterven of niet te zullen vliegen. Wat niet absoluut, maar wel om een doel noodzakelijk is, zoals wat voor de zaligheid niet kan worden gemist, valt onder een gelofte, in zover het vrijwillig gebeurt, niet in zover het noodzakelijk is. Maar wat niet absoluut, noch om een doel noodzakelijk is, is geheel en al vrijwillig; en dat valt in de meest eigenlijke zin onder een gelofte. En dat wordt iets beters genoemd in vergelijking met het goede, wat in het algemeen voor de zaligheid noodzakelijk is. En daarom zegt men in eigenlijke zin, dat een gelofte over iets beters gaat. (IIa-IIae q. 88 a. 2 co.)

Het verzaken aan de verleidingen van de duivel en het bewaren van het geloof van Christus valt onder de gelofte van de gedoopten, in zover het vrijwillig geschiedt, al is het ook voor de zaligheid noodzakelijk.

En hetzelfde kan men van de gelofte van Jacob zeggen. Men kan dit echter ook zo opvatten dat Jacob een gelofte deed om de Heer als God te beschouwen met een bijzondere verering, waartoe hij niet verplicht was, zoals door het aanbieden van tienden en dergelijken, die er daar bij worden gevoegd. (IIa-IIae q. 88 a. 2 ad 1)

Sommige dingen zijn in alle gevallen goed, zoals de daden van deugd; en deze dingen kunnen zonder voorbehoud onder een gelofte vallen. — Andere dingen zijn in alle gevallen verkeerd, zoals wat in zichzelf zonde is; en dat kan op geen enkele manier onder een gelofte vallen. — Weer andere dingen zijn op zichzelf beschouwd wel goed, en kunnen in dit opzicht wel voorwerp van een gelofte zijn; maar zij kunnen een verkeerd gevolg hebben, en dan mag men ze niet houden. En zo geschiedde het met de gelofte van Jephthe, die zoals in het Boek der Rechters (11, 30) wordt gezegd, u de Heer een gelofte deed, zeggend: als Gij de zonen van Ammon in mijn handen levert, zal ik de eerste, die uit mijn huis komt en mij tegemoet gaat als ik in vrede terugkom, de Heer als brandoffer aanbieden.” Want dat zou een verkeerd gevolg kunnen hebben, als hem iets tegemoet kwam, wat niet geofferd mocht worden, zoals b. v. een ezel of een mens; en dat gebeurde ook. Daarom was hij, zoals Hieronymus zegt, “dwaas in het doen van de gelofte,” omdat hij geen onderscheid maakte, “en goddeloos in het houden ervan.” Er gaat echter aan vooraf, dat “de geest des Heeren over hem kwam,” (11, 29) omdat zijn geloof en godsdienstigheid, waardoor hij werd aangezet tot het doen van de gelofte, van de H. Geest kwamen. Daarom staat hij in de lijst van de Heiligen, en ook om de overwinning die hij behaalde; en omdat het waarschijnlijk is, dat hij berouw heeft gehad over zijn misdaad, die toch een teken was van iets goeds. (IIa-IIae q. 88 a. 2 ad 2)

Het pijnigen van het eigen lichaam, b. v. door nachtwaken en vasten, is God niet aangenaam, tenzij in zover het een daad van deugd is; en dat is het, als het met de nodige voorzichtigheid geschiedt, zodat nl. de begeerlijkheid wordt bedwongen en het de natuur toch niet te moeilijk wordt gemaakt. En tot zover kan men over deze dingen een gelofte doen. Daarom voegt de Apostel in de Brief aan de Romeinen (12, 1), na gezegd te hebben: “Draagt Uw lichamen aan God als een levend, heilig en Hem behaaglijk offer op,” eraan toe: “uw redelijke erediens.” — Maar omdat de mens zich in zijn oordeel gemakkelijk vergist in dingen, die hem zelf betreffen, moet men dergelijke geloften liever naar het oordeel van de overste houden of nalaten. Maar dit zo, dat als iemand duidelijk veel hinder zou ondervinden van het onderhouden van een dergelijke gelofte en zich niet tot zijn overste zou kunnen wenden, hij een dergelijke gelofte niet zou moeten houden. — Geloften echter over ijdele en nutteloze dingen moet men eerder bespotten dan houden. (IIa-IIae q. 88 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Brengt ieder gelofte de verplichting mee haar te houden?

Men beweert, dat niet iedere gelofte de verplichting meebrengt haar te houden. Want een mens heeft meer dan God behoefte aan wat door een ander mens wordt gedaan, omdat “Hij onze goederen niet nodig heeft.” (Ps. 13, 2) Nu brengt een gewone aan een mens gedane belofte niet de verplichting mee haar te houden volgens de bepalingen van de menselijke wetten; en dat schijnt zo bepaald te zijn om de veranderlijkheid van de menselijke wil. Dus brengt een eenvoudige aan God gedane belofte, die een gelofte wordt genoemd, nog veel minder de verplichting mee haar te houden. (IIa-IIae q. 88 a. 3 arg. 1)

Niemand is verplicht het onmogelijke te doen. Nu gebeurt het soms, dat iets, waarover iemand een gelofte heeft gedaan, hem onmogelijk is, hetzij omdat het van de beslissing van anderen afhangt, zoals wanneer iemand de gelofte doet om in een klooster te gaan, waarvan de monniken hem echter niet willen opnemen; of om een gebrek, dat later ontstaat, zoals bij een vrouw, die de gelofte heeft gedaan de maagdelijkheid te bewaren en die later verliest; of bij een man, die de gelofte doet van geld ergens aan te geven, maar dat geld verliest. Daarom brengt een gelofte niet altijd een verplichting mee. (IIa-IIae q. 88 a. 3 arg. 2)

Wat iemand verplicht is te vervullen, moet hij onmiddellijk vervullen. Maar iemand behoeft datgene, waarover hij een gelofte gedaan heeft, niet onmiddellijk ten uitvoer te brengen, en vooral niet, als hij bij de gelofte een voorwaarde over iets toekomstigs heeft gevoegd. Dus is een gelofte niet altijd verplichtend. (IIa-IIae q. 88 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat de Prediker zegt (3, 3,4): “De geloften, die gij gedaan hebt, vervult die terstond. Want het is beter geen geloften te doen, dan daarna het beloofde niet ten uitvoer te brengen.” (IIa-IIae q. 88 a. 3 s. c.)

De trouw van een mens eist, dat hij doet, wat hij belooft heeft, en daarom spreekt men volgens Augustinus “hierom van trouw, omdat wat gezegd is geschiedt.” Nu moet de mens vooral tegenover God trouw zijn, zowel om Zijn heerschappij als om de ontvangen weldaden. Daarom dan heeft de mens boven alles de plicht om de aan God gedane geloften te vervullen, want dat valt onder de trouw, waartoe de mens tegenover God verplicht is; maar het breken van geloften is als een soort ontrouw. Daarom geeft Salomon als reden, waarom men geloften vervullen moet, op, dat “een belofte, waaraan men niet getrouw is, de Heer mishaagt.” (IIa-IIae q. 88 a. 3 co.)

Om zijn eer heeft een mens tegenover een ander verplichtingen krachtens iedere belofte; en dat is een verplichting van het natuurrecht. Maar om een verplichting krachtens de burgerlijke wet te hebben door een belofte, is iets meer vereist. Al heeft nu God geen behoefte aan onze goederen, toch hebben wij tegenover Hem de grootste verplichtingen. En zo is een Hem gedane ge-

lofte in de hoogste maat verplichtend. (IIa-IIae q. 88 a. 3 ad 1)

Als iets, waartoe iemand zich bij gelofte verplicht heeft, hem om welke reden ook onmogelijk is geworden, moet hij doen, wat hij kan; zodat hij minstens bereidwillig is om te doen, wat hij kan. Wie dus de gelofte van in een klooster te treden heeft gedaan, moet zich de hem mogelijke moeite geven om daar aangenomen te worden. En als het vooral zijn bedoeling is geweest zich te verplichten om kloosterling te worden, en hij dientengevolge deze kloosterorde of deze plaats kiest, omdat die hem beter past, is hij verplicht om als hij daar niet kan intreden in een andere orde te gaan. Wilde hij zich echter op de eerste plaats verplichten om in deze orde of in dit klooster te treden, omdat deze orde of dit klooster hem beter beviel, dan is hij, als men hem daar niet wil opnemen, niet verplicht in een andere orde te treden. Komt hij echter door eigen schuld in de onmogelijkheid om zijn gelofte ten uitvoer te brengen, dan moet hij bovendien boete doen voor eigen schuld van vroeger. Zo moet een vrouw, die de gelofte van maagdelijkheid heeft gedaan en die later verliest, niet alleen onderhouden, wat zij kan, nl. blijvende onthouding, maar ook boete doen voor de bedreven zonde. (IIa-IIae q. 88 a. 3 ad 2)

Het verplichtend zijn van de gelofte wordt veroorzaakt door de bedoeling van de eigen wil, en daarom wordt in het Boek Deuteronomium (23, 23) gezegd: “Wat Uw lippen eenmaal hebben geuit, onderhoudt dat; en gij zult doen, wat gij de Heer Uw God beloofd hebt; want gij hebt het vrijwillig met Uw eigen mond gezegd.” Licht het dus in de bedoeling van de wil van wie een gelofte doet zich te verplichten om het onmiddellijk te doen, dan moet hij het onmiddellijk doen. Maar gaat het over een bepaalden tijd of onder een bepaalde voorwaarde, dan behoeft hij het niet onmiddellijk te doen. Maar hij mag het niet tot later uitstellen dan hij zich wilde verplichten; want op dezelfde plaats staat: “Als gij een gelofte hebt gedaan aan de Heer Uw God, toeft dan niet die ten uitvoer te brengen; want de Heer Uw God zal het eisen; en als gij talmt, zal Hij het U tot zonde rekenen.” (v. 21) (IIa-IIae q. 88 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Is het goed een gelofte te doen?

Men beweert, dat het niet goed is een gelofte te doen. Want het is niet goed, dat iemand zich berooft van een goed, dat God hem gegeven heeft. Nu is de vrijheid een van de grootste goederen, die God de mens gegeven heeft; en het schijnt, dat men zich daarvan berooft door de noodzakelijkheid, waarin de gelofte iemand brengt. Dus schijnt het niet goed voor de mens een gelofte te doen. (IIa-IIae q. 88 a. 4 arg. 1)

Niemand moet zich aan gevaren blootstellen. Maar iedereen, die een gelofte aflegt, steekt zich in gevaren; want wat men vóór de gelofte zonder gevaar kon nalaten, is gevaarlijk geworden, als men het na de gelofte niet doet. Daarom zegt Augustinus: “Omdat gij een gelofte hebt gedaan, hebt gij U reeds gebonden en gij moogt

niets anders doen. Als gij niet doet, wat gij beloofd hebt zult gij U niet in dezelfde toestand bevinden, als waarin gij zoudt zijn, als gij geen gelofte had gedaan. Want dan zoudt gij minder hoog hebben gestaan, maar niet slechter zijn geweest. Maar nu zoudt gij, als gij, wat God verhoede, Uw trouw tegenover God zoudt breken, zoveel te erger zijn, als gij gelukkiger zult zijn, als gij Uw gelofte volbrengt.” Dus is het niet goed een gelofte te doen. (IIa-IIae q. 88 a. 4 arg. 2)

De Apostel zegt in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (4, 16): “Volgt mij na, zoals ik Christus.” Nu lezen wij niet, dat Christus een gelofte heeft gedaan, noch de Apostel. Dus schijnt het niet goed te zijn een gelofte te doen. (IIa-IIae q. 88 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het psalmwoord: “Doet geloften en volbrengt ze de Heer Uw God.” (Ps. 75, 12) (IIa-IIae q. 88 a. 4 s. c.)

Zoals werd gezegd, is de gelofte een aan God gedane belofte. Nu heeft men een andere reden om aan een mens een belofte te doen dan aan God. Want wij beloven iets aan een mens, omdat het nuttig voor hem is; en het is zowel voor hem nuttig, dat wij iets voor hem doen, als dat wij hem eerst zeker maken van wat wij in de toekomst voor hem zullen doen. Maar aan God beloven wij niet iets, omdat het voor Hem, maar omdat het voor ons nuttig is. Daarom zegt Augustinus: “Hij is iemand, die uit welwillendheid, niet uit behoefte vraagt; en die niet groter wordt door wat men Hem geeft, maar die de gevers zelf doet groter worden.” En zoals wat wij Hem geven niet voor Hem, maar voor ons van nut is, omdat “Wat Hem wordt gegeven, de gever wordt toegerekend,” zoals Augustinus zegt, zo strekt ook de belofte, waardoor wij God een gelofte doen, niet Hem tot nut en heeft Hij er geen behoefte aan van ons een verzekering te ontvangen; maar ons, in zover wij door een gelofte af te leggen onze wil onbeweeglijk vastzetten op wat goed is om te doen. En daarom is het goed een gelofte af te leggen. (IIa-IIae q. 88 a. 4 co.)

Zoals het niet kunnen zondigen de vrijheid niet vermindert, zo vermindert ook de noodzakelijkheid, als de wil onwrikbaar is in het goede, de vrijheid niet, zoals bij God en de zaligen blijkt. En dit is de noodzakelijkheid die de gelofte geeft en welke een zekere gelijkenis vertoont met de bevestiging van de zaligen in het goede. Daarom spreekt Augustinus van “de gelukkige noodzakelijkheid, die tot het goede dwingt.” (IIa-IIae q. 88 a. 4 ad 1)

Als er uit een feit zelf gevaar ontstaat, dan is dat feit niet goed, b. v. als iemand over een bouwvallige brug een rivier oversteekt. Maar als het gevaar hier vandaan komt, dat een mens bij zo’n daad te kort schiet, dan houdt die daarmee niet op goed te zijn; zoals het goed is een paard te bestijgen, ook al dreigt er gevaar voor wie van het paard valt. Anders zou men ieder goed moeten nalaten, wat bij toeval door een ongeval gevaarlijk zou kunnen zijn. Daarom zegt de Prediker (11, 4): “Wie altijd maar naar de wind ziet, zaait niet, en wie altijd maar op de wolken let, oogst niet.” Nu dreigt hem, die

een gelofte aflegt, geen gevaar om de gelofte zelf, maar uit de schuld van de mens, die van wil verandert en de gelofte breekt. Daarom zegt Augustinus: “Hebt geen berouw over Uw gelofte. Verheugt U integendeel, dat gij zo niet meer moogt doen, wat gij alleen tot Uw nadeel mocht.” (IIa-IIae q. 88 a. 4 ad 2)

Aan Christus kwam het op zichzelf beschouwd niet toe een gelofte te doen. Zowel, omdat Hij God was, als omdat Hij als mens een wil had, die in het goede bevestigd was; want Hij was om zo te zeggen reeds in de hemel. Wel wordt volgens de Glossa krachtens een gelijkenis in Zijn naam gezegd: “Ik zal Mijn geloften houden voor het aangezicht van hen, die Hem vrezen” (Ps. 21, 26). Maar daar spreekt Hij namens Zijn lichaam, dat de Kerk is. — Men meent ook, dat de Apostelen de geloften van de staat van volmaaktheid hebben afgelegd, toen zij “alles verlieten en Christus volgden.” (IIa-IIae q. 88 a. 4 ad 3)

### **Articulus 5 Is het doen van een gelofte een daad van godsverering of godsdienstigheid?**

Men beweert, dat het afleggen van een gelofte geen daad van godsverering of godsdienstigheid is. Want ieder werk van deugd kan voorwerp van een gelofte zijn. Nu schijnt het tot dezelfde deugd te behoren iets te beloven en te doen. Dus valt het doen van een gelofte onder alle soorten van deugden en niet bijzonder onder de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 88 a. 5 arg. 1)

Volgens Tullius valt onder de godsdienstigheid “het aanbieden aan God van de plechtigheden van de eredienst.” Nu biedt hij, die een gelofte aflegt, nog niet iets aan God aan, maar belooft het alleen. Dus is dat geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 88 a. 5 arg. 2)

De eredienst van de godsdienstigheid mag aan niemand worden gebracht dan alleen aan God. Nu worden geloften niet alleen aan God gedaan, maar ook aan Heiligen en aan oversten, waaraan kloosterlingen bij hun professie de gelofte van gehoorzaamheid afleggen. Dus is de gelofte geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 88 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij Isaias (19, 21) wordt gezegd: “Zij zullen Hem eren met offers en geschenken, en geloften afleggen voor de Heer en die houden.” Nu valt het eren van God eigenlijk onder de godsdienstigheid of godsverering. Dus is het afleggen van een gelofte een daad van godsdienstigheid of godsverering. (IIa-IIae q. 88 a. 5 s. c.)

Zoals vroeger (81e Kw. 1e Art. 1e Antw.) is gezegd, valt iedere daad van een deugd onder de godsdienstigheid als onder de deugd, die haar kan beheersen, in zover zij het eren van God, wat het eigen doel van de godsverering is, tot doel krijgt. Nu komt het aan de beheersende deugd en niet aan de overheerste deugden toe andere daden op haar eigen doel te richten. En daarom is het richten zelf van de daden van welke deugd ook op het dienen van God een eigen daad van de godsverering. Uit het

vooraangaande is het nu duidelijk, dat de gelofte een aan God gedane belofte is; en dat de belofte niet anders is dan het richten van wat beloofd wordt op degene, aan wie iets beloofd wordt. Daarom is de gelofte een richten van datgene, waarover men een gelofte doet op het eren en dienen van God. Zo blijkt, dat het doen van een gelofte in eigenlijke zin een daad van godsverering of godsdienstigheid is. (IIa-IIae q. 88 a. 5 co.)

Wat voorwerp van een gelofte is, is soms wel een daad van een andere deugd, zoals vasten en leven in onthouding, maar in andere gevallen een daad van godsdienstigheid, zoals het offeren of bidden. Maar de over een van beiden aan God gedane belofte behoort om de boven gegeven reden tot de godsdienstigheid. Hieruit blijkt dus, dat sommige geloften alleen om de aan God gedane belofte, die het wezen van de gelofte is, tot de godsdienstigheid behoren, maar anderen ook om de beloofde zaak, die het voorwerp van de gelofte is. (IIa-IIae q. 88 a. 5 ad 1)

Wie belooft geeft al enigszins iets, in zover hij zich verplicht tot geven, zoals men zegt, dat iets ontstaat, als zijn oorzaak ontstaat, omdat het gevolg wat de kracht betreft in de oorzaak opgesloten ligt. En daarom dankt men niet alleen hem, die geeft, maar ook die belooft. (IIa-IIae q. 88 a. 5 ad 2)

Een gelofte wordt alleen aan God gedaan, maar een belofte kan men ook aan een mens doen; en het beloven zelf van iets goeds aan een mens kan voorwerp van een gelofte zijn, in zover het een daad van een deugd is. En zo moet men de gelofte beschouwen, die iemand aan Heiligen of oversten aflegt: de aan Heiligen of oversten gedane belofte zelf dient dan als voorwerp van een gelofte, in zover de mens aan God de gelofte doet van te zullen volbrengen, wat hij Heiligen of oversten belooft. (IIa-IIae q. 88 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Is het meer lofwaardig en verdienstelijk iets zonder dan met een gelofte te doen?**

Men beweert, dat het meer lofwaardig en verdienstelijk is iets zonder dan met een gelofte te doen. Want Prosper zegt: “Wij moeten zo vasten en ons onthouden, dat wij het ons niet noodzakelijk maken te vasten, zodat wij iets, wat vrijwillig moet geschieden, niet meer met toewijding maar onwillig zouden doen.” Wie echter een gelofte doet van te vasten, brengt zich in de noodzakelijkheid dat te doen. Dus zou het beter zijn, als hij zonder een gelofte zou vasten. (IIa-IIae q. 88 a. 6 arg. 1)

De Apostel zegt in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (9, 7): “Laat iedereen geven, zoals hij zich in zijn hart heeft voorgenomen, met met tegenzin of uit dwang, want God heeft een blijmoedige gever lief.” Nu volbrengen sommigen hun geloften terneergeslagen en dat schijnt van de door de gelofte opgelegde noodzakelijkheid te komen, omdat “noodzakelijkheid bedroefd maakt,” zoals in de Metaphysica wordt gezegd. Dus is het beter iets zonder dan met een gelofte te doen.

(IIa-IIae q. 88 a. 6 arg. 2)

Zoals vroeger is gezegd (4e Art.), is de gelofte nodig om de wil van de mens vast te binden aan datgene, waarover hij een gelofte doet. Nu kan de wil niet méér worden bevestigd om iets te doen dan wanneer hij daadwerkelijk dat doet. Dus is het niet beter iets met dan zonder een gelofte te doen. (IIa-IIae q. 88 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij het psalmwoord: “Doet geloften en houdt ze” (Ps. 75, 12) de Glossa zegt: “Den wil wordt de raad gegeven geloften te doen.” Nu wordt alleen een raad gegeven over iets, wat beter is. Het is dus beter iets krachtens een gelofte dan zonder een gelofte te doen; want wie het zonder gelofte doet, komt maar een raad na, nl. die over het verrichten van het werk; maar wie het onder een gelofte doet, volgt twee raadgevingen op, nl. die over het doen van een gelofte en die over het doen van het werk. (IIa-IIae q. 88 a. 6 s. c.)

Om drie redenen is het beter en verdienstelijker hetzelfde werk met een gelofte te doen dan zonder. Ten eerste omdat zoals (in het vorig Art.) gezegd is, het afleggen van een gelofte een daad van godsverering is, die de voornaamste onder de zedelijke deugden is. Nu zijn daden van een hoger staande deugd beter en verdienstelijker. Daarom is de daad van een lager staande deugd hierdoor beter en verdienstelijker, dat zij beheerst wordt door een hoger staande, die door dit beheersen werkt; zoals een daad van geloof of hoop beter is, als zij door de liefde wordt geleid. En zo zijn de daden van andere zedelijke deugden, als vasten, wat een daad van de matigheid en onthouding (van zinnelijke bevrediging), wat een daad van de kuisheid is, beter en verdienstelijker, als zij krachtens een gelofte geschieden, omdat zij ook tot het eren van God behoren als offers voor God. Daarom ook zegt Augustinus dat “de maagdelijkheid zelfs niet hierom geprezen wordt, dat zij maagdelijkheid, maar dat zij aan God toegewijd is; en de onthouding uit liefde versterkt en bewaart haar.” Ten tweede omdat hij, die een gelofte aan God doet en dan iets verricht, zich meer aan God onderwerpt dan wie alleen iets doet. Hij onderwerpt zich immers niet alleen wat het doen, maar ook wat het kunnen betreft aan God, omdat hij in het vervolg het andere niet kan doen; evenzo zou men meer aan een mens geven, als men hem én boom én vruchten, dan wanneer men hem alleen de vruchten gaf, zoals Anselmus zegt. En daarom dankt men, zoals is gezegd, ook hen die iets beloven. Ten derde omdat de wil door de gelofte onbeweeglijk op het goede wordt vastgelegd. Nu behoort het tot de volmaaktheid van de deugd, als men iets met een in het goede bevestigden wil doet, zoals de Wijsgeer bewijst; evenzo verzwaart het zondigen met een hardnekkig gemoed de zonde; en dan wordt het een zonde tegen de H. Geest genoemd, zoals vroeger (14e Kw. 2e Art.) gezegd is. (IIa-IIae q. 88 a. 6 co.)

Dit gezegde moet men laten slaan op de noodzakelijkheid krachtens dwang, die een onvrijwillige daad veroorzaakt en toewijding uitsluit. Daarom wordt er

uitdrukkelijk gezegd: “Zodat wij niet meer met toewijding, maar onwillig iets doen, wat vrijwillig moet zijn.” Maar de noodzakelijkheid door de gelofte komt van de vastheid van de wil en versterkt dus de wil en vermeerdert de toewijding. En daarom slaat de reden niet door. (IIa-IIae q. 88 a. 6 ad 1)

In zover de noodzakelijkheid door dwang tegen de wil ingaat, veroorzaakt zij volgens de Wijsgeer droefheid. Maar de noodzakelijkheid, die het gevolg is van een gelofte, veroorzaakt in goed-gestemden, omdat zij de wil bevestigt, geen droefheid, maar vreugde. En daarom zegt Augustinus: “Laat het U niet berouwen de gelofte te hebben afgelegd; verheugt U integendeel, dat gij zo niet meer moogt, wat U alleen tot Uw nadeel vrijstond.” Zou echter na het afleggen van de gelofte het werk op zichzelf beschouwd tot droefheid stemmend en tegen de wil ingaand worden, terwijl toch de wil blijft bestaan om de gelofte te vervullen, dan is het nog meer verdienstelijk dan wanneer het zonder gelofte werd gedaan; omdat het vervullen van een gelofte een daad van godsdienstigheid is, en deze is een hoger staande deugd dan de matigheid, waarvan het vasten een daad is. (IIa-IIae q. 88 a. 6 ad 2)

Wie iets zonder een gelofte doet, heeft een vasten wil ten opzichte van het bijzondere werk, dat hij doet en wel dan, als hij het doet; maar voor de toekomst is zijn wil in het geheel niet sterk, zoals die van iemand, die een gelofte heeft afgelegd, want die heeft zijn wil verplicht om iets te doen zowel voordat hij dat bepaalde werk deed als misschien ook om het meerdere keren te doen. (IIa-IIae q. 88 a. 6 ad 3)

### **Articulus 7 Wordt een gelofte tot een plechtige gemaakt door het ontvangen van een heilige wijding of het afleggen van de professie op een bepaalde regel?**

Men beweert, dat een gelofte niet tot een plechtige wordt gemaakt door het ontvangen van een heilige wijding of het afleggen van de professie op een bepaalden regel. Want zoals (in het 1e Art.) is gezegd, is de gelofte een aan God gedane belofte. Wat echter uiterlijk met het oog op de plechtigheid wordt gedaan, schijnt niet voor God, maar voor de mensen bedoeld te zijn. Dus is dat voor de gelofte iets bijkomstigs. Dus zijn dergelijke plechtigheden geen aan de gelofte eigen omstandigheid. (IIa-IIae q. 88 a. 7 arg. 1)

Wat onder de nadere bepalingen van een ding valt, schijnt bij alles te kunnen voorkomen, waarin men dat bewuste ding vindt. Nu kunnen veel dingen voorwerp van gelofte zijn, die geen verband houden met een heilige wijding, noch met een bepaalden regel, zo b. v. wanneer iemand de gelofte aflegt een pelgrimstocht te maken of iets dergelijks. De plechtigheden die plaats hebben, als iemand een heilige wijding ontvangt of zijn professie op een bepaalden regel aflegt, schijnen dus geen nadere bepaling van de gelofte te zijn. (IIa-IIae q. 88 a. 7 arg. 2)

Een plechtige gelofte schijnt hetzelfde te zijn als een

openbare gelofte. Nu kunnen in het openbaar vele andere geloften worden afgelegd, dan die men doet bij het ontvangen van een heilige wijding of bij de professie op een bepaalden regel; en deze laatste geloften kunnen ook in het verborgen worden afgelegd. Dus zijn dergelijke geloften niet de enige plechtige. (IIa-IIae q. 88 a. 7 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat alleen dergelijke geloften het sluiten van een huwelijk beletten of een reeds gesloten ontbinden; want dat is het gevolg van een plechtige gelofte, zoals later in het derde deel van dit werk zal worden gezegd. (IIa-IIae q. 88 a. 7 s. c.)

Bij iedere zaak komen plechtigheden, die passen bij de omstandigheden van die zaak; zoals er verschil in plechtigheden is bij het inlijven van een nieuwe lichter, die in een vertoon van paarden en wapenen en een parade van soldaten bestaan, — en bij een huwelijk, die in de tooi van bruidegom en bruid en het bijeenkomen van verwanten bestaan. Nu is een gelofte een aan God gedane belofte; en dus moet men de plechtigheid van de gelofte in iets geestelijks zoeken, wat met God in verband staat, nl. in een geestelijken zegen of toewijding, die men krachtens instelling van de Apostelen gebruikt bij het afleggen van de professie op een bepaalden regel en op de tweede plaats na het ontvangen van een heilige wijding, zoals Dionysius zegt. En de reden hiervan is, dat men niet gewoon was plechtigheden te houden tenzij wanneer iemand geheel en al aan iets werd toegewijd; want de huwelijksplechtigheden worden niet gevierd tenzij bij het sluiten van het huwelijk, als beide echtgenoten aan elkander de macht over hun lichaam geven. En zo worden er plechtigheden bij een gelofte gevierd, als iemand door het ontvangen van een heilige wijding aan het dienen van God wordt toegewijd; en bij het afleggen de professie op een bepaalden regel, als iemand door aan de wereld en de eigen wil te verzaken de staat van volmaaktheid intreedt. (IIa-IIae q. 88 a. 7 co.)

Deze plechtigheden zijn niet alleen voor de mensen bedoeld, maar ook voor God, in zover zij een geestelijken zegen of toewijding bevatten, waarvan God de gever is, al is een mens de bedienaar, volgens het Boek der Getallen (6, 27): “Zij zullen Mijn naam aanroepen over de zonen van Israël en Ik zal hen zegenen.” Daarom geeft een plechtige gelofte tegenover God een zwaardere verplichting dan een eenvoudige; en wie haar overtreedt, zondigt zwaarder. Als echter wordt gezegd, dat “een eenvoudige gelofte tegenover God niet minder verplicht dan een plechtige,” dan moet men dit hierop laten slaan, dat de overtreders van beiden een doodzonde bedrijven. (IIa-IIae q. 88 a. 7 ad 1)

Men was niet gewoon bij afzonderlijke daden plechtigheden te vieren, maar wel, zoals is gezegd, bij het aannemen van een nieuwen staat. Doet iemand dus een gelofte over een bijzonder werk, b. v. over een pelgrimstocht of een bijzonder vasten, dan passen daar geen plechtigheden bij; maar wel bij die, waardoor iemand zich geheel geeft aan het eren en dienen van God, al omvat deze als iets algemeen vele bijzondere werken.

(IIa-IIae q. 88 a. 7 ad 2)

Omdat geloften in het openbaar geschieden, kunnen er menselijke plechtigheden bij komen, maar niet de geestelijke en goddelijke plechtigheid als bovengenoemde geloften eigen is, ook al geschieden zij maar ten overstaan van weinigen. Daarom is er verschil tussen een openbare en een plechtige gelofte. (IIa-IIae q. 88 a. 7 ad 3)

### **Articulus 8 Zijn wij, die onder de macht van een ander staan, verhinderd een gelofte af te leggen?**

Men beweert, dat zij, die onder de macht van een ander staan, niet verhinderd zijn een gelofte af te leggen. Want een zwakkere band moet wijken voor een sterkeren. Nu is de verplichting, die van de onderwerping aan een ander komt, een zwakkere band vergeleken met een gelofte, waardoor iemand verplichtingen heeft tegenover God. Dus zijn zij, die onder de macht van een ander staan, niet verhinderd om een gelofte af te leggen. (IIa-IIae q. 88 a. 8 arg. 1)

Zonen staan onder de macht van hun vader. Toch kunnen zonen, ook tegen de wil van de ouders, hun professie doen in een kloosterorde. Dus is het feit, dat iemand aan de macht van een ander onderworpen is, geen beletsel voor het doen van een gelofte. (IIa-IIae q. 88 a. 8 arg. 2)

Doen staat hoger dan beloven. Nu kunnen kloosterlingen, die onder de macht van hun oversten staan, sommige dingen doen zonder verlof van hun oversten, b. v. psalmen zeggen of zich van iets onthouden. Dus schijnen zij zoveel te eerder nog dergelijke dingen in een gelofte aan God te kunnen beloven. (IIa-IIae q. 88 a. 8 arg. 3)

Wie doet wat hij rechtens niet kan doen, zondigt. Nu doen ondergeschikten geen zonde door een gelofte af te leggen, want dat vindt men nergens verboden. Dus schijnen zij rechtens een gelofte te kunnen afleggen. (IIa-IIae q. 88 a. 8 arg. 4)

Maar daartegenover staat het voorschrift van het Boek der Getallen (30, 4), volgens welk “een vrouw in het huis van haar vader en nog in de kinderlijke leeftijd, als zij een gelofte heeft gedaan,” niet verplicht is die te houden, tenzij de vader toegestemd heeft. Dus kunnen om dezelfde reden geen personen, die onder de macht van een ander staan, door een gelofte verplichtingen op zich nemen. (IIa-IIae q. 88 a. 8 s. c.)

Zoals vroeger is gezegd (1e Art.), is een gelofte een aan God gedane belofte. Nu kan niemand zich door een belofte vast verplichten tot iets, wat in de macht van een ander ligt, maar alleen tot wat geheel en al in zijn eigen macht ligt. Voor zover nu iemand aan de macht van een ander onderworpen is, heeft hij het niet in zijn macht te doen, wat hij wil, maar dat hangt af van de wil van een ander. En daarom kan hij in datgene, waarin hij onderworpen is, zich niet vast door



een gelofte verplichten, tenzij met goedkeuring van wie boven hem staat. (IIa-IIae q. 88 a. 8 co.)

Onder een aan God gedane belofte valt alleen wat deugdzaam is, zoals vroeger (2e Art.) is gezegd. Nu is het, zoals reeds eerder gezegd is (86e Kw. 3e Art.), tegen de deugd om God aan te bieden, wat van een ander is. En dus kan er geen eigenlijke gelofte zijn, als een ondergeschikte een gelofte doet over wat onder de macht van een ander valt, tenzij onder voorwaarde, dat hij, onder wiens macht het valt, zich niet verzet. (IIa-IIae q. 88 a. 8 ad 1)

Zodra een mens de puberteitsjaren bereikt heeft, kan hij, als hij een vrije is, zelf beslissen over wat zijn eigen persoon betreft, b. v. dat hij zich door een gelofte aan een kloosterorde bindt of een huwelijk sluit. Maar hij staat niet op zichzelf, wat de regeling van het huishouden aangaat. En daarom kan hij wat dat betreft geen gelofte doen die van kracht is, zonder instemming van zijn vader. — Een slaaf echter, die ook wat zijn persoonlijk werk betreft onder de macht van zijn heer staat, kan zich niet door gelofte aan een kloosterorde binden, omdat hij zich zo aan het dienen van zijn heer zou onttrekken. (IIa-IIae q. 88 a. 8 ad 2)

Een kloosterling is aan zijn overste onderworpen, voor zover het zijn werk volgens de professie van de regel betreft. En al zou daarom iemand voor een tijd iets kunnen doen, als hij door zijn overste niet met iets anders wordt beziggehouden, dan is, omdat er geen tijd uitgezonderd is, waarin zijn overste hem geen werk te doen kan geven, een gelofte van een kloosterling toch niet van kracht, tenzij met goedvinden van de overste. Evenmin als de geloften van een meisje, dat nog thuis is, tenzij met goedvinden van de vader, of van een vrouw, tenzij met goedvinden van haar man, van kracht zijn. (IIa-IIae q. 88 a. 8 ad 3)

Al zijn de geloften van wie onder de macht van een ander staan, niet van kracht tenzij met de goedkeuring van hen, onder wie zij staan, dan doen zij toch geen zonde door een gelofte af te leggen; want men moet in hun geloften het nodige voorbehoud als ingesloten beschouwen, dat hun oversten het nl. goedvinden of zich niet verzetten. (IIa-IIae q. 88 a. 8 ad 4)

### **Articulus 9 Kunnen kinderen zich door gelofte verplichten in het klooster te treden?**

Men beweert, dat kinderen zich niet door gelofte kunnen verplichten in het klooster te gaan. Omdat er nl. overleg wordt vereist voor een gelofte, kunnen alleen zij er een afleggen, die het gebruik van hun verstand hebben. Maar dat missen kinderen, evenals krankzinnigen en razenden. Zoals dus krankzinnigen en razenden zich niet door een gelofte tot iets kunnen verbinden, schijnen kinderen zich evenmin door een gelofte te kunnen binden om in het klooster te treden. (IIa-IIae q. 88 a. 9 arg. 1)

Wat door iemand op behoorlijke wijze kan gedaan wor-

den, kan door een ander niet weer ongedaan worden gemaakt. Nu kan een gelofte om in het klooster te treden, die door een jongen of meisje vóór de puberteitsjaren wordt afgelegd, door de ouders of de voogd worden herroepen, zoals in de Decretalen staat. Dus schijnen een jongen of meisje niet op de goede manier een gelofte te kunnen afleggen, voordat zij veertien jaar zijn. (IIa-IIae q. 88 a. 9 arg. 2)

Aan hen, die in het klooster treden, wordt volgens de Regel van de H. Benedictus en de bepaling van Innocentius IV een proefjaar gegeven, opdat de ondervinding vóór de verplichting door de gelofte komt. Daarom schijnt het ongeoorloofd, dat kinderen zich door een gelofte verbinden om in het klooster te treden vóór het proefjaar. (IIa-IIae q. 88 a. 9 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat wat niet op de goede manier geschied is, niet geldig is, ook al wordt het door niemand herroepen. Nu is een door een meisje, ook vóór de puberteitsjaren, gedane gelofte geldig, als deze door de ouders niet binnen het jaar herroepen is, zoals in de Decretalen staat. Daarom kunnen kinderen zich op geoorloofde en geldige manier door een gelofte verplichten in het klooster te treden, ook voordat zij de puberteitsjaren bereikt hebben. (IIa-IIae q. 88 a. 9 s. c.)

Zoals uit het vroeger gezegde (7e Art.) blijkt, zijn er twee soorten van geloften, nl. eenvoudige en plechtige. Omdat nu, zoals is gezegd, de plechtigheid van een gelofte in een geestelijke zegening en toewijding bestaat, die door de bediening van de Kerk geschiedt, behoort het plechtig maken van een gelofte tot het terrein van de werkzaamheid van de Kerk. Een eenvoudige gelofte heeft haar kracht door het overleg, waardoor iemand de bedoeling krijgt zich te verplichten. Maar nu kan een dergelijke verplichting om twee redenen krachteloos zijn. Ten eerste uit gebrek aan verstand, zoals blijkt bij razenden en krankzinnigen, die zich niet door een gelofte tot iets kunnen verplichten, wanneer zij een aanval van razernij of krankzinnigheid hebben. Dan ook, omdat wie een gelofte doet, onder de macht van een ander staat, zoals is gezegd. Nu doen beide redenen zich voor bij kinderen vóór hun puberteitsjaren; want in het algemeen genomen hebben zij het gebruik van hun verstand niet, en van nature staan zij onder de zorg van de ouders of van voogden, die de plaats van de ouders innemen. En daarom zijn hun geloften om twee redenen niet van kracht. — Het kan echter bij sommige ofschoon maar weinige kinderen, om hun natuurlijke aanleg, die aan geen mensenwetten gebonden is, voorkomen, dat zij vlugger het gebruik van hun verstand hebben; en daarom noemt men hen “tot bedrog in staat.” Maar daarom komen zij niet vrij van de zorg van de ouders; want deze is door mensenwetten geregeld en die houden rekening met wat in de meeste gevallen gebeurt. Men moet dus zeggen, dat als een jongen of meisje vóór de puberteitsjaren, het gebruik van het verstand nog niet heeft, zij zich op geen enkele manier door een gelofte tot iets kunnen verplichten. Krijgen zij echter vóór de puberteitsjaren het gebruik van het verstand, dan kunnen zij op zichzelf beschouwd zich door een

gelofte een verplichting opleggen; maar die gelofte kan door de ouders, onder wier zorg zij nog blijven staan, krachteloos worden gemaakt. Maar hoezeer zij ook “tot bedrog in staat” zouden zijn, toch kunnen zij, vóór de puberteitsjaren, zich niet door een plechtige gelofte aan het kloosterleven verbinden wegens de bepalingen van de Kerk, die slaan op wat in de meeste gevallen gebeurt. Maar zodra zij de puberteitsleeftijd hebben bereikt, kunnen zij zich ook buiten de wil van hun ouders om met een eenvoudige of plechtige gelofte aan het kloosterleven binden. (IIa-IIae q. 88 a. 9 co.)

Dit argument slaat op kinderen, die het gebruik van hun verstand nog niet hebben gekregen; en hun geloften zijn, zoals in de leerstelling gezegd is, ongeldig. (IIa-IIae q. 88 a. 9 ad 1)

In de geloften van hen, die onder de macht van anderen staan, ligt een voorwaarde opgesloten, dat zij nl. door wie over hen staan niet worden herroepen; en door die voorwaarde zijn zij geoorloofd en, zoals gezegd is (8e Art. 1e Antw.) geldig, als die voorwaarde wordt vervuld. (IIa-IIae q. 88 a. 9 ad 2)

Dit argument gaat uit van de plechtige gelofte, die in de professie wordt afgelegd. (IIa-IIae q. 88 a. 9 ad 3)

## Articulus 10 Kan men van een gelofte ontslagen worden?

Men beweert, dat men van een gelofte niet kan ontslagen worden. Want een gelofte veranderen is minder dan ervan te ontslaan. Nu kan een gelofte niet veranderd worden, want in het Boek Leviticus (27, 9,10) wordt gezegd: “Als iemand een dier, dat aan de Heer geofferd kan worden, door een gelofte daartoe bestemd heeft zal het heilig zijn en niet veranderd kunnen worden, noch een beter voor een slecht, noch een slecht voor een goed.” Dus kan men veel minder nog van een gelofte ontslagen worden. (IIa-IIae q. 88 a. 10 arg. 1)

Van de voorschriften der natuurwet en die van God kan geen mens ontslaan; en vooral niet van de voorschriften van de eerste tafel, die onmiddellijk de liefde tot God, wat het laatste doel der geboden is, tot doel hebben. Nu valt het vervullen van een gelofte onder de natuurwet; en het is ook een gebod van de goddelijke wet, zoals uit het vroeger gezegde (3e Art.) blijkt; en het behoort tot de voorschriften van de eerste tafel, omdat het een daad van godsverering is. Dus kan men van een gelofte niet ontslagen worden. (IIa-IIae q. 88 a. 10 arg. 2)

De verplichting van de gelofte berust op de getrouwheid, die een mens tegenover God moet hebben, zoals is gezegd. (3e Art.) Nu kan niemand daarvan ontslaan. Dus ook niet van de gelofte. (IIa-IIae q. 88 a. 10 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat wat voortkomt uit de wil van allen, grotere vastheid schijnt te bezitten dan wat komt van de afzonderlijke wil van een enkeling. Nu kan men door een mens worden ontslagen van een wet, die door de wil van allen kracht heeft. Dus schijnt men

ook door een mens van een gelofte te kunnen worden ontslagen. (IIa-IIae q. 88 a. 10 s. c.)

Men moet zich het ontslaan van een gelofte denken volgens de manier, waarop men ontslagen wordt van het onderhouden van een wet. Want zoals vroeger is gezegd (I-II. 96e Kw. 6e Art.), wordt een wet gemaakt met het oog op wat in de meeste gevallen goed is; maar omdat het kan voorkomen, dat zo iets in een bepaald geval niet goed is, moest door iemand worden uitgemaakt, dat men in dat bijzondere geval de wet niet behoefde te onderhouden. En dat is in eigenlijke zin van de wet ontslaan (*dispensare*); want “*dispensatio*” schijnt in te sluiten een afgemeten verdeling of toepassing van iets algemeen op wat daaronder vervat is, zoals men spreekt van iemand, die onder zijn huisgezin voedsel verdeelt (*dispensare*). Evenzo stelt wie een gelofte doet zich enigszins een wet, waardoor hij zich verplicht tot wat op zichzelf en in de meeste gevallen goed is. Nu kan het gebeuren, dat het in een bepaald geval zonder meer kwaad of nutteloos of een beletsel voor een groter goed is; en dan strijdt het met de aard van wat voorwerp van een gelofte kan zijn, zoals vroeger (2e Art.) gezegd is. En daarom moet noodzakelijkerwijze in zo’n geval worden vastgesteld, dat men de gelofte niet moet houden. Wordt nu zonder meer bepaald, dat de gelofte met gehouden moet worden, dan heet dat ontslaan. Wordt in plaats van wat onderhouden moet worden iets anders opgelegd, dan heet het verandering van de gelofte. Het is dus minder een gelofte te veranderen dan ervan te ontslaan, maar beide dingen vallen onder de macht van de Kerk. (IIa-IIae q. 88 a. 10 co.)

Een dier, dat geofferd kon worden, werd juist omdat het door een gelofte ertoe werd bestemd als heilig beschouwd, als bestemd voor het eren van God; en dat was de reden, waarom het niet omgewisseld kon worden, zoals men evenmin een ding, waarover men een gelofte heeft gedaan en dat al gewijd is, b. v. een kelk, met iets beters of slechters kan verruilen. Maar een dier, dat niet geofferd kon worden, omdat het daartoe niet geschikt was, kon en moest vrijgekocht worden, zoals de Wet zegt. En zo kunnen ook nu nog geloften veranderd worden als er geen wijding bij gekomen is. (IIa-IIae q. 88 a. 10 ad 1)

Zoals de mens krachtens de natuurwet en een goddelijk gebod zijn geloften moet houden, moet hij ook om dezelfde redenen aan een wet of voorschrift van zijn oversten gehoorzamen. En als er nu in een menselijke wet wordt gedispenseerd, dan is dat niet om aan een menselijke wet niet te laten gehoorzamen: wat tegen de natuurwet en Gods bevel zou zijn; maar om wat wet was, in dit geval geen wet te laten zijn. Zo gebeurt het ook krachtens het gezag van de overste, die van de gelofte ontslaat, dat wat voorwerp van een gelofte was, dit nu niet meer is, omdat wordt vastgesteld, dat het daartoe in dit geval niet geschikt is. Ontslaat dus een kerkelijke overste van een gelofte, dan ontslaat hij niet van een voorschrift van God of de natuurwet, maar bepaalt datgene nader, wat door het menselijke overleg, dat niet aan alles kan denken, verplicht was geworden. (IIa-IIae q. 88 a. 10 ad 2)

De getrouwheid, die men aan God schuldig is, gaat niet zo ver, dat een mens zou moeten doen, wat voor een gelofte ongeschikt is, of nutteloos of een beletsel voor een groter goed; en dat heeft het ontslaan van een gelofte op het oog. En daarom is het ontslaan van een gelofte niet tegen de getrouwheid, die wij tegenover God moeten hebben. (IIa-IIae q. 88 a. 10 ad 3)

### Articulus 11 Kan er in de plechtige gelofte van zuiverheid gedispenseerd worden?

Men beweert, dat er in een plechtige gelofte van zuiverheid gedispenseerd kan worden. — Want een van de redenen om van een gelofte te ontslaan is, zoals gezegd is, als deze een groter goed zou beletten. Nu kan een gelofte van zuiverheid, en zelfs ook een plechtige, aan een groter goed in de weg staan; want “het algemeen belang is goddelijker dan dat van een eenling,” en nu kan iemands zuiverheid iets in de weg staan, wat voor de gehele massa goed is, b. v. als door het aangaan van een huwelijk door personen, die gelofte van zuiverheid hebben gedaan, de vrede in het vaderland zou worden hersteld. Dus schijnt het mogelijk, dat ook in de plechtige gelofte van zuiverheid wordt gedispenseerd. (IIa-IIae q. 88 a. 11 arg. 1)

Godsverering staat als deugd boven de zuiverheid. Nu kan iemand van een gelofte om een daad van godsverering te stellen, b. v. aan God een offer op te dragen, ontslagen worden. Dus kan men veel eerder van de gelofte van zuiverheid ontslagen worden, die over een daad van de zuiverheid gaat. (IIa-IIae q. 88 a. 11 arg. 2)

Zoals het houden van een gelofte van te vasten voor de persoon nadelig kan zijn, zo kan dat ook als men de gelofte van zuiverheid onderhoudt. Maar als een gelofte om te vasten lichamelijk nadeel meebrengt voor wie haar aflegde, dan kan erin gedispenseerd worden. Om dezelfde reden kan men het dus ook bij de gelofte van zuiverheid. (IIa-IIae q. 88 a. 11 arg. 3)

Evenals de gelofte van zuiverheid, die erdoor plechtig wordt gemaakt, vallen ook die van armoede en gehoorzaamheid onder de religieuze professie. Nu kan er in de geloften van armoede en gehoorzaamheid gedispenseerd worden, zoals blijkt bij hen, die na hun professie bisschop worden. Dus schijnt ook dispensatie in de gelofte van zuiverheid mogelijk. (IIa-IIae q. 88 a. 11 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek Ecclesiasticus (26, 20) wordt gezegd: “Niets kan vergeleken worden bij een zuivere ziel.” Bovendien staat op het eind van de Decretaal: “Als iemand naar het klooster”: “Het afstand doen van eigendom is evenals het bewaren van de zuiverheid zo met de monnikenregel verbonden, dat zelfs de Paus daar zijn dispensatie niet tegenover kan stellen.” (IIa-IIae q. 88 a. 11 s. c. 1)

Bij de plechtige gelofte van zuiverheid kan men drie dingen in aanmerking nemen, en wel vooreerst het voorwerp ervan, nl. de zuiverheid zelf; dan de eeuwigheid

ervan, als iemand zich nl. door een gelofte bindt tot eeuwige onderhouding van de zuiverheid; en ten derde de plechtigheid ervan. Sommigen zeggen daarom, dat er in deze plechtige gelofte niet gedispenseerd kan worden om de zuiverheid zelf, waar geen gelijkwaardig ding tegenover staat, zoals uit de aangehaalde tekst blijkt. Als reden ervan geven sommigen op, dat de mens door de zuiverheid een vijand overwint, die hij als een huisgenoot bij zich heeft; of dat de mens door de zuiverheid volmaakt gelijkvormig wordt met Christus, wat reinheid van ziel en lichaam betreft. — Deze redenering schijnt echter niet door te slaan. Want wat voor de ziel goed is, als beschouwing en gebed, is veel beter dan wat voor het lichaam goed is en maakt ons meer aan God gelijk; en toch kan men ontslaan worden van een gelofte om te bidden of te beschouwen. Daarom schijnt de reden, waarom in de gelofte van zuiverheid niet gedispenseerd kan worden, niet gevonden te worden, als men zonder meer op de waardigheid van de zuiverheid let. Vooral ook, omdat de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (7, 34) tot de zuiverheid aanspoort om de beschouwing; want hij zegt, dat “een ongehuwde vrouw denkt aan wat op God betrekking heeft,” en het doel staat hoger dan wat ernaar leidt. Daarom zoeken anderen de reden in de eeuwigheid en algemeenheid van deze gelofte. Want zij zeggen, dat de gelofte van zuiverheid alleen door precies het tegenovergestelde te doen kan te niet gedaan worden; en dat mag nooit bij een gelofte. — Maar dit is heel duidelijk vals. Want zoals tegenover de zuiverheid de vleselijke gemeenschap staat, staat het eten van vlees en drinken van wijn tegenover het zich hiervan onthouden; en toch kan in dergelijke geloften worden gedispenseerd. Daarom beweren anderen, dat om iets, wat voor het algemeen nuttig of noodzakelijk is, in de plechtige gelofte van zuiverheid gedispenseerd kan worden, zoals uit het aangehaalde voorbeeld over het vredestiten tussen landen door het sluiten van een huwelijk blijkt (vgl. 1e Bed.). Omdat echter de aangehaalde Decretaal uitdrukkelijk zegt, dat zelfs de Paus aan een kloosterling geen verlof kan geven om iets tegen het bewaren van de zuiverheid te doen, schijnt men anders te moeten redeneren: en wel dat datgene wat eenmaal aan de Heer is gewijd, zoals vroeger is gezegd (vorig Art.), en ook uit het Boek Leviticus (27, 9) blijkt, niet meer voor een ander doel van bestemming kan worden veranderd. Nu kan een prelaat van de Kerk niet maken, dat wat gewijd is de wijding verliest, zelfs niet bij dode dingen, b. v. dat een geconsacreerde kelk ophoudt geconsacreerd te zijn, als die niet gebroken wordt. Daarom kan een prelaat nog veel minder dit tot stand brengen, dat een mens, die aan God is toegewijd, zolang hij leeft ophoudt aan God gewijd te zijn. Nu bestaat zoals gezegd is (7e Art.), de plechtigheid van de gelofte in een zegening of wijding van wie de gelofte aflegt. En daarom kan een prelaat van de Kerk niet maken, dat wie een plechtige gelofte heeft gedaan, datgene mag verlaten, waartoe hij gewijd is, b. v. dat hij, die priester is, geen priester meer is, al kan de prelaat hem om een of andere reden de uitoefening van zijn ambt beletten. En om dezelfde reden kan de Paus niet maken, dat wie de kloostergeloften

heeft afgelegd geen kloosterling meer is, al zeggen enige juristen uit onwetendheid iets anders. Men moet dus onderzoeken, of de zuiverheid wezenlijk verbonden is met datgene, waarvoor de gelofte plechtig wordt gemaakt; want als het daarmee niet wezenlijk verbonden is, kan de plechtige toewijding blijven bestaan zonder de plicht van zuiverheid, wat niet zou kunnen gebeuren, als zij wezenlijk met datgene verbonden is, waarvoor de gelofte plechtig wordt gemaakt. Nu is de plicht van zuiverheid niet wezenlijk, maar krachtens kerkelijke bepaling met de heilige wijding verbonden. En daarom schijnt de Kerk te kunnen ontslaan van de gelofte van zuiverheid, die plechtig is geworden door het ontvangen van een heilige wijding. — Maar de plicht van zuiverheid is wel wezenlijk verbonden met de religieuze staat, waardoor de mens de wereld verzaakt en geheel voor het dienen van God wordt bestemd; en dat is niet met het huwelijk te verenigen, omdat men daarin moet zorgen voor vrouw en kinderen en huisgezin en de dingen die daartoe vereist worden. Daarom zegt de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (7, 33) dat “wie een vrouw heeft, zorg heeft voor wereldse dingen, hoe hij aan zijn vrouw zal behagen, en hij is verdeeld.” Daarom komt de naam: monnik van: eenheid, in tegenstelling met bovengenoemde verdeeldheid. Daarom kan door de Kerk in een gelofte, die door de religieuze professie plechtig is gemaakt, niet gedispenseerd worden; en de reden hiervan geeft de Decretaal, dat “de zuiverheid aan de kloosterregel verbonden is.” (IIa-IIae q. 88 a. 11 co.)

De gevaren, die van de mensen komen, moet men bestrijden met menselijke middelen, maar niet door dingen, die aan God toebehoren, voor menselijk gebruik te bestemmen. Nu zijn zij, die in een kloosterorde hun professie hebben gedaan, dood voor de wereld en leven voor God. Daarom moeten zij niet om welke reden ook tot het menselijk leven worden teruggeroepen. (IIa-IIae q. 88 a. 11 ad 1)

In de gelofte van tijdelijke zuiverheid kan gedispenseerd worden, zoals in een gelofte om voor een tijd lang te bidden of zich van spijsen te onthouden. Dat echter in een gelofte van zuiverheid, die door de professie plechtig is gemaakt, niet gedispenseerd kan worden, komt niet hiervan, dat het een daad van kuisheid is, maar omdat het door de kloosterprofessie tot de godsverering is gaan behoren. (IIa-IIae q. 88 a. 11 ad 2)

Spijs heeft als onmiddellijk doel het onderhouden van de eigen persoon; en daarom kan het onthouden van spijs onmiddellijk gevaar voor de persoon meebrengen. Om deze reden wordt er in de gelofte om te vasten gedispenseerd. De vleselijke gemeenschap echter dient niet onmiddellijk voor het in stand houden van de persoon, maar van de soort. Daarom brengt de onthouding van de geslachtelijke gemeenschap geen onmiddellijk gevaar voor de persoon mee. Maar als er bij toeval een gevaar voor de persoon uit voortkomt, kan dat op een andere manier verholpen worden, nl. door te vasten en door andere lichamelijke middelen. (IIa-IIae q. 88 a. 11 ad 3)

Zoals een kloosterling, die bisschop wordt, niet van de gelofte van zuiverheid wordt gedispenseerd, zo ook evenmin van die van armoede; want hij moet niets als zijn eigendom bezitten, maar het is van hem als verdelers van de voor allen bestemde goederen der Kerk. Evenmin wordt hij ook vrijgesteld van de gelofte van gehoorzaamheid, maar toevalligerwijze hoeft hij niet te gehoorzamen, als hij geen overste heeft, zoals ook de abt van een klooster, die ook niet van de gelofte van gehoorzaamheid wordt gedispenseerd. De tekst uit het Boek Ecclesiasticus die als tegenargument werd aangehaald, moet men hierop laten slaan, dat noch vruchtbaarheid naar het vlees, noch een ander lichamenlijk goed met de zuiverheid kan vergeleken worden, omdat deze onder de goederen van de ziel wordt gerekend, zoals ook Augustinus zegt. Daarom wordt er uitdrukkelijk gesproken van een zuivere ziel, niet van zuiver vlees. (IIa-IIae q. 88 a. 11 ad 4)

### **Articulus 12 Is het gezag van een overste nodig om een gelofte te veranderen of erin te dispensereren?**

Men beweert, dat er geen gezag van een overste voor vereist wordt om een gelofte te veranderen of erin te dispensereren. Want men kan in een kloosterorde treden zonder toestemming van een hogere prelaat. Nu wordt een mens door in het klooster te treden van de in de wereld gedane geloften ontslagen, zelfs van die om naar het H. Land te gaan. Dus kan er verandering of ontheffing van een gelofte plaats hebben buiten het gezag van een hogere prelaat om. (IIa-IIae q. 88 a. 12 arg. 1)

Het ontslaan van een gelofte schijnt hierin te bestaan, dat wordt vastgesteld in welke gevallen men een gelofte niet hoeft te houden. Als nu een prelaat een verkeerde beslissing neemt, schijnt hij, die een gelofte gedaan heeft, daarvan niet vrijgesteld te zijn omdat geen enkele prelaat een vrijstelling kan geven tegen het goddelijke gebod om de geloften te houden in, zoals gezegd is. (10e Art. 2e Antw.; vorig Art.). Evenzo schijnt iemand, die op eigen gezag terecht zou uitmaken, in welk geval men een gelofte niet hoeft te vervullen, van die gelofte ontslagen te zijn, omdat zoals gezegd is (2e Art.) een gelofte niet verplicht in het geval, waarin zij een slechter gevolg zou hebben. Dus is het gezag van een prelaat niet nodig om van een gelofte te ontslaan. (IIa-IIae q. 88 a. 12 arg. 2)

Als het ontslaan van een gelofte onder de macht van de prelaten viel, zou het aan allen om gelijke redenen toekomen. Nu kunnen niet allen in alle geloften dispensereren. Dus valt het ontslaan van een gelofte niet onder de macht van de prelaten. (IIa-IIae q. 88 a. 12 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de gelofte evenals de wet verplicht om iets te doen. Nu is er, zoals vroeger gezegd is, (I-II 97e Kw. 4e Art.) de macht van een overheid voor nodig om van een voorschrift van een wet te ontslaan. Dus om dezelfde reden ook voor het ontslaan van een gelofte. (IIa-IIae q. 88 a. 12 s. c.)

Zoals vroeger is gezegd (2e Art.), is een gelofte een aan God gedane belofte over iets, wat God aangenaam is. Wat echter in een belofte aangenaam is aan wie het beloofd wordt, hangt van diens beslissing af. Nu neemt een prelaat in de Kerk, Gods plaats in. En daarom is het gezag van een prelaat nodig voor het veranderen of het ontslaan van een gelofte, omdat die dan in Gods naam beslist, wat aan God aangenaam is volgens de Tweede Brief aan de Korinthiërs (2, 10): “Want ook ik heb om Uwentwil vergeven in Christus’ naam.” En hij zegt uitdrukkelijk: om Uwentwil; omdat iedere van een prelaat gevraagde vrijstelling moet geschieden tot eer van Christus, in Wiens naam hij ontslaat; ofwel tot nut van de Kerk, die Zijn lichaam is. (IIa-IIae q. 88 a. 12 co.)

Alle andere geloften gaan over bijzondere werken, maar door het kloosterleven bestemt de mens geheel zijn leven voor het dienen van God. Nu is het bijzondere in het algemene ingesloten. En daarom zegt een Decreet, dat “wie het lijdelijk dienen in een voortdurend onderhouden van een kloosterregel verandert, niet als schuldig aan het breken van gelofte wordt beschouwd.” Toch behoeft wie in het klooster treedt, niet de geloften over vasten en gebeden e. d., die hij in de wereld gedaan heeft, te houden; want wie in het klooster treedt, sterft aan het vorige leven; en bij het kloosterleven past het onderhouden van bijzondere dingen niet; en de last van het kloosterleven is voor de mens al zwaar genoeg, zodat hij daar niet nog meer bij moet voegen. (IIa-IIae q. 88 a. 12 ad 1)

Sommigen zeggen, dat prelaten naar believen in geloften kunnen dispenser, omdat in iedere gelofte de wil van de hogere prelaat als voorwaarde ligt opgesloten; zoals vroeger is gezegd (8e Art.), dat men bij geloften van ondergeschikten, b. v. slaven en kinderen, de voorwaarde moet denken: als de vader of de heer het goedvinden of zich niet verzetten. En zo zou een onderdaan zonder gewetensangst een gelofte kunnen breken, zo dikwijls hem dit door een prelaat werd gezegd. Maar deze bewering steunt op een vergissing. Want omdat de macht van een geestelijken overste, die geen heer, maar bestuurder is, “tot opbouw en niet tot afbraak is gegeven,” zoals blijkt uit de Tweede Brief aan de Korinthiërs (10, 8), kan een prelaat, evenmin als hij kan voorschrijven, wat op zichzelf God mishaagt, nl. zonden, ook niet beletten, wat op zichzelf God welgevallig is, nl. daden van deugd. Dus kan een mens die zonder voorbehoud beloven. Maar een prelaat heeft te beoordelen, wat deugdzamer en God aangenamer is. Daarom zou bij duidelijke dingen een dispensatie van een prelaat niet van schuld vrijpleiten, als b. v. een prelaat iemand zonder reden zou ontheffen van de gelofte om in het klooster te gaan. Was er echter schijnbaar een reden, waardoor het minstens twijfelachtig werd, dan kon men zich houden aan het oordeel van de prelaat, die verandert of dispenseert. Maar niet naar eigen oordeel, omdat dit Gods plaats niet inneemt, tenzij in het geval, dat men over iets, wat duidelijk ongeoorloofd is, een gelofte deed en er bezwaren zouden zijn zich tot de overste te wenden. (IIa-IIae q. 88 a. 12 ad 2)

Omdat de Paus volledig Christus plaats bekleedt in geheel de Kerk, kan hij volledig dispenser in alle geloften, waarin dat mogelijk is. Maar aan lagere prelaten wordt het dispenser toevertrouwd in geloften, die gewoonlijk worden gedaan en waarin dikwijls moet worden gedispenseerd, zodat de mensen gemakkelijk iemand vinden, tot wie zij zich kunnen wenden, als bij geloften om te vasten of een pelgrimstocht te doen e. d. Maar grotere geloften, als van zuiverheid en van een pelgrimstocht naar het H. Land, zijn aan de Paus voorbehouden. (IIa-IIae q. 88 a. 12 ad 3)

## Quaestio 89 Over de Eed

Vervolgens moeten wij over de uiterlijke daden van de godsverering spreken, waardoor de mensen van iets goddelijks gebruik maken; en dat goddelijke is ofwel een Sacrament, ofwel Gods naam zelf. Nu zal er in het derde deel van dit werk gelegenheid zijn om te spreken over het ontvangen van een Sacrament; maar het gebruik maken van Gods naam moeten wij hier behandelen. Gods naam wordt echter door de mensen op drie manieren gebruikt: ten eerste bij de eed, om eigen woorden te bevestigen; ten tweede als een bezwering, om anderen tot iets te brengen; ten derde als aanroeping om te bidden of te prijzen (90 en 91 Kw.). Eerst moeten wij dus over de eed spreken; en daarover stellen wij ons tien vragen: 1. Wat is een eed? 2. Is deze geoorloofd? 3. Wat behoort er bij de eed? 4. Van welke deugd is hij een daad? 5. Moet men ernaar verlangen te zweren en het dikwijls doen, als iets nuttigs en goeds? 6. Is het geoorloofd bij een schepsel te zweren? 7. Is de eed verplicht? 8. Wat geeft een grotere verplichting, een eed of een gelofte? 9. Kan er in een eed worden gedispenseerd? 10. Wie en wanneer mogen wij zweren? (IIa-IIae q. 89 pr.)

### Articulus 1 Is zweren God aanroepen als Getuige?

Men beweert, dat zweren niet is God als getuige aanroepen. Want iedereen, die een tekst uit de H. Schrift aanhaalt, roept God als getuige aan, omdat Zijn woorden in de H. Schrift opgetekend staan. Als zweren dus was God als getuige aanroepen, zou iedereen, die een tekst uit de H. Schrift aanhaalde, zweren. Maar dat is onjuist. Dus ook het eerste. (IIa-IIae q. 89 a. 1 arg. 1)

Wie iemand als getuige aanhaalt, geeft hem niets. Maar wie bij God zweert, geeft iets aan God, want bij Mattheus (5, 33) staat: “Houdt Uw eden tegenover de Heer,” en Augustinus zegt, dat zweren is “het recht van de waarheid aan God geven.” Dus is zweren niet God als getuige aanroepen. (IIa-IIae q. 89 a. 1 arg. 2)

Zoals uit het vroeger gezegde (67e en 70e Kw.) blijkt, is er verschil tussen het ambt van rechter en van getuige. Nu roept een mens soms bij een eed het goddelijk gerecht af naar het psalmwoord: “Als ik aan die mij kwaad deden het vergold, zou ik verdienen zonder buit van mijn vijanden terug te keren.” (Ps. 7, 5) Dus is

zweren niet God als getuige aanroepen. (IIa-IIae q. 89 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt. “Wat betekent: bij God, anders dan: God is getuige?” (IIa-IIae q. 89 a. 1 s. c.)

De Apostel zegt in de Brief aan de Hebreëen (6, 16), dat een eed “tot bevestiging” dient. Dingen nu, die men kan weten worden bevestigd door het verstand, dat van enige waarheden, die van nature gekend worden en onfeilbaar waar zijn, uitgaat. Bijzondere en toevallig geschiedende feiten echter kunnen niet door een noodzakelijk geldende reden worden bevestigd; en daarom wordt, wat daarover wordt gezegd, gewoonlijk door getuigen bevestigd. Maar om twee redenen is het getuigenis van mensen onvoldoende om dergelijke dingen te bevestigen. En wel ten eerste om het gebrek aan waarheid bij de mensen, omdat zeer velen tot liegen vervallen, naar het psalmwoord: “Hun mond heeft leugens gesproken.” (Ps. 16, 10) Ten tweede om gebrek aan kennis, omdat de mensen noch het toekomstige, noch de hartsgeheimen, noch wat in hun afwezigheid gebeurt kunnen kennen; maar toch spreken de mensen daarover en is het voor de samenleving goed, dat men daar enige zekerheid over heeft. En daarom is het nodig zijn toevlucht te nemen tot het getuigenis van God, omdat God niet kan liegen en Hem ook niets verborgen is. Nu noemt men het God tot getuige nemen zweren (jurare), omdat het als het ware als een recht (jus) is ingevoerd om wat onder aanroeping van de goddelijke getuigenis wordt gezegd, als waar te beschouwen. Nu wordt de getuigenis van God soms ingeroepen om iets tegenwoordigs of verledens te bevestigen; en dat noemt men een belofte-eed. — Bij wat noodzakelijk is en door het verstand onderzocht moet worden, wordt geen eed gebruikt, want het zou belachelijk zijn, als iemand bij het redetwisten over een wetenschap zijn bewering met een eed zou willen bewijzen. (IIa-IIae q. 89 a. 1 co.)

Er is verschil tussen het gebruik maken van Gods reeds gegeven getuigenis, wat gebeurt bij het aanhalen van een tekst uit de H. Schrift; en een getuigenis van God afsmeken, dat nog gegeven moet worden, zoals bij de eed geschiedt. (IIa-IIae q. 89 a. 1 ad 1)

Men zegt hierom, dat iemand zijn eed tegenover God houdt, dat hij vervult wat hij gezworen heeft. Of omdat hij juist door het feit, dat hij God als getuige aanroept, erkent, dat Hij kennis van alles en de onfeilbare waarheid bezit. (IIa-IIae q. 89 a. 1 ad 2)

Iemands getuigenis wordt hierom aangeroepen, dat de ingeroepen getuige de waarheid bekend maakt over wat gezegd wordt. Nu maakt God op twee manieren bekend of wat gezegd is de waarheid bevat. Ten eerste door zonder meer de waarheid te openbaren, hetzij door innerlijke ingeving, of ook wel door onthulling van het feit, als Hij nl. wat verborgen was openbaar maakt. En op een andere manier door de leugenaar te straffen; en dan is Hij tegelijk getuige en rechter, als Hij door de leugen te straffen haar bekend maakt. En daarom zijn er twee manieren om te zweren. Een door eenvoudig God als getuige aan te roepen, zoals wanneer iemand

zegt: God is mij getuige, of: Ik zeg voor het aangezicht van God, of: bij God, wat hetzelfde is, zoals Augustinus zegt. — Een andere manier om te zweren is die door zelfverwensing, als nl. iemand zichzelf of iets wat hem toebehoort een straf oplegt, als wat hij zegt niet waar is. (IIa-IIae q. 89 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is het geoorloofd te zweren?

Men beweert, dat het niet geoorloofd is om te zweren. Want niets, wat door een wet van God verboden is, is geoorloofd. Nu wordt de eed verboden bij Mattheus (5, 34): “Ik echter zeg U in het geheel niet te zweren” en in de Brief aan Jacobus (5, 12): “Voor alles, broeders, zweert niet.” Dus is de eed ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 89 a. 2 arg. 1)

Wat van iets verkeeds komt, schijnt ongeoorloofd te zijn, omdat naar Mattheus (7, 18) “een kwade boom geen goede vruchten kan voortbrengen.” Nu komt de eed van iets verkeeds, want bij Mattheus (5, 37) wordt gezegd: “Uw woord zij, ja, ja, neen, neen. Wat daarbij komt, is uit de boze.” Dus schijnt de eed ongeoorloofd te zijn. (IIa-IIae q. 89 a. 2 arg. 2)

Een teken vragen van de goddelijke voorzienigheid is God op de proef stellen, wat helemaal verboden is volgens het Boek Deuteronomium (6, 16): “Gij zult de Heer Uw God niet op de proef stellen.” Nu schijnt wie zweert een teken van de goddelijke voorzienigheid te vragen, als hij Gods getuigenis vraagt, wat door duidelijk iets te doen wordt gegeven. Dus schijnt de eed geheel en al ongeoorloofd te zijn. (IIa-IIae q. 89 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek Deuteronomium staat (6, 13): “Gij zult de Heer Uw God vrezen en bij Zijn naam zweren.” (IIa-IIae q. 89 a. 2 s. c.)

Er is niets op tegen, dat iets op zichzelf goed is en zich toch ten nadele van hem keert, die er een verkeerd gebruik van maakt, zoals het goed is de H. Eucharistie te ontvangen, en toch “eet en drinkt hij,” die dit onwaardig nuttigt, “het zich ten oordeel,” zoals in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (11, 29) staat. Zo moet ook in het onderhavige geval gezegd worden, dat de eed op zichzelf geoorloofd en goed is. Dat blijkt uit zijn oorsprong en doel. En wel uit zijn oorsprong, omdat ontstaan is uit het geloof van de mensen, dat God de onfeilbare waarheid en een algemene kennis en bestuur van alles bezit. En uit het doel, omdat de eed is ontstaan om de mensen te rechtvaardigen en aan twisten een eind te maken, zoals in de Brief aan de Hebreëen (6, 16) gezegd wordt. Maar hij strekt tot nadeel van wie er een verkeerd gebruik van maakt, d.w.z. zonder noodzakelijkheid en de nodige omzichtigheid. Want wie God om een kleine reden als getuige aanroept, schijnt weinig eerbied voor Hem te hebben, want dat zou hij ook niet van een achtbaar mens durven vragen. Ook is er gevaar voor meened, omdat de mens gemakkelijk door woorden zondigt volgens Jacobus: “Als iemand niet met te spreken misdoet, is hij een volmaakt mens.” (Jac. 3, 2) Daarom ook staat er in het Boek Ecclesiast

ticus (23w 9): “Went Uw mond er niet aan te zweren, want men kan daarin dikwijls vallen.” (IIa-IIae q. 89 a. 2 co.)

Hieronymus zegt: “Bedenkt, dat de Heet niet verbood bij God te zweren, maar bij hemel en aarde; want het is bekend, dat de Joden de slechte gewoonte hadden bij de elementen te zweren.” Maar dit antwoord is niet voldoende, omdat Jacobus erbij voegt: “Noch met enige andere eed.” En daarom moet men met Augustinus zeggen, dat “de Apostel, die in zijn brieven zweert, ons laat zien, hoe wij dat woord: Ik zeg U in het geheel niet te zweren, moeten opvatten; dat wij nl. door te zweren niet tot een gemak van zweren moeten komen, van het gemak tot de gewoonte, en van de gewoonte tot de meened. En daarom blijkt dat hij slechts heeft gezworen als hij scheef, waar voorzichtiger overleg is en geen loslippigheid.” (IIa-IIae q. 89 a. 2 ad 1)

Zoals Augustinus zegt, “moeten wij, als wij gedwongen Worden een eed te doen, weten, dat de noodzakelijkheid ervan wordt teweeggebracht door de zwakheid van hen, die wij iets willen bijbrengen; en deze zwakheid is ongetwijfeld iets verkeerd. Daarom zegt Hij niet: wat erbij komt, is verkeerd; want gij doet niet verkeerd, als gij een goed gebruik maakt van de eed, om een ander iets bij te brengen, als dat nuttig is; maar: het is uit de boze; nl. uit de verkeerdheid van hem, door wiens zwakheid gij gedwongen wordt te zweren.” (IIa-IIae q. 89 a. 2 ad 2)

Wie zweert, stelt God niet op de proef, omdat hij Gods hulp niet zonder nut en noodzakelijkheid vraagt; en bovendien stelt hij zich niet in gevaar, als God op het ogenblik geen getuigenis wil geven. Hij zal echter zeker in de toekomst getuigenis afleggen, als Hij “de verborgenheden van de duisternis zal aan het licht brengen en de geheimen van de harten openbaren,” zoals in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (4, 5) staat. En niemand, die zweert, zal dat getuigenis missen, hetzij vóór of tegen hem. (IIa-IIae q. 89 a. 2 ad 3)

### **Articulus 3 Is het goed, dat als de drie vereisten voor een eed worden opgegeven: gerechtigheid, oordeel en waarheid?**

Men beweert, dat het niet goed is als vereisten voor een eed op te geven: gerechtigheid, oordeel en waarheid. Want die dingen, waarvan het ene in het andere ligt opgesloten, moeten niet als verschillend naast elkaar worden opgesomd. Dit is bij deze drie het geval; want volgens Tullius is waarheid een deel van de rechtvaardigheid, en zoals vroeger (60e Kw. 1e Art.) is gezegd, is het oordeel een daad van gerechtigheid. Dus is het niet goed deze drie als vereisten op te geven. (IIa-IIae q. 89 a. 3 arg. 1)

Vele andere dingen worden voor een eed vereist, als toewijding en geloof, waardoor wij geloven, dat God alles weet en niet liegt. Dus is deze opsomming van drie vereisten onvoldoende. (IIa-IIae q. 89 a. 3 arg. 2)

Deze drie dingen zijn bij iedere menselijke daad ver-

eist, want niets moet tegen waarheid en gerechtigheid gebeuren of zonder oordeel, naar de Eerste Brief aan Timoteüs (3, 21): “Doe niets zonder praejudicium,” d. w. z. zonder voorafgaand oordeel. Deze drie vereisten moet men dus niet meer voor een eed vorderen dan voor andere menselijke daden. (IIa-IIae q. 89 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij Jeremias (4, 2) wordt gezegd: “Gij zult zweren: “de Heer leeft”, in waarheid, in gerechtigheid en in oordeel,” en dit uitleggend zegt Hieronymus: “Op te merken is, dat een eed dit als vereisten heeft, nl. waarheid, oordeel en gerechtigheid.” (IIa-IIae q. 89 a. 3 s. c.)

Zoals vroeger (vorig Art.) is gezegd, is een eed alleen goed voor wie er een goed gebruik van maakt. Nu zijn er twee dingen vereist om er een goed gebruik van te maken. Ten eerste dat iemand niet lichtzinnig, maar om een noodzakelijke oorzaak en bedachtzaam de eed gebruikt. En hiertoe is van de kant van wie zweert een oordeel, nl. van overleg, nodig. Ten tweede wat datgene dat door de eed wordt bevestigd betreft, moet dit nl. noch vals noch iets ongeoorloofds zijn. En wat dit aangaat is er waarheid nodig, waardoor iemand wat waar is door een eed bevestigt, en gerechtigheid, waardoor hij bevestigt wat geoorloofd is. Een ondoordachte eed mist het oordeel, een leugenachtige de waarheid, en een onrechtvaardige of ongeoorloofde de gerechtigheid. (IIa-IIae q. 89 a. 3 co.)

Oordeel betekent hier niet het ten uitvoer brengen van de rechtvaardigheid, maar zoals is gezegd, het oordeel van het overleg. Ook neemt men waarheid hier niet als een onderdeel van de rechtvaardigheid, maar als een nadere bepaling van wat men zegt. (IIa-IIae q. 89 a. 3 ad 1)

Zowel de toewijding als het geloof als alle dergelijke dingen, die nodig zijn om op een goede manier te zweren, liggen in het oordeel vervat. Want zoals is gezegd, slaan de twee andere vereisten op de zaak, waarover men zweert. Men zou echter kunnen zeggen, dat de gerechtigheid op de oorzaak slaat, waar door men een eed aflegt. (IIa-IIae q. 89 a. 3 ad 2)

In de eed ligt een groot gevaar opgesloten, zowel om grootheid van God, Wiens getuigenis wordt aangeroepen, als om de zwakheid van de menselijke tong, wier woorden door de eed worden bevestigd. En daarom zijn deze drie vereisten meer nodig voor de eed dan voor andere menselijke daden. (IIa-IIae q. 89 a. 3 ad 3)

### **Articulus 4 Is zweren een daad van godsdienstigheid of godsverering?**

Men beweert, dat zweren geen daad van godsdienstigheid of godsverering is. Want de daden van godsverering gaan over heilige en goddelijke dingen. Nu worden eden gebruikt bij twisten onder de mensen, zoals de Apostel in de Brief aan de Hebreeënen (6, 16) zegt. Dus is zweren geen daad van godsdienstigheid of godsverering. (IIa-IIae q. 89 a. 4 arg. 1)

Tot de godsdienstigheid behoort God eerbewijzen te brengen, zoals Tullius zegt. Wie echter zweert, biedt God niets aan, maar haalt Hem aan als getuige. Dus is zweren geen daad van godsverering. (IIa-IIae q. 89 a. 4 arg. 2)

Het doel van de godsdienstigheid of godsverering is God eerbied te tonen. Dat is echter het doel van de eed niet, maar eerder het bevestigen van een gezegde. Dus is zweren geen daad van godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 89 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek Deuteronomium (6, 13) wordt gezegd: “Den Heer Uw God zult gij vrezen en Hem alleen dienen en bij Zijn naam zweren.” Hier wordt nu gesproken van het dienen door godsverering. Dus is het zweren een daad van godsverering. (IIa-IIae q. 89 a. 4 s. c.)

Zoals uit het gezegde (1 Art.) blijkt, roept wie een eed doet de goddelijke getuigenis aan om te bevestigen wat hij zegt. Nu wordt niets bevestigd tenzij door wat zekerder en sterker is. En door het feit zelf dus, dat iemand bij God zweert, erkent hij, dat God machtiger is, dat nl. Zijn waarheid onvergankelijk en Zijn kennis allesomvattend is; en zo toont hij enigszins eerbied voor God. Daarom zegt de Apostel in de Brief aan de Hebreeënen (6, 16) dat “de mensen zweren bij die groter zijn dan zij.” En Hieronymus zegt, dat “wie zweert, hem, bij wie hij zweert, of bemint of eert.” Ook de Wijsgeer zegt dat “een eed iets zeer eervols is.” Nu valt het eerbewijzen aan God onder de godsdienstigheid of godsverering. Dus is het duidelijk, dat zweren een daad van godsdienstigheid of godsverering is. (IIa-IIae q. 89 a. 4 co.)

Bij de eed beschouwt men twee dingen, nl. het aangehaalde getuigenis, en dat is goddelijk, en dat, waarvoor dit wordt aangehaald of wat het aanhalen ervan nodig maakt; en dat is menselijk. Nu behoort de eed om het eerste en niet om het tweede tot de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 89 a. 4 ad 1)

Juist doordat de mens door een eed God als getuige aanhaalt, erkent hij, dat Hij groter is; en dat valt onder het eren van God. En zo biedt hij God iets aan, nl. eerbied en hulde. (IIa-IIae q. 89 a. 4 ad 2)

Alles wat wij doen, moeten wij doen om God te eren. En daarom is er niets tegen, dat wij juist door de mensen zekerheid te willen verschaffen God eerbied betonen. Want wij moeten om God te eren zo iets doen, dat onze naasten daar nut van hebben; want ook God werkt tot Zijn eigen eer en ons nut. (IIa-IIae q. 89 a. 4 ad 3)

## Articulus 5 Moet men ernaar verlangen te zweren en het dikwijls doen als iets nuttigs en goeds?

Men beweert, dat men naar te zweren als iets nuttigs en goeds moet verlangen en het dikwijls doen. Want evenals de gelofte is ook een eed een daad van godsverering. Zoals nu boven is gezegd (88e Kw. 5e Art.), is het meer lofwaardig en goed om iets krachtens een gelofte

te doen, omdat een gelofte een daad van godsverering is. Dus is het om dezelfde reden loffelijker om iets met een eed te zeggen of te doen. En zo moet men ernaar verlangen een eed te doen als naar iets, wat in zichzelf goed is. (IIa-IIae q. 89 a. 5 arg. 1)

Hieronymus zegt, dat “wie zweert hem, bij wie hij zweert, of bemint of eert.” Nu moet men ernaar verlangen God te eren en te beminnen als iets, wat in zichzelf goed is. Dus ook naar een eed. (IIa-IIae q. 89 a. 5 arg. 2)

Een eed heeft als doel te verzekeren en te bevestigen. Nu is het goed, dat een mens zijn gezegden bevestigt. Dus moet men naar het afleggen van een eed verlangen als naar iets goeds. (IIa-IIae q. 89 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek Ecclesiasticus (23, 12) wordt gezegd: “Een man, die veel zweert, zal vol zijn van ongerechtigheid.” En Augustinus zegt, dat het verbod van de eed “hierom gegeven is, dat gij voor zover het van U afhangt, er niet van zoudt houden, en niet als naar iets goeds met welbehagen naar een eed zoudt verlangen.” (IIa-IIae q. 89 a. 5 s. c.)

Wat men alleen verlangt om een gebrek te herstellen, valt niet onder wat in zichzelf begerenswaardig is, maar wat noodzakelijk is, zoals een medicijn, die men zoekt tegen de ziekte. Nu wordt een eed verlangd om een gebrek te verhelpen, dat nl. de ene mens de ander niet gelooft. Daarom moet men de eed niet rekenen onder de in zichzelf begerenswaardige, maar onder de voor dit leven noodzakelijke dingen; en wie hem gebruikt buiten de grenzen der noodzakelijkheid, maakt er een verkeerd gebruik van. Daarom ook zegt Augustinus: “Wie begrijpt, dat de eed niet als iets goeds, d. w. z. als op zichzelf begerenswaardig, maar als iets noodzakelijks moet worden beschouwd, beperkt zich daarin zoveel mogelijk, dat hij er geen gebruik van maakt tenzij de noodzakelijkheid dwingt.” (IIa-IIae q. 89 a. 5 co.)

Er is verschil tussen het wezen van de gelofte en van de eed. Want door de gelofte geven wij aan iets het doel God eer te bewijzen; en daardoor precies wordt het een daad van godsdienstigheid. Maar bij de eed wordt daarentegen de eerbied voor de goddelijke naam gebruikt om de belofte te bevestigen. En daarom wordt wat door de eed wordt bevestigd, daardoor geen daad van godsdienstigheid, omdat de zedelijke daden hun aard krijgen van het doel. (IIa-IIae q. 89 a. 5 ad 1)

Wie zweert, maakt wel gebruik van de eerbied en de liefde voor hem, bij wie hij zweert, maar aan de eed geeft hij niet als doel het eren of beminnen van hem, bij wie hij zweert, maar iets anders, wat voor het tegenwoordige leven noodzakelijk is. (IIa-IIae q. 89 a. 5 ad 2)

Zoals een medicijn nuttig is om te genezen en toe naargelang zij krachtiger is grotere schade teweegbrengt als zij niet op de goede manier wordt gebruikt, zo is ook de eed nuttig om te bevestigen, maar zoveel te meer hij in ere moet worden gehouden, zoveel te meer gevaar brengt hij mee bij slecht gebruik. Want zoals in het Boek Ecclesiasticus (23, 13) wordt gezegd: “Als hij zal hebben teleurgesteld, d. w. z. uw broeder



bedrogen, zal zijn misdaad op hem neerkomen; en als hij ontveinsd heeft, door in veinzerij iets onwaars te bezweren, zal hij dubbel misdoen (want een schijnbare rechtvaardigheid is nl. een dubbele ongerechtigheid); en als hij ijdel gezworen heeft, d. w. z. zonder goede reden en noodzakelijkheid, zal hij niet gerechtvaardigd worden.” (IIa-IIae q. 89 a. 5 ad 3)

### Articulus 6 Mag men bij schepselen zweren?

Men beweert, dat men niet bij schepselen mag zweren. Want bij Mattheus (5, 34) wordt gezegd: “Ik echter zeg U in het geheel niet te zweren, noch bij de hemel, noch bij de aarde, noch bij Jeruzalem, noch bij Uw hoofd.” En Hieronymus zegt bij zijn uitleg hiervan: “Bedenk, dat de Verlosser hier niet verbiedt bij God te zweren, maar bij hemel en aarde”, enz. (IIa-IIae q. 89 a. 6 arg. 1)

Een straf wordt alleen bij een schuld gegeven. Maar als men bij een schepsel zweert, loopt men straf op, want er wordt gezegd: “Er is bepaald, dat een geestelijke, die bij de schepselen zweert, ernstig moet worden vermaand; blijft hij bij zijn gebrek, dan moet hij worden gebannen.” Dus is het ongeoorloofd bij de schepselen te zweren. (IIa-IIae q. 89 a. 6 arg. 2)

Zweren is, zoals gezegd is (4e Art.), een daad van godsverering. Nu mogen de eerbewijzen van de godsverering niet aan schepselen worden gegeven, zoals uit de Brief aan de Romeinen (1, 23) blijkt. Dus mag men niet bij een schepsel zweren. (IIa-IIae q. 89 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Joseph zwoer bij “het heil van Farao,” zoals wij in het Boek der Schepping (42, 13) lezen. Ook zweert men krachtens de bestaande gewoonten bij het Evangelie en de relieken en de heiligen. (IIa-IIae q. 89 a. 6 s. c.)

Zoals vroeger werd gezegd (1e Art. 3e Antw.), bestaan er twee soorten van eden. Een geschiedt alleen door iemand als getuige te nemen, in zover men nl. God als getuige aanhaalt. En deze eed steunt op de goddelijke waarheid, zoals ook het geloof. Nu slaat het geloof wel uit zichzelf en voornamelijk op God, die de waarheid zelf is, maar op de tweede plaats ook op de schepselen, in wie Gods waarheid schittert, zoals vroeger is gezegd (1e Kw. 1e Art.). En evenzo slaat de eed voornamelijk op God zelf, Wiens getuigenis wordt aangeroepen, maar op de tweede plaats worden bij de eed ook schepselen aangehaald, niet op zichzelf beschouwd, maar in zover de goddelijke waarheid in hen openbaar wordt, zoals wij bij het Evangelie zweren, d. w. z. bij God, Wiens waarheid in het Evangelie openbaar wordt; en bij de heiligen, die deze waarheid geloofden en onderhielden. Een andere manier van te zweren is die door zelfverwensing. En bij deze eed wordt een schepsel aangehaald als datgene, waarin Gods oordeel zich moet uiten. Zo zijn mensen gewend bij hun hoofd te zweren of bij hun zoon of bij iets anders wat zij beminnen. En zo ook zweert de Apostel in de Tweede Brief aan de Korinthiërs (1, 23) als hij zegt: “Ik roep God tot getuige aan voor mijn

ziel.” Dat Joseph echter bij het heil van Farao zwoer, kan op beide manieren worden opgevat: ofwel als een verwensing, alsof hij het heil van Farao aan God als onderpand aanbood; ofwel als een tot getuige nemen, alsof hij de waarheid van de goddelijke rechtvaardigheid, die de vorsten op aarde moeten uitvoeren, tot getuige nam. (IIa-IIae q. 89 a. 6 co.)

God verbood zo bij de schepselen te zweren, alsof men hun goddelijke eer bewees. Daarom voegt Hieronymus er op dezelfde plaats bij, dat “de Joden, als zij bij de Engelen (e. d.) zwoeren, schepselen met goddelijke eer eerden.” En om dezelfde reden wordt volgens het kerkelijk recht een geestelijke gestraft, die bij schepselen zweert, omdat dit onder de vloeken van de ongeloofheid valt. Daarom staat er in het volgende hoofdstuk: “Als iemand bij Gods hoofd of haar zou zweren, of op een andere manier een vloek tegenover God zou uitspreken, en hij is in de geestelijke stand, dan moet hij afgezet worden.” (IIa-IIae q. 89 a. 6 ad 1)

Het antwoord hierop ziet men uit het voorafgaande. (IIa-IIae q. 89 a. 6 ad 2)

De eerbewijzen van de godsverering worden aan hem gegeven, wiens getuigenis bij de eed wordt ingeroepen. En daarom wordt in het Boek van de Uittocht (23, 13) voorgeschreven: “Bij de namen van vreemde goden zult gij niet zweren.” Maar aan de schepselen, die op bovengenoemde manier bij de eed worden gebruikt, worden geen eerbewijzen van godsverering gegeven. (IIa-IIae q. 89 a. 6 ad 3)

### Articulus 7 Heeft de eed kracht om tot iets te verplichten?

Men beweert, dat een eed geen kracht heeft om te verplichten. Want een eed wordt gebruikt om de waarheid te bevestigen van wat gezegd wordt. Als echter iemand over iets toekomstigs spreekt, zegt hij de waarheid, ook als wat hij zegt later niet uitkomt; zoals Paulus, al ging hij niet naar Korinthe, zoals hij gezegd had (1 Cor. 16, 5), toch niet gelogen heeft, zoals uit de Tweede Brief aan de Korinthiërs (1, 15) blijkt. Dus schijnt een eed geen verplichting op te leggen. (IIa-IIae q. 89 a. 7 arg. 1)

Een deugd staat niet tegenover een andere, zoals in de Categorieën wordt gezegd. Nu is een eed een daad van een deugd, zoals (in het 4e Art.) is gezegd. Soms zou het echter tegen een deugd zijn, of een beletsel ervoor, als iemand zich hield aan wat hij gezworen had; zoals wanneer iemand zweert, dat hij geen zonde zal doen of een werk van deugd nalaten. Dus geeft een eed niet altijd een verplichting. (IIa-IIae q. 89 a. 7 arg. 2)

Soms wordt iemand tegen zijn wil gedwongen om iets onder ede te beloven. “Maar dergelijke mensen zijn door de Pausen van de band van hun eden ontslagen,” zoals de Canones zeggen. Dus geeft een eed niet altijd een verplichting. (IIa-IIae q. 89 a. 7 arg. 3)

Niemand kan tot twee tegenovergestelde dingen verplicht zijn. Nu bedoelt hij, die zweert, soms het te

genovergestelde van wat hij bedoelt, voor wier de eed wordt afgelegd. Dus kan de eed niet altijd verplichten. (IIa-IIae q. 89 a. 7 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat bij Mattheus (5, 33) wordt gezegd: “Houdt de Heer Uwe eden.” (IIa-IIae q. 89 a. 7 s. c.)

De verplichting slaat op iets, wat gedaan of nagelaten moet worden. Daarom schijnt dit niets te maken te hebben met de bevestigings-eed, die over het tegenwoordige of verleden gaat; en ook niet met een eed over wat door andere moet gebeuren, zoals wanneer iemand met een eed zou verzekeren, dat er morgen regen moet komen; maar alleen op wat door hem, die zweert, moet gebeuren. Zoals nu de bevestigings-eed, die over het tegenwoordige of verleden gaat waarheid moet bevatten, zo ook een eed over wat door ons in de toekomst moet gebeuren. En daarom brengen beide soorten van eed en een verplichting mee, maar op verschillende manier. Want bij een eed over het verleden of toekomstige, bestaat de verplichting niet ten opzichte van de zaak, die er al geweest is of nog is, maar ten opzichte van de daad van zweren zelf, dat hij nl. datgene bezweert wat al waar was of is. Maar bij de eed over dingen, die door ons moeten gebeuren, gaat de verplichting daarentegen over datgene, wat iemand met een eed bevestigt. Want men is verplicht waar te doen zijn, wat men bezworen heeft; anders ontbreekt de waarheid aan de eed. Gaat het echter over een zaak, die niet onder de macht van de mens, die zweert, valt, dan heeft er het oordeel van het overleg aan ontbroken; tenzij het hem misschien mogelijk was, toen hij zwoer en hem naderhand door een gebeurtenis onmogelijk is gemaakt, zoals wanneer iemand gezworen heeft geld te zullen geven, wat hem later door geweldpleging of diefstal wordt ontnomen. Dan schijnt hij vrijgesteld te zijn van te doen, wat hij bezworen had, al moet hij doen, wat hij kan, zoals wij ook over de verplichting van de gelofte hebben gezegd (88e Kw. 3e Art. 2e Antw.). Als het kan, maar niet mag gebeuren, omdat het ofwel in zichzelf verkeerd is of iets goeds belet, dan mist de eed de rechtvaardigheid. En dus moet men zijn eed niet houden in het geval, dat hij zondig is of het goede belet; want in beide gevallen “maakt hij het gevolg slechter.” Wij moeten dus zeggen, dat wie zweert iets te zullen doen, verplicht is dat te doen om de eed waar te doen zijn, maar alleen, als de twee andere vereisten, nl. het oordeel en de rechtvaardigheid, aanwezig zijn. (IIa-IIae q. 89 a. 7 co.)

Er is verschil tussen een eenvoudig woord en een eed, waarbij men het getuigenis van God aanroept. Want voor de waarheid van een woord is genoeg, dat iemand zegt, wat hij van plan is te doen; want dat is dan al waar in zijn oorzaak, nl. het plan van wie het doet. Maar een eed moet men alleen gebruiken bij iets, waarvan men absoluut zeker is. Wordt er dus een eed bij gebruikt, dan is de mens om de eerbied voor het goddelijke getuigenis, dat hij inroept, verplicht naar zijn vermogen waar te doen zijn, wat hij gezworen heeft; tenzij het een slechter gevolg heeft, zoals is gezegd (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 89 a. 7 ad 1)

Op twee manieren kan een eed een slechter gevolg hebben. Ten eerste, omdat hij door het beginsel zelf een slechter gevolg heeft, hetzij omdat dit iets slechts is, zoals wanneer iemand zweert overspel te zullen plegen; of omdat het iets goeds belet, b.v. als iemand zweert niet in het klooster te zullen treden of geen geestelijke te zullen worden, of geen kerkelijk ambt te zullen aannemen, in geval het aannemen wel goed zou zijn; e. d. gevallen. Een eed over dergelijke dingen is van het begin af aan ongeoorloofd, maar op verschillende manieren. Want als iemand zweert een zonde te zullen bedrijven, zondigt hij én als hij zweert, én als hij de eed houdt; maar als iemand zweert iets beters niet te zullen doen, wat hij niet verplicht is te doen, dan zondigt hij wel door te zweren, in zover hij aan de H. Geest, die de goede voornemens ingeeft, een beletsel stelt; maar hij zondigt niet, als hij de eed houdt; wel doet hij veel beter, als hij hem niet houdt. Op een andere manier heeft hij een slechter gevolg om iets nieuws, wat erbij komt en niet voorzien was, zoals blijkt uit de eed van Herodes, die zwoer aan het dansende meisje te zullen geven wat zij zou vragen. Die eed kon van het begin af goed zijn, als men er de nodige voorwaarde bij denkt, dat zij nl. iets gepasts zou vragen; maar het houden van de eed was ongeoorloofd. Daarom zegt Ambrosius: “Soms is het tegen de plicht een heilige gelofte te houden, zoals Herodes, die de moord op Joannes pleegde om zijn belofte niet te breken.” (IIa-IIae q. 89 a. 7 ad 2)

Bij een eed, die iemand gedwongen heeft afgelegd, bestaat een dubbele verplichting. Ten eerste tegenover de mens, waaraan iets beloofd is. En deze verplichting verdwijnt bij dwang, want wie dwang heeft aangedaan verdient, dat men hem de belofte niet houdt. Maar er is een andere verplichting tegenover God te vervullen, wat men bij Zijn naam beloofd heeft. En deze verplichting wordt tegenover het geweten niet weggenomen omdat men eerder tijdelijk verlies moet lijden dan de eed breken. Maar men kan voor het gerecht terugeisen wat men betaald heeft of het aan de overste bekend maken, niettegenstaande dat men het tegenovergestelde heeft gezworen; want een dergelijke eed zou een slechter gevolg hebben en tegen de openbare rechtvaardigheid ingaan. — De Pausen echter hebben mensen van dergelijke eden vrijgesteld, niet in die zin, dat zij uitmaakten, dat dergelijke eden geen verplichting meebrachten, maar dat zij die verplichtingen om billijke reden ophieven. (IIa-IIae q. 89 a. 7 ad 3)

Wanneer er verschil van bedoeling is tussen wie zweert en tegenover wie gezworen wordt, en als dat voortkomt uit het listig gedrag van hem die zweert, dan moet hij zijn eed houden volgens de gezonde opvatting van hem, waaraan hij het gezworen heeft. Daarom zegt Isidorus: “Met welk woordenspel iemand ook zweert, toch vat God, die getuige van het geweten is, de eed zo op als hij, aan wie hij gezworen is.” En dat dit op een bedrieglijke eed slaat, blijkt uit wat er op volgt: “Dubbel schuldig maakt hij zich, die zowel Gods naam ijdel gebruikt als zijn naaste door list vangt.” Maar als wie zweert geen bedrog gebruikt, heeft hij verplichtingen volgens

de bedoeling van wie zweert. Daarom zegt Gregorius: “Oren van mensen beoordelen zulke woorden van ons, zoals zij uitwendig klinken; maar het oordeel van God hoort die woorden uiterlijk, zoals zij uit het binnenste worden voortgebracht.” (IIa-IIae q. 89 a. 7 ad 4)

### Articulus 8 Ontstaat er door een eed een zwaardere verplichting dan door een gelofte?

Men beweert, dat er door een eed een zwaardere verplichting ontstaat dan door een gelofte. Want een gelofte is een eenvoudige belofte. Maar een eed haalt Gods getuigenis bij een belofte aan. Dus geeft een eed een zwaardere verplichting dan een gelofte. (IIa-IIae q. 89 a. 8 arg. 1)

Wat zwakker is, moet door wat sterker is worden versterkt. Nu wordt een gelofte soms door een eed bevestigd. Dus is een eed sterker dan een gelofte. (IIa-IIae q. 89 a. 8 arg. 2)

De verplichting door de gelofte komt, zoals vroeger gezegd is (88e Kw. 1e Art.) van het zielsoverleg. Maar de verplichting krachtens een eed wordt door de goddelijke waarheid, wier getuigenis wordt aangeroepen, veroorzaakt. Daar dus Gods waarheid groter is dan menselijk overleg, schijnt de verplichting krachtens een eed groter te zijn dan die krachtens een gelofte. (IIa-IIae q. 89 a. 8 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat men door een gelofte verplichtingen heeft tegenover God, maar door een eed soms tegenover een mens. Nu heeft een mens tegenover God grotere verplichtingen dan tegenover een mens. Dus geeft een gelofte zwaardere verplichting dan de eed. (IIa-IIae q. 89 a. 8 s. c.)

Beide verplichtingen, nl. van de gelofte en van de eed, komen van iets goddelijks, maar op verschillende manieren. Want de verplichting van de gelofte ontstaat door de getrouwheid, die wij tegenover God moeten hebben, dat wij nl. onze beloften aan Hem houden. Maar de verplichting van de eed komt van de eerbied, die wij voor Hem moeten hebben, waardoor wij verplicht zijn waar te maken, wat wij bij Zijn naam beloofd hebben. Nu ligt wel in iedere ongetrouwheid gebrek aan eerbied opgesloten, maar niet omgekeerd; want het schijnt, dat de ongetrouwheid van een onderdaan aan zijn heer de grootste oneerbiedigheid is. En daarom geeft een gelofte uiteraard meer verplichting dan een eed. (IIa-IIae q. 89 a. 8 co.)

Niet iedere belofte is een gelofte, maar alleen die aan God wordt gedaan; en Hem ontrouw zijn, weegt bijzonder zwaar. (IIa-IIae q. 89 a. 8 ad 1)

Een eed wordt niet als iets sterkers bij een gelofte gebruikt; maar om meer sterkte te geven “door twee onwrikbare dingen.” (IIa-IIae q. 89 a. 8 ad 2)

Het geestesoverleg geeft kracht aan de gelofte, voor zover er kracht komt van de kant van wie de gelofte aflegt. Maar van Gods kant, aan Wie de gelofte wordt

aangeboden, is er een grotere reden van zekerheid. (IIa-IIae q. 89 a. 8 ad 3)

### Articulus 9 Kan iemand van een eed ontslaan?

Men beweert, dat niemand van een eed kan ontslaan. Want zoals er waarheid vereist wordt voor een bevestigings-eed, die over iets tegenwoordigs of verledens gaat, zo ook voor de belofte-eed, die over iets toekomstigs gaat. Nu kan niemand een mens vrij toestaan om over het verleden of tegenwoordige tegen de waarheid in te zweren. Dus kan evenmin iemand er van vrij stellen om datgene, wat men met een eed over de toekomst heeft beloofd, waar te doen zijn. (IIa-IIae q. 89 a. 9 arg. 1)

Een belofte-eed dient tot nut van hem, aan wie hij gedaan wordt. Deze echter kan hem naar het schijnt niet doen ophouden, omdat het met de eerbied tegenover God strijdt. Dus kan een ander daar nog veel minder van vrijstellen. (IIa-IIae q. 89 a. 9 arg. 2)

Iedere bisschop kan van een gelofte ontslaan, een paar geloften slechts uitgezonderd, die aan de Paus alleen voorbehouden zijn, zoals boven gezegd is (88e Kw. 12e Art. 3e Antw.). Daarom zou om dezelfde reden, als erin gedispenseerd kan worden, iedere bisschop in de eed kunnen dispenser. Maar dat is in strijd met het recht. Daarom schijnt het onmogelijk van een eed te ontslaan. (IIa-IIae q. 89 a. 9 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zoals boven (vorig Art.) gezegd is, een gelofte een grotere verplichting meebrengt dan een eed. Toch kan men van een gelofte ontslagen worden. Dus ook van een eed. (IIa-IIae q. 89 a. 9 s. c.)

Zoals vroeger (88e Kw. 10e Art.) gezegd is, komt de noodzakelijkheid van dispensatie, zowel in de wet als in de gelofte hiervandaan, dat wat in zichzelf en in het algemeen genomen nuttig en goed is, toch in bepaalde gevallen verkeerd en schadelijk kan worden, en zo geen voorwerp van wet of gelofte meer kan zijn. Dat echter iets slecht en schadelijk zou zijn, strijdt met de voor een eed gestelde eisen, want is het slecht, dan strijdt het met de rechtvaardigheid, is het schadelijk, dan met het oordeel. En daarom kan men om dezelfde reden ook van een eed worden ontslagen. (IIa-IIae q. 89 a. 9 co.)

De vrijstelling, die van een eed wordt verleend, gaat niet zo ver, dat er iets tegen de eed zou gebeuren; dat immers is onmogelijk, omdat het houden van de eed onder een goddelijk gebod valt, waarvan men niet vrijgesteld kan worden. Maar de vrijstelling van de eed gaat zo ver, dat wat eerst wel onder de eed viel, er nu niet meer onder valt, omdat het geen geschikt voorwerp voor een eed meer is, zo als wij vroeger (88e Kw. 10e Art. 2e Antw.) van de gelofte hebben gezegd. Het voorwerp van een bevestigings-eed daarentegen, die over het verleden en tegenwoordige gaat, heeft een zekere noodzakelijkheid en onveranderlijkheid gekregen; en zo zou de vrijstelling niet meer op het voorwerp slaan, maar op de daad zelf van zweren; en zo zou een

dergelijke vrijstelling rechtstreeks tegen het goddelijke gebod ingaan. Maar het voorwerp van een belofte-eed is iets toekomstigs, dat veranderen kan, zodat het nl. in een bepaald geval slecht en schadelijk kan worden, en dus geen goed voorwerp voor een eed meer kan zijn. En daarom kan men van een belofte-eed worden ontslagen; omdat deze dispensatie op het voorwerp van de eed slaat en niet met het goddelijke gebod om de eed te houden in strijd komt. (IIa-IIae q. 89 a. 9 ad 1)

Op twee wijzen kan een mens een ander iets onder ede beloven. Ten eerste als iets, wat voor hem nuttig is, b. v. als hij onder ede belooft hem te zullen dienen of hem geld te zullen geven. En van die belofte kan hij, aan wie ze gedaan is, hem ontslaan; want men beschouwt de belofte als gehouden, als men ermee doet volgens de wil van hem, aan wie ze gedaan is. Op een andere manier belooft iemand aan een ander wat dient om God te eren of tot nut van een ander, b. v. als iemand onder ede belooft in het klooster te zullen treden of een godvruchtig werk te verrichten. En dan kan hij, aan wie die belofte gedaan is, hem die belooft er niet van vrij stellen, omdat de belofte niet hem, maar voornamelijk aan God is gedaan, tenzij er misschien een voorwaarde bij opgenomen is, nl. als hij. aan wie hij het belooft, het goedkeurt, of iets dergelijks. (IIa-IIae q. 89 a. 9 ad 2)

Soms is het voorwerp van een belofte-eed duidelijk in strijd met de rechtvaardigheid, of omdat het zonde is, zoals wanneer iemand zweert een moord te zullen plegen, of omdat het iets beters belet, b. v. als iemand zweert niet in het klooster te zullen treden. En bij een dergelijken eed is geen vrijstelling nodig, omdat men in het eerste geval verplicht is de eed niet te houden en in het tweede geval de eed zowel niet als wel mag houden, zoals boven (7e Art. 2e Antw.) gezegd is. Soms is echter iets voorwerp van een belofte-eed, waarvan het twijfelachtig is, of het geoorloofd of ongeoorloofd, voordelig of nadelig is, hetzij op zichzelf hetzij in een bepaald geval. En hierin kan iedere bisschop dispenser. Soms echter wordt iets onder ede beloofd, wat duidelijk geoorloofd en nuttig is. En bij een dergelijken eed schijnt er geen gelegenheid tot vrijstelling te zijn, maar alleen om hem te veranderen, als er iets beters gedaan kan worden tot het algemeen welzijn; en dat komt vooral aan de Paus toe, die de zorg heeft voor de gehele Kerk; ofwel voor algehele opheffing, wat ook aan de Paus toekomt in het algemeen bij alle gevallen, die onder het bestuur der kerkelijke aangelegenheden vallen, waarover hij de macht bezit; zoals iedereen een eed ongedaan kan maken van zijn ondergeschikten over dingen, waarover hij macht heeft, zoals een vader een eed van een meisje, en een man een eed van zijn vrouw ongedaan kan maken, gelijk in het Boek der Getallen (30, 6) en boven over de gelofte (88e Kw. 8e Art.) gezegd is. (IIa-IIae q. 89 a. 9 ad 3)

## Articulus 10 Is een omstandigheid van persoon of tijd een beletsel voor een eed?

Men beweert, dat een omstandigheid van persoon of tijd geen beletsel voor een eed is. Want een eed dient om te bevestigen, zoals de Apostel in de Brief aan de Hebreeën (6, 16) laat zien. Nu kan iedereen zijn woorden bevestigen, en dat altijd. Dus schijnt een omstandigheid van plaats of tijd geen beletsel voor een eed te zijn. (IIa-IIae q. 89 a. 10 arg. 1)

Het is meer bij God te zweren dan bij de Evangelien; en daarom zegt Chrysostomus: “Als er een geding is, schijnt wie bij God zweert, weinig te doen, maar wie bij de Evangelien zweert, meer. Hun, die dit denken, moet men zeggen: Dwazen, de Schriften zijn om God gemaakt en niet God om de Schriften.” Nu zijn mensen uit allerlei omstandigheden en in alle tijden gewend bij God te zweren in het gewone gesprek. Dus mogen zij nog veel meer bij de Evangelien zweren. (IIa-IIae q. 89 a. 10 arg. 2)

Tegenovergestelde oorzaken brengen niet hetzelfde te weeg, omdat tegengestelde dingen oorzaken zijn van tegengestelde gevolgen. Nu zijn sommigen om een gebrek in hun persoon ervan uitgesloten een eed af te leggen, zoals kinderen vóór hun veertiende jaar en zij, die eenmaal een meened hebben gedaan. Dus schijnt het niemand verboden te zijn de eed af te leggen om zijn waardigheid zoals geestelijken, of ook om de plechtigheid van het tijdstip. (IIa-IIae q. 89 a. 10 arg. 3)

Geen mens, die op aarde leeft, staat zo hoog in waardigheid als de engelen, want bij Mattheus (11, 11) wordt gezegd: “Wie geringer is in het rijk der hemelen, is groter dan hij,” nl. dan Joannes de Dooper, die nog op aarde leefde. Maar een engel kan zweren, want in het Boek der Openbaring (10, 6) staat dat “de Engel zwoer bij Hem, die in de eeuwen der eeuwen leeft.” Dus mag geen enkel mens om zijn waardigheid van de eed worden vrijgesteld. (IIa-IIae q. 89 a. 10 arg. 4)

Maar daartegenover staat in het canonieke recht: “Een priester moet men, in plaats van onder ede, bij zijn heilige wijding ondervragen,” en elders staat: “Niemand uit de geestelijke stand wage het iets aan een leek op de H. Evangelien te bezweren.” (IIa-IIae q. 89 a. 10 s. c.)

Bij de eed moet men twee dingen in aanmerking nemen. Ten eerste kan men hem bezien van Gods kant, Wiens getuigenis wordt aangehaald. En wat dit betreft, moet men de eed zeer veel eerbied bewijzen. Daarom zijn kinderen vóór de puberteitsjaren van het afleggen van de eed uitgesloten; en zij worden niet tot zweren verplicht, omdat zij het volmaakte gebruik van hun verstand nog niet hebben, zodat zij de eed met de vereiste eerbied zouden kunnen afleggen; en evenzo meenedigen, die niet tot het afleggen van de eed worden toegelaten, omdat men om hun vroeger gedrag aanneemt, dat zij de eed de verschuldigde eerbied niet bewijzen. En om dezelfde reden, om de eed de nodige eerbied te bewijzen, staat er in het recht bepaald: “Het is goed, dat wie in het heiligdom de eed durft af te leggen, dit nuchter doet in

alle eerbaarheid en vrees voor God.” Van de kant van de mens, wiens woorden door de eed worden bevestigd, moet men iets anders in aanmerking nemen. Want het woord van een mens heeft alleen bevestiging nodig, omdat men eraan twijfelt. Men doet echter tekort aan de waardigheid van een persoon, als men twijfelt aan de waarheid van wat hij zegt. En daarom past het personen van hoge waardigheid niet te zweren; en zegt het kerkelijk recht in het hoofdstuk: Als een priester, dat “een priester om een geringe reden niet moet zweren.” Maar zij mogen zweren, als het nodig is of zeer nuttig en vooral met het oog op geestelijke zaken. — Het past ook om op plechtige feestdagen, als men zich met geestelijke dingen moet bezighouden, hiervoor de eed af te leggen; maar dan niet voor tijdelijke zaken, tenzij misschien om een dringende noodzakelijkheid. (IIa-IIae q. 89 a. 10 co.)

Er zijn er, die om een gebrek hun woorden niet kunnen bevestigen; en anderen, wier woorden zo vast moeten zijn, dat zij geen bevestiging nodig hebben. (IIa-IIae q. 89 a. 10 ad 1)

Op zichzelf beschouwd is een eed heiliger en meer verplichtend naargelang men bij iets groters zweert, zoals Augustinus zegt. En wat dit betreft is het iets groters bij God te zweren, dan bij de Evangeliën. Het tegengestelde kan echter waar zijn om de manier, waarop men zweert: als men de eed op de Evangeliën met overleg en plechtig aflegt, maar een eed bij God gemakkelijk en zonder overleg wordt afgelegd. (IIa-IIae q. 89 a. 10 ad 2)

Er is niets tegen, dat iets van tegenstrijdige oorzaken komt als een teveel en te kort. En zo worden sommigen verhinderd te zweren, omdat hun waardigheid te groot is om hun het zweren toe te staan; maar anderen hebben te weinig gezag, dan dat men hun eed zou aannemen. (IIa-IIae q. 89 a. 10 ad 3)

De eed van de engel wordt niet aangehaald om een gebrek in hem, alsof men hem niet zonder meer op zijn woord moest geloven; maar om aan te tonen, dat wat hij zegt uit Gods onfeilbare beslissing voortkomt. Zo wordt ook wel van God in de Schriften gezegd, dat Hij zweert om de onveranderlijkheid van wat gezegd wordt te laten zien, zoals de Apostel in de Brief aan de Hebreëën (6, 17) zegt. (IIa-IIae q. 89 a. 10 ad 4)

## Quaestio 90 Over het gebruik van Gods naam bij een Bezwering

Vervolgens moet het gebruiken van Gods naam bij een bezwering worden besproken. En hierover stellen wij ons drie vragen: 1. Mag men mensen bezweren? 2. Mag men duivels bezweren? 3. Mag men redeloze schepsels bezweren? (IIa-IIae q. 90 pr.)

### Articulus 1 Mag men een mens bezweren?

Men beweert, dat men geen mens mag bezweren. Want Origenes zegt: “Naar mijn mening mag een mens, die volgens het Evangelie wil leven, een ander niet bezweren. Want als men naar het gebod van Christus in het Evangelie niet mag zweren, is het duidelijk, dat men ook geen ander mag bezweren. Daaruit blijkt, dat de Hoge priester Jezus op ongeoorloofde manier bij de levende God bezwoer.” (IIa-IIae q. 90 a. 1 arg. 1)

Wie een ander bezweert, oefent enigszins dwang op hem uit. Nu mag men een ander niet tegen zijn wil dwingen. Dus schijnt men een ander niet te mogen bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 1 arg. 2)

Iemand bezweren is iemand tot zweren brengen. Nu komt het aan oversten, die hun onderdanen het doen van een eed opleggen, toe om iemand tot zweren te brengen. Dus mogen onderdanen hun oversten niet bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat wij God ook wel om iets vragen, terwijl wij iets heiligs tegenover Hem als getuige aanroepen. Ook smeekt de Apostel de christenen “bij Gods barmhartigheid,” zoals wij in de Brief aan de Romeinen (12, 1) lezen. Dus is het geoorloofd anderen te bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 1 s. c.)

Wie onder ede iets belooft, verplicht zichzelf uit eerbied voor Gods naam, die hij aanhaalt om zijn belofte te bevestigen, om te doen wat hij belooft; en dat betekent zichzelf er onwrikbaar op instellen om iets te doen. Zoals nu echter een mens zichzelf op het doen van iets kan instellen, kan hij zoals uit het vroeger gezegde (83e Kw. 1e Art.) blijkt, dat ook bij anderen doen, en wel bij zijn oversten door hen te vragen, bij zijn onderdanen door hen te gebieden. Als nu een van deze manieren van instellen door iets goddelijks wordt bevestigd, is het een bezwering. Daarbij is echter dit verschil, dat de mens zijn eigen handelingen beheerst, maar niet wat door anderen moet worden gedaan. En daarom kan hij voor zichzelf iets noodzakelijk maken door het aanroepen van Gods naam; maar deze noodzakelijkheid kan hij anderen niet opleggen tenzij aan zijn onderdanen, die hij kan dwingen krachtens de verplichting, die uit het afleggen van een eed volgt. Bedoelt iemand dus door het aanroepen van Gods naam of van welke andere heilige zaak ook, een niet aan hem onderworpen mens door die bezwering een noodzakelijkheid om iets te doen op te leggen, zoals hij dat zichzelf door een eed doet, dan is die bezwering ongeoorloofd, omdat hij zich over een ander een macht aanmatigt, die hij niet heeft. Oversten daarentegen kunnen om een noodzakelijke reden hun onderdanen door een dergelijke bezwering dwingen. Wil men echter door de eerbied voor Gods naam of een andere heilige zaak iets van een ander verkrijgen zonder noodzakelijkheid op te leggen, dan is zo’n bezwering tegenover iedereen geoorloofd. (IIa-IIae q. 90 a. 1 co.)

Origenes spreekt over het bezweren, waardoor men een ander een noodzakelijkheid bedoelt op te leggen, zoals

men het zichzelf door een eed doet; want zo waagde de Hogepriester het de Heer Jezus Christus te bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 1 ad 1)

Dit bewijs gaat uit van het bezweren, waardoor men een ander een noodzakelijkheid oplegt. (IIa-IIae q. 90 a. 1 ad 2)

Bezweren is niet een ander tot een eed brengen, maar een ander door er iets, wat iets van een eed weg heeft, bij te halen, uitnodigen om iets te doen. Maar tegenover een mens maken wij op een andere manier van een bezwering gebruik dan tegenover God. Want bij het bezweren van een mens bedoelen wij zijn wil te veranderen door de eerbied voor een heilige zaak; en dat bedoelen wij tegenover God, Wiens wil onveranderlijk is, niet, maar dat wij van God krachtens Zijn eeuwigen wil iets verkrijgen, niet door onze verdiensten, maar door Zijn goedheid. (IIa-IIae q. 90 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Mag men de duivels bezweren?

Men beweert, dat men de duivels niet mag bezweren. Want Origenes zegt: “Het bezweren van duivels komt niet overeen met de door de Zaligmaker gegeven macht, het is iets Joods.” Wij moeten echter de Joodse plechtigheden niet nabootsen, maar van de door Christus gegeven macht gebruik maken. Dus is het niet geoorloofd de duivels te bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 2 arg. 1)

Velen roepen door de toverijen van de zwarte kunst de duivels aan door middel van iets goddelijks; en dat is hen bezweren. Is het dus geoorloofd de duivels te bezweren, dan mag men ook gebruik maken van de toverijen van de zwarte kunst, dat is echter duidelijk onjuist. Dus het eerste ook. (IIa-IIae q. 90 a. 2 arg. 2)

Wie een ander bezweert, treedt daardoor met hem in gemeenschap. Nu mag men met de duivels niet in gemeenschap treden volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (10, 20): “Ik wil niet, dat gij met de duivels in verbond treedt.” Dus mag men de duivels niet bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat bij Marcus (16, 17) wordt gezegd: “In Mijn naam zullen zij duivels uitdrijven.” Nu is juist bezweren: iemand door Gods naam er toe brengen iets te doen. Dus mag men de duivels bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 2 s. c.)

Zoals werd gezegd (vorig Art.), zijn er twee manieren van bezweren: een als men vraagt of aanzet tot iets door de eerbied voor iets heiligs; en een andere, als men dwingt. Nu mag men op de eerste manier de duivels niet bezweren, omdat deze manier van bezweren uit een zekere welwillendheid of vriendschap schijnt te ontstaan, die men tegenover duivels niet mag hebben. De tweede manier van bezweren door te dwingen mag men voor sommige dingen wel en voor andere dingen niet gebruiken. Want in de loop van dit leven zijn de duivels onze vijanden; hun daden zijn echter niet aan onze beschikking onderworpen, maar aan die van God en van

de heilige engelen, omdat, zoals Augustinus zegt, “de afvallige geest door de rechtvaardige wordt bestuurd.” Wij kunnen dus bij de bezwering door de kracht van Gods naam de duivels als vijanden verdrijven met de door Christus gegeven macht, dat zij ons niet schaden naar ziel of lichaam volgens het woord van Lucas (10, 19): “Zie, Ik heb U de macht gegeven om te wandelen over slangen en scorpioenen, en tegen alle macht van de vijand; en niets zal U schaden.” Maar men mag hen niet bezweren om iets van hen te weten te komen of om iets van hen te verkrijgen, want dat zou vallen onder het aangaan van een gemeenschap met hen; behalve in het geval, dat door een speciaal aanzetten of openbaren van God sommige heiligen van het werk van duivels gebruik maken om iets te doen, zoals wij van de H. Jacobus lezen, dat hij door duivels Hermogenes bij zich liet brengen. (IIa-IIae q. 90 a. 2 co.)

Origenes spreekt hier van een bezwering, die niet uit macht met dwang plaats vindt, maar meer als een welwillend verzoek. (IIa-IIae q. 90 a. 2 ad 1)

De beoefenaars van de zwarte kunst gebruiken het bezweren en aanroepen van duivels om iets van hen te leren en te weten te komen; en dat is zoals werd gezegd ongeoorloofd. Daarom zegt Chrysostomus in zijn uitleg van het woord van de Heer tot de onreine geest: “Zwijg en ga uit van de mens”. “Ons wordt de heilzame leer gegeven om de duivelen niet te geloven, hoezeer zij ook de waarheid zeggen.” (IIa-IIae q. 90 a. 2 ad 2)

Dit argument gaat uit van een bezwering, waarbij de hulp van de duivels wordt afgesmeekt om iets te doen of te kennen; want dat schijnt een gemeenschap in te sluiten. Maar dat iemand door een bezwering de duivels verdrijft, betekent dat hij zich van hun gemeenschap afkeert. (IIa-IIae q. 90 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Mag men een redeloos schepsel bezweren?

Men beweert, dat men een redeloos schepsel niet mag bezweren. Want men bezweert door te spreken. Nu richt men zijn woorden tevergeefs tot wie ze niet begrijpt, zoals een redeloos schepsel. Dus is het nutteloos en verboden een redeloos schepsel te bezweren. (IIa-IIae q. 90 a. 3 arg. 1)

Het bezweren schijnt bij dezelfde te behoren als het zweren. Nu komt het zweren aan redeloze schepsels niet toe. Dus schijnt men daartegenover geen bezwering te mogen gebruiken. (IIa-IIae q. 90 a. 3 arg. 2)

Uit het vroeger gezegde (1e en 2e Art.) blijkt, dat er een dubbele manier van bezweren is. Een door te vragen; en die kunnen wij niet gebruiken tegenover een redeloos schepsel, omdat dit geen heer over zijn daden is. De andere manier geschiedt door dwang; en het schijnt dat wij die ook niet ertegenover kunnen gebruiken, omdat het ons niet toekomt aan redeloze schepsels bevelen te geven, maar alleen aan Hem, van Wie bij Mattheus (8, 27) wordt gezegd “dat de winden en de zee Hem gehoorzamen.” Dus schijnt men op geen

manier tegenover redeloze schepsels een bezwering te mogen gebruiken. (IIa-IIae q. 90 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat wij van Simon en Judas lezen, dat zij draken bezwoeren en ze bevolen naar een verlaten plaats heen te gaan. (IIa-IIae q. 90 a. 3 s. c.)

Redeloze schepselen worden door anderen bewogen voor hun eigen handelingen. Maar de handeling van wat bewerkt en bewogen wordt en van wat werkt en beweegt is dezelfde, zoals de beweging van een pijl ook een beweging van de schutter is. En daarom wordt het werken van een redeloos schepsel niet alleen daaraan toegeschreven, maar ook aan God, door Wiens beschikking alles bewogen wordt. Ook komt dit aan de duivel toe, die met Gods toelating enige redeloze schepsels gebruikt om de mensen te schaden. Zo kan men de bezwering, die men tegenover een redeloos schepsel gebruikt, op twee manieren opvatten. Ten eerste door haar te laten slaan op het redeloos schepsel op zichzelf beschouwd. En zo zou het nutteloos zijn een redeloos schepsel te bezweren. - Op een andere manier door haar op hem te laten slaan, door Wie het redeloos schepsel bewerkt en bewogen wordt. En zo wordt het op dubbele manier bezworen. Vooreerst als een tot God gericht gebed, zoals gebeurt bij hen, die door het aanroepen van God wonderen doen. Op een andere manier door dwang en die slaat op de duivel, die zich tot onze ondergang van redeloze schepsels bedient; en die manier wordt gebruikt in het duivelbannen van de Kerk, waardoor de macht van de duivel uit redeloze schepsels verdreven wordt. Maar duivels bezweren door van hen hulp te vragen, is ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 90 a. 3 co.)

Dit blijkt uit het gezegde (IIa-IIae q. 90 a. 3 ad arg.)

## Quaestio 91 Over het gebruik van Gods Naam om Hem lovend aan te roepen

Vervolgens moeten wij spreken over het gebruiken van Gods naam om Hem aan te roepen door gebed of lof. En nu is er reeds over het gebed gesproken (83e Kw.); daarom blijft er nu nog over het loven te behandelen. Daarover stellen wij ons twee vragen: 1. Moeten wij God met de mond loven? 2. Moet men gezang gebruiken bij het loven van God? (IIa-IIae q. 91 pr.)

### Articulus 1 Moet men God met den mond loven?

Men beweert, dat men God niet met de mond moet loven. Want de Wijsgeer zegt: "Aan de besten geeft men geen lof maar iets groters en beters." Nu staat God oven al het beste. Dus moet men God geen lof, maar iets beters geven; en daarom staat in het Boek Ecclesiasticus (43, 33), dat God "groter is dan alle lof." (IIa-IIae q. 91 a. 1 arg. 1)

Het loven van God valt onder het eren van Hem, want het is een daad van godsdienstigheid. Nu eert men God meer met de geest dan met de mond; en daarom haalt

de Heer bij Mattheus (15, 7,8) tegen sommigen het woord van Isaias (29, 13) aan: "Dit volk eert mij met de lippen, maar hun hart is ver van Mij." Dus geschiedt het eren van God meer met de geest dan met de mond. (IIa-IIae q. 91 a. 1 arg. 2)

Mensen worden hierom met de mond geëerd om hen tot nog iets beters aan te sporen. Want zoals de slechten hovaardig zijn op de hun gebrachte lof, worden de goeden erdoor tot iets beters aangezet; en daarom staat in het Boek der Spreuken (27, 21): "Zoals het zilver in de smeltkroes, wordt de mens beproefd in de mond van wie hem loven." Nu wordt God niet door de woorden van mensen tot iets beters aangespoord, zowel omdat Hij onveranderlijk, als omdat Hij in de hoogste mate goed is en niet kan toenemen. Dus moet men God niet met de mond eren. (IIa-IIae q. 91 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het psalmwoord: "Met jubelende lippen zal mijn mond loven." (Ps. 62, 6). (IIa-IIae q. 91 a. 1 s. c.)

Van woorden maken wij tegenover God om een andere reden gebruik dan tegenover de mensen. Want wij doen dit tegenover een mens om hem ons innerlijk begrip, dat hij niet kan kennen, bekend te maken. En daarom gebruiken wij woorden van lof tegenover een mens om ofwel hem of anderen bekend te maken, dat wij een goede mening van de geprezenen hebben, zodat wij daardoor hem, die geprezen wordt, tot betere dingen aanzetten en anderen, tegenover wie hij geloofd wordt, tot een goede mening over hem en eerbied en navolging brengen. Tegenover God echter gebruiken wij geen woorden om Hem, die onze harten doorziet, onze gedachten bekend te maken, maar om onszelf en anderen, die het horen, tot eerbied voor Hem te brengen. En daarom is het prijzen met de mond noodzakelijk, wel niet om God, maar voor hem zelf, die looft, omdat zijn gevoelens door zijn prijzen tot God worden opgewekt naar het psalmwoord: "Hij zal mij eren met een offer van lof; en daar ligt de weg, waarlangs Ik hem het heil van God zal tonen." (Ps. 49, 23) En in zover een mens door het loven van God met zijn gevoelens tot God opstijgt, wordt hij daardoor van wat met God strijdt teruggetrokken naar het woord van Isaias (48, 9): "Met het loven van Mij zal Ik U beteugelen, dat gij niet ondergaat." Het loven met de mond is ook hiervoor goed, dat de gevoelens van anderen tot God worden opgewekt; en daarom zegt het psalmwoord: "Altijd is zijn lof in mijn mond," en later wordt daarbij gevoegd: "De zachtmoedigen mogen het horen en zich verheugen. Prijst met mij de Heer." (Ps. 33, 2-4) (IIa-IIae q. 91 a. 1 co.)

Over God kunnen wij op twee manieren spreken. Ten eerste naar Zijn wezen; en zo kan Hij niet omvat en uitgesproken worden en is dus boven allen lof verheven. Hiermee vergeleken heeft Hij recht op eerbied en de eerbewijzen van godsverering. Daarom staat er in het Psalterium van Hieronymus: "Tegenover U zwijge de lof, o God," wat het eerste, en: "De geloften aan U worden volbracht," wat het tweede betreft (Ps. 64, 2). — Dan naar wat Hij uitwerkt en ons nut tot doel heeft;

en volgens dit heeft God recht op lof. Daarom zegt Isaias (63, 7): “Ik zal de ontfermingen van de Heer gedenken; het loven van de Heer om alles, wat Hij ons gegeven heeft.” En Dionysius zegt: “Gij zult bevinden, dat iedere heilige hymne van de godgeleerden in de namen van God onderscheid maakt om ze bekend te maken en te prijzen met het oog op het goede, dat de Godheid uitwerkt.” (IIa-IIae q. 91 a. 1 ad 1)

Lof met de mond is nutteloos voor wie prijst, als er geen lof aan gepaard gaat van het hart, dat God prijst, als het Gods grote werken met aandoening overdenkt. De uiterlijke lof van de mond kan echter het innerlijk gevoelen van wie prijst opwekken en ook anderen aanzetten om God te loven, zoals werd gezegd (in de Leerst.). (IIa-IIae q. 91 a. 1 ad 2)

Wij prijzen God niet tot nut voor Hem, maar van ons, zoals werd gezegd (zie Leerst.). (IIa-IIae q. 91 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Moet men gezang gebruiken bij het prijzen van God?

Men beweert, dat men geen gezang bij het prijzen van God moet gebruiken. Want de Apostel zegt in de Brief aan de Colossensen (3, 16): “Elkander lerend en vermanend met psalmen en lofzangen en geestelijke liederen.” Nu moeten wij bij het eren van God niets gebruiken dan wat ons door het gezag van de Schrift wordt overgeleverd. Dus schijnen wij bij het loven van God geen gezangen van het lichaam, maar van de geest te moeten gebruiken. (IIa-IIae q. 91 a. 2 arg. 1)

Hieronymus zegt bij het woord uit de Brief aan de Ephesiërs (3, 19): “In Uwe harten de Heer zingend en psalmodiërend”: “Laten de jongeren, aan wie in de Kerk de taak om te zingen is opgedragen, dit horen, dat men God niet met de mond, maar met het hart moet zingen; en dat men niet als treurspelers tong en keel met kunstmiddelen zacht moet maken, zodat men in de kerk theatrale melodieën en gezangen hoort.” Dus moet men bij het prijzen van God geen gezangen gebruiken. (IIa-IIae q. 91 a. 2 arg. 2)

God loven komt groten en kleinen toe naar het woord uit het Boek der Openbaring (19, 3): “Prijst onze God, gij al Zijn dienaren, en gij, die Hem vreest, groten en kleinen.” Nu past het niet, dat de overheden in de Kerk zingen, want Gregorius zegt, en het staat in de Decretaliën: “Met dit decreet bepaal ik, dat de bedienaars van het heilig altaar op deze zetel niet moeten zingen.” Dus passen gezangen niet bij het loven van God. (IIa-IIae q. 91 a. 2 arg. 3)

Onder de Oude Wet werd God geprezen met muziek-instrumenten en menselijke gezangen naar het psalmwoord: “Prijst de Heer op de citer; psalmodieert voor Hem op het tiensnarige psalter; zingt Hem een nieuw lied.” (Ps. 32, 2,3) Nu heeft de Kerk bij het loven van God geen muziekinstrumenten als citers en psalters in gebruik genomen om de schijn van joodsgezindheid te vermijden. Daarom moeten om dezelfde reden geen

gezangen bij het prijzen van God worden gebruikt. (IIa-IIae q. 91 a. 2 arg. 4)

Het loven met de geest staat boven dat met de mond. Nu wordt het loven met de geest door het zingen belet, zowel omdat de aandacht van de zangers van het overdenken van wat zij zingen wordt afgeleid, terwijl zij hun best doen op het zingen, als omdat wat gezongen wordt minder door anderen wordt begrepen dan wanneer het zonder zang werd gezegd. Dus moet men bij het prijzen van God geen gezangen gebruiken. (IIa-IIae q. 91 a. 2 arg. 5)

Maar daartegenover staat, dat de H. Ambrosius het zingen in de kerk van Milaan invoerde, zoals Augustinus zegt. (IIa-IIae q. 91 a. 2 s. c.)

Zoals werd gezegd (vorig Art.) is het prijzen met de mond hiervoor nodig, dat de gevoelens van de mensen tot God worden opgewekt. Daarom kan men alles, wat hiervoor van nut kan zijn, passend bij het loven van God gebruiken. Nu is het duidelijk, dat naar de verschillende melodieën der gezangen de zielen van de mensen verschillend worden aangedaan, zoals de Wijsgeer en Boëtius bewijzen. En dus was het een heilzame instelling om bij het prijzen van God gezangen te gebruiken om de geesten van de zwakkeren meer tot toewijding op te wekken. Daarom zegt Augustinus: “Ik wordt tot instemming met de gewoonte in de Kerk om te zingen gebracht, opdat de geesten van de zwakken door het strelen van het oor tot het gevoel van godsvrucht worden gebracht.” En van zichzelf zegt hij: “Bij Uw hymnen en gezangen heb ik geweend, innig bewogen door de stemmen van Uw zoet zingende Kerk.” (IIa-IIae q. 91 a. 2 co.)

Men kan met alleen wat innerlijk in de geest gezongen wordt een geestelijk gezang noemen, maar ook wat uitwendig met de mond gezongen wordt, in zover de geestelijke toewijding door deze gezangen wordt opgewekt. (IIa-IIae q. 91 a. 2 ad 1)

Hieronymus keurt niet zonder meer het zingen af, maar hij berispt hen, die in de kerk op theatrale manier zingen, niet om godsvrucht op te wekken, maar om op te vallen of genot te geven. Daarom ook zegt Augustinus: “Als het mij gebeurt, dat mij meer het gezang dan zijn inhoud beweegt, dan beken ik te zondigen en straf te verdienen en zou ik de zanger liever niet horen.” (IIa-IIae q. 91 a. 2 ad 2)

Het is iets hogers de mensen door leer en prediken godsvrucht te brengen dan door gezang. En daarom moeten diakens en prelaten, wie het toekomst door preken en onderricht de zielen van de mensen tot God op te wekken, zich niet op het zingen toelagen om hierdoor niet van het hogere te worden afgehouden. Daarom zegt Gregorius op dezelfde plaats: “De gewoonte, dat zij die de diaconaatswijding hebben ontvangen, zich op de stemvorming toelagen, is zeer te veroordelen, omdat het past, dat zij zich wijden aan de taak van preken en het uitdelen van aalmoezen.” (IIa-IIae q. 91 a. 2 ad 3)

Zoals de Wijsgeer zegt, “moet men geen fluiten bij het onderricht gebruiken en geen ander kunstinstrument, b.



v. een citer en dergelijke dingen; maar wat een goede toehoorder maakt.” Want deze muziekinstrumenten bewegen de geesten van de toehoorders meer tot genieten dan dat daardoor innerlijk een goede gesteldheid wordt gevormd. Onder het Oude Verbond werden dergelijke instrumenten echter gebruikt, zowel omdat het volk verharder en meer vleselijk was en dus door dergelijke instrumenten moest worden opgewekt zoals door aardse toezeggingen, als omdat deze lichamelijke instrumenten iets betekenden. (IIa-IIae q. 91 a. 2 ad 4)

Door een gezang, dat uitdrukkelijk om te behagen wordt gebezigd, wordt de geest van de inhoud van het gezang afgeleid. Maar als iemand om godsvrucht te krijgen zingt, let hij nauwkeuriger op wat gezongen wordt, zowel omdat hij er langer mee bezig blijft, als omdat volgens Augustinus “alle gevoelens in onze geest naar hun verscheidenheid in stem en gezang eigen wijzen hebben en door een geheime verwantschap worden opgewekt.” Hetzelfde gaat voor de toehoorders op; want al begrijpen zij soms met wat gezongen wordt, zij begrijpen waarom het wordt gezongen nl. om God te eren; en dat is genoeg om godsvrucht op te wekken. (IIa-IIae q. 91 a. 2 ad 5)

## Quaestio 92 Over de Bijgelovigheid

Vervolgens moeten de tegenover de godsdienstigheid staande gebreken worden besproken. En dan ten eerste zij, die met de godsdienstigheid op dit punt een overeenkomst hebben, dat zij goddelijke eer bewijzen; ten tweede de gebreken, die duidelijk met de godsdienstigheid strijden om de verachting van wat met het eren van God in verband staat. De eersten vallen onder de bijgelovigheid, de tweeden onder de ongodsdienstigheid. Daarom moeten wij eerst over de bijgelovigheid en haar onderdeden spreken (92e Kw.); en vervolgens over de ongodsdienstigheid en naar onderdeden (97e Kw.) Over het eerste punt stellen wij ons twee vragen: 1. Is bijgelovigheid een aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek? 2. Heeft zij meerdere onderdeden of soorten? (IIa-IIae q. 92 pr.)

### Articulus 1 Is de bijgelovigheid een aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek?

Men beweert, dat de bijgelovigheid geen aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek is. Want het ene van twee tegengestelde dingen wordt niet in de bepaling van het andere opgenomen. De godsdienstigheid echter staat in de bepaling van de bijgelovigheid, omdat deze een “boven de goede maat beoefende godsdienstigheid” wordt genoemd, zoals wij zien in de Glossa bij de tekst uit de Brief aan de Colossensen (2, 23): “Die wel de naam van wijsheid hebben in een bijgelovige eredienst.” Dus is de bijgelovigheid geen aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek. (IIa-IIae q. 92 a. 1 arg. 1)

Isidorus zegt: “Cicero zegt, dat zij bijgelovig worden genoemd, die gehele dagen baden en offerden, opdat hun

kinderen hen zouden overleven.” Maar dat kan men ook met echte godsdienstige eredienst doen. Dus is de bijgelovigheid geen aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek. (IIa-IIae q. 92 a. 1 arg. 2)

Bijgelovigheid schijnt een teveel in te sluiten. Maar nu kan er in de godsdienstigheid geen teveel zijn, omdat men daarin, zoals vroeger is gezegd (81e Kw. 5e Art. 3e Antw.) niets aan God kan geven wat gelijk staan zou met wat wij moeten doen. Dus is de bijgelovigheid geen aan de godsdienstigheid tegengesteld gebrek. (IIa-IIae q. 92 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt: “Gij slaat de eerste snaar aan. Waarmee de ene God wordt geëerd, en het beest van het bijgeloof is gevallen.” Nu valt het eren van de ene God onder de godsdienstigheid en dus staat de bijgelovigheid daartegenover. (IIa-IIae q. 92 a. 1 s. c.)

Zoals vroeger werd gezegd (81e Kw. 5e Art. 3e Antw.) is de godsdienstigheid een zedelijke deugd. Nu moet iedere zedelijke deugd het juiste midden bewaren, zoals vroeger uiteengezet is. (I-II. 64e Kw. 1e Art.) Daarom staat er tegenover een zedelijke deugd een dubbel gebrek, en wel een krachtens een teveel en een krachtens een te weinig. Nu kan men het juiste midden van de deugd niet alleen naar de omstandigheid van het hoeveel te boven gaan, maar ook naar andere omstandigheden. Daarom komt bij sommige deugden, zoals de grootmoedigheid en de grootdadigheid, een gebrek niet boven de middenweg van de deugd uit, omdat het naar iets groters streeft dan de deugd, maar wellicht naar iets minders; het gaat echter boven de middenweg uit, in zover het iets doet voor wie het niet moet of wanneer het niet moet of volgens andere dergelijke omstandigheden, zoals de Wijsgeer bewijst. En zo is dus de bijgelovigheid een gebrek, dat door een teveel tegenover de godsdienstigheid staat, niet omdat zij meer doet voor het eren van God dan de ware godsdienstigheid, maar omdat het goddelijke eer bewijst ofwel aan wie dat niet moet of op een wijze, dat het niet moet. (IIa-IIae q. 92 a. 1 co.)

Zoals men bij iets verkeers overdrachtelijk van goed spreekt (zo spreken we b.v. van een goeden rover), zo worden soms ook de namen van deugden in een andere betekenis bij iets verkeers gebruikt, gelijk men bij sluwheid soms van voorzichtigheid spreekt naar et woord van Lucas (16, 8): “De kinderen van deze wereld zijn voorzigtiger dan de kinderen van het licht.” En op deze manier noemt men bijgelovigheid godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 92 a. 1 ad 1)

Er is verschil tussen de afleiding en de betekenis van een woord. Want de afleiding wordt genomen naar het ding, vanwaaruit de naam wordt gekozen om iets aan te duiden, maar de betekenis naar datgene, wat door de gegeven naam moet worden aangeduid. En daartussen is soms verschil. Zo is de naam steen (lapis) ontleend aan het stoten van de voet (laesio pedis) en betekent dat toch niet; want anders zou ijzer, als het de voet treft, een steen zijn. Evenzo is het niet nodig dat de naam superstitio (bijgelovigheid) datgene betekent, waaraan

de naam is ontleend. (IIa-IIae q. 92 a. 1 ad 2)

Bij de godsdienstigheid kan er naar de hoeveelheid zonder meer genomen geen teveel zijn. Maar naar het hoeveel in betrekking tot iets kan er overdrijving zijn, als er nl. bij het eren van God iets geschiedt, zoals het niet moet. (IIa-IIae q. 92 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Zijn er verschillende soorten bijgelovigheid?

Men beweert, dat er geen verschillende soorten van bijgelovigheid zijn. Want volgens de Wijsgeer “wordt als een van twee tegengestelden in meerdere betekenissen genomen wordt, het andere dat ook.” Nu heeft de godsdienstigheid, waar de bijgelovigheid tegenover staat, niet verschillende soorten, maar alle daden ervan worden tot één soort herleid. Dus kent de bijgelovigheid ook niet verschillende soorten. (IIa-IIae q. 92 a. 2 arg. 1)

Tegenovergestelde dingen hebben betrekking op hetzelfde. Nu gaat de godsdienstigheid, waar de bijgelovigheid tegenover staat, over datgene, waardoor wij op God worden gericht, zoals vroeger is gezegd (81e Kw. 1e Art.). Dus kan men de soorten van de bijgelovigheid, die tegenover de godsdienstigheid staat, niet gaan onderscheiden naar bepaalde vormen van gebeurtenissen voorspellen of naar het strikt zich houden aan sommige menselijke praktijken. (IIa-IIae q. 92 a. 2 arg. 2)

Bij de tekst uit de Brief aan de Colossensen (2, 23): “Die wel de mam van wijsheid hebben in een bijgelovige eredienst,” zegt de Glossa: “Dit wil niet zeggen: in een nabootsing van godsdienstigheid.” Dus moet ook het nabootsen als een soort bijgeloof worden beschouwd. (IIa-IIae q. 92 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus verschillende soorten van bijgeloof opsomt. (IIa-IIae q. 92 a. 2 s. c.)

Zoals in het vorig artikel is gezegd, bestaat een gebrek aan godsdienstigheid hierin, dat men naar enige omstandigheden het juiste midden van de deugd te buiten gaat. Zoals nu vroeger is gezegd (I-II. 72e Kw. 9e Art.) geeft niet ieder verschil in een gebrek in een omstandigheid een nieuw soort zonde, maar alleen als zij op verschillende voorwerpen of verschillende doeleinden slaan; want daarvandaan krijgen zedelijke handelingen hun soort, zoals eerder is gezegd (t. a. p. 1e Kw. 3e Art.). Er is dus soortverschil in bijgelovigheid, ten eerste van de kant van het voorwerp. Want de godsverering kan ofwel worden gebracht aan Wie dit moet, nl. aan de ware God, maar op een verkeerde manier; en dat is de eerste soort bijgelovigheid. Ofwel aan wie dat niet moet, nl. aan welk schepsel ook. En dat is de andere klasse van bijgelovigheid, die in vele soorten wordt verdeeld naar de verschillende doeleinden van de goddelijke eredienst. Want het eren van God heeft als eerste soort van deze klasse de afgodendienst, die op ongeoorloofde manier goddelijke eerbewijzen aan schepselen brengt. — Ten tweede heeft het als doel, dat de mens door God, Die hij eert, wordt onderricht. En hiertoe behoort de bijgelovigheid van de waarzeggerij,

die duivels raadpleegt om een stilzwijgend of uitdrukkelijk met hen aangegaan verbond. — Ten derde heeft het eren van God als doel een leiding van de menselijke handelingen volgens instellingen van God, die geëerd wordt. En hierop slaan bijgelovige praktijken. Deze drie dingen ook bespreekt Augustinus als hij zegt, dat “het bijgelovig is, als de mensen iets instellen, wat met het vervaardigen of eren van afgoden te maken heeft,” en dat slaat op het eerste. En later voegt hij eraan toe: “of met raad vragen of regelingen over betekenissen, die men met de duivel bepaald of afgesproken heeft;” en dat slaat op het tweede. En wat later laat hij erop volgen: “Tot dit soort behoren alle verboden. enz.”, wat onder het derde valt. (IIa-IIae q. 92 a. 2 co.)

Zoals Dionysius zegt, “komt het goede voort uit een enkele en volledige oorzaak maar het verkeerde uit ieder gebrek.” En daarom staan, zoals vroeger werd gezegd (10e Kw. 5e Art.) tegenover een deugd meerdere gebreken. De tekst van de Wijsgeer gaat op bij tegenovergestelde dingen, die dezelfde reden hebben, waarom zij vermenigvuldigd worden. (IIa-IIae q. 92 a. 2 ad 1)

Sommige waarzeggerijen en verboden praktijken vallen onder bijgeloof, in zover zij van handelingen van duivels afhankelijk zijn. En zo vallen zij onder een met hen aangegaan verbond. (IIa-IIae q. 92 a. 2 ad 2)

Men spreekt daar van een schijn van godsdienstigheid, “als aan menselijke overleveringen de naam van godsdienstigheid wordt gegeven,” zoals daar in de Glossa verder volgt. Daarom is de nabootsing van godsdienstigheid niets anders dan een aan de ware God op verkeerde manier gebrachte eredienst; zoals wanneer iemand in het tijdperk van de genade God zou willen eren naar de voorschriften van de Oude Wet. En daarover spreekt de Glossa bij die tekst. (IIa-IIae q. 92 a. 2 ad 3)

## Quaestio 93 Over het bijgeloof in het op een verkeerde manier dienen van de ware God

Vervolgens moeten wij de soorten van bijgelovigheid bespreken; en wel ten eerste het bijgeloof in het op een verkeerde manier eren van de ware God; ten tweede het bijgeloof van de afgoderij (94e Kw.); ten derde het bijgeloof van de waarzeggerij (95e Kw.); ten vierde het bijgeloof in handelingen (96e Kw.). Over het eerste punt stellen wij ons twee vragen: 1. Kan er iets verderfelijks zijn in het eren van de ware God? 2. Kan er daarbij iets overbodigs zijn? (IIa-IIae q. 93 pr.)

### Articulus 1 Kan er iets verderfelijks zijn in het eren van de ware God?

Men beweert, dat er in het eren van de ware God niets verderfelijks kan zijn. Want in Joël (2, 32) staat: “Iedereen, die de naam van de Heer zal aanroepen, zal gered zijn.” Nu roept iedereen, die God hoe dan ook eert, Zijn naam aan. Dus geeft ieder eren van God

redding en is er niets verderfelijks in. (IIa-IIae q. 93 a. 1 arg. 1)

Het is dezelfde God, die in alle tijdperken van de wereld door de rechtvaardigen wordt geëerd. Nu eerden de rechtvaardigen, voordat de Wet gegeven was, God zonder doodsonde te doen op de manier, die hun het meest beviel; daarom ook verplichtte Jacob zich door een gelofte tot een bijzondere eredienst, zoals in het Boek der Schepping (28, 20 en vlg.) geschreven staat. Dan is ook nu geen enkel eren van God verderfelijk. (IIa-IIae q. 93 a. 1 arg. 2)

In de Kerk wordt niets verderfelijks gehandhaafd. Maar de Kerk handhaaft verschillende ritën bij het eren van God; daarom schrijft Gregorius aan Augustinus, de bisschop van de Angelsaksen, die het geval hem voorlegde, dat er bij het opdragen van de Mis verschillende gewoonten in de kerken bestonden: “Ik besluit, dat gij, als gij in de Romeinse of Gallische of welke andere kerk ook iets gevonden hebt, dat de almachtige God meer welgevallig zou kunnen zijn, dit zorgvuldig zult behouden.” (IIa-IIae q. 93 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus in een brief aan Hieronymus, die in de Glossa op de Brief aan de Galaten (2, 14) is opgenomen, zegt, dat het onderhouden van de voorschriften van de Oude Wet na de verspreiding van de waarheid van het Evangelie dodend is. En toch gaan die voorschriften over het eren van God. Dus kan er in het eren van God iets doodelijks zijn. (IIa-IIae q. 93 a. 1 s. c.)

Zoals Augustinus schrijft, is een leugen in wat tot de christelijke godsdienst behoort, het verderfelijkst. Nu is het een leugen, als iemand uiterlijk iets aanduidt, wat met de waarheid strijdt. Maar iets wordt even goed door iets te doen dan door een woord aangeduid; en zoals uit het boven gezegde blijkt (81e Kw. 7e Art.), bestaat de uiterlijke eredienst van de godsdienstigheid in zo iets door handelingen aan te duiden. Daarom zou de eredienst, als door het uiterlijk eerbetoon iets onwaars werd aangeduid, verderfelijk zijn. Dat kan nu op twee manieren geschieden. Vooreerst kan van de kant van wat aangeduid wordt, de betekenis van de eredienst van de waarheid afwijken. En zo zou het onder de Nieuwe Wet, nu de mysteries van Christus reeds vervuld zijn, verderfelijk zijn van de ceremonies der Oude Wet gebruik te maken, omdat de geheimen van Christus daarin als iets toekomstigs worden aangeduid; zoals het ook tot ondergang brengt, als iemand met woorden belijdt, dat Christus Zijn lijden zal ondergaan. Ten tweede kan er in de uitwendige eredienst een onwaarheid liggen, die komt van de kant van wie eert; en dat vooral in de algemene eredienst, die door de dienaars der Kerk in naam van geheel de Kerk wordt gebracht. Want zoals iemand, die uit naam van een ander iets zou voorstellen wat hem niet opgedragen was, een bedrieger zou zijn, zo zou hij tot bedrog vervallen, die uit naam van de Kerk God een eredienst brengt tegen de gewone manier van doen in, die met goddelijk gezag door de Kerk is vastgesteld en in haar gebruikelijk is. Daarom zegt Ambrosius: “Het is een onwaardige, die de

geheimen op een andere manier viert dan Christus heeft overgeleverd.” En daarom zegt de Glossa op de Brief aan de Colossensen (2, 23), dat het bijgeloof is, “als de naam godsdienstigheid aan menselijke overleveringen wordt gegeven.” (IIa-IIae q. 93 a. 1 co.)

Omdat God de waarheid is, roepen zij God aan, die Hem “in geest en waarheid” dienen, zoals bij Joannes (4, 24) wordt gezegd. Een dienst, die een onwaarheid bevat, valt eigenlijk dus niet onder het aanroepen van God, dat redding geeft. (IIa-IIae q. 93 a. 1 ad 1)

Vóór de tijd van de Wet werden de rechtvaardigen door een innerlijk aandrijven onderricht over de manier, waarop zij God moeten dienen, en de anderen volgden hen na. Maar daarna zijn de mensen door uiterlijke geboden daarover onderricht, en die voorbijgaan brengt de dood. (IIa-IIae q. 93 a. 1 ad 2)

De verschillende ritën van de Kerk bij het eren van God zijn op geen enkel punt met de waarheid in strijd. En daarom moet men ze onderhouden; en is het verboden ervan af te wijken. (IIa-IIae q. 93 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Kan er in het eren van God iets overbodigs zijn?

Men beweert, dat er in het eren van God niets overbodigs kan zijn. Want in het Boek Ecclesiasticus (43, 32) staat: “Roemt God, zoveel gij kunt; want Hij gaat het nog te boven.” Nu heeft de goddelijke eredienst als doel God te verheffen. Dus kan daar geen teveel in zijn. (IIa-IIae q. 93 a. 2 arg. 1)

De uiterlijke eredienst is een belijdenis van het inwendig eren, waarmee “God wordt geëerd door geloof, hoop en liefde,” zoals Augustinus zegt. Nu kan er bij geloof, hoop en liefde niets overbodigs zijn. Dus ook niet in het eren van God. (IIa-IIae q. 93 a. 2 arg. 2)

Het behoort tot het eren van God, dat wij aan God aanbieden, wat wij van Hem hebben ontvangen. Dus als wij alles doen wat wij kunnen om God eerbied te betonen, is er niets overbodigs in het eren van God. (IIa-IIae q. 93 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt, dat “een goed en waar christen ook in de heilige boeken bijgelovige verdichtselen verwerpt.” Nu blijkt uit de heilige boeken, dat God geëerd moet worden. Dus kan er ook bijgeloof zijn in het eren van God, omdat er iets overbodigs in gevonden wordt. (IIa-IIae q. 93 a. 2 s. c.)

Op twee manieren noemt men iets overbodig. Ten eerste naar zijn hoeveelheid absoluut genomen; en in deze zin kan er in het eren van God niets overbodig zijn, omdat de mens niets kan doen, dat niet minder is dan wat hij tegenover God verplicht is. In anderen zin kan iets overbodig zijn naar zijn betrekkelijke hoeveelheid, omdat deze niet aan het doel beantwoordt. Nu is het doel van de godsdienst, dat de mens God eer geeft en zich met lichaam en ziel aan Hem onderwerpt. En daarom is niets van wat de mens doet tot eer van God en om zijn geest aan Hem te onderwerpen en ook zijn lichaam door een gematigde versterving, volgens de

bepalingen van God en de Kerk en de gewoonten van hen, waarmee hij samenleeft, overbodig in het eren van God. Is er echter iets, dat uiteraard niet dient om God te eren of om de geest van de mens op God te richten of om de begeerten van het vlees gematigd te bedwingen, of dat ook buiten de bepalingen van God en de Kerk valt of de algemeen gangbare gewoonte, die volgens Augustinus “als wet moet worden beschouwd,” dan moet men dit alles als overbodig en bijgelovig beschouwen omdat het alleen in iets uiterlijks bestaat en niet valt onder het innerlijk eren van God. Daarom haalt Augustinus het woord van Lucas (17, 21): “Het Rijk Gods is in U,” aan tegen de bijgelovigen die nl. de grootste zorg aan het uiterlijke besteden. (IIa-IIae q. 93 a. 2 co.)

In het eren van God zelf ligt opgesloten, dat wat gebeurt tot het eren van God dient. Daardoor worden de bijgelovige overbodigheden uitgesloten. (IIa-IIae q. 93 a. 2 ad 1)

Door geloof, hoop en liefde wordt de ziel aan God onderworpen. En daarom kan er daarin niets overbodigs zijn. Maar het staat anders met de uiterlijke handelingen, die daarmee soms niets te maken hebben. (IIa-IIae q. 93 a. 2 ad 2)

Deze redenering gaat uit van iets overbodigs naar de absolute hoeveelheid. (IIa-IIae q. 93 a. 2 ad 3)

## Quaestio 94 Over de Afgoderij

Vervolgens moeten wij over de afgoderij spreken; en hierover stellen wij ons vier vragen: 1. Is de afgoderij een soort bijgeloof? 2. Is ze een zonde? 3. Is ze de zwaarste zonde? 4. Over de oorzaak van deze zonde. Of men echter met de afgodendienaars gemeenschap moet houden, is vroeger behandeld (10e Kw. 9e Art.), toen over de ongelovigheid werd gesproken. (IIa-IIae q. 94 pr.)

### Articulus 1 Is het juist de afgoderij als een soort bijgeloof voor te stellen?

Men beweert, dat het niet juist is de afgoderij als een soort bijgeloof voor te stellen. Want evenals de ketters zijn de afgodendienaars ongelovigen. Nu is zoals boven bewezen is (11e Kw. 1e Art.), ketterij een soort ongelooft en dus ook afgoderij; en niet een soort bijgeloof. (IIa-IIae q. 94 a. 1 arg. 1)

De godsdienst (*latria*) valt onder de deugd van godsdienstigheid. Maar nu heeft de afgodendienst (*idololatria*) dezelfde zin als de godsdienst (*latria*), die onder de ware godsdienstigheid valt. Want evenals het verlangen naar het valse geluk dezelfde zin heeft als het verlangen naar het ware geluk, zo is ook de verering van valse goden (die *idololatria* heet) en de verering van de ware God (de *latria* van de ware godsdienstigheid) éénzinnig. Dus is afgoderij geen soort bijgeloof. (IIa-IIae q. 94 a. 1 arg. 2)

Wat niets is, kan geen soort van een klasse zijn. Nu

schijnt de afgoderij niets te zijn. Want de Apostel zegt in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (8, 4): “Wij weten, dat een afgod eigenlijk niets is op de wereld,” en later volgt (10, 19): “Wat wil ik dus zeggen? dat een afgodenoffer iets is? of dat een afgod iets is?” alsof hij zeide: “Neen.” Nu valt het offeren aan de afgoden het meest eigenlijk onder de afgoderij. Dus kan de afgoderij, omdat het niets is, geen soort bijgeloof zijn. (IIa-IIae q. 94 a. 1 arg. 3)

Het valt onder bijgeloof goddelijke eer te bewijzen aan wie daarop geen recht heeft. Zoals nu de afgoden geen recht hebben op goddelijke eer, zo ook geen andere schepsels; daarom worden in de Brief aan de Romeinen (1, 23) enigen hierom veroordeeld, dat zij “de schepselen meer eerden en dienden dan de Schepper.” Daarom is het verkeerd dit soort bijgeloof afgodendienst te noemen, maar moet het eerder schepselendienst heten. (IIa-IIae q. 94 a. 1 arg. 4)

Maar daartegenover staat het verhaal uit de Handelingen der Apostelen (17, 16), dat “Paulus, toen hij te Athene wachtte, inwendig van geest werd verbitterd bij het zien, dat de stad vol afgoden was,” en later volgt: “Mannen van Athene, ik zie, dat gij in alles bijgelovig zijt.” Dus valt afgoderij onder bijgeloof. (IIa-IIae q. 94 a. 1 s. c.)

Zoals vroeger werd gezegd (92e Kw. 1e Art.), valt het onder het bijgeloof, als men de juiste maat te boven gaat bij het brengen van goddelijke eer. En dat gebeurt vooral, als men goddelijke eerbewijzen brengt aan iemand, waaraan zij niet moeten worden gebracht. Nu moeten zij alleen worden gebracht aan de hoogste, ongeschapen God, zoals vroeger, toen over de godsdienstigheid werd gesproken, gezegd is (81e Kw. 1e Art.). Daarom valt het onder bijgeloof, als aan welk schepsel ook goddelijke eer wordt gebracht. Zoals nu dergelijke goddelijke eerbewijzen aan onder de zintuigen vallende schepsels door zinnelijke tekens worden gebracht, b. v. door offers, feesten enz., zo werden ze ook gebracht aan een onder een zintuigelijk waarneembare vorm of figuur afgebeeld schepsel: en zo iets noemt men afgod. Maar aan de afgoden werd de goddelijke eer op verschillende manieren gebracht. Sommigen nl. maakten door duivelse kunsten beelden, die door duivelse krachten bepaalde dingen teweegbrachten, zodat men dacht, dat er iets goddelijks in het beeld zelf was en het dientengevolge recht had op goddelijke eerbewijzen. En dat was de mening van Hermes Trismegistos, zoals Augustinus zegt. Anderen echter brachten de eerbewijzen niet aan de beelden zelf, maar aan de schepsels, waarvan ze afbeeldingen waren. En beide gevallen worden door de Apostel in de Brief aan de Romeinen (1e H.) genoemd. Want wat het eerste betreft, zegt hij (v. 23): “Zij ruilden de glans van de onsterfelijken God tegen een beeld, dat een sterfelijke mens en vogels en viervoeters en kruipende dieren voorstelt.” En wat het tweede betreft (v. 25): “Zij eerden en dienden het schepsel liever dan de Schepper.” Maar over deze dingen bestonden drie meningen. Sommigen nl. dachten, dat de goden mensen waren geweest en eerden hen door hun beelden, zoals Jupiter, Mercurius e. d. — Anderen weer dachten, dat

de gehele wereld een God was, niet om de stoffelijke zelfstandigheid, maar om de ziel, waarvan zij dachten, dat zij God was, zeggend dat God niets anders was dan “de ziel, die door beweging en verstand de wereld bestuurt,” zoals ook de mens wijs wordt genoemd niet om het lichaam, maar om de ziel. Zij meenden daarom, dat aan de gehele wereld en al haar delen goddelijke eer moest worden gebracht: aan de hemel, de lucht, het water en al dergelijke onderdelen. En daarop lieten zij de namen en beelden van hun goden slaan, zoals Varro zeide en Augustinus het verhaalt. Weer anderen, nl. de Platonisten, zeiden dat er één hoogste God was, de oorzaak van alles; en daaronder plaatsten zij geestelijke zelfstandigheden, die door de hoogste God waren geschapen en die zij goden noemden, nl. door een deelhebben aan de godheid. Wij noemen dat echter engelen. Daaronder plaatsten zij de zielen van de hemellichamen; daaronder weer de duivels, waarvan zij zeiden dat zij dieren van de lucht waren; en daaronder de zielen van de mensen, die volgens hun geloof door de verdiensten van hun deugden in de gemeenschap van goden of duivels werden opgenomen. En aan dezen allen brachten zij goddelijke eer, zoals Augustinus verhaalt. Zij zeiden, dat deze twee laatste stellingen onder de fysieke theologie vallen, die de filosofen in de wereld beschouwden en in de scholen leerden. — Maar de andere over het eren van mensen behoorden volgens hen tot de verhalende theologie, die naar de verlichtsels van de dichters in de schouwburgen werd opgevoerd. — Maar van de andere stelling, die over de beelden, zeiden zij, dat zij tot de burgerlijke theologie behoorde, die door de priesters in de tempels werd gevierd. Maar dit alles behoort tot het bijgeloof van de afgoderij. Daarom zegt Augustinus: “Bijgeloof is alles, wat door de mensen is ingesteld met betrekking tot het vervaardigen en eren van afgoden, of om een schepsel of deel ervan als God te eren.” (IIa-IIae q. 94 a. 1 co.)

Zoals godsdienstigheid geen geloof is, maar een belijden ervan door uiterlijke tekens, zo is bijgeloof een belijdenis van ongeloof door uiterlijke eerbewijzen. En dit belijden duidt de naam van afgoderij aan, niet echter de naam ketterij, maar alleen een verkeerde mening. En zo is ketterij een soort ongeloof, maar afgodendienst een soort bijgeloof. (IIa-IIae q. 94 a. 1 ad 1)

De naam godsverering kan in dubbele betekenis worden genomen. Ten eerste kan hij een menselijke handeling betekenen, die tot het eren van God behoort. En zo is er geen verschil in betekenis van dit woord godsverering, aan wie deze ook wordt gebracht; want zo valt datgene, waaraan zij wordt gebracht, niet binnen de grenzen van de definitie. En zo spreekt men éénzinnig van godsverering in zover deze tot de ware godsdienstigheid en tot de afgoderij behoort; zoals men éénzinnig van het opbrengen van belasting spreekt, of dit nu aan de ware vorst of aan een verkeerden wordt gedaan. — Godsverering wordt echter ook nog anders genomen en wel als godsdienstigheid. En omdat zij zo een deugd is, ligt het in de aard ervan, dat de goddelijke eer wordt gebracht aan wie dat moet gebeuren. En zo spreekt men in verschillenden zin van de godsverering van de ware

godsdienstigheid en van de afgoderij; zoals men van voorzichtigheid in verschillende betekenissen spreekt bij de deugd van voorzichtigheid en bij die van het vlees. (IIa-IIae q. 94 a. 1 ad 2)

De Apostel wil zeggen, dat “het niets in de wereld is,” omdat die beelden, die men afgoden noemt, niet bezielde waren of enige goddelijke kracht hadden, zoals Hermes Trismegistos aannam, alsof zij iets waren, dat samengesteld is uit ziel en lichaam. — En dat “het afgodenoffer niets is,” moet men op dezelfde manier opvatten, omdat het offervlees door deze opoffering geen heiliging, zoals de heidenen, en geen onreinheid, zoals de Joden dachten, kreeg. (IIa-IIae q. 94 a. 1 ad 3)

Krachtens het algemeen gebruik van de heidenen om allerlei schepselen in beelden te vereren, is deze naam afgoderij in zwang gekomen om ieder vereren van een schepsel aan te geven, ook als het zonder beelden geschiedt. (IIa-IIae q. 94 a. 1 ad 4)

## Articulus 2 Is afgoderij zonde?

Men beweert, dat afgoderij geen zonde is. Want niets van wat het ware geloof gebruikt om God te eren, is zonde. Nu gebruikt het ware geloof beelden bij het eren van God, want in de tabernakel waren ook beelden van Cherubijnen, zoals wij in het Boek van de Uittocht (25, 18 en vlg.) lezen; en in de kerken worden beelden geplaatst, die de gelovigen vereren. Dus is de afgoderij, die in het vereren van beelden bestaat, geen zonde. (IIa-IIae q. 94 a. 2 arg. 1)

Al het hogere moet worden geëerbiedigd. Nu zijn de engelen en heilige zielen hoger dan wij. Als wij hun dus eer bewijzen door een eredienst van offers of dergelijke handelingen, is het geen zonde. (IIa-IIae q. 94 a. 2 arg. 2)

Den hoogsten God moeten wij eren door een innerlijke geestelijken eredienst naar het woord van Joannes (4, 24): “Men moet God aanbidden in geest en waarheid.” En Augustinus zegt, dat “wij God eren door geloof, hoop en liefde.” Nu kan het gebeuren, dat iemand uiterlijk de afgoden vereert, maar innerlijk van het ware geloof niet afwijkt. Het schijnt dus, dat men zonder schade voor het eren van God uiterlijk de afgoden kan eren. (IIa-IIae q. 94 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord uit het Boek van de Uittocht (20, 5): “Gij zult ze niet aanbidden,” nl. uiterlijk, “en niet eren,” nl. innerlijk, zoals de Glossa uitlegt; en er wordt gesproken van snijwerk en beelden. Dus is het zonde de afgoden uiterlijk of innerlijk te vereren. (IIa-IIae q. 94 a. 2 s. c.)

Op twee manieren hebben enigen op dit punt gedwaald. Want sommigen hebben gemeend, dat men het opdragen van offers en andere tot de godsverering behorende dingen niet alleen tegenover God, maar ook tegenover de andere bovengenoemde wezens verplicht was en dat het in zich goed was, omdat zij dachten, dat men aan alle hogere naturen goddelijke eer moet bewijzen, omdat zij dichter bij God staan. Deze bewering is echter

onredelijk. Want al moeten wij alle hogeren eren, toch moet niet aan allen dezelfde eer worden gebracht, maar de hoogste God heeft recht op iets bijzonders, omdat Hij op een bijzondere manier allen te boven gaat; en dat is de eredienst van godsverering. — Ook kan men niet met sommigen zeggen, dat “deze zichtbare offers bij de andere goden passen, maar aan de hoogste God, als aan de meer volmaakten, iets beters toekwam, nl. de dienst van een zuiveren geest;” want, zoals Augustinus zegt, “zijn de uiterlijke offers tekenen van de innerlijke als de uitgesproken woorden van de dingen. Wat dat betreft, weten wij, dat wij, zoals wij bij gebed en lofzang de woorden met hun betekenis tot Hem richten, aan Wie wij de door woorden aan geduide dingen in ons hart opofferen, wij ook aan geen andere een uiterlijk offer mogen opdragen dan aan Hem, Wiens onzichtbaar offer wijzelf in ons hart moeten zijn.” Anderen echter waren van mening, dat de uiterlijke eredienst van godsverering aan de afgoden niet als iets op zichzelf goeds en geschikt moest worden gebracht, maar omdat het met de volksgewoonten overeenkomt, zoals Augustinus Seneca laat zeggen: “Zo aanbidden wij, zegt hij, dat wij eraan denken dat deze eredienst meer een gewoonte dan iets met inhoud is.” En elders zegt Augustinus, dat “wij van de filosofen geen godsdienst moeten verwachten, omdat zij dezelfde heilige instellingen aanvaardden als het volk en in hun scholen over de natuur van hun goden en van het hoogste goed verschillende en tegenstrijdige meningen verkondigden.” En sommige ketters hebben deze dwaling overgenomen met hun bewering dat het niet verderfelijk was als iemand ten tijde van vervolging in het nauw gebracht, uiterlijk de goden zou vereren, wanneer hij maar in zijn hart het geloof bewaarde. — Dit is echter duidelijk onjuist. Want waar de uiterlijke verering een teken is van de innerlijke, zou het, evenals het een verderfelijke leugen is, wanneer iemand met woorden het tegendeel zou beweren van wat hij in zijn hart door het ware geloof houdt, zo ook een verderfelijke onwaarheid zijn, als men aan iemand uiterlijke verering bewees in strijd met wat men innerlijk voelt. Daarom zegt Augustinus tegen Seneca, dat zijn eren van afgoden “zoveel te verderfelijker is, omdat hij, wat hij leugenachtig doet, zo verricht, dat men zou menen, dat hij volgens zijn ware overtuiging met het volk meedoet.” (IIa-IIae q. 94 a. 2 co.)

Noch in de tabernakel of de tempel van het Oude Verbond, noch nu in de kerk worden beelden geplaatst om daaraan godsverering te betonen; maar om iets aan te duiden, opdat door die beelden het geloof aan de verhevenheid van de engelen en heiligen in de harten van de mensen wordt gedrukt en bevestigd. Het is echter anders met de beelden van Christus, waaraan om Zijn godheid godsverering wordt gebracht, zoals in het derde deel zal worden gezegd. (IIa-IIae q. 94 a. 2 ad 1)

Het antwoord hierop is duidelijk uit het gezegde. (IIa-IIae q. 94 a. 2 ad 2)

### Articulus 3 Is afgoderij de zwaarste zonde?

Men beweert, dat afgoderij niet de zwaarste zonde is. Want “het slechtste staat tegenover het beste,” zoals in de Ethica staat. Nu is de inwendige verering, die in geloof, hoop en liefde bestaat, iets beters dan de uiterlijke eredienst. Dus zijn ongeloof, wanhoop en haat tegen God, die tegenover de innerlijke eredienst staan, zwaarder zonden dan de afgoderij, die tegenover de uiterlijke eredienst staat. (IIa-IIae q. 94 a. 3 arg. 1)

Een zonde is zwaarder naarmate zij meer tegen God is. Nu schijnt men meer onmiddellijk tegen God in te gaan door te vloeken of het geloof te bestrijden dan door iemand anders godsverering te bewijzen, waarin de afgoderij bestaat. Dus zijn vloeken en bestrijden van het geloof zwaarder zonden dan afgoderij. (IIa-IIae q. 94 a. 3 arg. 2)

Kleiner kwaad schijnt met groter te worden gestraft. Nu is de zonde van afgoderij gestraft door tegennatuurlijke zonden, zoals in de Brief aan de Romeinen (1, 23 en vlg.) staat. Dus is een zonde tegen de natuur zwaarder dan de afgoderij. (IIa-IIae q. 94 a. 3 arg. 3)

Augustinus zegt: “Wij noemen U (nl. de Manicheeërs) geen heidenen of geen groep van heidenen; maar wij zeggen, dat gij er enigszins op gelijkt, omdat gij vele goden eert. Maar ook, dat gij veel erger zijt; omdat zij vereren wat wel bestaat, maar wat niet als God moet worden vereerd; maar gij vereert, wat in het geheel niet bestaat.” Dus is de zonde van ketterse boosheid erger dan afgoderij. (IIa-IIae q. 94 a. 3 arg. 4)

Bij de tekst uit de Brief aan de Galaten (4, 9) “Hoe keert gij U opnieuw tot zwakke en schamele elementen?” zegt de Glossa van Hieronymus: “Het onderhouden van de Wet, wat zij toen deden. Was een zonde, die bijna gelijk was aan die van de slavernij van de afgoden, die zij vóór hun bekering bedreven.” Dus is de zonde van afgoderij niet de zwaarste. (IIa-IIae q. 94 a. 3 arg. 5)

Maar daartegenover staat, dat bij het woord van het Boek Leviticus (15, 19) over de onreinheid van de vrouw, die aan bloedvloeïng lijdt, de Glossa zegt: “Iedere zonde is een onreinheid van de ziel, maar vooral de afgoderij.” (IIa-IIae q. 94 a. 3 s. c.)

De zwaarte van een zonde kan op twee manieren afgemeten worden. Ten eerste van de kant van de zonde zelf; en zo is de zonde van afgoderij de zwaarste. Want zoals het in de burgerlijke maatschappij de ergste misdaad schijnt te zijn om koninklijke eer aan een ander dan de ware vorst te bewijzen, omdat men daardoor voor zover men zelf kan de gehele orde van de staat verbreekt, zo schijnt van de zonden tegen God, die de ergsten zijn, de zwaarste te wezen, als iemand aan een schepsel goddelijke eer bewijst, omdat men zich voor zover men kan een anderen God in de wereld maakt en aan de goddelijke heerschappij te kort doet. Op een andere manier kan men de zwaarte van de zonde afmeten van de kant van hem, die zondigt, zoals men zegt dat de zonde van wie wetend zondigt zwaarder is dan van wie

onwetend doet. En onder dit opzicht is er niets tegen, dat ketters, die wetens het ontvangen geloof bederven, zwaarder zondigen dan afgodendienaars, die onwetend zondigen. En evenzo kunnen ook andere zonden groter zijn om een grotere verachting bij hem, die zondigt. (IIa-IIae q. 94 a. 3 co.)

Afgoderij veronderstelt innerlijk ongeloof en voegt daar uiterlijk een verkeerde godsverering aan toe. Is er echter alleen uiterlijk afgoderij zonder innerlijk ongeloof, dan maakt men zich ook nog aan onoprechtheid schuldig, zoals vroeger (vorig Art.) gezegd is. (IIa-IIae q. 94 a. 3 ad 1)

Afgoderij sluit een grote godslastering in, omdat men aan God de alleenheerschappij ontnemt. En de afgodendienst bestrijdt het geloof daadwerkelijk. (IIa-IIae q. 94 a. 3 ad 2)

Omdat straf uiteraard tegen de wil ingaat, moet de zonde, waardoor iemand gestraft wordt, meer in het oog vallen, zodat de mens erdoor zichzelf en anderen verachtelijk voorkomt; maar het is niet nodig, dat ze zwaarder is. En wat dit betreft, is de zonde tegen de natuur niet zo erg als de zonde van afgoderij, maar omdat ze meer opvalt, wordt ze als een passende straf voor de zonde van afgoderij aangezien, opdat de mens nl., zoals hij door afgodendienst wanorde bracht in het eren van God, door de zonde tegen de natuur onder de beschamende verdorvenheid van zijn eigen natuur zou lijden. (IIa-IIae q. 94 a. 3 ad 3)

De ketterij van de Manicheeërs is ook wat de soort van zonde betreft, erger dan de zonde van andere afgodendienaars, omdat zij aan Gods eer meer te kort deden door twee met elkander strijdende goden aan te nemen en veel dwaze verdichtselen over God uit te denken. Maar met andere ketters, die één God belijden en Hem alleen eren, is het anders. (IIa-IIae q. 94 a. 3 ad 4)

Het onderhouden van de Wet in het tijdperk van de genade is wat het soort zonde betreft niet precies gelijk aan de afgoderij, maar “bijna gelijk”, omdat beide zonden een soort verderfelijke bijgelovigheid zijn. (IIa-IIae q. 94 a. 3 ad 5)

#### **Articulus 4 Was er van de kant van de mens een oorzaak voor de afgoderij?**

Men beweert, dat er van de kant van de mens geen oorzaak voor de afgoderij was. Want in de mens wordt er niets gevonden dan ofwel zijn natuur ofwel de deugd ofwel de schuld. Nu kan er van de kant van de natuur van de mens geen oorzaak zijn van afgoderij; het natuurlijk verstand van de mens zegt veeleer, dat er één God is en dat men aan doden, en levenloze dingen geen goddelijke eer moet bewijzen. De afgoderij heeft in de mens evenmin haar oorzaak van de kant van de deugd, omdat “een goede boom geen slechte vruchten kan voortbrengen,” zoals bij Mattheus (7, 18) wordt gezegd. En ook niet van de kant van een schuld, omdat volgens het Boek der Wijsheid (14, 27) “het dienen van de schandelijke afgoden de oorzaak van alle kwaad is

en het begin en het doel.” Dus heeft de afgodendienst geen oorzaak in de mens. (IIa-IIae q. 94 a. 4 arg. 1)

Wat in de mens zijn oorzaak heeft, wordt in alle tijden in de mens gevonden. Nu was er niet altijd afgodendienst, maar wij lezen, dat deze in het tweede tijdperk werd uitgevonden, ofwel door Nemrod, die naar men zegt de mensen dwong het vuur te aanbidden, ofwel door Ninus, die het beeld van zijn vader Bel liet aanbidden. Bij de Grieken echter “maakte Prometheus als eerste beelden van mensen van klei, terwijl de Joden zeggen, dat Ismaël het eerst afgoden van klei vormde,” zoals Isidorus meedeelt. Ook kwam er in het zesde tijdperk voor het grootste gedeelte een eind aan de afgoderij. Dus had deze geen oorzaak in de mens. (IIa-IIae q. 94 a. 4 arg. 2)

Augustinus zegt: “Ook kon men in het eerst niet, tenzij door hun onderricht (nl. van de duivels), te weten komen, wat ieder van hen begeerde, waar hij afschuw van had, door welke benaming hij werd gevraagd, door welke gedwongen; en daarvandaan ontstaan de toverkunsten en hun beoefenaars.” Maar hetzelfde schijnt voor de afgoderij op te gaan. Dus heeft deze geen oorzaak in de mensen. (IIa-IIae q. 94 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord uit het Boek der Wijsheid (14, 14): “De dwaasheid van de mensen vond nl. afgoden, op aarde uit.” (IIa-IIae q. 94 a. 4 s. c.)

Er zijn twee oorzaken van de afgoderij. En wel een, die er geschikt voor maakt; en die ligt in de mensen en wel op drie manieren. Ten eerste door de ongeregelde van begeerten, in zover de mensen door iemand teveel te beminnen of te eren hem goddelijke eer brachten. En deze oorzaak wordt in het Boek der Wijsheid (14, 15) aangegeven: “Gefolterd door hevige droefheid om zijn snel hem ontrukten zoon maakt de vader een beeld van hem, en begint hem als god te eren, die als mens dood was.” En op dezelfde plaats wordt er bijgevoegd (v. 21) dat “de mensen als slaven ofwel hun begeerten ofwel koningen dienend de naam, die aan geen ander gegeven kan worden, nl. van godheid, aan beelden van steen of hout schonken.” Ten tweede hierom, dat de mens van nature genoeg heeft in afbeeldingen, zoals de Wijsgeer zegt. En daarom hebben de onbeschaafde mensen uit de oertijd bij het zien van de door handige kunstenaars met veel uitdrukking gemaakte mensenbeelden daaraan goddelijke eer gebracht. Daarom zegt het Boek der Wijsheid (13, 11,13,17): “Als een timmerman in een bos een recht stuk hout uithakt, en daaraan door zijn kunstvaardigheid een vorm geeft en het aan een mensenbeeld gelijk maakt, doet hij geloften en ondervraagt het over zijn bezittingen, zijn kinderen en de te sluiten huwelijken.” Ten derde uit onbekendheid met de ware God; want toen de mensen aan Zijn verhevenheid niet dachten, hebben zij goddelijke eer bewezen aan schepsels om hun schoonheid en kracht. Daarom zegt het Boek der Wijsheid (13, 1,2): “Zij erkenden niet door op het geschapene te letten, wie de maker ervan was. Maar zij meenden, dat of het vuur of een geest of de bewogen lucht of de sterrenloop of het grote water of de zon of de maan bestuurders van

de wereld en goden waren.” De andere oorzaak van de afgoderij bracht deze volledig teweeg, en deze kwam van de kant van de duivels, die zie aan de dwalende mensen ter verering toonden in de afgodsbeelden, door antwoorden te geven en andere schijnbare wonderen te doen. Daarvandaan komt het psalmwoord: “Alle goden van de heidenen zijn duivels.” (Ps. 93, 5) (IIa-IIae q. 94 a. 4 co.)

De oorzaak, die voor de afgoderij de mensen geschikt maakte, was van hun kant een gebrek van hun natuur, hetzij door een onwetendheid van hun verstand, hetzij zoals gezegd is door een ongeregelde heftigheid in hun begeerten. En dat valt onder de schuldige dingen. — Men zegt echter, dat de “afgoderij oorzaak, begin en doel van alle zonden is,” omdat er geen soort van zonden is, die niet soms tot afgoderij leidt; hetzij door als een oorzaak daar uitdrukkelijk toe te brengen, hetzij door als een begin er aanleiding toe te geven, hetzij als een doel, omdat sommige zonden werden begaan bij de verering van afgoden als het doden van mensen en het verminken van ledematen e. d. En toch kunnen er ook zonden aan de afgoderij voorafgaan, die de mensen daarvoor geschikt maken. (IIa-IIae q. 94 a. 4 ad 1)

In het eerste tijdperk was er geen afgoderij, omdat de herinnering aan het scheppen van de wereld nog vers was en daardoor de kennis van de ééne God in de harten van de mensen nog levendig was. Maar in het zesde tijdperk is er aan de afgoderij een eind gemaakt door de leer en de kracht van Christus, die de duivel overwon. (IIa-IIae q. 94 a. 4 ad 2)

Dit argument gaat uit van de oorzaak, die de afgoderij volledig veroorzaakte. (IIa-IIae q. 94 a. 4 ad 3)

## Quaestio 95 Over het bijgeloof in de Waarzeggerij

Vervolgens moeten wij spreken over het bijgeloof in de waarzeggerij. En hierover stellen wij ons acht vragen: 1. Is waarzeggerij zonde? 2. Is het een soort bijgeloof? 3. Over de soorten van waarzeggerij. 4. Over de waarzeggerij door middel van de duivelen. 5. Over de waarzeggerij uit de sterren. 6. Over de waarzeggerij uit dromen. 7. Over de waarzeggerij uit voortekens en dergelijke handelingen. 8. Over de waarzeggerij uit het werpen van het lot. (IIa-IIae q. 95 pr.)

### Articulus 1 Is waarzeggerij zonde?

Men beweert, dat waarzeggerij geen zonde is. Want zij heeft haar naam (divinatio) van iets goddelijks (divinum). Wat echter iets goddelijks is, behoort eerder tot de heiligheid dan tot de zonde. Dus schijnt waarzeggerij geen zonde te zijn. (IIa-IIae q. 95 a. 1 arg. 1)

Augustinus zegt: “Wie zou durven zeggen, dat onderrecht iets slechts was?” En nogmaals: “Ik zou geenszins willen zeggen, dat enig inzicht verkeerd zou kunnen zijn.” Nu zijn er middelen om te voorzeggen, zoals de Wijsgeer bewijst. Dus schijnt ook het waarzeggen zelf

tot een begrijpen van de waarheid teruggebracht te worden. Dus schijnt de waarzeggerij geen zonde te zijn. (IIa-IIae q. 95 a. 1 arg. 2)

Er is geen natuurlijke neiging tot iets verkeerd, omdat de natuur alleen geneigd is tot wat haar gelijkt. Nu worden de mensen door een natuurlijke neiging geprikkeld om de toekomstige gebeurtenissen te kennen, wat tot de waarzeggerij behoort. Dus is dit geen zonde. (IIa-IIae q. 95 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in het Boek Deuteronomium (18, 11) wordt gezegd: “Laat er niemand zijn, die waarzeggers of zieners raadpleegt.” En in de Decretaliën staat: “Die om waarzeggerijen vragen, vallen onder de regels van de vijf jaren volgens de vastgestelde regels over de straffen.” (IIa-IIae q. 95 a. 1 s. c.)

In de naam waarzeggerij ligt het vooraf aankondigen van het toekomstige opgesloten. Nu kan het toekomstige op twee manieren van te voren worden gekend: op een manier in zijn oorzaken, op een andere manier in zichzelf. Maar nu zijn er drie soorten van oorzaken van iets toekomstigs. Sommigen nl. brengen noodzakelijkerwijze en altijd hun gevolgen voort. En deze toekomstige gevolgen kan men met zekerheid van te voren kennen en aankondigen door het beschouwen van hun oorzaken; zoals de sterrenkundigen de toekomstige verduisteringen van te voren aankondigen. — Andere oorzaken echter brengen hun gevolgen niet uit een noodzakelijkheid en altijd voort in de meeste gevallen, en zij schieten zelden te kort. En uit deze oorzaken kunnen de toekomstige gevolgen van te voren worden gekend, wel niet met zekerheid, maar door een soort gissen; zoals sterrenkundigen door het bestuderen van de sterren iets van te voren kunnen weten en aankondigen over regens en droogten, en dokters over gezondheid en ziekte. Er zijn echter ook oorzaken, die op zichzelf beschouwd beide kanten op kunnen gaan, wat vooral het geval schijnt bij redelijke vermogens, die tegenstelde dingen als hun voorwerp hebben volgens de Wijsgeer. En deze gevolgen, alsmede die, welke in het minste aantal gevallen, bij toeval, uit natuur-oorzaken voorkomen, kunnen van te voren uit het bestuderen van de oorzaken niet worden gekend, omdat hun oorzaken geen bepaalden aanleg op die gevolgen hebben. Daarom kunnen deze gevolgen niet van te voren worden gekend tenzij zij in zichzelf worden gezien. Nu kunnen de mensen dergelijke gevolgen alleen in zichzelf waarnemen, wanneer ze er zijn, zoals wanneer een mens Socrates ziet hollen of wandelen. Het kennen van dergelijke dingen in zichzelf is eigen aan God, die alleen in Zijn eeuwig toekomstige tegenwoordig ziet, zoals in het Eerste Deel (14e Kw. 13e Art.) behandeld is; daarom wordt bij Isaïas (41, 23) gezegd: “Deelt mee, wat in de toekomst zal geschieden, en wij zullen weten, dat gij goden zijt.” Als iemand zich dus hoe dan ook zou vermeten om dergelijke toekomstige dingen van te voren te weten of te vertellen, tenzij op een openbaring van God, dan matigt hij zich duidelijk aan wat God toekomt. En daarom worden sommigen divini (waarzeggers) genoemd, zodat Isidorus zegt: “Zij worden divini genoemd als vol van God; want zij veinzen vol



van God te zijn en met een sluw bedrog gissen zij voor de mensen over de toekomst.” Men spreekt dus niet van waarzeggerij, als iemand wat noodzakelijkerwijze of in de meeste gevallen gebeurt van te voren vermeldt, omdat het menselijk verstand dit van te voren kan kennen. En ook niet als iemand andere toekomstige dingen, die toevallig zijn, door een openbaring van God kent, want dan divineert hij niet, d.w. z. doet niet, wat God toekomt, maar ontvangt eerder iets goddelijks. Maar men spreekt alleen dan van waarzeggerij, als iemand zich op een verkeerde manier het voorzeggen van toekomstige gebeurtenissen aanmatigt. Nu is het zeker, dat dit zonde is. Daarom is waarzeggerij altijd zonde. En daarom zegt Hieronymus bij Micheas (3, 9), dat “waarzeggerij altijd als iets verkeerd wordt opgevat.” (IIa-IIae q. 95 a. 1 co.)

Zoals is gezegd, spreekt men niet van waarzeggerij om een ordelijk deelhebben aan iets goddelijks, maar om een ongeoorloofde aanmatiging. (IIa-IIae q. 95 a. 1 ad 1)

Er zijn middelen om de toekomstige gebeurtenissen, die noodzakelijkerwijze of in de meeste gevallen geschieden, van te voren te kennen; maar dat behoort niet tot de waarzeggerij. Maar om sommige toekomstige feiten te kennen zijn er geen echte vaardigheden of wetenschappen, maar alleen bedrieglijke en ijdele, die van het bedrog van de duivels komen, zoals Augustinus zegt. (IIa-IIae q. 95 a. 1 ad 2)

De mens is van nature geneigd om de toekomst op een menselijke manier te kennen, maar niet op de ongeoorloofde manier der waarzeggerij. (IIa-IIae q. 95 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is waarzeggerij een soort bijgeloof?

Men beweert, dat waarzeggerij geen soort bijgeloof is. Want hetzelfde kan geen soort dat tot verschillende klassen behoort, zijn. Nu is waarzeggerij een soort nieuwsgierigheid, zoals Augustinus zegt. Dus schijnt het geen soort bijgeloof te zijn. (IIa-IIae q. 95 a. 2 arg. 1)

Zoals de godsdienstigheid de ware godsverering is, is het bijgeloof de verkeerde. Nu schijnt waarzeggerij niet tot een verkeerde verering te behoren. Dus valt het niet onder de bijgelovigheid. (IIa-IIae q. 95 a. 2 arg. 2)

Bijgeloof staat tegenover godsdienstigheid. Nu vindt men in de ware godsdienstigheid niets tegengestelds, dat aan de waarzeggerij beantwoordt. Dus is de waarzeggerij geen soort bijgeloof. (IIa-IIae q. 95 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Origenes zegt: “Er is een werkzaamheid van de duivels, die de toekomst doet voorzien, wat door de kunstgrepen van sommigen, die zich aan de duivels hebben overgegeven, nu eens door het lot te werpen, dan door voortekenen, dan door het bestuderen van schaduwen beheerst schijnt te worden. Ik twijfel echter niet, dat dit alles door duivelswerk

gebeurt.” Maar zoals Augustinus zegt, is alles wat uit een gemeenschap tussen duivels en mensen voortkomt bijgeloof. Dus is waarzeggerij een soort bijgeloof. (IIa-IIae q. 95 a. 2 s. c.)

Zoals vroeger (92e Kw. 1e Art.) werd gezegd, sluit bijgeloof een verkeerd eren van de godheid in. Nu behoort iets op twee manieren tot het vereren van God. Op één manier als iets aan God wordt aangeboden, hetzij een offer of een geschenk of dergelijken. Op een tweede manier, als men iets goddelijks. gebruikt, zoals vroeger (89e Kw. Inl.) over de eed is gezegd. En daarom valt het niet alleen onder bijgeloof, als door afgoderij aan de duivels een offer wordt opgedragen, maar ook als iemand de hulp van de duivels gebruikt om iets te doen of te weten. Nu komt alle waarzeggerij uit duivelswerk voort; ofwel omdat de duivels uitdrukkelijk worden aangeroepen om de toekomst bekend te maken; ofwel omdat de duivels zich mengen in ijdel vorsen naar de toekomst om de zielen van de mensen met ijdelheden te vervullen; en over deze ijdelheden zegt het psalmwoord: “Hij heeft niet gelet op ijdelheden en valse dwaasheden.” (Ps. 39, 5) Nu is het een nutteloos onderzoek van de toekomst als iemand de voorkennis ervan daarvandaan wil halen, waar zij niet te verkrijgen is. Daarom is het duidelijk, dat waarzeggerij een soort bijgeloof is. (IIa-IIae q. 95 a. 2 co.)

Waarzeggerij valt onder de nieuwsgierigheid wat het beoogde doel, de voorkennis van de toekomst betreft. Maar wat de manier om dat te bewerken betreft, valt zij onder bijgeloof. (IIa-IIae q. 95 a. 2 ad 1)

Dit soort waarzeggerij valt onder duivelverering, in zover men daarbij uitdrukkelijk of stilzwijgend op een verbond met met duivels steunt. (IIa-IIae q. 95 a. 2 ad 2)

Onder het Nieuwe Verbond wordt de geest van de mens van tijdelijke beslommingen afgehouden; en daarom is er onder de Nieuwe Wet niets ingesteld om toekomstige gebeurtenissen. in verband met tijdelijke belangen van te voren te kennen. Maar onder de Oude Wet, die aardse goederen beloofde, bestond er binnen het kader van de godsdienst een raadplegen over de toekomst; daarom zegt Isaias (8, 19): “En als zij tot U zeggen: Vraagt de zieners en waarzeggers, die rumoer maken bij hun toverijen,” en hij voegt er als antwoord bij: “Zal het volk niet van zijn God een gezicht vragen over levenden en doden?” Er waren evenwel ook onder het Nieuwe Verbond verschillenden, die de geest der profetie hadden en vele voorzeggingen deden over de toekomst. (IIa-IIae q. 95 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Kan men meerdere soorten waarzeggerij aangeven?

Men beweert, dat men niet meerdere soorten waarzeggerij kan aangeven. Want waar er maar een reden van zondigheid is, schijnen er niet meerdere soorten van zonden te zijn. Nu is er maar een reden van zondigheid bij alle waarzeggerij: dat men nl. een verbond met de duivels gebruikt om de toekomst te kennen. Dus zijn er

geen verschillende soorten van waarzeggerij. (IIa-IIae q. 95 a. 3 arg. 1)

Menselijke handelingen krijgen, zoals vroeger gezegd is (I-II. 1e Kw. 3e Art.), hun aard van het doel. Nu heeft alle waarzeggerij maar één doel, nl. van te voren de toekomst te verkondigen. Dus behoort alle waarzeggerij tot één soort. (IIa-IIae q. 95 a. 3 arg. 2)

Tekens brengen geen soortverschil mee in de zonde, want of iemand door woorden kwaadsprekt of door geschrift of door tekens, het is hetzelfde soort zonde. Nu schijnt er bij de waarzeggerijen alleen verschil te bestaan in de tekens, waaruit men de voorkennis van de toekomst haalt. Dus zijn er geen verschillende soorten waarzeggerij. (IIa-IIae q. 95 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Isidorus verschillende soorten waarzeggerij opsomt. (IIa-IIae q. 95 a. 3 s. c.)

Zoals in het vorig artikel is gezegd, maakt iedere waarzeggerij van een raad of hulp van duivels gebruik om toekomstige dingen van te voren te kennen. En daarom wordt ofwel uitdrukkelijk gevraagd; ofwel de duivel mengt er zich buiten een verzoek van de mensen om in om iets toekomstigs aan te kondigen, dat aan de mensen onbekend, maar de duivel bekend is op de in het Eerste Deel (57e Kw. 3e Art.) genoemde manieren. Worden de duivels uitdrukkelijk aangeroepen, dan voorspellen zij gewoonlijk op vele manieren de toekomst. Soms vertonen zij zich door toverachtige verschijnselen in het gezicht of gehoor der mensen ten einde de toekomst te voorspellen. En dit soort noemt men toverij (praestigium), omdat de ogen van de mensen erdoor verblind (praestringere) worden. — Soms ook door dromen. En dit noemt men waarzeggerij door dromen. — Soms door het verschijnen of spreken van doden. En dat noemt men zwarte kunst, omdat, zoals Isidorus zegt, “nigrum in het Grieks dode, mantia waarzeggen betekent, omdat de door tovermiddelen met gebruik van bloed opgewekte doden schijnen waar te zeggen en op de vragen te antwoorden.” — Soms ook voorspellen zij de toekomst door levende mensen, zoals wij bij de geestvervoeringen zien. En dat is waarzeggerij door zieners (pythones), en zoals Isidorus zegt, “worden zij pythones genoemd naar de Pythische Apollo, die naar men zeide de oorzaak van het waarzeggen was.” — Soms voorspellen zij de toekomst door figuren en tekens, die in onbezielde dingen verschijnen. Verschijnen dezen in een ding van het element aarde, b. v. in hout of ijzer of een gepolijste steen, dan noemt men het aardwichelarij; in het vuur, dan vuurwichelarij; in het water, dan waterwichelarij; in de lucht, dan luchtwichelarij; in de ingewanden van op de altaren van duivels geofferde dieren, dan waarzeggerij uit de ingewanden. Waarzeggerij daarentegen, die zonder uitdrukkelijk aanroepen van de duivels plaats heeft, wordt in twee soorten verdeeld. De eerste daarvan is, als wij op de onderlinge schikking van sommige dingen letten om de toekomst te kennen. En als iemand nu de toekomst wil kennen uit het waarnemen van de plaats en beweging der sterren, behoort dat bij de sterrenwichelaars; dezen worden ook geneatici (geboortevorspellers) genoemd, omdat zij de

geboortedagen bestuderen. — Gaat het door middel van de vlucht of de geluiden van vogels of van welke dieren ook, of door het niezen van mensen of schokken in de lichaamsdelen, dan valt dat in het algemeen onder het augurium, welk woord van het schreeuwen van vogels (garritus avium) is afgeleid, zoals auspicium van het zien van vogels (inspectio avium); het eerste van deze twee is iets van de oren, het tweede van de ogen; want op deze dingen let men vooral bij de vogels. — Gaat men echter letten op wat de mensen met een andere bedoeling zeggen, maar wat men laat slaan op het toekomstige, dat men van te voren wil kennen, dan noemt men dat een voorteken (omen). En zoals Valerius Maximus zegt, “behoort het letten op omina tot het terrein van de godsdienst. Want men gelooft, dat wat iemand doet, niet van toevallige bewegingen, maar van de goddelijke voorzienigheid komt; zoals toen de Romeinen beraadslaagden of zij naar een andere plaats zouden doormarcheren, een ceniurio toevallig op dat ogenblik riep: Veldtekendrager, plaatst hier het teken; want het is het beste dat wij hier blijven; dit woord, dat zij hoorden, werd als een omen aanvaard en zij zagen van het plan om verder te gaan af.” — Zou men echter gaan letten op de plaatsing van figuren op sommige lichamen, die men te zien krijgt, dan is het weer een ander soort waarzeggerij. Want een aan de lijnen van de hand ontleende waarzeggerij noemt men chiromantie of waarzeggerij uit de hand; omdat hand in het Grieks chiros heet. En de waarzeggerij uit de figuren, die men in de aderen van sommige dieren ziet, heet spatulamantie. Tot het andere soort waarzeggerij, die zonder uitdrukkelijk aanroepen van duivels plaats heeft, behoort de waarzeggerij uit het waarnemen van de resultaten van iets, wat de mens in ernst doet om iets verborgens te weten te komen; hetzij door het trekken van lijnen door punten (wat bij de aardwichelarij thuis behoort), hetzij door het letten op figuren, die zich vormen in op het water gegoten gesmolten lood; hetzij uit beschreven of onbeschreven stukjes papier, die men verborgen houdt, terwijl men ziet, wat men trekt; hetzij uit het kiezen uit ongelijke stukjes hout, wie het grootste of kleinste krijgt; hetzij uit het werpen van dobbelstenen, als men ziet, wie de meeste punten krijgt; of ook als men ziet, wat men het eerste leest bij het openen van een boek. En dat alles noemt men het lot. Zo blijkt er een driedubbel soort waarzeggerij te zijn. De eerste geschiedt door duidelijk duivels aan te roepen; en dat doen de beoefenaars van de zwarte kunst (nigromantici). Het tweede door alleen te letten op de plaatsing of beweging van een ding, en dat doen de waarzeggers (augures). De derde, als wij iets doen opdat ons iets verborgens bekend wordt gemaakt, en dat valt onder het lot. Maar zoals uit het gezegde blijkt vallen onder ieder van deze drie meerdere dingen. (IIa-IIae q. 95 a. 3 co.)

Bij al het opgesomde is het wel dezelfde algemene, maar niet dezelfde bijzondere reden van zondigheid. Want het is veel erger duivels aan te roepen dan iets te doen, dat waard is, dat de duivel er zich in mengt. (IIa-IIae q. 95 a. 3 ad 1)

Het kennen van wat toekomstig of verborgen is, is het einddoel, dat aan de waarzeggerij haar algemene aard geeft; maar men onderscheidt verschillende soorten naar hun eigen voorwerp of stof, naargelang men het kennen van verborgenheden in verschillende dingen beschouwt. (IIa-IIae q. 95 a. 3 ad 2)

De waarzeggers beschouwen de dingen waarop zij letten niet als tekens om uit te drukken wat zij al weten, zoals bij kwaadspreken, maar als beginselen van weten. En het is duidelijk, dat een verschil in beginselen een soortverschil geeft, ook bij wetenschappen, die bewijzen. (IIa-IIae q. 95 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Is waarzeggerij door het aanroepen van duivels ongeoorloofd?**

Men beweert, dat waarzeggerij door het aanroepen van duivels niet ongeoorloofd is. Want Christus deed niets ongeoorloofds naar de Eerste Brief van Petrus (2, 22): “Die geen zonde heeft gedaan.” Maar de Heer ondervroeg de duivel: “Hoe is Uw naam?” en deze antwoordde: “Legioen; want wij zijn met velen,” zoals bij Marcus (5, 9) staat. Dus schijnt men de duivel iets verborgens te mogen vragen. (IIa-IIae q. 95 a. 4 arg. 1)

De zielen van de heiligen komen hun, die op ongeoorloofde manier iets vragen, niet tegemoet. Toen echter Saul een vrouw, die een zienersgeest had, over het toekomstige resultaat van de oorlog ondervroeg, verscheen hem Samuel en voorspelde hem de toekomstige gebeurtenis, zoals wij in het Eerste Boek der Koningen (28, 8) lezen. Dus is de waarzeggerij door het ondervragen van duivels niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 95 a. 4 arg. 2)

Het schijnt geoorloofd een waarheid, die van nut is om te weten, aan iemand, die haar weet, te vragen. Nu is het soms van nut enige verborgen dingen, die men van de duivels horen kan, te weten, zoals blijkt uit het te weten komen van diefstallen. Dus is de waarzeggerij door het ondervragen van duivels niet verboden. (IIa-IIae q. 95 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord uit het Boek Deuteronomium (18, 10): “Laat er niemand gevonden worden, die zieners ondervraagt of wichelaars raadpleegt.” (IIa-IIae q. 95 a. 4 s. c.)

Iedere waarzeggerij door het aanroepen van duivels is om twee redenen ongeoorloofd. De eerste reden ligt in het beginsel van de waarzeggerij, wat een uitdrukkelijk door het aanroepen van de duivel zelf met hem aangegaan verbond is. En dat is absoluut verboden. Daarom zegt Isaias (28, 15) tegen sommigen: “Gij hebt gezegd: wij hebben een verbond met de dood aangegaan en een overeenkomst gesloten met de hel.” En het zou nog erger zijn, als aan de aangeroepen duivel een offer of eerbewijzen werden gebracht. De tweede reden ligt in de toekomstige gebeurtenis. Want de duivel, die de ondergang van de mensen op het oog heeft, bedoelt door deze antwoorden, ook al zegt hij soms de waarheid, de mensen eraan te wennen hem te geloven; en zo wil hij tot iets brengen, dat het heil van de mensen schaadt. Daarom zegt Athanasius bij de uitleg van het woord

van Lucas (4, 35): “Hij bedreigde hem en zei: Verstom”: “Al sprak de duivel de waarheid, toch belette Christus hem te spreken, opdat hij niet tegelijk met de waarheid zijn slechtheid zou tonen. En ook om ons eraan te wennen niet om dergelijke dingen te geven, ook al schijnt de waarheid te worden gezegd; want het is een schande, dat wij door de duivel zouden worden onderricht, als wij de H. Schrift hebben.” (IIa-IIae q. 95 a. 4 co.)

Zoals Beda bij Lucas (8, 30) zegt, “vroeg de Heer niet als iemand, die het niet wist, maar opdat door het bekend worden van het verderf, waaronder hij gebulkt ging, de kracht van de geneesheer des te heerlijker zou uitschijnen.” Want er is verschil tussen het ondervragen van een duivel, die uit eigen beweging in verbinding met ons treedt; en dat mag soms tot nut van anderen, vooral als hij door goddelijke kracht gedwongen kan worden om de waarheid te zeggen; en het aanroepen van de duivel om van hem de kennis van verborgen dingen te verkrijgen. (IIa-IIae q. 95 a. 4 ad 1)

Zoals Augustinus zegt, “is het niet dwaas aan te nemen, dat om een of andere reden werd toegestaan, dat, niet onder de overmacht van magische kunst of kracht, maar om een geheime reden, die aan Saul en de zieners verborgen bleef, de geest van de rechtvaardige zich de koning vertoonde om hem door de goddelijke beslissing te verpletteren. Ofwel: de ziel van Samuel is niet waarlijk uit haar rust opgewekt, maar een verschijning of verbeeldingsbedrog door duivelskunsten ontstaan; en dat noemt de H. Schrift Samuel, zoals men gewoonlijk beelden bij de namen van wat zij afbeelden noemt.” (IIa-IIae q. 95 a. 4 ad 2)

Geen tijdelijk nut kan met de schade aan het geestelijk heil worden vergeleken, die ons bedreigt bij het zoeken naar verborgen dingen door het aanroepen van de duivel. (IIa-IIae q. 95 a. 4 ad 3)

#### **Articulus 5 Is de waarzeggerij uit de sterren ongeoorloofd?**

Men beweert, dat de waarzeggerij uit de sterren niet ongeoorloofd is. Want men mag uit de bestudering van de oorzaken de gevolgen voorspellen, zoals de doktoren uit de ziekte-toestand de dood voorspellen. Nu zijn de hemellichamen de oorzaak van wat hier op aarde geschiedt, zoals ook Dionysius zegt. Dus is de waarzeggerij uit de sterren niet verboden. (IIa-IIae q. 95 a. 5 arg. 1)

De menselijke wetenschap ontstaat door proefnemingen, zoals de Wijsgeer bewijst. Nu hebben sommigen door veel ondervinding bevonden, dat men sommige toekomstige dingen uit het beschouwen van de sterren van te voren kan kennen. Dus schijnt de toepassing van dergelijke waarzeggerij niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 95 a. 5 arg. 2)

Men zegt, dat de waarzeggerij ongeoorloofd is in zover zij steunt op een met de duivels gesloten verbond. Nu heeft zoiets bij het waarzeggen uit de sterren niet plaats, maar men let alleen op de plaatsing van schepsels van God. Dus schijnt dergelijke waarzeggerij niet

ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 95 a. 5 arg. 3)

Maar daartegenover staat, wat Augustinus zegt: “Ik hield niet op de planeetkundigen, die men wiskundigen noemt, te raadplegen; omdat zij geen offers kenden en geen gebeden tot een geest richtten voor wichelarij. Maar de christelijke en ware godsvrucht veroordeelt en verwierpt dat.” (IIa-IIae q. 95 a. 5 s. c.)

Zoals vroeger werd gezegd (1e Art. 2e Antw.), mengt de werkzaamheid van de duivel zich in waarzeggerij, die van een verkeerde of ijdele opvatting uitgaat, om zo de zielen van de mensen in ijdelheid en onwaarheid te verstrikken. Nu steunt een mens op een verkeerde en ijdele mening, als hij door het beschouwen van de sterren toekomstige dingen wil leren kennen, die men daaruit niet kan kennen. Wij moeten daarom bezien, wat men door het beschouwen van de hemellichamen over de toekomst kan leren. En nu is het duidelijk, dat men wat noodzakelijkerwijze gebeurt uit het beschouwen van de sterren van te voren kan kennen, zoals de sterrenkundigen de toekomstige verduisteringen van te voren aankondigen. Maar er zijn verschillende meningen geweest over de voorkennis van toekomstige feiten uit de beschouwing van de sterren. Want er waren er, die zeiden, dat de sterren eerder tekens dan oorzaken zijn van datgene, wat uit het beschouwen ervan voorspeld wordt. Dit zegt men echter tegen de rede in. Want ieder lichamenlijk teken is ofwel een gevolg van datgene, waarvan het een teken is, zoals rook het vuur beduidt, waardoor hij wordt voortgebracht; of komt van dezelfde oorzaak en geeft zo, door de oorzaak aan te wijzen, ook het gevolg aan, zoals de regenboog soms helder weer aanduidt, in zover de oorzaak ervan ook de oorzaak van het heldere weer is. Maar men kan niet beweren, dat de plaatsing en beweging van de hemellichamen de gevolgen zijn van toekomstige gebeurtenissen. En ook kunnen zij niet tot een hogere lichamenlijke en gemeenschappelijke oorzaak worden herleid. Wel kunnen zij tot een gemeenschappelijke oorzaak herleid worden, nl. de goddelijke voorzienigheid; maar de beweging en plaatsing van de hemellichamen worden door de goddelijke voorzienigheid op een andere manier voortgebracht dan de toevallige toekomstige gebeurtenissen; omdat de eersten noodzakelijkerwijze worden geregeld, zodat zij altijd op dezelfde manier gebeuren; maar de tweeden op toevallige manier, zodat zij op verschillende manieren geschieden. Daarom is het onmogelijk uit het bezien van de sterren tot de voorkennis van de toekomst te komen, tenzij op de manier waarop men de gevolgen uit de oorzaak kent. Nu vallen twee soorten gevolgen buiten het veroorzaakt worden door de hemellichamen. En wel ten eerste alle gevolgen, die toevallig gebeuren, hetzij in wat de mensen of wat de natuur doet. Want zoals in de *Metaphysica* wordt bewezen, heeft een door toeval ontstaan ding geen oorzaak en vooral geen natuuroorzaak, zoals de kracht van de hemellichamen er een is. Want wat toevallig geschiedt, is eigenlijk noch een ding noch iets eens, zoals wanneer er een aardbeving plaats heeft, als een steen valt, of wanneer een mens, als hij een graf graaft, een schat vindt. Want deze dingen e.d. zijn niet een ding, maar zonder beperking

gezegd, meerdere dingen. De werking van de natuur echter is altijd tot iets eens bepaald, zoals het ook van één beginsel uitgaat, nl. de vorm van het natuuring. Maar op de tweede plaats zijn de daden van de vrije wilsbeschikking, dat een “vermogen van verstand en wil” is, aan de oorzakelijkheid van de hemellichamen onttrokken. Want de rede of het verstand is geen lichaam en geen daad van een orgaan, en dus de wil, die in het verstandelijke gedeelte is, ook niet, zoals de Wijsgeer bewijst. Nu kan geen lichaam invloed uitoefenen op een niet-lichamelijk ding. Daarom is het onmogelijk, dat hemellichamen rechtstreeks invloed uitoefenen op verstand en wil, want dan zou men aannemen, dat er tussen verstand en zintuigen geen verschil bestaat; en dat schrijft Aristoteles toe aan hen, die zeiden, dat “de mensen dat willen, wat iedere dag de Vader van mensen en goden, nl. de zon of de hemel, in hen drukt.” Daarom kunnen de hemellichamen niet krachtens zichzelf oorzaak zijn van wat de vrije wil doet. — Toch kunnen zij door geschikt te maken ergens neiging toe geven, doordat zij invloed uitoefenen op het lichaam en dientengevolge op de zinnelijke krachten, die daden van lichamenlijke organen zijn en neiging geven tot menselijke daden. Maar omdat de zinnelijke krachten, zoals de Wijsgeer bewijst, aan het verstand gehoorzamen, wordt hierdoor aan de vrije wil geen noodzaak opgelegd, maar kan de mens door het verstand tegen de van de hemellichamen komende neiging in handelen. Zou dus iemand het beschouwen van de sterren benutten om toekomstige, toevallige of bijkomstige gebeurtenissen te kennen of ook de toekomstige daden van mensen met zekerheid te weten, dan zou hij van een verkeerde en dwaze mening uitgaan. En zo zal de werkzaamheid van de duivel zich erin mengen. Dus zal het een bijgelovige en verboden waarzeggerij zijn. — Benut iemand echter het waarnemen van de sterren om toekomstige dingen, die door de hemellichamen veroorzaakt worden, van voren te kennen, zoals droogte en regen e. d., dan zal het geen verboden en bijgelovige waarzeggerij zijn. (IIa-IIae q. 95 a. 5 co.)

Hierop blijkt het antwoord uit het voorafgaande. (IIa-IIae q. 95 a. 5 ad 1)

Het feit dat de sterrenwichelaars uit het beschouwen van de sterren dikwijls de waarheid voorspellen, komt van twee dingen. Ten eerste, omdat de meerderheid van de mensen de lichamenlijke begeerten volgen en zo worden hun daden in de meeste gevallen naar de inwerking van de hemellichamen geregeld; maar er zijn er weinigen, nl. de wijzen, die deze neigingen door het verstand regelen. En daarom voorspellen de sterrenwichelaars in vele dingen de waarheid en vooral bij gebeurtenissen in de gemeenschap, die van de menigte afhankelijk zijn. Ten tweede, omdat de duivels er zich in mengen. Daarom zegt Augustinus: “Men moet bekennen, dat als door de wiskundigen de waarheid wordt gesproken, dit door een zeer geheimzinnige aandrift wordt gezegd, die de geesten van de mensen te zonder het te weten ondergaan. En als dat gebeurt om de mensen te bedriegen, is het het werk van de onreine en bedrieglijke geesten, wie wordt toegestaan iets waars over tijdlijke

zaken te weten.” Daarom besluit hij: “Dus moet een goed Christen zich in acht nemen voor wiskundigen en iedere goddeloze waarzegger, en vooral als zij de waarheid zeggen, opdat zij hun ziel niet door met de duivels om te gaan laten bedriegen en verstrikken in een verbond van gemeenschap.” (IIa-IIae q. 95 a. 5 ad 2)

Hieruit blijkt ook, wat op de derde moeilijkheid is te antwoorden. (IIa-IIae q. 95 a. 5 ad 3)

### **Articulus 6 Is waarzeggerij uit dromen ongeoorloofd?**

Men beweert, dat de waarzeggerij uit dromen niet geoorloofd is. Want het is niet verboden zich Gods onderrichtingen ten nutte te maken. Nu worden de mensen in dromen door God onderricht; want in het Boek Job (33, 13, 16) wordt gezegd: “Door dromen in een nachtelijk gezicht, als de sluimer de mensen bekruipt en zij in hun bed slapen, opent Hij (God) de oren van de mannen en hen lerend onderricht Hij hen door kennis.” Dus is het gebruik maken van waarzeggerij door dromen niet verboden. (IIa-IIae q. 95 a. 6 arg. 1)

Zij, die dromen uitleggen, zijn de eigenlijke gebruikers van de waarzeggerij door dromen. Nu lezen wij soms van heilige mannen, dat zij dromen uitleggen, zoals Joseph de dromen van de schenker van Farao en van de overste van de bakkers uitlegde, zoals wij in het Boek der Schepping (40, 8) lezen, en de droom van Farao (41, 15); en Daniël verklaarde de dromen van de Koning van Babylon, zoals wij bij Daniël (2, 26 en 4, 5) lezen. Dus is het waarzeggen uit dromen niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 95 a. 6 arg. 2)

Het is onredelijk te ontkennen, wat de mensen gezamenlijk ondervinden. Nu ondervinden allen, dat dromen een betekenis over de toekomst hebben. Dus is het onredelijk te ontkennen dat dromen de kracht hebben, dat men eruit kan waarzeggen. Dus is het geoorloofd zich ermee bezig te houden. (IIa-IIae q. 95 a. 6 arg. 3)

Maar daartegenover staat de tekst uit het Boek Deuteronomium (18, 10): “Laat er onder U geen zijn, die op dromen let.” (IIa-IIae q. 95 a. 6 s. c.)

Zoals werd gezegd (2e Art.), is waarzeggerij, die op een verkeerde mening steunt, bijgeloof en ongeoorloofd. Dus moeten wij zien, wat er waar is over de voorkennis van de toekomst uit dromen. Nu zijn dromen soms wel oorzaken van toekomstige gebeurtenissen, b. v. als een mens, aangezet door wat hij in zijn dromen ziet, ertoe wordt gebracht om iets te doen of te vermijden. — Ook zijn dromen soms tekens van toekomstige gebeurtenissen, in zover zij komen van een gemeenschappelijke oorzaak van dromen en toekomstige gebeurtenissen. Op deze manier ontstaat de meeste voorkennis van het toekomstige uit dromen. Dus moeten wij zien, wat van dromen de oorzaak is; en of dat de oorzaak van toekomstige gebeurtenissen kan zijn, en of het die kan kennen. Nu moet men weten, dat de oorzaak van dromen soms van binnen en soms van buiten komt. In ons is er een dubbele oorzaak van dromen. Een nl. van de kant van

de ziel, in zover tijdens de slaap van de mens die dingen in zijn verbeelding opkomen, waar zijn gedachten en gevoelens zich bij het waken mee bezig hielden. En een dergelijke oorzaak van dromen is geen oorzaak van toekomstige gebeurtenissen. Dus staan zulke dromen in een toevallige verhouding tot toekomstige gebeurtenissen; en als zij soms samenvallen, is het iets toevalligs. — Soms komt de inwendige oorzaak van dromen van het lichaam. Want door de inwendige lichaamstoestand komt er een beweging in de verbeelding, die bij die toestand past; zoals in een mens met veel koude vochten het in de droom schijnt, dat hij zich in het water of in de sneeuw bevindt. En daarom zeggen de geneesheren, dat men op dromen moet letten om de inwendige toestand te kennen. — Buiten ons staat een dubbele oorzaak van dromen. en wel een lichamelijke en een geestelijke: nl. een lichamelijke, in zover de verbeelding van de slaper de invloed ondergaat van de hem omgevende lucht of de inwerking van een hemellichaam, zodat de slaper dan beelden in zijn fantasie opkomen, die bij de toestand van de hemel passen. — De geestelijke oorzaak echter komt soms van de kant van God, die door de dienst der engelen de mensen soms iets in dromen openbaart, naar wat er geschreven staat in het Boek der Getallen (12, 6): “Als er onder U een profeet van de Heer is, zal Ik hem in een gezicht verschijnen of in een droom tot hem spreken.” Soms ook komt door de werking van duivels iets in de verbeelding van slapenden op, waardoor zij soms iets toekomstigs bekend maken aan hen, die met hen een verboden verbond hebben gesloten. Wij moeten dus zeggen, dat als iemand dromen gebruikt om de toekomst te voorzien en dat, in zover de dromen van goddelijke openbaring komen of uit een inwendige of uitwendige natuurlijke oorzaak, juist zover als de kracht van een dergelijke oorzaak zich kan uitstrekken, het geen ongeoorloofde waarzeggerij is. Wordt zulk een waarzeggerij echter veroorzaakt door openbaring van de duivels, waarmee men een uitdrukkelijk verbond heeft gesloten, omdat zij hiertoe worden aangeroepen, of een stilzwijgend verbond, omdat deze waarzeggerij tot iets wordt uitgewerkt waartoe zij zich niet kan uitstrekken, dan is het een verboden en bijgelovige waarzeggerij. (IIa-IIae q. 95 a. 6 co.)

Uit het voorafgaande is dit duidelijk. (IIa-IIae q. 95 a. 6 ad arg.)

### **Articulus 7 Is waarzeggen uit voortekens en omina en ander waarnemen van uiterlijke dingen ongeoorloofd?**

Men beweert, dat waarzeggerij door voortekens en omina en verder waarnemen van uiterlijke dingen niet ongeoorloofd is. Want als het verboden was, zouden heilige mannen het niet hebben benut. Nu lezen wij van Joseph, dat hij aan voortekens aandacht schonk; want er staat in het Boek der Schepping (44, 3) dat de huismeester van Joseph zei: “De beker, die gij gestolen hebt, is die waaruit mijn heer drinkt en waaruit hij gewoon is voorzeggingen te doen;” en hij zelf zei later tot zijn broeders: “Weet gij niet, dat ik in de kunst van

voorzeggen mijn evenknie niet heb?” Dus is het niet verboden dergelijke waarzeggerij te benutten. (IIa-IIae q. 95 a. 7 arg. 1)

De vogels kennen van nature iets over de toekomst naar het woord van Jeremias (8, 7): “De valk in de lucht kent de voor hem bestemden tijd; tortelduif en zwaluw en ooievaar letten op de tijd van hun komst.” Nu is een natuurlijke kennis onfeilbaar en komt van God. Dus is gebruik maken van de natuurlijke kennis van vogels om de toekomst te voorzien, wat hetzelfde is als waarzeggerij met vogels, schijnbaar niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 95 a. 7 arg. 2)

Gedeon wordt onder het getal heiligen gerekend, zoals uit de Brief aan de Hebreeën (11, 32) blijkt. Nu benutte Gedeon een omen, omdat hij luisterde naar het verhalen en uitleggen van een droom, zoals wij in het Boek der Rechters (7, 13) lezen. En hetzelfde is het geval bij Abrahams dienaar Eliëzer, zoals in het Boek der Schepping (24, 13) staat. Een dergelijke waarzeggerij schijnt dus niet ongeoorloofd te zijn. (IIa-IIae q. 95 a. 7 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord van het Boek Deuteronomium (18, 10): “Laat er geen onder U zijn, die op voortekens let.” (IIa-IIae q. 95 a. 7 s. c.)

Het is duidelijk, dat de bewegingen en geluiden van vogels en verdere dergelijke schikkingen in dingen, waar men op let, geen oorzaak zijn van toekomstige gebeurtenissen; en daarom kan men daaruit de toekomst niet als uit haar oorzaak kennen. Er blijft dus over, dat als men er iets toekomstigs uit kent, dit is in zover zij zijn voortgebracht door oorzaken, die ook ofwel toekomstige gebeurtenissen teweeg brengen of die van te voren kennen. Nu worden de handelingen van redeloze dieren door een instinct veroorzaakt, waardoor zij als natuurdingen worden bewogen; want zij missen de heerschappij over wat zij doen. Nu kan dit instinct uit een dubbele oorzaak voortkomen. Ten eerste uit een oorzaak met een lichaam. Want omdat de redeloze dieren alleen een zinnelijke ziel hebben, waarvan alle vermogens actualiteiten van lichaamsorganen zijn, staat hun ziel onder de invloed van de toestand der lichamen, die hen omgeven, en op de eerste plaats van de hemellichamen. En daarom is er niets op tegen, dat iets wat zij doen een teken is van een toekomstige gebeurtenis, in zover dit past bij de toestand van de hemellichamen en de lucht, die hen omringt; en sommige toekomstige feiten hebben ook daarin hun oorzaak. — Maar daarbij moet men op twee dingen letten. En wel ten eerste hierop, dat deze handelingen alleen dienen om toekomstige dingen te kennen, die door de beweging van de hemellichamen worden veroorzaakt, zoals boven (5e Art.) is gezegd. Ten tweede, dat zij zich alleen uitstrekken tot datgene, wat enigszins met die dieren in verband kan staan. Want zij krijgen van de hemellichamen een zekere natuurlijke kennis en een instinct ten opzichte van wat voor hun leven noodzakelijk is, zoals de veranderingen door regens en winden en dergelijke dingen. Daarnaast vindt dit instinct zijn oorzaak in iets geestelijks. En nl. ofwel in God, zoals blijkt uit

de duif, die op Christus neerdaalde (Mt. 3, 16), en de raaf, die Elias spijzigde (3 Reg. 17,4), en de vis, die Jonas verzwolg en uitwierp (Jon. 2, 1). Ofwel ook in de duivels, die wat deze redeloze dieren doen gebruiken om de zielen in ijdele gedachten te verstrikken. En hetzelfde schijnt van alle dergelijke dingen op te gaan, behalve van de omina. Want woorden van een mens, die men als omen opvat, zijn niet aan de invloed van de sterren onderworpen. Maar zij worden door de goddelijke voorzienigheid geregeld en soms door duivelswerk. Wij moeten dus zeggen, dat al dergelijke waarzeggerij bijgeloof en ongeoorloofd is, als zij zich buiten datgene uitstrekt, waartoe deze dingen kunnen reiken naar de orde van de natuur of de goddelijke voorzienigheid. (IIa-IIae q. 95 a. 7 co.)

Volgens Augustinus zei Joseph dat wat hij vertelde, dat er niemand hem in de kunst van waarzeggen gelijk was, in scherts en niet in ernst; en hij liet het misschien slaan op wat het volk van hem dacht. En zo sprak ook zijn hofmeester. (IIa-IIae q. 95 a. 7 ad 1)

Deze tekst spreekt over het kennen van de vogels met betrekking tot datgene wat met ze te maken heeft. En het is niet verboden op hun geschreeuw en bewegingen te letten om dat te voren te weten; b. v. als iemand uit het feit, dat een kraai herhaaldelijk krast, voorspelt dat het spoedig zal gaan regenen. (IIa-IIae q. 95 a. 7 ad 2)

Gedeon lette op het vertellen en uitleggen van een droom en nam dat als een omen aan, omdat het door de goddelijke voorzienigheid bedoeld was om hem te onderrichten. — En evenzo lette Eliëzer op de woorden van het meisje, na te voren tot God gebeden te hebben. (IIa-IIae q. 95 a. 7 ad 3)

## Articulus 8 Is waarzeggerij uit het lot ongeoorloofd?

Men beweert, dat waarzeggerij uit het lot niet ongeoorloofd is. Want bij het psalmwoord: “In Uw handen ligt mijn lot,” (Ps. 30, 16) zegt de Glossa van Augustinus: “Het lot is niets kwaads, maar iets wat Gods wil aangeeft, als de mens twijfelt.” (IIa-IIae q. 95 a. 8 arg. 1)

Datgene, waarvan wij in de Schrift lezen, dat heilige mannen het gedaan hebben, schijnt niet verboden te zijn. Nu bevinden wij, dat zowel in het Oude als het Nieuwe Verbond heilige mannen het lot hebben geworpen. Want in het Boek Josuë (7, 13) lezen wij, dat Josuë volgens het gebod van de Heer na het oordeel door het lot Achar doodde, die iets van wat gebannen was had geroofd. Ook kwam Saul door het lot te weten, dat zijn zoon Jonathan honig had gegeten, zoals wij in het Eerste Boek der Koningen (14, 38) lezen. En toen Jonas voor het aangezicht van de Heer vluchtte, werd hij door het lot gevonden en in zee geworpen, zoals wij bij Jonas (1, 7) lezen. Ook ging “Zacharias volgens het lot naar binnen om wierook op het altaar te leggen,” zoals bij Lucas (1, 9) staat. Ook is Mathias door de Apostelen door het lot tot het apostolaat uitgekozen,

zoals wij in de Handelingen der Apostelen (1, 26) zien. Dus schijnt waarzeggerij door het lot niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 95 a. 8 arg. 2)

De strijd van kampvechters, die tweegevecht wordt genoemd, d. w. z. het gevecht van enkelingen, en het oordeel door vuur of water, dat men volksoordeel noemt, schijnen onder het lot te vallen, omdat men daarmee verborgen dingen zoekt te weten. En deze dingen schijnen niet ongeoorloofd te zijn, want wij lezen ook van David, dat hij met de Filistijn een tweegevecht aanging, zoals in het Eerste Boek der Koningen (17, 32) staat. Dus schijnt het waarzeggen door het lot niet ongeoorloofd te zijn. (IIa-IIae q. 95 a. 8 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat in de Decretaliën wordt gezegd: “Wij bepalen, dat de lotsbeslissingen, waardoor gij in Uw provincies alles voor U laat beslissen en die door de Vaders verboden zijn, niets anders dan waarzeggerijen en toverkunsten zijn. Daarom verlangen wij, dat die dingen volledig worden veroordeeld en willen niet, dat zij verder nog onder christenen worden genoemd; en wij verbieden onder bedreiging met de ban, dat zij niet meer worden beoefend.” (IIa-IIae q. 95 a. 8 s. c.)

Zoals vroeger (3e Art.) is gezegd, spreekt men in eigenlijke zin van het lot, als er iets gebeurt om uit het bezien van het resultaat iets verborgens te weten te komen. En als men door een lotsbeslissing zoekt te weten te komen, wie men iets moet geven, hetzij een bezit, hetzij eer of waardigheid of een een straf of wie men iets moet laten doen, dan heet dat een verdelend lot. Zoekt men te weten, wat men moet doen, dan spreekt men van een raadgevend lot. Zoekt men echter te weten, wat gebeuren zal, dan noemt men dat een waarzeggend lot. Nu zijn de handelingen van de mensen, die voor het loten nodig zijn, niet aan de schikking van de sterren onderworpen en ook de uitkomst ervan niet. Zou dus iemand van het lot met deze bedoeling gebruik maken, alsof de daarvoor nodige menselijke handelingen wel van de toestand van de sterren afhingen, dan zou het een verkeerde en ijdele mening zijn en de duivel zou niet nalaten zich erin te mengen. En daarom is zo’n waarzeggerij bijgeloof en verboden. Sluit men echter deze oorzaak uit, dan moet men de uitslag van de handelingen, waarin het werpen van het lot bestaat, ofwel van het toeval verwachten of van de leiding van een geestelijke oorzaak. En moet het van het toeval komen, wat alleen bij het werpen van het verdelend lot kan voorkomen, dan kan als gebrek alleen, en als iets bijkomstigs, de nutteloosheid in aanmerking komen; b. v. als enige mensen die niet in staat zijn om eensgezind iets te verdelen, het werpen van het lot gebruiken, en het zo aan het lot overlaten welk deel iedereen krijgt. Verwacht men de beslissing van het lot echter van een geest als oorzaak, dan is dat soms de duivel, zoals wij bij Ezechiël (21, 21) lezen, dat “de koning van Babylon op een tweesprong stond, aan het begin van twee wegen en pijlen door elkander schudde, de afgoden ondervroeg en de ingewanden raadpleegde.” En dit loten is ongeoorloofd en door het recht verboden. Soms echter verwacht men het lot van God naar

het woord uit het Boek der Spreuken (16, 33): “Men verbergt het lot in de schoot, maar het wordt door de Heer geregeld.” En een dergelijk loten is op zichzelf niet verkeerd, zoals Augustinus zegt. Maar op vier manieren kan zich hierbij een zonde voordoen. En wel ten eerste, als men zonder enige noodzaak tot het lot zijn toevlucht neemt; want dat schijnt een soort beproeven van God te zijn. Daarom zegt Ambrosius bij Lucas (1, 8): “Wat door het lot wordt gekozen, ligt buiten het bereik van het menselijk oordeel.” — Ten tweede, als men ook in geval van noodzaak, zonder eerbied het lot werpt. En daarom zegt Beda: “Als iemand door noodzaak gedwongen meent God op het voorbeeld van de Apostelen door het lot te moeten raadplegen, laten zij dan inzien, dat de Apostelen zelf dat alleen na het bijeenroepen van de broeders en het storten van gebeden gedaan hebben.” — Ten derde, als de goddelijke openbaringen voor wereldlijke zaken worden gebruikt. En daarom zegt Augustinus: “Al is het te hopen, dat zij die het lot werpen door de bladzijden van het Evangelie dat liever doen dan de duivels gaan raadplegen, toch heb ik daar dit op tegen, dat het een gewoonte is om Gods woord voor wereldse zaken en ijdelheden van dit leven te gebruiken.” Ten vierde, als men bij het kiezen van geestelijken, wat door ingeving van de H. Geest moet gebeuren, het lot gebruikt. Zoals Beda daarom zegt, “is Mathias, die vóór Pinksteren aangewezen is, door het lot gekozen,” omdat nl. de volheid van de H. Geest toen nog niet over de Kerk was uitgestort, “maar later zijn de zeven diakens niet door het lot maar door de verkiezing van de leerlingen aangewezen.” Het is echter bij wereldse ambten anders, omdat die het regelen van tijdelijke dingen tot doel hebben; en bij het verkiezen daartoe maken de mensen dikwijls van het lot gebruik, zoals ook bij het verdelen van tijdelijke bezittingen. Als echter de noodzakelijkheid dwingt, mag men met gepaste eerbied Gods oordeel door het lot vragen. Daarom zegt Augustinus: “Als er onder Gods dienaren onenigheid ontstaat, wie van hen in tijden van vervolging moeten vluchten en wie blijven, opdat de Kerk niet door de vlucht of de dood van allen verlaten zou achterblijven, en kan aan die onenigheid op geen andere manier een einde worden gemaakt, dan zouden wat mij betreft door het lot aangewezen moeten worden, wie moeten vluchten en wie blijven.” En elders zegt hij: “Als gij iets over zoudt hebben, wat ge zoudt moeten geven aan iemand, die het niet heeft; en gij zoudt het niet aan twee kunnen geven, en toch met twee te maken krijgen, Waarvan geen een boven de ander zou staan in gebrekkigheid of in zijn verhouding tot U, dan zoudt gij niets meer rechtvaardig doen dan door het lot te kiezen aan wie gij moet geven, wat gij aan beiden niet geven kunt.” (IIa-IIae q. 95 a. 8 co.)

Uit het gezegde blijkt het antwoord op de 1e en 2e moeilijkheid. (IIa-IIae q. 95 a. 8 ad 1)

## Quaestio 96 Over de bijgelovige gebruiken

Vervolgens moeten wij over de bijgelovige gebruiken spreken; en hierover stellen wij ons vier vragen: 1. Over de praktijken, die dienen om wetenschap te krijgen en die in de z.g. ars notoria worden geleerd. 2. Over de gebruiken, die het veranderen van lichamen als doel hebben. 3. Over de gebruiken, die dienen om gissingen te doen over geluk en ongeluk. 4. Over het om de hals hangen van heilige woorden. (IIa-IIae q. 96 pr.)

### Articulus 1 Is het toepassen van de praktijken van de z.g. ars notoria ongeoorloofd?

Men beweert, dat het toepassen van de praktijken van de z. g. ars notoria niet ongeoorloofd is. Want om twee redenen is iets ongeoorloofd; ten eerste, om de aard van wat men doet, zoals doodslag en diefstal; ten tweede, omdat men ergens een verkeerd doel aan geeft, zoals wanneer iemand een aalmoes geeft om ijdele roem te verkrijgen. Maar de gebruiken van de ars notoria zijn naar de aard van wat men doet niet ongeoorloofd; want het is vasten en gebed tot God. Ook hebben zij een goed doel, nl. het verkrijgen van kennis. Dus schijnt het toepassen van dergelijke praktijken niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 96 a. 1 arg. 1)

Bij Daniël (1, 17) lezen wij, dat God aan de jongelingen, die vastten, “wetenschap en onderricht in alle boeken en wijsheid gaf.” Nu bestaan de praktijken van de ars notoria in vasten en onthouding. Dus schijnt die kunst door God haar resultaten te bereiken. Dus is het niet ongeoorloofd haar in toepassing te brengen. (IIa-IIae q. 96 a. 1 arg. 2)

De duivels naar de toekomst te vragen schijnt hierom ongeoorloofd te zijn, omdat zij deze niet kennen, maar dat aan God eigen is, zoals vroeger is gezegd (95e Kw., 1e Art.). Nu kennen de duivels de wetenschappelijke waarheden wel, omdat de wetenschappen gaan over wat noodzakelijkerwijze en altijd gebeurt; en dat valt onder het bereik van de menselijke kennis en nog veel meer onder die van de duivels, die een scherper verstand hebben, zoals Augustinus zegt. Dus schijnt het toepassen van de ars notoria niet ongeoorloofd te zijn, ook al zou zij door duivels haar resultaat bereiken. (IIa-IIae q. 96 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat het woord van het Boek Deuteronomium (18, 10,11): “Laat er niemand onder U zijn, die doden naar de waarheid vraagt;” want dit vragen steunt op hulp van de duivel. Nu zoekt men door de praktijken van de ars notoria de waarheid te kennen door “een met de duivel aangegaan verbond over de betekenis van sommige dingen.” Dus is het in toepassing brengen ervan ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 96 a. 1 s. c.)

De ars notoria is ongeoorloofd en krachteloos. En wel ongeoorloofd, omdat zij tot het verkrijgen van wetenschap middelen gebruikt, die uit zichzelf geen kracht

bezitten om kennis te veroorzaken, zoals het bezien van figuren en het uitspreken van onbekende woorden en dergelijke dingen. En daarom gebruikt deze kunst ze niet als oorzaken, maar als tekens. Niet echter als door God ingestelde tekens zoals de sacramentele tekens. Er blijft dus over, dat het overbodige tekens zijn en zij dus vallen onder “een met de duivels aangegaan en gesloten verbond over de betekenis van iets.” En daarom “moet een Christen de ars notoria geheel en al verwerpen en zich er buiten houden”, zoals ook bij de andere “beuzelachtige en schadelijk bijgelovige gunsten,” zoals Augustinus zegt. Deze kunst heeft ook de kracht niet om wetenschap te verkrijgen. Omdat zij nl. de wetenschap niet wil krijgen op een bij de natuur van de mens passende manier, nl. door uit te denken of aan te leren, volgt dat men de resultaten ofwel van God of van de duivels verwacht. Nu is het zeker, dat enige mensen van God wijsheid en wetenschap ingestort gekregen hebben, zoals wij van Salomon lezen (3 Kon. 3, 11 en 2. Par. 1, 11). Ook zeide de Heer tot zijn leerlingen bij Lucas (21, 13): “Ik zal U woorden en wetenschap geven, waaraan al Uw tegenstanders niet zullen kunnen weerstaan en tegenspreken.” Maar deze gave wordt niet aan iederen gegeven of naar een vasten regel, maar naar het oordeel van de H. Geest volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (12, 8): “En aan sommigen wordt door de Geest een woord van wijsheid gegeven, aan anderen een woord van wetenschap volgens dezelfde Geest;” en later volgt: “Dat alles bewerkt één en dezelfde Geest, aan ieder uitdelend zoals Hij wil.” Den duivels komt het echter niet toe het verstand te verlichten, zoals in het Eerste Deel (109e Kw. 3e Art.) uiteengezet is. Nu krijgt men wetenschap en wijsheid door verlichting van het verstand. En dus krijgt nooit iemand door de duivels wetenschap. Volgens Augustinus “bekent daarom Porphyrius, dat niemand door “theurgische teleta,” d. w. z. door duivelswerk, “een zuivering verkrijgt van de verstandelijke ziel, die haar geschikt maakt om haar God te zien en wat waar is te doorzien,” en daaronder vallen alle stellingen van de wetenschappen. — Als de duivels echter met woorden tot de mensen spraken, zouden zij enige gegevens van de wetenschap kunnen meedelen, maar dat zoekt men niet in de ars notoria. (IIa-IIae q. 96 a. 1 co.)

Wetenschap verkrijgen is goed, maar niet haar op een verkeerde manier krijgen. En daarnaast streeft de ars notoria. (IIa-IIae q. 96 a. 1 ad 1)

Deze jongelingen vastten niet naar een ijdel gebruik van de ars notoria, maar op het gezag van Gods Wet, omdat zij door de spijzen van de heidenen niet verontreinigd wilden worden. En daarom verdienden zij van God wetenschap te krijgen door hun gehoorzaamheid naar het psalmwoord: “Ik had meer begrip dan de grijsaards, omdat ik Uw geboden zocht.” (Ps. 118, 100) (IIa-IIae q. 96 a. 1 ad 2)

Van de duivels kennis van de toekomst willen verkrijgen is niet alleen zonde, omdat zij de toekomst niet kennen, maar ook omdat men met hen in gemeenschap treedt, wat ook hier het geval is. (IIa-IIae q. 96 a. 1 ad 3)



## Articulus 2 Zijn de gebruiken, die dienen om lichamen te veranderen, b.v. om gezond te worden en dergelijke dingen, geoorloofd?

Men beweert, dat de gebruiken, die lichaamsveranderingen, b.v. de gezondheid en dergelijke dingen als doel hebben, geoorloofd zijn. Want men mag de natuurlijke krachten van een lichaam gebruiken om het eigen effect daarvan teweer te brengen. Nu hebben de natuurdingen geheime krachten, wier aard de mens niet kan aangeven, zoals het feit, dat de magneet ijzer aantrekt en vele andere, dingen, die Augustinus opsomt. Dus schijnt het gebruik maken van dergelijke dingen voor lichaamsveranderingen niet ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 96 a. 2 arg. 1)

Zoals de natuurdingen de invloed van de hemellichamen ondergaan, zo ook de door de kunst gemaakte dingen. Nu krijgen de natuurdingen door de werking van de hemellichamen geheime krachten, die bij hun soort passen. Dus krijgen ook kunstmatige dingen zoals beelden een geheime kracht van de hemellichamen om iets uit te werken. Dus is het niet ongeoorloofd van deze en dergelijke dingen gebruik te maken. (IIa-IIae q. 96 a. 2 arg. 2)

De duivels kunnen ook op veel manieren lichamen veranderen, zoals Augustinus zegt. Nu komt hun kracht van God. Dus mag men van hun kracht gebruik maken om dergelijke veranderingen teweer te brengen. (IIa-IIae q. 96 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat wat Augustinus zegt, dat onder bijgeloof ook vallen “de voorschriften van toverkunsten en de gebruiken en geneesmiddelen, die de kunst van de geneesheren ook veroordeelt, en die hetzij in betoveringen hetzij in tekens, die zij letters noemen, hetzij in het omhangen of zich tekenen met welke dingen ook bestaan.” (IIa-IIae q. 96 a. 2 s. c.)

Bij wat men doet om in lichamen iets teweer te brengen, moet men erop letten of deze dingen van nature dergelijke gevolgen schijnen te kunnen voortbrengen. Want zo zal het niet verboden zijn, omdat men natuurlijke oorzaken mag gebruiken om hun gevolgen voort te brengen. — Schijnen zij echter van nature niet in staat om dergelijke gevolgen voort te brengen, dan volgt, dat zij niet als oorzaken daarvoor worden gebruikt, maar alleen als tekens. En zo vallen zij onder “een met de duivel aangegaan verbond over de betekenis van iets.” Daarom zegt Augustinus: “De duivels worden door de schepsels, die niet zij, maar God geschapen heeft, aangeloofd door iets aangenaams, wat voor ieder van hen verschilt, niet als dieren door voedsel, maar als geesten door tekens, die bij ieders voorkeur passen, door verschillende soorten stenen, kruiden, houtsoorten, dieren, gezangen en plechtigheden.” (IIa-IIae q. 96 a. 2 co.)

Als natuurdingen zonder meer worden gebruikt om gevolgen voort te brengen, waarvan men meent, dat zij een natuurlijke kracht ertoe hebben, is het noch bijgeloof noch verboden. Worden daar echter geschriften bijgevoegd of namen of verschillende andere gebruiken,

die duidelijk geen natuurlijke kracht hebben, dan is het bijgeloof en ongeoorloofd. (IIa-IIae q. 96 a. 2 ad 1)

De natuurlijke krachten van natuurdingen komen uit hun zelfstandigheidsvormen voort, die zij krijgen door de invloed van hemellichamen, en daarom krijgen zij door die invloed vermogens om iets te doen. De vormen van kunstmatige dingen komen uit de opvatting van de kunstenaar voort, en omdat zij niets anders zijn dan een schikking, orde en figuur, zoals in de *Physica* staat, kunnen zij geen natuurlijke kracht hebben om iets te doen. En daarvandaan komt het, dat zij door de inwerking van de hemellichamen geen kracht krijgen, voor zover zij iets kunstmatig zijn, maar alleen krachtens hun tot de natuur behorende stof. Het is dus onjuist, wat Porphyrius, zoals Augustinus zegt, meende, “dat de mensen op aarde door kruiden en stenen en bezielden dingen en sommige geluiden en tonen en door het vormen van figuren en ook door het waarnemen ervan in de bewegingen van de sterren bij het draaien van de hemel, geschikte krachten samenstellen om de verschillende gevolgen, die de sterren uitwerken, voort te brengen.” Alsof de resultaten van magische kunsten van de kracht van de hemellichamen komen. Maar zoals Augustinus zegt, “komt dat alles van de duivels, die de bedriegers van de hun onderworpen zielen zijn.” Daarom hebben ook de z.g. astronomische afbeeldingen hun resultaten door de werking van de duivels. En een teken daarvan is, dat men er bijzondere letters op moet schrijven, die van nature niets uitwerken; want een figuur is geen natuurlijk beginsel van een werking. Maar de astronomische afbeeldingen verschillen hierin van die van de zwarte kunst, dat er bij de laatsten uitdrukkelijke aanroepingen en betoveringen plaats hebben, zodat zij onder een uitdrukkelijk verbond met de duivel vallen; terwijl er bij de andere afbeeldingen een stilzwijgend verbond bestaat door de tekens van figuren en letters. (IIa-IIae q. 96 a. 2 ad 2)

Het behoort tot de heerschappij van de goddelijke majesteit, waaraan de duivels onderworpen zijn, dat God hen gebruikt waarvoor Hij maar wil. Maar aan mensen kan geen macht over de duivels gegeven zijn, zodat hij hen zou kunnen gebruiken voor alles wat hij wil, maar hem is de strijd tegen de duivels aangezegd. En daarom mag de mens op geen enkele manier de hulp van duivels gebruiken door een uitdrukkelijk of stilzwijgend verbond. (IIa-IIae q. 96 a. 2 ad 3)

## Articulus 3 Zijn praktijken, die voorkennis van geluk of ongeluk tot doel hebben, ongeoorloofd?

Men beweert, dat gebruiken, die voorkennis van geluk of ongeluk als doel hebben, niet ongeoorloofd zijn. Want onder de verschillende dingen, die voor de mens ongelukkig zijn, vallen ook ziekten. Nu gaan er in de mens aan ziekten tekens vooraf, waar de geneeskundigen ook op letten. Dus schijnen praktijken met dergelijke betekenissen niet ongeoorloofd te zijn. (IIa-IIae q. 96 a. 3 arg. 1)

Het is onredelijk datgene, wat allen bijna ondervinden, te ontkennen. Nu ondervinden bijna allen, dat er tijden of plaatsen zijn, of woorden, die men hoort of mensen of dieren, die men tegenkomt, of verwarde en abnormale handelingen, die iets toekomstig goeds of kwaads als het ware voorspellen. Dus schijnt het niet ongeoorloofd met die dingen rekening te houden. (IIa-IIae q. 96 a. 3 arg. 2)

Daden en ondervindingen van mensen worden door de goddelijke voorzienigheid in een zekere orde vastgesteld, waartoe schijnt te behoren, dat wat voorafgaat een teken is van wat volgt. Daarom is wat met de oude Vaders gebeurde een teken van wat in ons wordt vervuld, zoals de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs bewijst (10, 6,11). Nu is het niet ongeoorloofd rekening te houden met een uit de goddelijke voorzienigheid ontstane orde. Dus is het niet verboden met dergelijke voortekens rekening te houden. (IIa-IIae q. 96 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt, “dat onder een met de duivel gesloten verbond het letten op duizenden waardeloze dingen valt, b. v. als er een schok door een van de ledematen gaat, als een steen of hond of jongen tussen twee naast elkaar wandelende vrienden doorloopt, als men bij het voorbijgaan van zijn huis op de drempel stapt; weer naar bed gaan, als men bij het aantreden van zijn schoenen niest; naar huis teruggaan, als men bij het lopen struikelt; als een kleed door de spitsmuizen wordt opgevreten, meer bang zijn voor toekomstig kwaad dan spijt hebben over de ogenblikkelijke schade.” (IIa-IIae q. 96 a. 3 s. c.)

De mensen houden zich niet op met dergelijke praktijken omdat zij ze beschouwen als oorzaken, maar als teken van toekomstige goede of verkeerde gebeurtenissen. Men lette er echter niet op als op door God ingestelde tekens, omdat zij niet door goddelijk gezag zijn vastgesteld, maar meer door menselijke leeghoofdigheid met medewerking van de verdorvenheid van de duivels, die de zielen van de mensen in dergelijke ijdelheden trachten te verstrikken. En daarom is het duidelijk, dat het letten op al dergelijke dingen bijgeloof en verboden is. En het schijnen resten van afgoderij te zijn, waarbij men op voortekens en geluks- en ongeluksdagen lette (wat enigszins onder die vorm van waarzeggerij valt, die van de sterren uitgaat, omdat het verschil in dagen daarvandaan komt). Het heeft er dus wel de schijn van dat dergelijke praktijken iedere grond en systeem missen en dus nog meer redeloos en bijgelovig zijn. (IIa-IIae q. 96 a. 3 co.)

Aan ziekten gaan in ons oorzaken vooraf, en daar komen enige voortekens van toekomstige ziekten vandaan, waar de geneesheren gerust op mogen letten. Zou iemand daarom een voorteken van iets toekomstigs zoeken van de kant van de oorzaak ervan, dan zou dat niet verboden zijn, zoals wanneer de slaaf de roede zou vrezen op het zien van de toorn van zijn heer. En het zelfde zou kunnen zijn bij het vrezen van iets kwaads voor een kind uit het boze oog, waarover in het Eerste Deel is gesproken (117e Kw. 3e Art. 2e Antw.). Maar

bij het letten op dergelijke dingen is dat niet het geval. (IIa-IIae q. 96 a. 3 ad 1)

Dat de mensen van het begin af aan bij het letten op dergelijke dingen iets waars ondervonden, kwam door het toeval. Maar toen de mensen later hun zielen in dergelijke praktijken hadden verstrikt, kwam er veel van die dingen uit door het bedrog van de duivels, “opdat de mensen in het letten op dergelijke dingen verstrikt steeds nieuwsgieriger zouden worden en zich meer zouden verwarren in de vele strikken van de gevaarlijke dwaling.” (IIa-IIae q. 96 a. 3 ad 2)

Bij het Joodse volk, waaruit Christus zou geboren worden, hadden niet alleen woorden, maar ook daden voorspellende betekenis, zoals Augustinus zegt. En daarom mag men tot ons onderricht deze feiten gebruiken als door God gegeven tekens. Maar door Gods voorzienigheid wordt niet alles wat gebeurt zo geschikt, dat het een teken van de toekomst is. Daarom gaat de redenering niet op. (IIa-IIae q. 96 a. 3 ad 3)

#### Articulus 4 Is het verboden heilige woorden om de hals te hangen?

Men beweert, dat het niet verboden is heilige woorden om de hals te hangen. Want heilige woorden hebben niet minder kracht als zij geschreven dan wanneer zij uitgesproken worden. Nu mag men heilige woorden uitspreken om sommige dingen te bereiken, b. v. om zieken te genezen, zoals het Onze Vader en het Wees gegroet of hoe men Gods naam ook aanroept naar het woord van Marcus (16, 17): “In mijn naam zullen zij duivelen uitdrijven, nieuwe talen spreken, slangen opnemen.” Dus schijnt het geoorloofd heilige woorden om de hals te hangen om ziekten of welk ongeluk ook te voorkomen. (IIa-IIae q. 96 a. 4 arg. 1)

Heilige woorden werken op menschenlichamen niet minder uit dan op het lichaam van slangen en andere dieren. Nu hebben bezweringen kracht om slangen weg te houden of dieren te genezen naar het psalmwoord: “Als een dove en de oren sluitende slang, die de woorden van de bezweerder niet hoort en van de ervaren slangenbezweerder.” (Ps. 57, 5) Dus mag men heilige woorden om de hals hangen om mensen te helpen. (IIa-IIae q. 96 a. 4 arg. 2)

Gods woord is niet minder heilig dan overblijfselen van heiligen, en daarom zegt Augustinus, dat “Gods woord niet minder is dan Christus’ lichaam.” Nu mag men overblijfselen van heiligen om de hals hangen of op andere manier bij zich dragen om zich te beschermen. Dus mag een mens om dezelfde reden mondeling of schriftelijk woorden uit de H. Schrift gebruiken om zich te beschermen. (IIa-IIae q. 96 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Chrysostomus zegt: “Sommigen dragen een deel van het Evangelie geschreven om hun hals. Maar wordt het Evangelie niet dagelijks in de Kerk gelezen en door allen gehoord? Als iemand door het met de oren opgenomen Evangelie niet geholpen wordt, wat zal het hem om de hals gehangen baten? En dan, waarin ligt de kracht van het Evangelie,

in de lettertekens of in het begrijpen van de zin? Lig het in de letters, dan doet gij er goed aan ze om de hals te hangen; ligt het in het begrijpen, dan hebt gij er meer aan ze in uw hart dan aan de hals opgehangen te dragen.” (IIa-IIae q. 96 a. 4 s. c.)

Bij alle bezweringsen en omhangen van geschriften schijnt men voor twee dingen te moeten oppassen. En wel ten eerste voor wat men zegt of schrijft. Is dat iets van een aanroeping van duivels, dan is het duidelijk bijgelovig en ongeoorloofd. — Ook schijnt men op te moeten passen, dat er geen onbekende woorden bij zijn, dat er nl. niets verbodens onder verborgen is. Daarom zegt Chrysostomus, dat “op het voorbeeld van de Farizeëen, die de boorden van hun kleden groot maakten, nu velen Hebreeuwse namen van engelen verzinnen en opschrijven en ombinden; en mij dunkt, dat zij, die ze niet begrijpen, daar bang voor moeten zijn.” Ook moet men oppassen, dat er niets onwaars in staat. Want zo zal men er geen resultaat van kunnen verwachten bij God, die geen getuige van onwaarheid is. Dan moet men op de tweede plaats oppassen, dat er niet tegelijk met heilige woorden iets waardeloos in te lezen staat, b. v. enige lettertekens behalve het teken van het Kruis. Of dat met zijn hoop zou stellen op de manier van schrijven of ombinden of in welke dergelijke ijdelheid ook, die met eerbied voor God niets te maken heeft. Want dat zou men bijgelovig moeten noemen. Maar anders is het geoorloofd. Daarom lezen wij in de Decretaal: “Het is Christenen niet geoorloofd, enz.”: “Ook mag men bij het verzamelen van geneeskrachtige kruiden geen praktijken of bezweringsen gebruiken, tenzij alleen, dat men het onder de goddelijke geloofsbelijdenis of het gebed des Heeren doet, zodat men alleen de Schepper en Heer van alles eert.” (IIa-IIae q. 96 a. 4 co.)

Ook het uitspreken van Gods woorden of het aanroepen van Gods naam, is geoorloofd als men alleen God, van Wie men iets verwacht, wil eren. (IIa-IIae q. 96 a. 4 ad 1)

Ook het bezweren van slangen of andere dieren is niet ongeoorloofd, als men alleen let op de heilige woorden en Gods kracht. Maar meestal komen er bijgelovige praktijken bij dergelijke bezweringsen en hebben zij resultaat door middel van duivels, en dat vooral bij slangen, omdat de slang het eerste werktuig van de duivel was om de mens te bedriegen. Daarom zegt de Glossa op dezelfde plaats: “Men moet erop letten, dat in de Schrift niet alles, waaraan een vergelijking wordt ontleend, geprezen wordt, zoals duidelijk blijkt bij de onrechtvaardige rechter, die nauwelijks naar het vragen van de weduwe luisterde.” (IIa-IIae q. 96 a. 4 ad 2)

Dezelfde redenering gaat ook op bij het dragen van overblijfselen van heiligen. Worden die gedragen uit vertrouwen op God en de heiligen, waarvan het overblijfselen zijn, dan is het niet ongeoorloofd; maar als men daarbij op iets waardeloos zou letten, b. v. dat het driehoekig is of iets dergelijks, dat met eerbied voor God en de heiligen niets te maken heeft, dan is het bijgeloof en verboden. (IIa-IIae q. 96 a. 4 ad 3)

(Het tegenargument). Chrysostomus spreekt hier over

het geval, dat men meer let op de geschreven tekens dan op het begrijpen van de woorden. (IIa-IIae q. 96 a. 4 ad 4)

## Quaestio 97 Over het op de proef stellen van God

Vervolgens moeten wij over de ondeugden spreken, die om een gebrek aan godsdienstigheid tegenover die deugd staan en daarmee duidelijk in strijd zijn, zodat zij onder de godsdienstloosheid vallen. Daaronder valt wat met verachting en oneerbiedigheid voor God en heilige dingen in verband staat. Dus moeten wij eerst de gebreken bespreken, die onmiddellijk tot de oneerbiedigheid tegenover God behoren; ten tweede over wat onder oneerbiedigheid tegenover heilige zaken valt. Wat het eerste punt betreft, moeten wij het op de proef stellen van God en de meened, waarbij men Gods naam oneerbiedig gebruikt, behandelen. Over het eerste van deze twee zaken stellen wij ons vier vragen: 1. Waarin bestaat het op de proef stellen van God? 2. Is het een zonde? 3. Tegenover welke deugd staat het? 4. Over het vergelijken ervan met andere zonden. (IIa-IIae q. 97 pr.)

### Articulus 1 Bestaat het op de proef stellen van God in het doen ontstaan van feitelijke toestanden, waarin men alleen van de goddelijke macht iets kan verwachten?

Men beweert, dat het op de proef stellen van God niet in het teweegbrengen van dergelijke omstandigheden bestaat. Want zoals God door de mens op de proef wordt gesteld, zo ook de mens door God en door andere mensen en door de duivel. Nu verwacht niemand iedere keer, als de mens op de proef wordt gesteld, van hem een bewijs van zijn kracht. Dus stelt men God evenmin hiermee op de proef, dat men een bijzonder resultaat van zijn macht verwacht. (IIa-IIae q. 97 a. 1 arg. 1)

Allen, die door aanroeping van de goddelijke macht wonderen doen, verwachten een resultaat, dat die macht alleen kan bereiken. Zou het op de proef stellen van God dus in dergelijke feiten bestaan, dan zouden allen, die wonderen doen, God op de proef stellen. (IIa-IIae q. 97 a. 1 arg. 2)

Het schijnt tot de volmaaktheid van de mens te behoren, dat hij alle hulp van mensen ter zijde stelt en alleen op God hoopt. Daarom zegt Ambrosius op Lucas (9, 3): “Niets zult gij op weg meenemen”: “Door de geboden van het Evangelie wordt aangegeven, wat voor iemand een verkondiger van het Evangelie moet zijn, d. w. z., dat hij de steun van wereldse hulpmiddelen niet zoekt, en geheel in vertrouwen opgaande ervan overtuigd zij, dat die dingen, hoe minder hij ze zoekt, zoveel te meer ter beschikking zullen zijn.” En de Z. Agatha zei: “Aardse geneesmiddelen heb ik mijn lichaam nooit gegeven, maar ik bezit de Heer Jezus Christus, die door een woord alleen alles herstelt.” Nu

bestaat het beproeven van God niet in de volmaaktheid, dus ook niet in feiten, waarin men hulp verwacht, die God alleen kan geven. (IIa-IIae q. 97 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus zegt: “Toen Christus openlijk leerde en redetwistte en toch niet toeliet, dat de woede van zijn vijanden iets tegen Hem vermocht, gaf Hij een bewijs van Gods macht; maar toen Hij zich verborg en vluchtte, gaf Hij aan zwakke mensen te verstaan, dat men het niet moet neigen God op de proef stellen, als men zelf iets kan doen om datgene, waarvoor men op zijn hoede moet zijn, te ontkomen.” (IIa-IIae q. 97 a. 1 s. c.)

In eigenlijke zin is op de proef stellen: hem, die beproefd wordt aan een onderzoek onderwerpen. Nu stellen wij zowel door woorden als door daden een onderzoek naar iemand in. En wel door woorden, om te weten of hij begrijpt wat wij verlangen en daaraan kan en wil voldoen. Maar door daden, als wij door wat wij doen de voorzichtigheid of welwillendheid of macht van een ander peilen. — Beide dingen gebeuren op twee manieren. En wel vooreerst openlijk, als iemand zich als beproever bekend maakt, zoals Samson (Jud. 14, 12) aan de Filistijnen een raadsel voorlegde om hen op de proef te stellen. En op een andere manier in het verborgen en door hinderlagen, zoals de Farizeeën Christus op de proef stelden gelijk wij bij Mattheus (22, 15) lezen. En dan ook nog: soms uitdrukkelijk, als iemand met woorden of daden de bedoeling heeft een ander te onderzoeken; en soms moet men het zo uitleggen, als iemand wel niet de bedoeling heeft een proef te nemen, maar zo handelt of spreekt, dat het geen ander doel schijnt te kunnen hebben dan een onderzoek te doen. Zo stelt dan een mens God soms door woorden en soms door daden op de proef. Nu spreken wij met God, als wij bidden. Daarom stelt men in zijn gebeden God uitdrukkelijk op de proef, als men God iets vraagt om naar Gods wetenschap, macht of welwillendheid een onderzoek in te stellen. — Door daden stelt men God uitdrukkelijk op de proef, als men door wat men doet een onderzoek in wil stellen naar Gods macht of liefde of wijsheid. — Men moet het echter als een proef uitleggen, als iemand dat wel niet bedoelt, maar toch iets vraagt of doet, wat geen ander nut heeft dan om Gods macht of goedheid of kennis te onderzoeken. Als iemand een paard zo laat rennen om aan vijanden te ontkomen, is dat geen proef nemen met een paard; maar als men het laat rennen zonder enig nut, dan schijnt dat niets anders te zijn dan een onderzoek naar de snelheid van het paard. Als men dus, wanneer het noodzakelijk of nuttig is, zich aan Gods hulp toevertrouwt door woorden of daden, dan is dat niet God op de proef stellen, want in het Tweede Boek Paralipomenon (20, 12) staat: “Als wij niet weten wat te doen, blijft ons alleen over onze ogen naar U op te heffen.” Gebeurt dit echter zonder noodzaak of nut, dan moet men het als een op de proef stellen van God uitleggen. Daarom zegt de Glossa op het Boek Deuteronomium (6, 16): “Gij zult de Heer Uw God niet op de proef stellen”; “Hij stelt God op de proef, die als hij zelf iets kan doen, zich in gevaar stelt om te onderzoeken of hij door God gered kan worden.”

(IIa-IIae q. 97 a. 1 co.)

Ook door daden onderzoekt men de mens, of hij bij dergelijke feiten kan, weet, of wil helpen of iets in de weg leggen. (IIa-IIae q. 97 a. 1 ad 1)

Als heiligen door hun gebeden wonderen doen, dan worden zij door noodzakelijkheid of nut bewogen om een werk van Gods macht te vragen. (IIa-IIae q. 97 a. 1 ad 2)

Voor de verkondigers van Gods Rijk is het zeer nuttig om wereldse hulpmiddelen te verwaarlozen om zich zo meer aan het prediken van Gods woord te kunnen wijden. En als zij daarom alleen op God steunen, stellen zij Hem toch niet op de proef; zij zouden dat doen, als zij zonder noodzaak of nut de menselijke hulpmiddelen achterwege lieten. Daarom zegt Augustinus: “Paulus vluchtte niet uit gebrek aan geloof in God, maar om God niet op de proef te stellen door niet te willen vluchten, terwijl hij het zo kon.” De Z. Agatha had Gods welwillendheid, tegenover zich ondervonden, zodat zij ofwel geen ziekten had, waarvoor zij geneesmiddelen voor het lichaam nodig had, ofwel onmiddellijk het werk van Gods genezing gevoelde. (IIa-IIae q. 97 a. 1 ad 3)

## Articulus 2 Is het zonde God op de proef te stellen?

Men beweert, dat het geen zonde is God op de proef te stellen. Want God gebiedt geen zonde. Maar Hij heeft geboden, dat de mensen een onderzoek naar Hem zouden instellen; want bij Malachias (3, 10) wordt gezegd: “Brenge alle tienden in Mijn schuren, zodat er spijs is in Mijn huis; en stelt Mij op dit punt op de proef, zegt de Heer, of Ik U de waterstromen van de hemel niet open.” Dus schijnt het op de proef stellen van God geen zonde. (IIa-IIae q. 97 a. 2 arg. 1)

Even goed als iemand beproefd wordt om zijn kennis of kracht te onderzoeken, zo doet men dat ook met zijn goedheid of wil. Nu mag men een onderzoek doen naar Gods goedheid en zelfs naar Zijn wil; want in het Boek der Psalmen (33, 9) staat: “Smaakt en ziet, hoe zoet de Heer is,” en in de Brief aan de Romeinen (12, 2): “Dat gij moogt ondervinden, wat Gods goede en welwillende en volmaakte wil is.” Dus is het geen zonde God op de proef te stellen. (IIa-IIae q. 97 a. 2 arg. 2)

Niemand krijgt in de Schrift een verwijt, omdat hij ophoudt te zondigen, maar omdat hij een zonde bedrijft. Maar nu wordt aan Achaz verweten, dat hij, toen de Heer sprak: “Vraag U een teken van de Heer Uw God,” antwoordde: “Ik zal niet vragen en de Heer niet op de proef stellen;” want tot hem werd gezegd: “Is het U niet genoeg de mensen lastig te vallen, dat gij ook tegenover mijn God lastig zijt?” zoals bij Isaias (7, 11) staat. - Van Abraham lezen wij in het Boek der Schepping (15, 8), dat hij tot de Heer zei: “Hoe kan ik weten, dat ik het”, nl. het beloofde land, “zal bezitten?” Ook vroeg Gideon van de Heer een teken van de beloofde overwinning (Jud. 6, 36) En dezen worden daarom niet

berispt. Dus schijnt het op de proef stellen van God geen zonde te zijn. (IIa-IIae q. 97 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat het door Gods Wet verboden wordt. Want in het Boek Deuteronomium (6, 16) staat: “Gij zult de Heer Uw God niet op de proef stellen.” (IIa-IIae q. 97 a. 2 s. c.)

Zoals werd gezegd is op de proef stellen een onderzoek doen. Nu doet niemand een onderzoek naar datgene, waarvan hij zeker is. Dus komt ieder op de proef stellen uit onwetendheid of twijfel voort, ofwel van hem, die op de proef stelt, zoals wanneer iemand een onderzoek naar een ding doet om zijn eigenschappen te leren kennen; ofwel van anderen, zoals wanneer iemand ergens een proef mee neemt om het anderen te tonen; en in deze zin zegt men, dat God ons beproeft. Nu is het zonde, onwetend of in twijfel te zijn over wat tot Gods volmaaktheid behoort. Dus is het duidelijk, dat het zonde is God op de proef te stellen met het doel, Gods macht te leren kennen. Stelt iemand datgene, wat tot Gods volmaaktheid behoort, op de proef, niet om zelf iets te weten, maar om het anderen te tonen, dan is dat geen op de proef stellen van God, als er een rechtmatige noodzakelijkheid of een godsdienstig nut en wat er verder voor vereist wordt aanwezig is. Want in die geest hebben de Apostelen de Heer gevraagd, dat er in de naam van Jezus wonderen zouden geschieden, zoals in de Handelingen der Apostelen (4, 29,30) staat, nl. met dit doel, dat Christus aan de ongelovigen bekend zou worden. (IIa-IIae q. 97 a. 2 co.)

Het opbrengen van tienden was in de Wet voorgeschreven, zoals vroeger gezegd is (87e Kw. 1e Art.). Daarom was dat noodzakelijk krachtens de door het gebod opgelegde verplichting; en ook was het nuttig, wat aldaar zo uitgedrukt staat: “Dat er spijs zij in Mijn huis.” Daarom stelden zij door het opbrengen van tienden God niet op de proef. En wat erop volgt: “En stelt Mij op de proef,” moet niet in oorzakelijk verband worden genomen, alsof zij tienden moesten opbrengen, om te onderzoeken, “of God hun niet de waterstromen van de hemel zou openen.” Maar het moet consecutief genomen worden: omdat zij nl., als zij tienden zouden opbrengen, door ondervinding de weldaden zouden leren kennen, die God hun zou geven. (IIa-IIae q. 97 a. 2 ad 1)

Er is een dubbele kennis van Gods goedheid of wil. En wel een speculatieve. En wat deze betreft, mag men niet twijfelen of een proef nemen, of Gods wil goed is en of God zoet is. — Daarnaast staat een affectieve en door ondervinding verkregen kennis van Gods goedheid en Gods wil, als iemand nl. in zichzelf de smaak van de goddelijke zoetheid en het welbehagen van Gods wil ondervindt, zoals Dionysius van Hierotheus zegt, dat “hij het goddelijke leerde jennen door het te ondergaan.” En wij worden vermaand om zo Gods wil te leren kennen en Zijn zoetheid te smaken. (IIa-IIae q. 97 a. 2 ad 2)

God wilde aan koning Achaz niet voor hem zelf alleen, maar ook tot onderricht van geheel het volk een teken geven. Daarom wordt er hem als een hinderpaal voor het heil van allen een verwijt van gemaakt, dat hij

geen teken wilde vragen. Ook zou hij God niet op de proef hebben gesteld door het te vragen, zowel omdat hij op Gods bevel zou hebben gevraagd, als omdat het voor allen nuttig was geweest. — Abraham echter vroeg op goddelijke ingeving een teken en zondigde daarom niet. — Gideon schijnt om zwakheid van geloof een teken te hebben gevraagd en is daarom niet van zonde vrij te pleiten, zoals de Glossa zegt. — Evenzo zondigde Zacharias, toen hij de Engel vroeg: “Hoe zal ik dat weten?” (Luc. 1, 18), daarom is ook hij om zijn ongeloof gestraft. Men moet echter weten, dat iemand op twee manieren God om een teken vraagt. Ten eerste om een onderzoek te doen naar Gods macht en naar de waarheid van Zijn woorden, en dat valt eigenlijk onder het op de proef stellen van God. — Maar anders om onderricht te worden, wat in een bepaald geval Gods welbehagen is; en dat valt helemaal niet onder het op de proef stellen van God. (IIa-IIae q. 97 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Is het op de proef stellen van God met de godsdienstigheid in strijd?

Men beweert, dat het op de proef stellen van God niet tegenover de godsdienstigheid staat. Want dit is hierom zondig, dat de mens aan God twijfelt, zoals is gezegd (vorig Art.). Nu valt het twijfelen aan God onder de zonde van ongeloof, die tegenover het geloof staat. Dus staat het op de proef stellen van God eerder tegenover het geloof dan tegenover de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 97 a. 3 arg. 1)

In het Boek Ecclesiasticus (18, 23) staat: “Bereidt Uw hart voor het gebed en weest niet als een mens, die God op de proef stelt;” en daar zegt de Glossa: “Die”, nl. hij die God op de proef stelt, “doet wat God onderwees, maar onderhoudt niet, wat Hij gebod.” Nu valt dat onder de vermetelheid, die tegenover de hoop staat. Dus schijnt het op de proef stellen van God met het vertrouwen te strijden. (IIa-IIae q. 97 a. 3 arg. 2)

Bij het psalmwoord: “En zij stelden God in hun hart op de proef” (Ps. 77, 18), zegt de Glossa: “God op de proef stellen is Hem bedrieglijk iets vragen zodat er eenvoud in de woorden, maar kwaadwilligheid in het hart zit.” Nu staat bedrog tegenover de deugd van waarheidsliefde. Dus staat het op de proef stellen van God niet tegenover de godsdienstigheid, maar tegenover de waarheidsliefde. (IIa-IIae q. 97 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zoals uit de aangehaalde Glossa volgt, God op de proef stellen is: Hem op ongeregelde manier iets vragen. Nu is het op de goede manier iets vragen een daad van godsdienstigheid, zoals vroeger (83e Kw. 15e Art.) is gezegd. Dus is het op de proef stellen van God een zonde, die tegenover de godsdienstigheid staat. (IIa-IIae q. 97 a. 3 s. c.)

Zoals uit het vroeger gezegde blijkt (81e Kw. 5° Art.), is het doel van de godsdienstigheid God eerbied te betonen. Daarom is alles, wat rechtstreeks onder oneerbiedigheid tegenover God valt, met de godsdienstigheid in strijd. Nu is het duidelijk, dat het op de proef stellen van iemand niet gebrek aan eerbied voor hem in ver-

band staat; want niemand waagt het hem op de proef te stellen, van wiens verhevenheid hij zeker is. Dus is het duidelijk, dat het op de proef stellen van God een zonde is in strijd met de godsdienstigheid. (IIa-IIae q. 97 a. 3 co.)

Zoals vroeger is gezegd (81e Kw. 7e Art.), valt het onder de godsdienstigheid het geloof te belijden door tekens, die eerbied voor God uitdrukken. En daarom valt het onder de ongodsdienstigheid, als iemand uit gebrek aan geloof iets doet, wat gebrek aan eerbied insluit; en zo iets is het God op de proef te stellen. En dus is het een soort ongodsdienstigheid. (IIa-IIae q. 97 a. 3 ad 1)

Wie voor het gebed zijn hart niet bereid maakt, door “te vergeven, als hij iets tegen iemand heeft,” of zich anders voor toegewijdheid ongeschikt maakt, doet niet wat hij kan om door God verhoord te worden. En dus is het een soort stilzwijgende beproeving van God. En al schijnt deze stilzwijgende beproeving uit vermetelheid of gebrek aan bescheidenheid voort te komen, toch valt het onder de oneerbiedigheid tegenover God, als een mens zich vermetel en zonder nodige ijver gedraagt bij dingen, die met God in verband staan; want in de Eerste Brief van Petrus (5, 6) staat: “Vernedert U onder de machtige hand van God;” en in de Tweede Brief aan Timoteüs (2, 15): “Zorg er met ijver voor U tegenover God te tonen, zoals Hij het verlangt.” Daarom is ook dit soort op de proef stellen een soort ongodsdienstigheid. (IIa-IIae q. 97 a. 3 ad 2)

Als men van iemand zegt, dat hij in zijn vragen bedriegt, dan neemt men dat niet met betrekking tot God, die de verborgenheden des harten kent, maar in verhouding tot de mensen. En daarom is bedrog iets bijkomstigs bij het op de proef stellen van God. En daarom is het niet nodig, dat deze zonde rechtstreeks tegenover de waarheidsliefde staat. (IIa-IIae q. 97 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Is het op de proef stellen van God een zwaardere zonde dan bijgeloof?**

Men beweert, dat het op de proef stellen van God een zwaardere zonde is dan bijgeloof. Want voor een zwaardere zonde wordt een zwaardere straf opgelegd. Nu werd onder de joden de eerste zonde zwaarder gestraft dan de afgoderij, die toch onder het bijgeloof vooraan staat, omdat er om de zonde van afgoderij 3000 mensen van hen gedood zijn, zoals wij in het Boek van de Uittocht (32, 28) lezen; maar om de zonde van het op de proef stellen stierven allen gezamenlijk in de woestijn en gingen het beloofde land niet binnen, naar het psalmwoord: “Uw vaders hebben Mij op de proef gesteld;” (Ps. 94, 9) en later volgt: “Daarom heb Ik over hen in Mijn toorn gezworen: nooit zullen zij ingaan in Mijn rust.” Dus is het op de proef stellen van God een zwaardere zonde dan bijgeloof. (IIa-IIae q. 97 a. 4 arg. 1)

Een zonde schijnt zoveel te zwaarder, naarmate zij scherper tegenover een deugd staat. Nu staat de ongodsdienstigheid, waarvan deze zonde een soort vormt,

scherper tegenover de deugd van godsdienstigheid dan het bijgeloof, dat er nog enigszins op lijkt. Dus is het op de proef stellen van God een zwaardere zonde dan bijgeloof. (IIa-IIae q. 97 a. 4 arg. 2)

Het schijnt een grotere zonde oneerbiedig tegenover zijn ouders te zijn dan de hun toekomende eerbied aan anderen te bewijzen. Nu moet God door ons worden geëerd als de Vader van alles naar Malachias (1, 6). Dus schijnt het op de proef stellen van God, waardoor wij ons oneerbiedig tegenover Hem gedragen, een grotere zonde dan de afgoderij, waarmee wij de God toekomende eerbied aan schepselen bewijzen. (IIa-IIae q. 97 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat de Glossa bij het Boek Deuteronomium (17, 2): “Als men bij U vindt, enz.” zegt: “De wet verafschuwt vooral de dwaling van de afgoderij; want het is de grootste misdaad de eer, die de Schepper toekomt, aan een schepsel te geven.” (IIa-IIae q. 97 a. 4 s. c.)

De zonden tegen de godsdienstigheid zijn zwaarder, naarmate zij meer strijden met de eerbied tegenover God; en dat is minder bij twijfel aan Gods verhevenheid dan bij zeker zijn van het tegendeel. Want zoals iemand in dwaling bevestigd ongeloviger is dan wie aan de waarheid van het geloof twijfelt, zo handelt men meer tegen de eerbied voor God door met daden dwaling over Gods verhevenheid te uiten dan twijfel. Nu geeft een bijgelovige zoals is gezegd (94e Kw. 1e Art. 1e Antw.), uiting aan een dwaling, maar wie God door woorden of daden op de proef stelt, aan twijfel over Gods verhevenheid (2e Art.). En dus is de zonde van bijgeloof zwaarder dan die van het op de proef stellen van God. (IIa-IIae q. 97 a. 4 co.)

De zonde van afgoderij was met die straf niet voldoende bestraft, maar in de toekomst wachtte voor die zonde een nog grotere straf, want in het Boek van de Uittocht (32, 34) staat: “Op de dag van wraak, zal Ik deze zonde van hen bestraffen.” (IIa-IIae q. 97 a. 4 ad 1)

Bijgeloof gelijkt op godsdienstigheid, wat de materiële daad betreft, die het evenals de godsdienstigheid stelt; maar wat het doel betreft, staat het daar scherper tegenover dan het op de proef stellen van God, omdat het, zoals (in de Leerst.) gezegd is, meer oneerbiedigheid insluit. (IIa-IIae q. 97 a. 4 ad 2)

Aan Gods verhevenheid is het eigen, dat zij iets bijzonders is, dat niet meegedeeld kan worden; en daarom komt het op hetzelfde neer iets tegen de eerbied voor God te doen en de eerbewijzen voor God aan een ander te geven. Maar hetzelfde gaat niet op bij het eren van ouders, omdat men dat zonder verkeerd te doen aan anderen kan geven. (IIa-IIae q. 97 a. 4 ad 3)

### **Quaestio 98 Over de Meineed**

Vervolgens moeten wij de meineed bespreken, waarover wij ons vier vragen stellen: 1. Is er onwaarheid nodig om een meineed te hebben? 2. Is meineed altijd een zonde? 3. Is het altijd een doodzonde? 4. Zondigt hij,

die een eed oplegt, als er een meined wordt afgelegd? (IIa-IIae q. 98 pr.)

### **Articulus 1 Is het voor een meined nodig dat datgene, wat door een eed wordt bevestigd, onwaar is?**

Men beweert, dat voor een meined niet vereist is dat datgene, wat door de eed wordt bevestigd, onwaar is. Want zoals vroeger gezegd is (89e Kw. 3e Art.), is er naast waarheid ook nog een juist oordeel en rechtvaardigheid bij een eed vereist. Zoals men dus een meined doet door een tekort in waarheid, is dat ook het geval bij een tekort in het oordeel, b. v. als iemand onvoorzichtig zweert, of in de rechtvaardigheid, b. v. als iemand iets ongeoorloofds bezweert. (IIa-IIae q. 98 a. 1 arg. 1)

Dat waardoor iets wordt bevestigd schijnt voornamer te zijn dan wat wordt bevestigd, zoals de beginselen bij een redenering belangrijker zijn dan de gevolgtrekking. Nu wordt wat een mens zegt bij de eed bevestigd door het gebruiken van Gods naam. Dus schijnt het nog eerder een meined te zijn als iemand bij valse goden zweert, dan als er gebrek aan waarheid is in de woorden van een mens, die door een eed bevestigd worden. (IIa-IIae q. 98 a. 1 arg. 2)

Augustinus zegt: “De mensen doen een meined als zij bedriegen of bedrogen worden.” En hij geeft drie voorbeelden; ten eerste: “Laat hem zweren, die waar acht wat hij bezweert.” Ten tweede: “Neem een ander; hij weet, dat het onwaar is en zweert toch.” Ten derde: “Neem weer een ander geval: hij denkt dat het onwaar is, en bezweert als waar wat misschien ook waar is;” en van deze zegt hij later, dat hij meinedig is. Dus kan iemand de waarheid bezweren en toch een meined doen. Dus is voor meined geen onwaarheid vereist. (IIa-IIae q. 98 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat men meined omschrijft als een “door een eed bevestigde leugen.” (IIa-IIae q. 98 a. 1 s. c.)

Zoals vroeger gezegd is (I-II. 1e Kw. 3e Art.), krijgen zedelijke handelingen haar aard van het doel. Nu is het doel van de eed het bevestigen van wat een mens zegt. Tegenover dit bevestigen nu staat de onwaarheid; want een woord wordt bevestigd, als men laat zien, dat het zeker waar is; en dat kan met wat onwaar is niet gebeuren. En daarom belet onwaarheid de eed rechtstreeks zijn doel te bereiken. Daarom krijgt een zondige eed, die meined heet, vooral door onwaarheid zijn bijzondere aard; en zo behoort deze tot de aard van de meined. (IIa-IIae q. 98 a. 1 co.)

Zoals Hieronymus zegt, “is er meined, als een van die drie ontbreekt.” Maar niet in gelijke mate. Maar op de eerste en voornaamste plaats is er meined, als de waarheid ontbreekt om de reeds gegeven reden. Op de tweede plaats vervolgens, als de rechtvaardigheid er niet is; want wie iets ongeoorloofds bezweert, komt daardoor tot onwaarheid, omdat hij verplicht is het tegenovergestelde te doen. Op de derde plaats, als het

juiste oordeel ontbreekt; want wie onvoorzichtig zweert, loopt daardoor gevaar tot onwaarheid te komen. (IIa-IIae q. 98 a. 1 ad 1)

De beginselen zijn in de redenering voornamer, omdat zij als werkende beginselen optreden, zoals in de *Physica* staat. Bij zedelijke handelingen echter is het doel voornamer dan het werkende beginsel. En al is het dus een zondige eed, als iemand de waarheid bij valse goden bezweert, toch draagt de meined zijn naam door die zonde in de eed, die belet het doel te bereiken door iets onwaars te bezweren. (IIa-IIae q. 98 a. 1 ad 2)

Zedelijke handelingen komen voort uit de wil, waarvan het gekende goed het voorwerp is. Als dus iets onwaars als waar wordt gekend, zal het in betrekking tot de wil wel materieel onwaar, maar formeel waar zijn. Wordt echter het onware als onwaar gekend, dan is het zowel materieel als formeel onwaar. Maar wordt iets waars als onwaar gekend, dan is het wel materieel waar, maar formeel onwaar. En dus vinden wij in ieder van de drie gevallen iets van de aard van de meined om een soort onwaarheid. Maar omdat in ieder ding het formele van meer belang is dan het materiële, is hij, die iets onwaars, dat hij waar acht, bezweert, niet op dezelfde manier meinedig als wie iets waars bezweert, dat hij onwaar acht. Want Augustinus zegt op dezelfde plaats: “Het komt erop aan, hoe het woord uit het hart komt, want alleen een schuldig hart geeft zondige woorden.” (IIa-IIae q. 98 a. 1 ad 3)

### **Articulus 2 Is iedere meined zonde?**

Men beweert, dat niet iedere meined zonde is. Want ieder, die niet doet, wat hij met een eed heeft bevestigd, schijnt een meinedige te zijn. Als nu iemand zweert iets ongeoorloofds te zullen doen, b. v. echtbreuk of moord, dan zondigt hij, als hij het doet. Als hij nu ook bij het niet doen door meinedigheid zou zondigen, zou eruit volgen, dat hij in ieder geval zonde moest doen. (IIa-IIae q. 98 a. 2 arg. 1)

Niemand zondigt door iets beters te doen. Nu doet iemand soms iets beters door meinedig te zijn, b. v. als iemand heeft gezworen niet in het klooster te gaan of iets deugdzams niet te doen. Dus is niet iedere meined zonde. (IIa-IIae q. 98 a. 2 arg. 2)

Wie zweert de wil van een ander te doen, schijnt meined te plegen, als hij het niet doet. Nu kan het gebeuren, dat hij niet zondigt, als hij de wil van de ander niet volbrengt, b. v. als die iets te moeilijks en ondraaglijks oplegt. Dus schijnt niet iedere meined zonde. (IIa-IIae q. 98 a. 2 arg. 3)

De belofte-eed gaat over de toekomst zoals de bevestigingseid over heden en verleden. Nu kan de verplichting van de eed soms worden opgeheven door iets wat in de toekomst gebeurt, b. v. als een staat zweert iets te zullen onderhouden en er later nieuwe burgers komen, die niet gezworen hebben; of als een kanunnik zweert de regels van een kerk te onderhouden en er later nieuwe worden gemaakt. Dus schijnt hij, die van

zijn eed afwijkt, niet te zondigen. (IIa-IIae q. 98 a. 2 arg. 4)

Maar daartegenover staat, dat Augustinus van de meined zegt: “Ziet, hoe men dit monster moet verfoeien en onder de mensen verdelgen.” (IIa-IIae q. 98 a. 2 s. c.)

Zoals vroeger is gezegd (89e K.w. 1e Art.) is zweren God tot getuige nemen. Nu is het oneerbiedig tegenover God hem als getuige van een onwaarheid te nemen, omdat men daardoor te verstaan geeft, dat God ofwel de waarheid niet kent of van een onwaarheid getuige wil zijn. En dus is meined duidelijk een zonde tegen de godsdienstigheid, die God eerbied moet betonen. (IIa-IIae q. 98 a. 2 co.)

Wie zweert iets ongeoorloofds te zullen doen, begaat daarmee een meined door gebrek aan rechtvaardigheid. Maar als hij zijn eed niet nakomt, doet hij daarmee geen meined, want het kan geen voorwerp van een eed zijn. (IIa-IIae q. 98 a. 2 ad 1)

Wie zweert niet in het klooster te gaan of geen aalmoezen te geven of iets dergelijks, doet een meined door gebrek aan goed oordeel. En doet hij dus het betere, dan is het geen meined, maar staat daar tegenover; want het staat tegenover wat hij doet, wat geen voorwerp van eed zijn kan. (IIa-IIae q. 98 a. 2 ad 2)

Als iemand zweert of belooft de wil van een ander te doen, moet men er de noodzakelijke voorwaarde bij denken, dat wat bevolen wordt geoorloofd en goed en te volbrengen en gematigd is. (IIa-IIae q. 98 a. 2 ad 3)

Omdat een eed een persoonlijke daad is, is een nieuwe burger van een staat niet als door een eed verplicht te doen, wat de staat door een eed op zich nam; maar hij moet dat krachtens de getrouwheid, waardoor hij verplicht is om zoals hij in de voordelen deelt zo ook de lasten mee te dragen. Maar een kanunnik, die zweert de regels van een college te onderhouden, is daardoor niet verplicht de toekomstige te onderhouden, tenzij hij bedoelde zich te binden aan alle regels van verleden en toekomst. Maar hij moet ze onderhouden uit kracht van de regels zelf, die macht hebben om te verplichten, zoals uit het vroeger gezegde (I-II. 96e Kw. 4e Art.) blijkt. (IIa-IIae q. 98 a. 2 ad 4)

### Articulus 3 Is iedere meined doodzonde?

Men beweert, dat met iedere meined doodzonde is: want in de Extra Over de Eed staat: “Wat de vraag betreft, die gesteld is: of zij van de verplichting van het sacrament (nl. de eed) vrij zijn, die deze tegen hun wil om hun leven of bezit te behouden hebben afgelegd, hebben wij geen ander oordeel dan naar men weet onze voorgangers als Paus van Rome hadden, die hen van de verplichting krachtens de eed hebben vrijgesteld. Opdat men overigens omzichtiger te ga en er geen reden zij voor een verkeerden eed, moet hun niet uitdrukkelijk worden gezegd de eed niet te houden; maar hebben zij die niet gehouden, dan moeten zij daarvoor niet als

voor een doodzonde worden gestraft.” Dus is niet iedere meined een doodzonde. (IIa-IIae q. 98 a. 3 arg. 1)

Zoals Chrysostomus zegt, “staat het zweren bij God boven dat bij het Evangelie.” Nu doet hij, die bij God iets onwaars bezweert, niet altijd doodzonde, b. v. als bij het uit scherts doet of het hem uit de mond valt in de loop van een gewoon gesprek. Dus doet ook hij, die een plechtig op het Evangelie afgelegde eed breekt, niet altijd doodzonde. (IIa-IIae q. 98 a. 3 arg. 2)

Volgens het recht wordt een meinedige eerloos. Nu schijnt niet iedereen door een meined eerloos te worden, zoals het geval is bij de bevestigingseed, die door een meined geschonden is. Dus schijnt niet iedere meined doodzonde te zijn. (IIa-IIae q. 98 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat iedere zonde tegen een gebod van God doodzonde is. Nu staat de meined tegenover een gebod van God; want in het Boek Leviticus (19, 12) staat: “Gij zult in Mijn naam geen meined doen.” Dus is het een doodzonde. (IIa-IIae q. 98 a. 3 s. c.)

Volgens de leer van de Wijsgeer, is “datgene waarom iets is, meer dan dit.” Nu zien wij, dat wat op zichzelf dagelijkse zonde of zelfs uiteraard goed is, doodzonde wordt, als het gebeurt uit verachting van God. Daarom is wat krachtens zijn eigen aard onder het verachten van God valt, nog veel meer doodzonde. Nu sluit meined uiteraard verachting van God in, want zoals in het vorig artikel gezegd is, is de reden van zijn zondigheid deze, dat hij een oneerbiedigheid tegen God insluit. Dus is het duidelijk, dat meined uiteraard doodzonde is. (IIa-IIae q. 98 a. 3 co.)

Zoals vroeger is gezegd (89e Kw. 7e Art. 3e Antw.), ontnemt dwang niet aan de belofte-eed de verplichting om te volbrengen wat op geoorloofde wijze kan gebeuren. Volbrengt iemand dus niet wat hij gedwongen bezworen heeft, dan pleegt hij toch meined en doet doodzonde. Hij kan echter door de macht van de Paus van de verplichting van zijn eed worden ontslagen, vooral als hij onder zo’n vrees gedwongen is, “als een standvastig man kan aangrijpen.” Als wordt gezegd, dat deze mensen niet gestraft moeten worden als voor een doodzonde, dan betekent dat niet, dat zij geen doodzonde hebben gedaan, maar dat hun een lichtere straf wordt opgelegd. (IIa-IIae q. 98 a. 3 ad 1)

Wie uit scherts een meined doet, ontkomt daardoor niet aan oneerbiedigheid tegenover God, maar maakt dat in zeker opzicht erger en is dus niet van doodzonde vrij te pleiten. — Wie echter een meined uit de mond valt, is, als hij bemerkt, dat hij zweert en wat hij bezweert niet waar is, niet van doodzonde en ook niet van verachting voor God vrij te pleiten. Maar let hij daar niet op, dan schijnt hij de bedoeling niet te hebben om te zweren en is dus van de misdaad van meined vrij te pleiten. Het is echter een grotere zonde, als iemand plechtig op het Evangelie zweert, dan wanneer hij in een gewoon gesprek bij God zweert, zowel om de ergernis, als omdat het met meer overleg gebeurt. Zijn deze dingen echter in beide gevallen gelijk, dan is het



erger als iemand bij God een meined zweet dan bij het Evangelie. (IIa-IIae q. 98 a. 3 ad 2)

Door het recht zelf wordt men niet door iedere zonde eerloos. En daarom gaat het niet op, dat als iemand, die met een bevestigingseed een onwaarheid bezweert, nog niet door het recht zelf, maar alleen in geval van aanklacht door een beslissende uitspraak eerloos wordt, hij daarom geen doodzonde doet. Maar wie onder ede plechtig belooft iets te doen, wordt daarom door het recht zelf eerder als eerloos beschouwd, omdat het na de eed aan hemzelf lag zijn eed waar te maken; en dat is bij de bevestigingseed niet het geval. (IIa-IIae q. 98 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Doet hij, die aan iemand, die een meined zweet, de eed oplegt, zonde?**

Men beweert, dat wie de eed aan een meinedige oplegt zonde doet. Want hij weet, dat hij ofwel waarheid bezweert, ofwel onwaarheid. Weet hij, dat hij de waarheid bezweert, dan legt hij hem zonder reden de eed op. Gelooft hij, dat hij een onwaarheid bezweert, dan brengt hij hem, voor zover hij dat kan, tot zonde. Dus men schijnt een andere in het geheel geen eed te moeten opleggen. (IIa-IIae q. 98 a. 4 arg. 1)

Het is van minder belang iemands eed aan te nemen dan hem de eed op te leggen. Nu schijnt het niet geoorloofd een eed van een ander aan te nemen en vooral, als hij een meined doet; want dan schijnt hij hierin met de zonde in te stemmen. Dus schijnt men veel minder de eed van een meinedige te mogen vorderen. (IIa-IIae q. 98 a. 4 arg. 2)

In het Boek Leviticus staat (5, 1): “Als iemand zondigt en een meined heeft gehoord; en getuige was, omdat hij het zelf of zag of wist, en het niet bekend heeft gemaakt, hij zal zijn schuld dragen,” waaruit men ziet, dat wie weet, dat een ander een meined doet, verplicht is hem te beschuldigen. Dus mag men geen eed van hem vorderen. (IIa-IIae q. 98 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zoals wie meined doet zondigt, zo ook wie bij valse goden zweet. Nu mag men gebruik maken van de eed, van wie bij de valse goden zweet, zoals Augustinus schrijft. Dus mag men de eed vorderen van wie een meined doet. (IIa-IIae q. 98 a. 4 s. c.)

Men schijnt onderscheid te moeten maken in de persoon, die een eed vordert van een ander. Want hij vraagt ofwel de eed uit eigen beweging voor zichzelf, ofwel voor een ander door de noodzakelijkheid, die zijn ambt hem oplegt. En als iemand als gewoon mens voor zichzelf een eed vordert, moet men onderscheid maken, zoals Augustinus zegt: “Want als hij niet weet, dat hij een meined zal doen en daarom zegt: Zweer mij, om vertrouwen in hem te hebben, is het geen zonde, maar een menselijke beproeving,” omdat het van een zwakheid komt, waardoor een mens twijfelt, dat een ander de waarheid zal spreken. “En dat is het verkeerde,

waarvan de Heer bij Mattheus (5, 37) spreekt: En wat erbij komt, is uit de boze. Weet hij echter, dat hij het gedaan heeft, nl. het tegenovergestelde van wat hij bezweert, en dwingt hij hem te zweren, dan is hij een moordenaar. Want hij brengt zichzelf wel door zijn meined om, maar de ander gaf kracht aan de hand van de moordenaar.” Eist iemand echter als publiek persoon een eed, zoals de loop van het recht het eist op verzoek van een ander, dan schijnt het niet schuldig te zijn, als hij een eed vordert, hetzij hij weet, dat hij de waarheid bezweert of de onwaarheid; want hij zelf schijnt de eed niet te vorderen, maar hij, op wiens verlangen hij die eist. (IIa-IIae q. 98 a. 4 co.)

Deze moeilijkheid gaat uit van het geval, dat iemand voor zichzelf de eed vordert. En toch weet hij niet altijd, dat hij waarheid of onwaarheid bezweert, maar soms twijfelt hij aan het feit en gelooft, dat men de waarheid zal bezweren en vraagt dan de eed voor grotere zekerheid. (IIa-IIae q. 98 a. 4 ad 1)

Zoals Augustinus schrijft, “kan ik mij, al staat er geschreven, dat wij niet moeten zweren, niet herinneren ooit in de H. Schrift gelezen te hebben, dat wij geen eed van een ander moeten aannemen.” Daarom zondigt wie een eed aanneemt niet, tenzij hij iemand uit eigen beweging tot een eed dwingt, waarvan hij weet, dat hij vals zal zweren. (IIa-IIae q. 98 a. 4 ad 2)

Zoals Augustinus zegt, geeft Moses in de aangehaalde tekst niet aan, wie men de meined van een ander moet aangeven. En dus moet men het zo opvatten, dat men het bij hen moet aangeven, “die de meinedige meer tot voordeel dan nadeel kunnen zijn.” Evenmin geeft hij de orde, waarin het bekend moet worden gemaakt, aan. En als het dus een verborgen zonde van meined is, schijnt men de volgorde van het Evangelie te moeten volgen; en vooral als het niemand nadeel doet, omdat in zo’n geval de door het Evangelie aangegeven volgorde niet van kracht is, zoals vroeger (33e Kw. 7e Art.) gezegd is. (IIa-IIae q. 98 a. 4 ad 3)

(Het tegenbewijs.) Om iets goeds mag men van het kwaad gebruik maken, zoals ook God het gebruikt, maar men mag een ander niet tot kwaad brengen. Daarom mag men de eed van wie al bereid is bij valse goden te zweren aannemen, maar men mag hem er niet toe brengen bij valse goden te zweren. — Het schijnt echter een ander geval te zijn, als iemand bij de ware God iets onwaars bezweert. Want bij zo’n eed missen wij het goede van de betrouwbaarheid, waar men gebruik van maakt bij de eed van hem, die bij valse goden de waarheid bezweert, zoals Augustinus schrijft. Daarom schijnt er in de eed van hem, die bij de ware God onwaarheid bezweert, geen goed te zijn, dat men gebruiken kan. (IIa-IIae q. 98 a. 4 ad 4)

### **Quaestio 99 Over de Heiligschennis**

Vervolgens moeten wij de tot de ongodsdienstigheid behorende gebreken behandelen, waardoor men een

gemis aan eerbied voor heilige zaken toont; en wel ten eerste de heiligschennis, ten tweede de simonie. Over het eerste stellen wij ons vier vragen: 1. Wat is heiligschennis? 2. Is dit een bijzonder soort zonde? 3. Over de soorten van heiligschennis. 4. Over de straf voor heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 pr.)

### **Articulus 1 Is heiligschennis het misbruiken van een heilige zaak?**

Men beweert, dat heiligschennis niet het misbruiken van een heilige zaak is. Want in de Decretaliën staat: “Zij begaan heiligschennis, die over het oordeel van de vorst redetwisten, twijfelend of hij, die door de vorst uitgekozen is, die eer waardig is.” Dit nu schijnt met geen enkele heilige zaak te maken te hebben. Dus sluit heiligschennis geen misbruik van een heilige zaak in. (IIa-IIae q. 99 a. 1 arg. 1)

Op dezelfde plaats wordt gezegd, dat als iemand toelaat, dat de Joden openbare ambten bekleden, “de straf van uitbanning als tegenover een heiligschennis wordt uitgesproken.” Nu schijnen de openbare ambten niet tot de heilige zaken te behoren. Dus schijnt heiligschennis niet het misbruiken van iets heiligs in te sluiten. (IIa-IIae q. 99 a. 1 arg. 2)

Gods kracht is groter dan die van een mens. Nu krijgen heilige zaken hun heiligheid van God. Dus kunnen zij door mensen niet misbruikt worden. En zo schijnt heiligschennis niet het misbruiken van iets heiligs te zijn. (IIa-IIae q. 99 a. 1 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat Isidorus zegt, dat “men van heiligschennis spreekt als van wie het heilige zoekt, d. w. z. steelt.” (IIa-IIae q. 99 a. 1 s. c.)

Zoals uit het vroeger gezegde blijkt (I-II. 101e kw. 4e Art.), noemt men iets heilig, omdat het het eren van God als doel heeft. Zoals iets nu goed wordt door op een goed doel te worden gericht, zo wordt iets, omdat het het eren van God als doel krijgt, iets goddelijks en moet men er eerbied voor hebben, die dan weer tot God wordt herleid. En daarom valt alles, wat onder oneerbiedigheid voor heilige zaken valt, onder onrecht tegenover God en heeft zo de aard van heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 a. 1 co.)

Volgens de Wijsgeer is wat voor geheel het volk goed is, iets goddelijks. En daarom werden oudtijds de bestuurders van de staat divini genoemd, als dienaars van de goddelijke voorzienigheid naar het woord uit het Boek der Wijsheid (6, 5): “Al waart gij dienaars van zijn rijk, gij hebt niet goed recht gesproken.” En zo noemt men door de naam ruimer te nemen, dat wat onder eerbied voor de vorst valt, nl. redetwisten over zijn oordeel of men het moet volgen, krachtens een soort gelijkheid heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 a. 1 ad 1)

Het christenvolk is door het geloof en Christus' Sacramenten geheiligd volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (6, 11): “Maar gij zijt gereinigd, gij zijt geheiligd.” En daarom zegt de Eerste Brief van Petrus (2, 9): “Gij zijt een uitverkoren geslacht, een koninklijk

priesterschap, een heilig volk, een aangeworven volk.” En wat dus een belediging voor het christenvolk is, dat nl. ongelovigen aan het hoofd ervan worden gesteld, valt onder oneerbiedigheid voor een heilige zaak. En dus is het redelijk het heiligschennis te noemen. (IIa-IIae q. 99 a. 1 ad 2)

Geweld aandoen wordt hier breed genomen voor iedere oneerbiedigheid of eerroof. Zoals echter “de eer komt van wie eert, niet van wie geëerd wordt,” zoals in de Ethica staat, zo komt ook de oneerbiedigheid van wie zich zo gedraagt, ook als hij degene, tegenover wie hij oneerbiedig is, in niets schade toebrengt. Want hij doet voor zover hij kan het heilige ding geweld aan, ook al wordt dit niet beschadigd. (IIa-IIae q. 99 a. 1 ad 3)

### **Articulus 2 Is heiligschennis een bijzonder soort zonde?**

Men beweert, dat heiligschennis geen bijzonder soort zonde is. Want in de Decretaliën staat: “Zij begaan heiligschennis, die ofwel door onwetendheid iets tegen de heiligheid van de goddelijke Wet doen of haar door onachtzaamheid breiden of overtreden.” Nu doet men dat door iedere zonde, want een zonde is “een daad of woord of begeerte tegen Gods Wet,” zoals Augustinus zegt. Dus is heiligschennis een algemeen soort van zonde. (IIa-IIae q. 99 a. 2 arg. 1)

Geen bijzondere soort zonde valt onder meerdere soorten. Nu valt heiligschennis onder meerdere soorten van zonde, b. v. onder moord, als iemand een priester doodt, of onkuisheid, als iemand een gewijde maagd verkracht of een andere vrouw op een heilige plaats, of onder diefstal, als iemand een heilige zaak steelt. En dus is het geen bijzonder soort zonde. (IIa-IIae q. 99 a. 2 arg. 2)

Ieder bijzonder soort zonde komt gescheiden van andere zonden voort, zoals de Wijsgeer van de bijzondere onrechtvaardigheid zegt. Nu schijnt heiligschennis niet zonder andere zonden voor te komen, maar soms gaat zij met diefstal, soms met moord samen, zoals boven is gezegd. Dus is zij geen bijzondere soort zonde. (IIa-IIae q. 99 a. 2 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat zij tegenover een bijzondere deugd staat, nl. tegenover de godsdienstigheid, die het eer betonen aan God en het goddelijke als taak heeft. Dus is zij een bijzonder soort van zonde. (IIa-IIae q. 99 a. 2 s. c.)

Waar men een bijzondere gebrekkigheid vindt, daar moet een bijzonder soort zonde zijn, omdat men de aard van ieder ding in zijn formele natuur zoekt, maar niet in de stof, waaruit het gemaakt of de drager, waarin het is. Nu is er een bijzonder soort tekort in de heiligschennis, omdat men nl. door oneerbiedigheid van een heilig ding misbruik maakt. En dus is het een bijzonder soort zonde. En zij staat tegenover de godsdienstigheid. Want zoals Damascenus zegt, “wordt het purper, als het een kleed van de koning geworden is, geëerd en verheerlijkt, en als iemand het doorsteekt, wordt hij met de dood gestraft,” alsof hij iets tegen de koning beging. Daarom handelt

iemand, als hij een heilige zaak misbruikt, daardoor alleen al tegen de eerbied tegenover God en zondigt zo door ongodsdienstigheid. (IIa-IIae q. 99 a. 2 co.)

Men zegt, dat zij tegen de heiligheid van Gods Wet zondigen, die haar bestrijden, zoals ketters en zij die vloeken. Omdat zij niet in God geloven, begaan zij de zonde van ongelof; maar in zover zij de woorden van Gods Wet een verkeerde betekenis geven, bedrijven zij een heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 a. 2 ad 1)

Er is niets op tegen, dat men een bijzondere reden van zondigheid in meerdere soorten van zonden vindt, in zover meerdere soorten van zonde op het doel van een zonde worden gericht; zoals men het ook bij de deugden ziet gebeuren, die door een andere deugd worden beheerst. En zo bedrijft hij, die door welke soorten van zonden ook iets tegen de aan heilige dingen verschuldigde eerbied doet, formeel heiligschennis, al zijn er ook materieel genomen meerdere soorten van zonden. (IIa-IIae q. 99 a. 2 ad 2)

Soms bedrijft men los van andere zonden heiligschennis, wanneer een daad als enig gebrek heeft, dat men een heilige zaak misbruikt, b. v. als een rechter iemand uit een heilige plaats laat weghalen, die hij rechtens op andere plaatsen zou kunnen gevangen nemen. (IIa-IIae q. 99 a. 2 ad 3)

### Articulus 3 Onderscheidt men naar de heilige dingen meerdere soorten heiligschennis?

Men beweert, dat men de soorten van heiligschennis niet naar de heilige dingen onderscheidt. Want materieel verschil geeft geen soortverschil, als er dezelfde formele aard is. Nu schijnt er bij het misbruiken van alle heilige dingen formeel dezelfde reden van zondigheid te zijn, en het verschil is alleen maar materieel. Dus geeft dat geen verschillende soorten van heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 a. 3 arg. 1)

Het schijnt niet mogelijk, dat dingen van soort verschillen en toch van dezelfde soort zijn. Nu zijn moord en diefstal en ongeoorloofd geslachtelijk verkeer verschillende soorten van zonden. Dus kunnen zij niet in een soort heiligschennis gevonden worden. En zo schijnt men de soorten heiligschennis naar de verschillende soorten van andere zonden te moeten onderscheiden en niet naar het verschil in heilige zaken. (IIa-IIae q. 99 a. 3 arg. 2)

Onder heilige zaken worden ook de heilige personen gerekend. Als er nu een soort heiligschennis was, waarin een heilig persoon werd geschonden, dan zou daaruit volgen, dat alle zonden, die een heilig persoon bedrijft, heiligschennis zouden zijn; omdat de persoon van de zondaar door iedere zonde geschonden wordt. Dus rekent men de soorten van heiligschennis niet af naar de heilige zaken. (IIa-IIae q. 99 a. 3 arg. 3)

Maar daartegenover staat, dat daden en hebbelikheden naar hun voorwerp worden onderscheiden. Nu is zoals werd gezegd (1e Art.) een heilige zaak het voorwerp van

de heiligschennis. Dus worden de soorten heiligschennis naar het verschil in heilige zaken onderscheiden. (IIa-IIae q. 99 a. 3 s. c.)

Zoals werd gezegd, bestaat de zonde van heiligschennis hierin, dat iemand zich oneerbiedig gedraagt tegenover heilige zaken. Nu heeft een heilige zaak om haar heiligheid recht op eerbied. En dus moet men naar de verschillende soort van heiligheid der heilige zaken, waartegenover men oneerbiedig is, de soorten heiligschennis onderscheiden; en een heiligschennis is erger, naarmate de heilige zaak, waartegen men zondigt, heiliger is. Nu wordt heiligheid toegekend aan heilige personen die nl. aan het eren van God zijn toegewijd, en aan geheiligde plaatsen en aan enige andere heilige zaken. Ook heeft de heiligheid van een plaats de heiligheid van de personen als doel, die in de heilige plaats God eer betonen; want in het Tweede Boek van de Machabeeën staat (5, 19): “God koos niet het volk om de plaats, maar de plaats om het volk.” En zo is de heiligschennis, waardoor men tegen een gewijden persoon zondigt, een zwaardere zonde dan die, waardoor men tegen een heilige plaats zondigt. In beide soorten heiligschennis zijn er nog verschillende graden naar het verschil in personen en heilige plaatsen. Ook heeft nog de derde soort heiligschennis, die men tegenover een heilige zaak begaat, verschillende trappen naar het verschil in heilige zaken. Bovenaan staan daaronder de Sacramenten zelf, waardoor de mens wordt geheiligd; en het voornaamste daaronder is het Sacrament van de Eucharistie, dat Christus zelf bevat. En daarom is de tegen dit Sacrament gepleegde heiligschennis de zwaarste van allen. Na de Sacramenten echter komen op de tweede plaats de geconsacreerde vaten voor het ontvangen van de Sacramenten, en de heilige beelden en relieken van heiligen, waarin in zekeren zin de personen zelf van de heiligen worden geëerd en onteerd. Dan wat tot de versiering van kerk en bedienaars behoort. Dan wat dient tot het onderhoud van de bedienaars, of het onroerend of roerend goed is. Wie nu tegen welk van de genoemde dingen ook zondigt, begaat een zonde van heiligschennis. (IIa-IIae q. 99 a. 3 co.)

Bij alle genoemde dingen is er niet dezelfde soort van heiligheid. En daarom is het verschil tussen de heilige zaken niet alleen een materieel, maar ook een formeel verschil. (IIa-IIae q. 99 a. 3 ad 1)

Er is niets op tegen, dat twee dingen in een opzicht van hetzelfde, en onder een ander van verschillend soort zijn: zoals Socrates en Plato in het dier-zijn een van soort, en in het gekleurd zijn van verschillende soort zijn, in de veronderstelling dat de een blank en de ander zwart is. En zo is het mogelijk, dat twee zonden naar de materiële daad van soort verschillen, maar tot hetzelfde soort behoren om een formele soort van heiligschennis, b. v. als iemand een kloosterzuster mishandelt door geseling of geslachtelijke gemeenschap. (IIa-IIae q. 99 a. 3 ad 2)

Iedere door een heilig persoon bedreven zonde is wel materieel genomen en op bijkomstige manier heiligschennis, zodat Hieronymus zegt, dat “beuzelpraat in

de mond van een priester heiligschennis of gevloek is.” Maar formeel en in eigenlijke zin is alleen die zonde van een heilig persoon heiligschennis, die rechtstreeks tegen haar heiligheid ingaat, b. v. overspel van een Godgewijde maagd; en hetzelfde gaat in andere gevallen op. (IIa-IIae q. 99 a. 3 ad 3)

#### **Articulus 4 Moet de straf voor heiligschennis in een geldboete bestaan?**

Men beweert, dat heiligschennis niet met een geldboete moet worden bestraft. Want een geldboete wordt gewoonlijk niet voor een misdaad opgelegd. Nu is heiligschennis een misdaad en wordt daarom volgens de burgerlijke wetten met de dood gestraft. Dus moet heiligschennis niet met een geldboete worden gestraft. (IIa-IIae q. 99 a. 4 arg. 1)

Dezelfde zonde moet niet dubbel worden bestraft volgens Nahum (1, 9): “Er zal geen dubbel ongeluk komen.” Nu staat de straf van excommunicatie op heiligschennis; en wel de grote, als men een heilig persoon geweld aandoet of een kerk verbrandt of vernielt; en de kleinere bij andere heiligschennissen. Dus moet heiligschennis niet met geldboete worden gestraft. (IIa-IIae q. 99 a. 4 arg. 2)

De Apostel zegt in de Eerste Brief aan de Thessalonicensen (2, 5): “Wij hebben geen aanleiding tot gierigheid gegeven.” Nu schijnt het een aanleiding tot gierigheid te zijn, als men een geldboete eist voor het misbruiken van een heilige zaak. Dus schijnt een dergelijke boete niet bij heiligschennis te passen. (IIa-IIae q. 99 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat de Decretaal: “Als iemand hardnekkig of trots zijn voortvluchtigen slaaf met geweld uit het voorportaal van de kerk wegsleurt, betale hij 900 goudstukken.” En later volgt daarop: “Bevindt men, dat iemand schuldig is aan heiligschennis, dan betale hij 30 ponden gekeurd fijn zilver.” (IIa-IIae q. 99 a. 4 s. c.)

Bij het opleggen van straf moet men op twee dingen letten. En wel ten eerste op de evenredigheid, opdat de straf rechtvaardig zal zijn, dat een mens nl. “getroffen zal worden in datgene, waarin hij zondigt,” zoals in het Boek der Wijsheid (11, 17) staat. En zo is voor een heiligschenner, die het heilige beledigt, de excommunicatie, waardoor hij van het heilige wordt geweerd, een geschikte straf. — Op de tweede plaats moet men echter op het nut letten; want straffen worden als een geneesmiddel opgelegd, opdat de mensen erdoor afgeschrikt ophouden te zondigen. Nu schijnt een heiligschenner, die geen eerbied voor het heilige heeft, niet voldoende van het zondigen te worden afgehouden door het feit, dat het heilige, waar hij niet om geeft, hem verboden wordt. En dus wordt volgens de menselijke wetten de doodstraf toegepast, maar volgens het oordeel van de Kerk, die de dood van het lichaam niet als vonnis uitspreekt, wordt een geldboete opgelegd, opdat de mensen ten minste door tijdelijke straffen van heiligschennis worden afgehouden. (IIa-IIae q. 99 a. 4 co.)

De Kerk straft niet met de dood van het lichaam, maar in plaats daarvan met de excommunicatie. (IIa-IIae q. 99 a. 4 ad 1)

Men moet een dubbele straf opleggen, als iemand door één onvoldoende van het zondigen wordt afgehouden. En zo moet men behalve de excommunicatie nog een andere tijdelijke straf opleggen om de mensen, die het geestelijke verachten, in toom te houden. (IIa-IIae q. 99 a. 4 ad 2)

Als men straf zou vorderen zonder redelijke grond, zou dat onder de aanleidingen tot hebzucht schijnen te vallen. Maar als het wordt gevorderd om de mensen te verbeteren, heeft het duidelijk nut. En zo geeft het geen aanleiding tot hebzucht. (IIa-IIae q. 99 a. 4 ad 3)

### **Quaestio 100 Over de Simonie**

Vervolgens moeten wij de simonie behandelen, waarover wij ons zes vragen stellen: 1. Wat is simonie? 2. Is het zonde geld aan te nemen voor de Sacramenten? 3. Mag men geld aannemen voor geestelijke handelingen? 4. Mag men wat met het geestelijke in verband staat verkopen? 3. Komt alleen bij een geldgeschenk simonie voor, of ook door iets, wat men door woorden of dienstwilligheid geeft? 6. Over de straf van hem, die simonie heeft gepleegd. (IIa-IIae q. 100 pr.)

#### **Articulus 1 Is simonie het in ernst willen kopen en verkopen van geestelijke dingen en wat daarmee in verband staat?**

Men beweert, dat simonie niet is het ernstig willen koop en en verkopen van geestelijke zaken en wat daarmee verband houdt. Want de simonie is een ketterij, omdat het recht immers zegt: “Beter nog te verdragen is de ketterij van Macedonius en die met hem de H. Geest bestrijden, dan die van de bedrivers van simonie. Want de eersten zeggen in hun dwaasheid, dat de H. Geest een schepsel is en dienaar van de Vader en de Zoon; maar de anderen maken diezelfde H. Geest hun dienaar. Want iedere heer verkoopt als hij wil wat hij bezit; hetzij een dienaar, hetzij een ander stuk bezitting.” Nu ligt de ongelovigheid niet in de wil, maar veeleer evenals het geloof in het verstand, zoals uit het gezegde (10e Kw. 2e Art.) blijkt. Dus moet men de simonie niet omschrijven door de wil erin op te nemen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 1)

Met zekere bedoeling zondigen is uit slechtheid zondigen; en dat is een zonde tegen de H. Geest. Als dus simonie de ernstige wil om te zondigen is, volgt daaruit, dat het altijd een zonde tegen de H. Geest is. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 2)

Niets is meer geestelijk dan het hemelrijk. Nu mag men het hemelrijk kopen, want Gregorius zegt: “Het hemelrijk kost zoveel als gij bezit.” Dus is simonie niet: iets geestelijks willen kopen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 3)

De naam simonie is aangenomen om Simon de Tovenaar, van wie wij in de Handelingen der Apostelen (8, 18) lezen, dat “hij de Apostelen geld aanbood” om geestelijke macht te kopen, “opdat nl. allen waaraan hij de handen zou opleggen, de H. Geest zouden ontvangen.” Nu lezen wij echter niet, dat hij iets wilde verkopen. Dus is simonie niet iets geestelijks willen verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 4)

Behalve kopen en verkopen zijn er veel andere vrijwillige manieren om handel te drijven, zoals ruilen en verrekenen. Dus schijnt de omschrijving van de simonie onvolledig. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 5)

Alles, wat met het geestelijke in verband staat, is geestelijk. Het is dus overbodig erbij te voegen: of wat met het geestelijke in verband staat. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 6)

Volgens sommigen kan de Paus geen simonie bedrijven. Toch kan hij wel iets geestelijks kopen of verkopen. Dus is simonie niet de wil om iets geestelijks of wat ermee in verband staat te kopen of te verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 arg. 7)

Maar daartegenover staat, wat Gregorius zegt: “Dat het kopen en verkopen van een altaar of tienden of de gaven van de H. Geest de ketterij der simonie is, is geen gelovige onbekend.” (IIa-IIae q. 100 a. 1 s. c.)

Uit het boven gezegde (I-II. 18e Kw. 2e Art.) blijkt, dat een daad uiteraard slecht is. omdat haar voorwerp iets verbodens is. Nu is een geestelijke zaak iets, wat geen voorwerp van koop of verkoop mag zijn; en dat om drie redenen. Ten eerste, omdat geen aardse prijs tegen een geestelijke zaak kan opwegen, zoals in het Boek der Spreuken (3, 13) van de wijsheid wordt gezegd: “Zij is kostbaarder dan alle rijkdom; en niets van alles, wat men verlangt, kan ermee vergeleken worden.” En daarom veroordeelde Petrus de grond van Simons slechtheid, toen hij zei: “Uw geld zij met U ten verdere; omdat gij dacht Gods gaven door geld te kunnen bezitten.” (Handel. 8, 20) Ten tweede, omdat datgene rechtens verkocht kan worden, waarvan de verkoper de bezitter is, zoals uit de boven aangehaalde tekst blijkt. Nu is een prelaat der Kerk geen bezitter, maar de uitdeler van de geestelijke goederen naar het woord uit de Eerste Brief aan de Korinthiërs (4, 1): “Laat men ons dus zo beschouwen, als dienaars van Christus en uitdelers van Gods geheimen.” Ten derde, omdat het verkopen strijdt met de oorsprong van de geestelijke dingen, die nl. komen van Gods wil zonder verdiensten. En daarom zegt de Heer bij Mattheus (10, 8): “Om niet hebt gij ontvangen; geeft om niet.” En zo toont een mens door iets geestelijks te kopen of te verkopen, oneerbiedigheid tegenover God en goddelijke dingen. En daarom bedrijft hij een zonde van ongodsdienstigheid. (IIa-IIae q. 100 a. 1 co.)

Zoals godsdienstigheid in een belijden van het geloof bestaat, dat een mens soms toch in zijn hart niet heeft, zo sluiten de gebreken, die tegenover de godsdienstigheid staan, een belijdenis van ongeloof in, ook al is er soms geen ongeloof in de geest. Hierom noemt men simonie

naar wat uiterlijk wordt getoond een ketterij, omdat een mens in het feit, dat hij een gave van de H. Geest verkoopt, in zekeren zin uit, dat hij de bezitter is van geestelijk goed; en dat is een ketterij. Men moet echter weten, dat Simon de Tovenaar, behalve, dat hij “van de Apostelen de genade van de H. Geest voor geld wilde kopen,” zei, dat de wereld niet door God is geschapen, maar “door een verheven kracht,” zoals Isidorus zegt. En hierom worden de bedrivers van simonie onder de ketters gerekend, zoals men in het werk van Augustinus De Haeresibus vindt. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 1)

Zoals vroeger is gezegd (58e Kw. 4e Art.), ligt de rechtvaardigheid en alle onderdelen ervan en bijgevolg ook alle daaraan tegenovergestelde ondeugden, in de wil. En dus is het goed de wil in de omschrijving van de simonie op te nemen. — Maar er wordt “ernstige” bijgevoegd om de vrije keuze aan te geven, die vooral bij deugden en gebreken behoort. Maar niet iedereen, die door een vrije keus zondigt, zondigt tegen de H. Geest, maar alleen wie de zonde kiest uit verachting voor wat de mens gewoonlijk van de zonde afhoudt, zoals boven (14e Kw. 1e Art.) gezegd is. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 2)

Men zegt, dat het hemelrijk wordt gekocht, als iemand wat hij heeft om wille van God weggeeft; en men neemt dan koop in ruimen zin in de betekenis van verdienste. Maar de volledige aard van een koop vindt men daarin niet. Zowel “omdat het lijden van deze tijd” (evenmin als onze andere gaven en goede werken) “niet opweegt tegen de toekomstige heerlijkheid, die in ons zal gepenbaard worden,” zoals in de Brief aan de Romeinen (8, 18) staat; als omdat de verdienste niet voornamelijk in de uiterlijke gave of daad of lijden gelegen is, maar in het inwendige gevoelen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 3)

De reden waarom Simon de Tovenaar de geestelijke macht wilde kopen, was om haar later te verkopen, want het recht zegt, dat “Simon de Tovenaar de gave van de H. Geest wilde kopen om later door het verkopen van de wondertekens, die hij zou doen, zijn geld veelvoudig terug te verdienen.” En zo komen zij, die geestelijke zaken verkopen, in hun bedoeling met hem overeen; en zij die willen kopen in hun daad. Zij echter die verkopen, komen in hun daad met Giëzi, de leerling van Eliseus overeen, waarvan wij in het Vierde Boek der Koningen (5, 20) lezen, dat hij van de genezen melaatse geld aannam. Daarom worden de verkopers van geestelijke dingen niet alleen Simonieten, maar ook Giëzieten genoemd. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 4)

Onder koop en verkoop verstaat men iedere verbintenis, die niet om niets wordt gemaakt. Dus kan men prebenden en geestelijke ambten ook niet ruilen op gezag van de partijen zelf zonder gevaar voor simonie, en volgens de bepaling van het recht mag er ook geen verrekening mee plaats hebben. Maar een prelaat kan krachtens zijn ambt dergelijke veranderingen maken, als een reden het nuttig of nodig maakt. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 5)

Zoals de ziel uit zichzelf leeft, leeft het lichaam krachtens de vereniging met de ziel; en zo ook zijn sommige dingen uit zichzelf geestelijk, zoals de Sacramenten en

dergelijke zaken, en andere dingen worden geestelijk genoemd, omdat zij daarmee samenhangen. Daarom zegt het recht, dat “geestelijke dingen zonder stoffelijke geen nut hebben, zoals ook de ziel zonder het lichaam niet lichamelijk leeft.” (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 6)

De Paus kan als ieder mens de ondeugd van simonie hebben; want een zonde is zwaarder, naarmate de persoon die haar bedrijft, hoger staat. Want hoewel de zaken der Kerk onder hem als onder de hoogste uitdeler vallen, is hij er toch niet heer en eigenaar van. En zou hij dus voor geestelijke zaken geld uit de inkomsten van een kerk ontvangen, dan zou hij niet vrij zijn van simonie. En op dezelfde manier zou hij simonie kunnen bedrijven door geld van een leek, dat niet uit kerkelijke goederen voortkomt, te ontvangen. (IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 7)

## Articulus 2 Is het altijd ongeoorloofd geld voor de Sacramenten te geven?

Men beweert, dat het niet altijd ongeoorloofd is geld voor de Sacramenten te geven. Want het doopsel is “de deur tot de Sacramenten,” zoals wij in het Derde Deel (73e Kw. 3e Art.) zullen zeggen. Nu schijnt men in sommige gevallen geld voor het doopsel te mogen geven; b.v. in het geval, dat een priester een stervend kind niet zonder betaling zou willen dopen. Dus is het niet altijd ongeoorloofd de Sacramenten te kopen of te verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 1)

Het grootste Sacrament is de Eucharistie, die in de Mis wordt geconsacreerd. Nu krijgen sommige priesters geld of een prebende voor het zingen van Missen. Dus mag men nog veel eerder de andere Sacramenten kopen en verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 2)

Het Sacrament van de biecht is een noodzakelijk Sacrament; en de absolutie is er het voornaamste deel van. Nu vragen sommigen geld, als zij van de excommunicatie absolveren. Dus is het niet altijd ongeoorloofd de Sacramenten te kopen of te verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 3)

De gewoonte doet iets, wat anders zonde zou zijn, geen zonde zijn zoals Augustinus zegt, dat “het hebben van meerdere vrouwen, toen dat het gebruik was, geen zonde was.” Nu bestaat bij sommigen de gewoonte om bij bisschopswijdingen, inzegeningen van abten en wijdingen van geestelijken iets te geven voor het chrisma of de heilige olie en dergelijken. Dus schijnt dat niet ongeoorloofd te zijn. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 4)

Het gebeurt soms, dat iemand kwaadwillig iemand belet het bisschopsambt of een andere waardigheid te verkrijgen. Nu mag iedereen zijn moeilijkheden afkopen. In dergelijke gevallen schijnt het dus geoorloofd geld te geven voor het bisschopsambt of een andere kerkelijke waardigheid. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 5)

Het huwelijk is een Sacrament. Nu geeft men soms geld om te trouwen. Dus mag men Sacramenten voor geld verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 2 arg. 6)

Maar daartegenover staat, dat het recht zegt: “Wie voor geld iemand heeft geconsacreerd, zij van het priesterschap uitgesloten.” (IIa-IIae q. 100 a. 2 s. c.)

De Sacramenten van de Nieuwe Wet zijn vooral geestelijk, omdat zij oorzaak zijn van de geestelijke genade, die niet op een prijs kan worden geschat en met wier aard het strijdt, dat zij niet om niet zou worden gegeven. Nu worden de Sacramenten uitgedeeld door de bedienaars der Kerk, die door het volk moeten worden onderhouden naar het woord van de Apostel in de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 13): “Weet gij dan niet, dat wie het heiligdom bedienen, van het heiligdom eten, en wie het altaar bedienen, met het altaar delen?” Men moet het dus zo zeggen, dat het aannemen van geld voor de geestelijke genade van de Sacramenten de zonde van simonie is, die geen enkele gewoonte verontschuldigt; omdat “de gewoonte geen natuur- of goddelijk recht te niet doet.” Onder geld verstaat men “alles, welks prijs in geld kan worden geschat” zoals de Wijsgeer zegt. — Maar iets aannemen voor het onderhoud van hen, die de Sacramenten toedienen, volgens de kerkelijke bepalingen en goedgekeurde gewoonten, is noch simonie noch zonde; want men neemt dat niet aan als prijs voor koopwaar, maar als gift, die men nodig heeft. Daarom zegt de Glossa bij de tekst van de Eerste Brief aan Timoteüs (5, 17): “Goede priesters, enz.”: “Laten zij in wat zij nodig hebben door het volk onderhouden worden, als loon voor wat God uitdeelt.” (IIa-IIae q. 100 a. 2 co.)

In geval van nood kan iedereen dopen. En omdat men op geen manier mag zondigen, moet het geval, dat een priester zonder betaling niet wil dopen, als hetzelfde worden beschouwd als dat er geen priester is om te dopen. Daarom mag hij, die voor het kind moet zorgen, het in dat geval zelf dopen of het door ieder ander laten dopen. — Maar hij mag water van de priester kopen, omdat dit zuiver een stoffelijk element is. Zou echter een volwassene naar het doopsel verlangen en doodsgevaar dreigen en een priester hem zonder betaling niet willen dopen, dan zou hij zo mogelijk door een ander moeten worden gedoopt. Kan hij zich echter niet tot een ander wenden, dan moet hij toch geen prijs betalen voor het doopsel, maar liever zonder doopsel sterven, omdat het doopsel van begeerte bij hem aanvult, wat van het Sacrament ontbreekt. (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 1)

Een priester neemt geen geld aan voor het consacreren van de Eucharistie of het zingen van de Mis, want dat zou simonitisch zijn; maar zoals gezegd is, als een gift voor zijn onderhoud. (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 2)

Wie absolveert vraagt geen geld als prijs voor de absolutie, wat simonitisch zou zijn, maar als straf voor de schuld van vroeger, waarvoor hij geëxcommuniceerd was. (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 3)

Zoals is gezegd, “doet geen gewoonte een natuur- of goddelijk recht te niet,” en daardoor is de simonie verboden. En wordt dus krachtens een gewoonte iets gevraagd als prijs voor geestelijk goed met de bedoeling te kopen of te verkopen, dan is dat duidelijk simonie; en vooral als het van iemand tegen zijn wil wordt

gevraagd. Wordt echter krachtens een goedgekeurde gewoonte iets als bijdrage gevraagd, dan is het dat niet, als ten minste de bedoeling er niet bij is om te kopen of te verkopen, en die zich alleen richt op het onderhouden van de gewoonte, en vooral als iemand vrijwillig betaalt. In al deze gevallen moet men echter nauwkeurig alles vermijden, wat op simonie of hebzucht lijkt naar het woord van de Apostel (1 Thess. 6, 22): “Wacht U voor iedere schijn van kwaad.” (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 4)

Voor iemand door keuze of aanstelling of benoeming recht op een bisdom of welke waardigheid of prebende ook verkrijgt, zou het simonie zijn door geld de hinderpalen van tegenstanders uit de weg te ruimen; want dan zou men zich door geld de weg naar iets geestelijks banen. Maar als iemand al recht heeft gekregen, mag men door geld onrechtvaardige hinderpalen wegnemen. (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 5)

Volgens sommigen mag men geld geven om te trouwen, omdat er geen genade bij wordt gegeven; maar dat is niet geheel en al waar, zoals in het Derde Deel zal worden gezegd (Suppl. 42e Kw. 3e Art.). En daarom moet men zeggen, dat het huwelijk niet alleen een Sacrament van de Kerk, maar ook een natuurlijke instelling is. En zo mag men geld geven om te trouwen, in zover dat een natuurlijke instelling is; maar het is ongeoorloofd, in zover het een Sacrament van de Kerk is. En zo is het door het recht verboden iets te vragen voor de inzegening van het huwelijk. (IIa-IIae q. 100 a. 2 ad 6)

### Articulus 3 Mag men geld geven en ontvangen voor geestelijke daden?

Men beweert, dat men voor geestelijke handelingen geld mag geven en ontvangen. Want het gebruik maken van de gave van profetie is een geestelijke daad. Nu werd daar vroeger iets voor gegeven, zoals wij in het Eerste (9, 7, 8) en het Derde Boek der Koningen (14, 3) lezen. Dus schijnt men voor geestelijke handelingen geld te mogen geven en ontvangen. (IIa-IIae q. 100 a. 3 arg. 1)

Bidden, preken, God loven zijn in zeer hoge mate geestelijke daden. Nu geeft men geld aan heilige mensen om de hulp van hun gebed te krijgen, volgens Lucas (16, 9): “Maakt U vrienden van de onrechtvaardige Mammon.” Ook hebben de predikers, die het geestelijke zaaien, volgens de Apostel (1 Cor. 9, 11) recht op het tijdelijke. Ook geeft men iets aan hen, die in de kerkelijke diensten Gods lof zingen of processies houden; en soms worden hiervoor jaarlijkse inkomsten bestemd. Dus mag men iets voor geestelijke handelingen aannemen. (IIa-IIae q. 100 a. 3 arg. 2)

De wetenschap is niet minder geestelijk dan de macht. Nu mag men geld aannemen voor het gebruiken van de wetenschap, zoals een advocaat zijn rechtskundigen bijstand mag verkopen en een geneesheer zijn raad voor de gezondheid en een magister zijn onderricht. Dus schijnt een prelaat om dezelfde reden iets te mogen aannemen voor het gebruik van zijn geestelijke macht,

b. v. voor een vermaning of een dispensatie e. d. (IIa-IIae q. 100 a. 3 arg. 3)

Het kloosterleven is een staat van geestelijke volmaaktheid. Nu wordt in sommige kloosters iets van hen, die worden aangenomen, gevraagd. Dus mag men voor het geestelijke iets vragen. (IIa-IIae q. 100 a. 3 arg. 4)

Maar daartegenover staat de bepaling van het recht: “Wat ooit aan onzichtbare troost van genade wordt gegeven, mag nooit en onder geen voorwaarde voor gewin of andere prijs worden verkocht.” Nu worden al die geestelijke gaven door de onzichtbare genade gegeven. Dus mag men hen niet voor geld of gewin verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 3 s. c.)

Zoals men de Sacramenten geestelijk noemt, omdat zij de geestelijke genade geven, heten ook andere dingen geestelijk, omdat zij van de geestelijke genade komen of daarop voorbereiden. Maar dat wordt door de bediening van mensen gegeven, die door het volk moeten worden onderhouden, waaraan zij het geestelijke toedienen; volgens de Eerste Brief aan de Korinthiërs (9, 7): “Wie strijdt er ooit op eigen kosten? en als iemand een kudde weidt, leeft hij dan niet van de melk van de kudde?” Daarom is het verkopen en kopen van wat daarin geestelijk is, simonie; maar iets geven of ontvangen voor het onderhoud van wie het geestelijke bedienen, volgens de verordeningen van de Kerk en goedgekeurde gewoonten is geoorloofd; als men maar niet de bedoeling heeft om te kopen en te verkopen en men het van onwilligen niet afvordert door hun het geestelijke, wat gegeven moet worden, te onthouden; want dat zou gelijken op verkopen. — Maar als de geestelijke gaven eerst zijn geschonken, mag men later de vastgestelde en gewone gaven en andere inkomsten van wie niet willen en wel kunnen betalen opeisen door tussenkomst van de macht van de overheid. (IIa-IIae q. 100 a. 3 co.)

Zoals Hieronymus zegt, gaf men soms uit eigen beweging aan de goede profeten geschenken voor hun onderhoud, niet om het gebruik van hun gave te kopen; maar de valse profeten eisten dat om het gewin. (IIa-IIae q. 100 a. 3 ad 1)

Zij, die aan armen aalmoezen geven, om van hen de hulp van hun gebeden te krijgen, doen dat niet met de bedoeling gebeden te kopen, maar door vrije goedgeefsheid brengen zij de armen ertoe, om voor hen zonder beloning en uit liefde te bidden. — Predikanten daarentegen hebben recht op het tijdelijke voor hun onderhoud, niet dat hun preek gekocht wordt. Daarom zegt de Glossa bij de Eerste Brief aan Timoteüs (3, 17): “Goede priesters, enz.”: “Het is nodig te ontvangen waarvan men leeft, en liefdeplicht dat te geven; maar het Evangelie is niet te koop, dat men het hun zo zou preken. Want als zij het zo verkopen, verkopen zij iets groots voor een schamele prijs.” Zo geeft men ook tijdelijk goed aan hen, die God loven bij het vieren der kerkelijke plechtigheden, hetzij voor levenden of voor doden, niet echter als prijs, maar als bijdrage voor het onderhoud. En met dezelfde bedoeling worden ook aalmoezen ontvangen voor het houden van processies bij een begrafenis. Zou het echter krachtens zo’n overeen-

komst gebeuren of ook met de bedoeling om te kopen en te verkopen, dan is het simonie. Daarom zou het een ongeoorloofde bepaling zijn, waarbij in een kerk werd vastgesteld, dat er bij iemands begrafenis geen processie werd gehouden, als niet een bepaalde som geld werd betaald, omdat daardoor de mogelijkheid werd afgesneden om sommigen de liefdedienst om niet te bewijzen. Meer geoorloofd zou de bepaling zijn, als werd vastgesteld, dat aan allen, die een bepaalde aalmoes gaven, deze eer werd bewezen, omdat zo de weg om het aan anderen te bewijzen niet werd afgesloten. Daarom heeft de eerste bepaling de schijn van afpersing, maar de tweede lijkt een kosteloze wederdienst. (IIa-IIae q. 100 a. 3 ad 2)

Hij, aan wie geestelijke macht wordt toevertrouwd, is krachtens zijn ambt verplicht om de hem toevertrouwde macht voor het uitdelen van het geestelijke te gebruiken; en hij heeft ook voor zijn onderhoud een vastgestelde bijdrage uit de inkomsten van de kerk. En zou hij dus iets aannemen voor het uitoefenen van zijn geestelijke macht, dan kan men dat niet opvatten als een verhuuren van zijn arbeid, die hij krachtens de op hem genomen verplichting van zijn ambt beschikbaar moet stellen, maar moet men het opvatten als een verkopen van het gebruik van de geestelijke macht zelf. En daarom mag men niet voor iedere dispensatie iets aannemen, en ook niet hiervoor, dat men zijn beurt waarneemt en ook niet, dat men zijn ondergeschikten vermaant of ermee ophoudt. Men mag echter bij het bezoek van zijn onderdanen iets aannemen, niet als loon voor zijn vermaningen, maar als bijdrage, waarop men recht heeft. Hij echter, die wetenschap bezit, neemt daarom niet het ambt op zich, waardoor hij verplicht is zijn wetenschap voor anderen te gebruiken. En daarom mag hij een prijs voor zijn onderricht of raad aannemen, niet als een verkoop van de waarheid of de wetenschap, maar als een huur voor zijn arbeid. — Was hij daartoe krachtens een ambt verplicht, dan zou men het als een verkoop van de waarheid moeten beschouwen; en daarmee zou hij zwaar zondigen. En dat blijkt het geval bij hen, die in sommige kerken worden aangesteld om de geestelijken van de kerk en de armen te onderrichten, waarvoor zij van de kerk een beneficie krijgen; en zij mogen van de genoemde personen niets aannemen, noch omdat zij onderwijzen, noch voor het vieren of overslaan van feesten. (IIa-IIae q. 100 a. 3 ad 3)

Men mag voor het intreden in een klooster niets vragen of aannemen als een prijs. Maar als het klooster klein is en niet in staat om zoveel personen te onderhouden, moet men het intreden wel om niet laten plaats hebben, maar men mag iets aannemen voor het levensonderhoud van wie in het klooster wordt opgenomen, als de bezittingen van het klooster daarvoor onvoldoende zijn. — Zo is het ook geoorloofd, dat als iemand veel liefde voor het klooster heeft getoond door ruime aalmoezen te geven, hij daardoor gemakkelijker wordt opgenomen; zoals men in het tegenovergestelde geval iemand tot liefde voor het klooster door tijdelijke weldaden mag opwekken, opdat hij zo geneigd zal worden in het klooster te treden; maar het is niet geoorloofd om krachtens

een overeenkomst iets te geven of te ontvangen voor het intreden in het klooster, zoals het recht zegt. (IIa-IIae q. 100 a. 3 ad 4)

#### **Articulus 4 Mag men geld aannemen voor wat met het geestelijke in verband staat?**

Men beweert, dat men geld mag aannemen voor wat met het geestelijke in verband staat. Want al het tijdelijke schijnt met het geestelijke in verband te staan, daar men het tijdelijke om het geestelijke moet zoeken. Als men dus niets mag verkopen, wat met het geestelijke verband houdt, dan mag men geen enkele tijdelijke zaak verkopen. En dat is duidelijk onjuist. (IIa-IIae q. 100 a. 4 arg. 1)

Niets schijnt meer met het geestelijke in verband te staan dan de heilige vaten. Nu mag men deze verkopen om gevangenen vrij te kopen, zoals Ambrosius zegt. Dus mag men verkopen, wat met het geestelijke in verband staat. (IIa-IIae q. 100 a. 4 arg. 2)

Met het geestelijke schijnen in verband te staan het recht om te begraven, het patronaatsrecht en bij de ouden het eerstgeboorterecht (omdat voor de wet de eerstgeborenen het priesterschap bekleedden), en ook het recht om tienden te ontvangen. Nu kocht Abraham van Ephron de dubbele spelonk als begraafplaats (Gen. 23, 8). Jacob kocht van Esau het eerstgeboorterecht (Gen. 25, 31). Ook gaat het patronaatsrecht tegelijk met het gekochte ding over en wordt als leen gegeven. Ook kunnen de tienden aan soldaten geschonken en afgekocht worden. Soms behouden prelaten zich voor een tijd de inkomsten van prebenden, die zij vergeven, voor; en toch houden deze prebenden verband met geestelijke zaken. Dus mag men datgene, wat met het geestelijke in verband staat, kopen en verkopen. (IIa-IIae q. 100 a. 4 arg. 3)

Maar daartegenover staat de bepaling van Paus Paschalis II: “Wie iets verkoopt, wat zonder iets anders nut heeft, verkoopt beiden. Dus mag niemand een kerk of prebende of iets van de kerk kopen.” (IIa-IIae q. 100 a. 4 s. c.)

Een ding kan op twee manieren met iets geestelijks in verband staan. Ten eerste als afhankelijk van het geestelijke, zoals men het bezit van een kerkelijk beneficie met het geestelijke in verband staande noemt, omdat het alleen aan iemand toekomt, die een kerkelijk ambt heeft. Daarom kunnen dergelijke dingen zonder iets geestelijks helemaal niet bestaan. En daarom mag men deze dingen op geen enkele manier verkopen, omdat men als zij verkocht worden gaat denken, dat ook het geestelijke verkocht kan worden. Andere dingen echter houden met het geestelijke verband, in zover zij het geestelijke als doel hebben, zoals het patronaatsrecht, dat het voorstellen van een geestelijke voor kerkelijke beneficies als doel heeft, en heilige vaten, die voor Sacramenten worden gebruikt. En daarom veronderstellen deze dingen niet iets geestelijks, maar gaan daaraan veeleer in tijdsorde vooraf. En daarom kunnen zij op



enige manier worden verkocht, maar niet in zover er iets geestelijks aan verbonden is. (IIa-IIae q. 100 a. 4 co.)

Alle tijdelijke dingen staan met het geestelijke in verband als hun doel. En daarom mag men ze zelf wel verkopen, maar hun verhouding tot het geestelijke kan niet onder een verkoop vallen. (IIa-IIae q. 100 a. 4 ad 1)

Ook heilige vaten staan met het geestelijke in verband als met hun doel. En zo kan hun wijding niet worden verkocht, maar wel hun materiaal voor de behoeften van kerk en armen, als zij maar eerst na voorafgaand gebed gebroken worden, want daarna beschouwt men ze niet meer als heilige vaten, maar zuiver als metaal. Als men daarom uit hetzelfde metaal opnieuw dergelijke vaten zou maken, zouden zij weer moeten worden geconsacreerd. (IIa-IIae q. 100 a. 4 ad 2)

Men houdt niet, dat de dubbele spelonk, die Abraham als begraafplaats kocht, gewijde aarde was om in te begraven. En daarom mocht hij dat land kopen voor begraafplaats om daar zijn graf te maken; zoals men nu ook nog een gewone akker mag kopen om daar een kerkhof of zelfs een kerk te maken. Omdat echter ook bij de heidenen de voor begraafplaats bestemde ruimten als heilig werden beschouwd, heeft Ephron, als hij bedoelde voor het recht om te begraven geld aan te nemen, door de verkoop gezondigd, ofschoon Abraham met te kopen niet gezondigd heeft, omdat hij alleen een gewoon stuk land bedoelde te kopen. Ook nu nog mag men een land, waarop een kerk heeft gestaan, in geval van nood verkopen of kopen, zoals het ook van het materiaal van de heilige vaten is gezegd. — Ook kan men Abraham hiermee verontschuldigen, dat hij zijn moeilijkheden afkocht. Want al bood Ehren de begraafplaats voor niets aan, toch bedacht Abraham, dat hij dit zonder hem te beledigen niet voor niets kon aannemen. Jacob echter had recht op het eerstgeboorterecht door Gods keus naar het woord van Malachias (1, 2,3): “Jacob heb ik bemind, Esau gehaat.” En daarom zondigde Esau door zijn eerstgeboorterecht te verkopen, maar Jacob zondigde door te kopen niet, omdat men het kan opvatten als een afkopen van moeilijkheden. Het patronaatsrecht echter kan op zichzelf niet verkocht of als leen gegeven worden, maar het gaat over met het domein, dat gekocht of vergeven wordt. Het geestelijke recht op het ontvangen van tienden kan niet aan leken worden gegeven, maar alleen de tijdelijke, zaken, die onder de naam van tienden worden gegeven, zoals vroeger (87e Kw. 3e Art.) gezegd is. Wat het vergeven van beneficië echter betreft, moet men weten, dat als een bisschop, voordat hij iemand een beneficie aanbiedt, om de een of andere reden voorschrijft, dat er iets van de inkomsten van het te vergeven beneficie afgenomen en voor een godvruchtig doel uitgegeven moet worden, dit niet ongeoorloofd is. Maar als hij vordert, dat hij, aan wie hij het beneficie aanbiedt, hemzelf iets geeft van de inkomsten ervan, dan is het hetzelfde als wanneer hij een ander soort gift van hem vroeg, en is hij niet vrij van de zonde van simonie. (IIa-IIae q. 100 a. 4 ad 3)

# Inhoudsopgave

<b>Quaestio 1 Over het Geloof</b>	<b>1</b>
Articulus 1 Is het voorwerp van het geloof de eerste Waarheid? . . . . .	1
Articulus 2 Is het voorwerp van het Geloof samengesteld, zoals de uitdrukking van een oordeel? . . . . .	2
Articulus 3 Is het mogelijk iets te geloven, wat vals is? . . . . .	3
Articulus 4 Kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men ziet? . . . . .	3
Articulus 5 Kan het voorwerp van het geloof iets zijn, wat men weet? . . . . .	4
Articulus 6 Moet het voorwerp van het geloof naar bepaalde artikelen onderscheiden worden? . . . . .	5
Articulus 7 Is het aantal der geloofsartikelen aangegroeid in de loop van de tijd? . . .	6
Articulus 8 Worden de artikelen des geloofs op geschikte wijze opgesomd? . . . . .	7
Articulus 9 Worden de artikelen des geloofs op geschikte wijze samengevat in een of ander Symbolum? . . . . .	9
Articulus 10 Komt het aan den Paus toe, een Symbolum des geloofs uit te vaardigen?	10
<b>Quaestio 2 Over de inwendige Geloofsdaad</b>	<b>11</b>
Articulus 1 Is geloven een instemmend onderzoek? . . . . .	11
Articulus 2 Moet men spreken van : Geloven aan God, God geloven, geloven in God, als over verschillende geloofsdaden? . . .	12
Articulus 3 Moet men, om zalig te worden, iets geloven, wat boven de natuurlijke rede uitgaat? . . . . .	12
Articulus 4 Moet men geloven wat de natuurlijke rede kan bewijzen? . . . . .	13
Articulus 5 Moet men iets uitdrukkelijk geloven?	14
Articulus 6 Moeten alle mensen hetzelfde uitdrukkelijk geloven? . . . . .	15
Articulus 7 Moeten allen om zalig te worden, het geheim van Christus' menswording uitdrukkelijk geloven? . . . . .	16
Articulus 8 Moet men, om zalig te worden, uitdrukkelijk geloven in de Drie-eenheid?	17
Articulus 9 Is het geloof verdienstelijk? . . .	18
Articulus 10 Vermindert een verstandsreden, die men aanvoert om de geloofswaarheden te bewijzen, de verdienste van het geloof? . . . . .	18
<b>Quaestio 3 Over de uitwendige Geloofsdaad</b>	<b>19</b>
Articulus 1 Is de belijdenis een geloofsdaad? .	19
Articulus 2 Moet men zijn geloof belijden om zalig te worden? . . . . .	20
<b>Quaestio 4 Over de deugd van Geloof</b>	<b>21</b>

Articulus 1 Is dit een geschikte begripsbepaling van het geloof : « Het geloof is de zelfstandigheid van de dingen, die wij hopen, het bewijs van zaken, die wij niet zien »? . . . . .	21
Articulus 2 Is het verstand de zetel van het geloof? . . . . .	22
Articulus 3 Is de liefde de vorm van het geloof?	23
Articulus 4 Kan het dood geloof levend worden, en andersom? . . . . .	24
Articulus 5 Is het geloof een deugd? . . . . .	25
Articulus 6 Is de deugd van geloof één? . . .	26
Articulus 7 Is het geloof de eerste onder de deugden? . . . . .	26
Articulus 8 Heeft men groter zekerheid door het geloof dan door de wetenschap en de andere verstandelijke deugden? . . .	27
<b>Quaestio 5 Over degenen, die het Geloof bezitten</b>	<b>28</b>
Articulus 1 Hadden de engelen of de mensen in hun eerste staat het geloof? . . . . .	28
Articulus 2 Hebben de duivelen het geloof? .	30
Articulus 3 Kan een ketter, die weigert een enkel artikel des geloofs te aanvaarden, een dood geloof hebben omtrent de andere artikelen? . . . . .	30
Articulus 4 Kan het geloof groter zijn bij de een dan bij de ander? . . . . .	31
<b>Quaestio 6 Over de oorzaak van het Geloof</b>	<b>32</b>
Articulus 1 Wordt het geloof door God in den mens ingestort? . . . . .	32
Articulus 2 Is het dood geloof een gave Gods?	33
<b>Quaestio 7 Over de uitwerkselen van het Geloof</b>	<b>33</b>
Articulus 1 Is de vrees een uitwerksel van het geloof? . . . . .	33
Articulus 2 Is de zuiverheid des harten een uitwerksel van het geloof? . . . . .	34
<b>Quaestio 8 Over de gave van Verstand</b>	<b>35</b>
Articulus 1 Is het verstand een gave van de Heilige Geest? . . . . .	35
Articulus 2 Kan de gave van het verstand samengaan met het geloof? . . . . .	36
Articulus 3 Is de gave van verstand alleen bespiegelend of ook praktisch? . . . . .	36
Articulus 4 Hebben allen, die in staat van genade zijn, de gave van verstand? . . .	37
Articulus 5 Bezitten ook zij, die de heiligmakende genade niet hebben, de gave van verstand? . . . . .	38
Articulus 6 Verschilt de gave van verstand van de andere gaven? . . . . .	38
Articulus 7 Beantwoordt aan de gave van verstand de zesde zaligheid, nl. : « Zalig zijn de zuiveren van harte, want zij zullen God zien »? . . . . .	39
Articulus 8 Beantwoordt onder de vruchten het geloof aan de gave van verstand? . .	40

<b>Quaestio 9 Over de gave van Wetenschap</b>	<b>41</b>	<b>Quaestio 14 Over de Godslastering tegen de Heilige Geest</b>	<b>62</b>
Articulus 1 Is de wetenschap een gave? . . . .	41	Articulus 1 Is de zonde tegen de Heilige Geest hetzelfde als de zonde uit bepaalde boosheid? . . . . .	62
Articulus 2 Heeft de gave van wetenschap betrekking op het goddelijke? . . . . .	41	Articulus 2 Worden de zes soorten van zonden tegen de Heilige Geest op geschikte wijze aangegeven? . . . . .	63
Articulus 3 Is de gave van wetenschap een praktische kennis? . . . . .	42	Articulus 3 Kan men van de zonde tegen de Heilige Geest geen vergiffenis bekomen? . . . . .	64
Articulus 4 Beantwoordt aan de gave van wetenschap de derde zaligheid, nl : « Zalig zij die wenen, want zij zullen vertroost worden »? . . . . .	43	Articulus 4 Kan de eerste zonde, die iemand bedrijft, een zonde zijn tegen de Heilige Geest? . . . . .	65
<b>Quaestio 10 Over het ongeloof in het algemeen</b>	<b>44</b>	<b>Quaestio 15 Over de ondeugden, die tegengesteld zijn aan de Gaven van Wetenschap en Verstand</b>	<b>66</b>
Articulus 1 Is ongeloof zonde? . . . . .	44	Articulus 1 Is de verblindheid van de geest zonde? . . . . .	66
Articulus 2 Is het verstand de zetel van het ongeloof? . . . . .	45	Articulus 2 Is de verstomping van de zinnen een andere zonde dan de verblindheid van de geest? . . . . .	67
Articulus 3 Is het ongeloof de grootste zonde? . . . . .	45	Articulus 3 Komen de verblindheid van de geest en de verstomptheid der zinnen voort uit de zonden van het vlees? . . . .	68
Articulus 4 Is elke daad van een ongelovige zonde? . . . . .	46	<b>Quaestio 16 Over de Geboden, die betrekking hebben op het Geloof, de Wetenschap en het Verstand</b>	<b>69</b>
Articulus 5 Zijn er verschillende soorten van ongeloof? . . . . .	46	Articulus 1 Moesten er in de Oude Wet geboden uitgevaardigd worden met betrekking tot het geloof? . . . . .	69
Articulus 6 Is het ongeloof der heidenen een zwaarder zonde dan dat van de anderen? . . . . .	47	Articulus 2 Was het goed, dat er in de Oude Wet geboden waren met betrekking tot de wetenschap en het verstand? . . . . .	70
Articulus 7 Mag men in het openbaar redetwisten met de ongelovigen? . . . . .	48	<b>Quaestio 17 Over de deugd van hoop op zichzelf beschouwd</b>	<b>71</b>
Articulus 8 Mag men de ongelovigen dwingen om te geloven? . . . . .	49	Articulus 1 Is de hoop een deugd? . . . . .	71
Articulus 9 Mag men met de ongelovigen omgaan? . . . . .	50	Articulus 2 Is de eeuwige zaligheid het eigen voorwerp van de hoop? . . . . .	72
Articulus 10 Mogen de ongelovigen aangesteld worden als oversten of gezagvoerders over de gelovigen? . . . . .	51	Articulus 3 Kan men de eeuwige zaligheid voor een ander hopen? . . . . .	72
Articulus 11 Mag men den eredienst der ongelovigen dulden? . . . . .	52	Articulus 4 Is het gegrond op mensen te hopen? . . . . .	73
Articulus 12 Mag men de kinderen van de Joden en andere ongelovigen dopen tegen de wil der ouders in? . . . . .	52	Articulus 5 Is de hoop een goddelijke deugd? . . . . .	73
<b>Quaestio 11 Over de Ketterij</b>	<b>54</b>	Articulus 6 Is de hoop als deugd, onderscheiden van de andere goddelijke deugden? . . . . .	74
Articulus 1 Is de ketterij een soort ongeloof? . . . . .	54	Articulus 7 Gaat de hoop het geloof vooraf? . . . . .	75
Articulus 2 Zijn de geloofswaarheden het eigen voorwerp van de ketterij? . . . . .	55	Articulus 8 Gaat de liefde de hoop vooraf? . . . . .	75
Articulus 3 Moet men de ketters dulden? . . . . .	56	<b>Quaestio 18 Over den zetel der hoop</b>	<b>76</b>
Articulus 4 Moet de Kerk de ketters, die zich bekeren, terug opnemen? . . . . .	57	Articulus 1 Is de wil, de zetel van de hoop? . . . . .	76
<b>Quaestio 12 Over de Geloofsverzaking</b>	<b>57</b>	Articulus 2 Bezitten de gelukzaligen de hoop? . . . . .	76
Articulus 1 Behoort de geloofsverzaking tot het ongeloof? . . . . .	58	Articulus 3 Hopen de verdoemden? . . . . .	77
Articulus 2 Verliest een vorst, die aan het geloof verzaakt, zijn gezag over zijn onderdanen, zodat zij hem niet meer moeten gehoorzamen? . . . . .	59	Articulus 4 Is de hoop van hen die op aarde leven een zekerheid? . . . . .	78
<b>Quaestio 13 Over de zonde van Godslastering in het algemeen</b>	<b>59</b>	<b>Quaestio 19 Over de gave van vrees</b>	<b>78</b>
Articulus 1 Is de godslastering tegengesteld aan de geloofsbelijdenis? . . . . .	59	Articulus 1 Moet men God vrezen? . . . . .	79
Articulus 2 Is godslastering altijd doodzonde? . . . . .	60	Articulus 2 Is de indeling van de vrees in kinderlijke vrees, aanvangsvrees, slaafse en wereldse vrees, juist? . . . . .	79
Articulus 3 Is godslastering de grootste zonde? . . . . .	61		
Articulus 4 Lasteren de verdoemden God? . . . . .	61		

Articulus 3 Is de wereldse vrees altijd slecht?	80	Articulus 3 Wordt de liefde ingestort volgens de ontvankelijkheid van de natuurlijke vermogens?	102
Articulus 4 Is de slaafse vrees goed? . . . . .	81	Articulus 4 Kan de liefde aangroeien? . . . . .	102
Articulus 5 Zijn de slaafse en de kinderlijke vrees wezenlijk hetzelfde? . . . . .	81	Articulus 5 Vermeedert de liefde door toevoeging? . . . . .	103
Articulus 6 Kan de slaafse vrees samen bestaan met de liefde? . . . . .	82	Articulus 6 Vermeedert de liefde door elke liefdedaad? . . . . .	104
Articulus 7 Is de vrees het begin van de wijsheid?	83	Articulus 7 Kan de liefde tot in het oneindige vermeerderen? . . . . .	105
Articulus 8 Is de aanvangsvrees wezenlijk onderscheiden van de kinderlijke vrees? . .	83	Articulus 8 Kan de liefde hier op aarde volmaakt zijn? . . . . .	106
Articulus 9 Is de vrees een gave van den H Geest? . . . . .	84	Articulus 9 Is het passend drie graden in de liefde te onderscheiden : de graad van de beginnende, van de toenemende en van de volmaakte liefde? . . . . .	106
Articulus 10 Vermindert de vrees wanneer de liefde groeit? . . . . .	85	Articulus 10 Kan de liefde verminderen? . . .	107
Articulus 11 Blijft de vrees voortbestaan in den hemel? . . . . .	86	Articulus 11 Kan men de liefde, wanneer men ze eenmaal bezit, verliezen? . . . . .	108
Articulus 12 Beantwoordt de zaligspreking : « Zalig de armen van geest », aan de gave van vrees? . . . . .	86	Articulus 12 Verliest men de liefde door één enkele doodzonde? . . . . .	109
<b>Quaestio 20 Over de wanhoop</b>	<b>87</b>	<b>Quaestio 25 Over het voorwerp van de liefde</b>	<b>110</b>
Articulus 1 Is wanhoop zonde? . . . . .	87	Articulus 1 Beperkt zich de genegenheid der liefde tot God, of strekt ze zich ook uit tot den evenmens? . . . . .	111
Articulus 2 Is wanhoop mogelijk zonder ongehoof? . . . . .	88	Articulus 2 Moet men de liefde zelf uit liefde beminnen? . . . . .	111
Articulus 3 Is de wanhoop de zwaarste zonde?	89	Articulus 3 Moet men ook de redeloze schepselen uit liefde beminnen? . . . . .	112
Articulus 4 Is de traagheid oorzaak van de wanhoop? . . . . .	89	Articulus 4 Moet de mens zichzelf uit liefde beminnen? . . . . .	113
<b>Quaestio 21 Over het vermetel vertrouwen</b>	<b>90</b>	Articulus 5 Moet men zijn lichaam uit liefde beminnen? . . . . .	113
Articulus 1 Steunt het vermetel vertrouwen op God of op eigen vermogen? . . . . .	90	Articulus 6 Moet men de zondaars uit liefde beminnen? . . . . .	114
Articulus 2 Is vermetel vertrouwen zonde? . .	91	Articulus 7 Beminnen de zondaars zichzelf? .	115
Articulus 3 Is vermetel vertrouwen meer toegengesteld aan de vrees dan aan de hoop?	92	Articulus 8 Vergt de liefde dat men de vijanden bemint? . . . . .	116
Articulus 4 Wordt het vermetel vertrouwen door de ijdele glorie veroorzaakt? . . . .	92	Articulus 9 Vergt de liefde dat men zijn vijand bijzondere tekens en bewijzen van liefde zou geven? . . . . .	116
<b>Quaestio 22 Over de geboden betreffende de hoop en de vrees</b>	<b>93</b>	Articulus 10 Moet men de engelen uit liefde beminnen? . . . . .	117
Articulus 1 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de hoop? . . . . .	93	Articulus 11 Moeten we de duivelen uit liefde beminnen? . . . . .	117
Articulus 2 Moest er een gebod gegeven worden betreffende de vrees? . . . . .	94	Articulus 12 Is het juist te spreken van een viervoudig voorwerp der liefde, nl. God, de evenmens, ons eigen lichaam, en onszelf? . . . . .	118
<b>Quaestio 23 Over de liefde op zichzelf beschouwd</b>	<b>95</b>	<b>Quaestio 26 Over de rangorde der liefde</b>	<b>119</b>
Articulus 1 Is de liefde een vriendschap? . . .	95	Articulus 1 Is er een rangorde in de liefde? . .	119
Articulus 2 Is de liefde iets geschapen in de ziel? . . . . .	96	Articulus 2 Moet men God meer beminnen dan den evenmens? . . . . .	119
Articulus 3 Is de liefde een deugd? . . . . .	97	Articulus 3 Moet de mens God meer beminnen uit liefde dan zichzelf? . . . . .	120
Articulus 4 Is de liefde een afzonderlijke deugd?	97	Articulus 4 Moet men zichzelf meer beminnen uit liefde dan den evenmens? . . . . .	121
Articulus 5 Is de liefde één enkele deugd? . .	98	Articulus 5 Moet men de evenmens meer beminnen dan zijn eigen lichaam? . . . . .	121
Articulus 6 Is de liefde de uitmuntendste onder de deugden? . . . . .	98		
Articulus 7 Is de ware deugd mogelijk zonder de liefde? . . . . .	99		
Articulus 8 Is de liefde de vorm van de deugden?	100		
<b>Quaestio 24 Over den zetel der liefde</b>	<b>101</b>		
Articulus 1 Is de wil de zetel der liefde? . . .	101		
Articulus 2 Wordt de liefde in ons ingestort?	101		

Articulus 6 Moet men de ene mens meer be- minnen dan andere? . . . . .	122	Articulus 1 Is toewijding een afzonderlijke daad? . . . . .	141
Articulus 7 Moet men de volmaakten meer beminnen dan zijn eigen verwanten? . .	123	Articulus 2 Is de toewijding een daad van godsdiensligheid? . . . . .	142
Articulus 8 Moet men zijn bloedverwanten het meest beminnen? . . . . .	124	Articulus 3 Is de beschouwing of overweging oorzaak van toewijding? . . . . .	142
Articulus 9 Moet men uit liefde meer zijn zoon beminnen dan zijn vader? . . . . .	124	Articulus 4 Is vreugde een gevolg van toewij- ding? . . . . .	143
Articulus 10 Moet men zijn moeder meer be- minnen dan zijn vader? . . . . .	125	<b>Quaestio 83 Over het Gebed</b>	<b>144</b>
Articulus 11 Moet men zijn echtgenote meer beminnen dan zijn vader en moeder? . .	126	Articulus 1 Is het gebed een daad van een streefdeugd? . . . . .	144
Articulus 12 Moet men een weldoener meer beminnen dan iemand wiens weldoener men zelf is? . . . . .	126	Articulus 2 Is het gepast te bidden? . . . . .	145
Articulus 13 Blijft de rangorde der liefde in de hemel gehandhaafd? . . . . .	127	Articulus 3 Is bidden een daad van godsdiens- ligheid? . . . . .	146
<b>Quaestio 27 Over de voornaamste daad der liefde, nl. het beminnen</b>	<b>128</b>	Articulus 4 Moet men alleen tot God bidden? .	146
Articulus 1 Wat is aan de liefde meer eigen : bemind worden of beminnen? . . . . .	128	Articulus 5 Moeten wij in het gebed iets be- paalds vragen aan God? . . . . .	147
Articulus 2 Is beminnen, als daad van de liefde, hetzelfde als welwillendheid? . .	129	Articulus 6 Moet de mens in het gebed tijde- lijke zaken aan God vragen? . . . . .	148
Articulus 3 Moet men God om Hemzelf uit liefde beminnen? . . . . .	129	Articulus 7 Moeten wij voor anderen bidden? .	148
Articulus 4 Kan men God, tijdens dit leven, op onmiddellijke wijze beminnen? . . . .	130	Articulus 8 Moeten wij voor onze vijanden bidden? . . . . .	149
Articulus 5 Kan God algeheel bemind worden? .	131	Articulus 9 Worden de zeven vragen van het Gebed des Heren op gepaste manier op- gegeven? . . . . .	150
Articulus 6 Moet men in de liefde tot God een zekere maat in acht nemen? . . . . .	131	Articulus 10 Is bidden aan het redelijk schep- sel eigen? . . . . .	151
Articulus 7 Is het verdienstelijker een vijand te beminnen dan een vriend? . . . . .	132	Articulus 11 Bidden de heiligen in het hemels vaderland voor ons? . . . . .	152
Articulus 8 Is het verdienstelijker den even- mens te beminnen dan God? . . . . .	133	Articulus 12 Moet het gebed een mondgebed zijn? . . . . .	153
<b>Quaestio 80 Over wat deel heeft aan de kracht van de Rechtvaardigheid</b>	<b>133</b>	Articulus 13 Is het voor het gebed noodzake- lijk, dat het aandachtig is? . . . . .	153
Articulus 1 Worden de met de rechtvaardig- heid verwante deugden goed opgegeven .	133	Articulus 14 Moet het gebed langdurig zijn? .	154
<b>Quaestio 81 Over de Godsdiensligheid</b>	<b>135</b>	Articulus 15 Is bidden verdienstelijk? . . . . .	155
Articulus 1 Geeft de godsdiensligheid aan de mens alleen een verhouding tot God? . .	136	Articulus 16 Krijgen de zondaars als ze bidden iets van God? . . . . .	156
Articulus 2 Is de godsdiensligheid een deugd? .	137	Articulus 17 Kan men goed zeggen, dat de onderdelen van het gebed zijn: bezwerin- gen, gebeden, verzoeken en dankzeggin- gen? . . . . .	157
Articulus 3 Is de godsdiensligheid één enkele deugd? . . . . .	137	<b>Quaestio 84 Over de Aanbidding</b>	<b>157</b>
Articulus 4 Is de godsdiensligheid een afzon- derlijke, van de anderen onderscheiden deugd? . . . . .	138	Articulus 1 Is aanbidding een daad van gods- verering of godsdiensligheid? . . . . .	158
Articulus 5 Is de godsdiensligheid een godde- lijke deugd? . . . . .	138	Articulus 2 Sluit aanbidding een lichaamsdaad in? . . . . .	158
Articulus 6 Moet de godsdiensligheid boven de andere zedelijke deugden worden ge- steld? . . . . .	139	Articulus 3 Is er om te aanbidden een be- paalde plaats nodig? . . . . .	159
Articulus 7 Heeft de godsverering ook een uitwendige daad? . . . . .	140	<b>Quaestio 85 Over de Offers</b>	<b>159</b>
Articulus 8 Is de godsdiensligheid hetzelfde als de heiligheid? . . . . .	140	Articulus 1 Valt het onder de natuurwet God een offer te dragen? . . . . .	160
<b>Quaestio 82 Over de Toewijding</b>	<b>141</b>	Articulus 2 Moet men alleen aan God offers opdragen? . . . . .	160
<b>Quaestio 86 Over de Wijgeschenken en Eer-</b>		Articulus 3 Is het opdragen van een offer een daad van een afzonderlijke deugd? . . .	161
		Articulus 4 Zijn allen verplicht offers op de dragen? . . . . .	162

<b>stelingen Offers</b>	<b>162</b>	Articulus 5 Moet men ernaar verlangen te zwe-	
Articulus 1 Zijn de mensen krachtens een ge-		ren en het dikwijls doen als iets nuttigs	
bod noodzakelijk verplicht wijgeschen-		en goeds? . . . . .	184
ken te brengen? . . . . .	162	Articulus 6 Mag men bij schepselen zweren? .	185
Articulus 2 Hebben alleen de priesters recht		Articulus 7 Heeft de eed kracht om tot iets te	
op wijgeschenken? . . . . .	163	verplichten? . . . . .	185
Articulus 3 Kan een mens wijgeschenken ge-		Articulus 8 Ontstaat er door een eed een	
ven van alles, wat hij rechtmatig bezit? .	164	zwaardere verplichting dan door een ge-	
Articulus 4 Zijn de mensen verplicht tot de		lofte? . . . . .	187
eerstelingenoffers? . . . . .	165	Articulus 9 Kan iemand van een eed ontslaan? 187	
<b>Quaestio 87 Over de Tienden</b>	<b>165</b>	Articulus 10 Is een omstandigheid van per-	
Articulus 1 Zijn de mensen krachtens een ge-		soon of tijd een beletsel voor een eed? .	188
bod noodzakelijk verplicht tienden op te		<b>Quaestio 90 Over het gebruik van Gods naam</b>	
brengen? . . . . .	165	<b>bij een Bezwering</b>	<b>189</b>
Articulus 2 Moeten de mensen van alles tien-		Articulus 1 Mag men een mens bezweren? . .	189
den geven? . . . . .	167	Articulus 2 Mag men de duivels bezweren? .	190
Articulus 3 Moeten de tienden aan de geeste-		Articulus 3 Mag men een redeloos schepsel	
lijken worden gegeven? . . . . .	169	bezweren? . . . . .	190
Articulus 4 Moeten ook de geestelijken tien-		<b>Quaestio 91 Over het gebruik van Gods</b>	
den opbrengen? . . . . .	169	<b>Naam om Hem lovend aan te roepen</b>	<b>191</b>
<b>Quaestio 88 Over de Gelofte</b>	<b>170</b>	Articulus 1 Moet men God met den mond	
Articulus 1 Bestaat een gelofte alleen in een		loven? . . . . .	191
voornemen van den wil? . . . . .	170	Articulus 2 Moet men gezang gebruiken bij	
Articulus 2 Moet een gelofte altijd over iets		het prijzen van God? . . . . .	192
beters gaan? . . . . .	171	<b>Quaestio 92 Over de Bijgelovigheid</b>	<b>193</b>
Articulus 3 Brengt ieder gelofte de verplich-		Articulus 1 Is de bijgelovigheid een aan de	
ting mee haar te houden? . . . . .	172	godsdienschtigheid tegengesteld gebrek? .	193
Articulus 4 Is het goed een gelofte te doen? .	173	Articulus 2 Zijn er verschillende soorten bij-	
Articulus 5 Is het doen van een gelofte een		gelovigheid? . . . . .	194
daad van godsverering of godsdienschtigheid? 174		<b>Quaestio 93 Over het bijgeloof in het op een</b>	
Articulus 6 Is het meer lofwaardig en verdien-		<b>verkeerde manier dienen van de ware God</b> 194	
stelijk iets zonder dan met een gelofte		Articulus 1 Kan er iets verderfelijks zijn in	
te doen? . . . . .	174	het eren van de ware God? . . . . .	194
Articulus 7 Wordt een gelofte tot een plechtige		Articulus 2 Kan er in het eren van God iets	
gemaakt door het ontvangen van een		overbodigs zijn? . . . . .	195
heilige wijding of het afleggen van de		<b>Quaestio 94 Over de Afgoderij</b>	<b>196</b>
professie op een bepaalde regel? . . . . .	175	Articulus 1 Is het juist de afgoderij als een	
Articulus 8 Zijn wij, die onder de macht van		soort bijgeloof voor te stellen? . . . . .	196
een ander staan, verhinderd een gelofte		Articulus 2 Is afgoderij zonde? . . . . .	197
af te leggen? . . . . .	176	Articulus 3 Is afgoderij de zwaarste zonde? .	198
Articulus 9 Kunnen kinderen zich door gelofte		Articulus 4 Was er van de kant van de mens	
verplichten in het klooster te treden? . .	177	een oorzaak voor de afgoderij? . . . . .	199
Articulus 10 Kan men van een gelofte ontsla-		<b>Quaestio 95 Over het bijgeloof in de Waar-</b>	
gen worden? . . . . .	178	<b>zeggerij</b>	<b>200</b>
Articulus 11 Kan er in de plechtige gelofte		Articulus 1 Is waarzeggerij zonde? . . . . .	200
van zuiverheid gedispenseerd worden? .	179	Articulus 2 Is waarzeggerij een soort bijgeloof? 201	
Articulus 12 Is het gezag van een overste nodig		Articulus 3 Kan men meerdere soorten waar-	
om een gelofte te veranderen of erin te		zeggerij aangeven? . . . . .	201
dispenseren? . . . . .	180	Articulus 4 Is waarzeggerij door het aanroe-	
<b>Quaestio 89 Over de Eed</b>	<b>181</b>	pen van duivels ongeoorloofd? . . . . .	203
Articulus 1 Is zweren God aanroepen als Ge-		Articulus 5 Is de waarzeggerij uit de sterren	
tuige? . . . . .	181	ongeorloofd? . . . . .	203
Articulus 2 Is het geoorloofd te zweren? . . .	182	Articulus 6 Is waarzeggerij uit dromen onge-	
Articulus 3 Is het goed, dat als de drie ver-		oorloofd? . . . . .	205
eisten voor een eed worden opgegeven:			
gerechtigheid, oordeel en waarheid? . . .	183		
Articulus 4 Is zweren een daad van godsdiens-			
stigheid of godsverering? . . . . .	183		

Articulus 7 Is waarzeggen uit voortekens en omina en ander waarnemen van uiterlijke dingen ongeoorloofd? . . . . .	205
Articulus 8 Is waarzeggerij uit het lot ongeoorloofd? . . . . .	206
<b>Quaestio 96 Over de bijgelovige gebruiken</b>	<b>208</b>
Articulus 1 Is het toepassen van de praktijken van de z.g. ars notoria ongeoorloofd? . . .	208
Articulus 2 Zijn de gebruiken, die dienen om lichamen te veranderen, b.v. om gezond te worden en dergelijke dingen, geoorloofd?	209
Articulus 3 Zijn praktijken, die voorkennis van geluk of ongeluk tot doel hebben, ongeoorloofd? . . . . .	209
Articulus 4 Is het verboden heilige woorden om de hals te hangen? . . . . .	210
<b>Quaestio 97 Over het op de proef stellen van God</b>	<b>211</b>
Articulus 1 Bestaat het op de proef stellen van God in het doen ontstaan van feitelijke toestanden, waarin men alleen van de goddelijke macht iets kan verwachten? .	211
Articulus 2 Is het zonde God op de proef te stellen? . . . . .	212
Articulus 3 Is het op de proef stellen van God met de godsdienstigheid in strijd? . . . .	213
Articulus 4 Is het op de proef stellen van God een zwaardere zonde dan bijgeloof? . . .	214
<b>Quaestio 98 Over de Meineed</b>	<b>214</b>
Articulus 1 Is het voor een meineed nodig dat datgene, wat door een eed wordt bevestigd, onwaar is? . . . . .	215
Articulus 2 Is iedere meineed zonde? . . . . .	215
Articulus 3 Is iedere meineed doodzonde? . .	216
Articulus 4 Doet hij, die aan iemand, die een meineed zweert, de eed oplegt, zonde? .	217
<b>Quaestio 99 Over de Heiligschennis</b>	<b>217</b>
Articulus 1 Is heiligschennis het misbruiken van een heilige zaak? . . . . .	218
Articulus 2 Is heiligschennis een bijzonder soort zonde? . . . . .	218
Articulus 3 Onderscheidt men naar de heilige dingen meerdere soorten heiligschennis?	219
Articulus 4 Moet de straf voor heiligschennis in een geldboete bestaan? . . . . .	220
<b>Quaestio 100 Over de Simonie</b>	<b>220</b>
Articulus 1 Is simonie het in ernst willen kopen en verkopen van geestelijke dingen en wat daarmee in verband staat? . . .	220
Articulus 2 Is het altijd ongeoorloofd geld voor de Sacramenten te geven? . . . . .	222
Articulus 3 Mag men geld geven en ontvangen voor geestelijke daden? . . . . .	223
Articulus 4 Mag men geld aannemen voor wat met het geestelijke in verband staat? . .	224