DOI: 10.2478/ejsta-2017-0003

‘De Predikheer en de Filosoof: Aristoteles in de Academische Preken van Thomas van Aquino’

Jörgen Vijgen

***Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* 36 (2017), p. 89-125**

continued as
***European Journal for the Study of Thomas Aquinas* (2019 - ...)**

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

You are free to:
Share - copy and redistribute the material in any medium or format

The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Under the following terms:
Attribution - You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.
NonCommercial - You may not use the material for commercial purposes.
NoDerivatives - If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.

DE PREDIKHEER EN DE FILOSOOF
Aristoteles in de Academische Preken van Thomas van Aquino

Jörgen Vijgen

Zoals bekend had een 13de-eeuwse theoloog, of beter, een *Magister in Sacra Pagina*, aan de Parijse universiteit een drievoudige taak. Hij diende (1) de Schrift uit te leggen (*lectio*), (2) aan debatten deel te nemen (*disputatio*) en hierin een eigen positie innemen (*determinatio*) en (3) tot slot op geregelde tijdstippen preken (*praedicatio*) te houden voor de universitaire gemeenschap.[1] Deze drievoudige taak illustreert hoe voor een middeleeuwse theoloog

[1] Dit kan hier niet nader uitgewerkt worden maar om precies te zijn dient men te zeggen dat de uitleg van de H. Schrift zelf deze drie onderdelen bevat. Petrus Cantor, *Verbum adbreuiatum*, textus prior, I : "In tribus igitur consistit exercicium sacre Scripture : circa lectionem, disputationem et predicationem […]. Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium quia per eam cetere utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercicio et edificio ; quia "Nichil plene intelligitur fideliter predicatur nisi prius dente disputationis frangatur". Predicatio uero, cui subseruiunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab estu et a turbine uiciorum. Post lectionem igitur sacre Scripture et dubitabilium disputationem et inquisitionem, et non prius, predicandum est, ut sic cortina cortinam trahat, etc." (CCCM 196 A, 14-15, ll. 37-48). Vanuit deze optiek wordt het begrijpelijk dat de Thomas "de uitdrukkingen 'sacra doctrina', 'theologia' en 'sacra scriptura' als synoniemen gebruikt en het geheel van goddelijk onderricht, gebaseerd op de openbaring, aanduiden": Gilles Emery, 'Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in *St. Thomas Aquinas's Commentary on St. John*', in *Reading John with St. Thomas Aquinas*, Theological Exegesis and Speculative Theology, ed. by Michael Dauphinais & Matthew Levering, Washington D.C. 2005, 23-61, hier 56; cf. Nicholas M. Healey, 'Introduction', in *Aquinas On Scripture: A Critical Introduction To His Commentaries*, ed. by Thomas Weinandy et al., London-New York 2005, 1-20.

exegese, systematische theologie en verkondiging geen gescheiden werelden waren. Het is onmiskenbaar dat voor Thomas van Aquino de filosoof Aristoteles de primaire wijsgerige gesprekspartner is bij de uitleg van de Schrift[2] en de beoefening van de systematische theologie.[3] Maar is dit ook het geval voor Thomas als predikant? Of nog, wat is de functie en betekenis van Aristoteles in het preekoeuvre van Thomas? De langverwachte kritische uitgave van Thomas van Aquino's *Sermones*[4] door L. J. Bataillon biedt een mogelijkheid deze vraag te beantwoorden.

Deze zgn. 'academische preken'[5], in totaal 23 preken en preekfragmenten, worden onderscheiden van de reeksen van thematische preken die Thomas gehouden heeft aan het einde van zijn leven, veelal te Napels, over het Onze Vader, het Wees Gegroet, de Geloofsbelijdenis en de Tien Geboden. Deze thematische preken werden gehouden in de volkstaal ter gelegenheid van de Vasten en nadien opgetekend en vertaald naar het Latijn.[6] De academische preken, een integraal onderdeel van de

---

[2] Cf. J. Vijgen, 'The use of Aristotle in Aquinas's biblical commentaries', in *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, ed. by J. Vijgen & P. Roszak, Turnhout, 2015, 287-346.

[3] Voor een case study cf. J. Vijgen, 'Aquinas's Use of Aristotle in the Sacramental Theology of the Summa Theologiae, qq. 60-90' in *Divinitas. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica* 57, 2 (2014), 187-241.

[4] *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita …, t. 44,1: Sermones*, ed. by L. J. Bataillon; G. Berceville; M. Borgo; I. Costa; A. Oliva; P. Krupa; M. Millais; J. Ch. de Nadal; Z. Pajda, Roma-Paris 2014. In wat volgt verwijs ik naar deze editie door middel van 'L.', gevolgd door pagina- en regelnummer.

[5] Thomas van Aquino, *De academisch preken*, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Mark-Robin Hoogland C.P.. Met medewerking van Harm Goris en Henk Schoot, Almere 2015. In wat volgt verwijs ik naar deze vertaling door middel van 'Hoogland', gevolgd door de paginanummering.

[6] Thomas van Aquino. *Over de Tien Geboden*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Carlo Leget, Zoetermeer 1999; Thomas van Aquino. *Over het Onzevader en het Weesgegroet*. Ingeleid, vertaald en

'lesopdracht' van Thomas echter werden in het Latijn gehouden voor studenten (van de Parijse universiteit maar ook o.a. te Milaan, Bologna en vermoedelijk Orvieto) en nadien op basis van aantekeningen door studenten uitgeschreven.[7] Dit verschil in doelgroep zou tot de conclusie kunnen leiden dat middeleeuwse *magistri* in zulke academische preken voor studenten, die reeds een 'wijsgerig' curriculum aan de Artes faculteit achter de rug hebben, vanzelfsprekend wijsgerig taalgebruik en/of argumentatie gebruiken. Bataillon heeft echter met vele voorbeelden aangetoond dat deze algemene conclusie onterecht is en geval per geval moet bestudeerd worden.[8]
In deze bijdrage bestudeer ik eerst Thomas' positie ten aanzien van de relatie tussen filosofie en theologie in het algemeen zoals deze naar voren komt in de preken en vervolgens ga ik nader in op de wijze waarop hij Aristoteles gebruikt.

1. Filosofie en theologie als voedsel voor het intellect

Voor Thomas is Christus de bron van de prediking[9] en het is aan Hem dat wij ons moeten "vastklampen opdat wij zijn onderwijzing begrijpen".[10] Christus heeft zich dienaren uitgekozen, niet om

---

geannoteerd door Carlo Leget, Zoetermeer 2000; Thomas van Aquino. *Preken over de geloofsbelijdenis. Over de geloofsartikelen en de sacramenten*. Vertaling: Jörgen Vijgen, Eric Luijten, Harm Goris, Henk Schoot en Jacco Verburgt. Inleiding en annotaties: Jörgen Vijgen, Almere 2013.

[7] L., 16*. Voor kwesties omtrent authenticiteit, datering, bronnen en stijl in deze preken verwijs ik naar de inleiding van de kritische uitgave 1*-201* en de inleiding tot de Nederlandse vertaling van Hoogland, 9-25.

[8] Cf. hiervoor L.J. Bataillon, 'L'emploi du langage philosophique dans les sermons du 13me siècle', in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, ed. by A. Zimmermann, Berlin-New York 1981, 983-991. Bataillon komt in dit artikel echter nauwelijks te spreken over Thomas van Aquino.

[9] Cf. Preek 9: Hoogland, 124; L., 119, ll. 3-7

[10] Preek 4: Hoogland, 55; L., 41, ll. 6-8

eender welk woord te spreken, maar "om te prediken en redding te brengen".[11]

In Preek 13 *Homo quidam fecit cenam* over Lc 14,16: "Iemand bereidde een groot avondmaal …" stelt Thomas Christus (*Homo quidam*) voor die ons geestelijke verkwikking (*fecit cenam*) aanbiedt. Deze geestelijke verkwikking kent drie vormen: sacramenteel, intellectueel en affectief. Bij elk van deze drie verkwikkingen onderscheidt Thomas een vroegmaal en een avondmaal. Bij de eerste, sacramentele verkwikking is het vroegmaal het Oude Testament met de Wet en de offers en het avondmaal het Nieuwe Testament met de Eucharistie. De tweede, intellectuele verkwikking heeft als vroegmaal de filosofie (*doctrina philosophorum*) en als avondmaal de H. Schrift. In de derde, affectieve verkwikking is de genade die ons in dit leven gegeven wordt het vroegmaal en het avondmaal de heerlijkheid van de eeuwige gelukzaligheid.

Het is Christus zelf, aldus Thomas, die deze drie verkwikkingen voor de mens voorbereidt. Aangezien Christus zelf "vol waarheid is" ligt Hij ook aan de oorsprong van de intellectuele verkwikking. Christus, die de Wijsheid van God is, geeft zichzelf als voedsel. Dit voedsel is echter zo sterk dat de mens het niet kon verdragen en daarom heeft Christus dit voedsel "gematigd" door een geestelijke leer (*dogmata*) uit te vaardigen. In de woorden van Thomas:

> "De Wijsheid van God is Christus [1 Kor. 1,24]. Hij heeft de wijn gemengd, te weten het dogma van de geestelijke wijsheid; die wijn was namelijk zo sterk, dat de mens hem niet kon verdragen tenzij die vermengd zou worden en daarom heeft Hij hem gematigd toen Hij de geestelijke dogma's uitvaardigde."[12]

---

[11] Preek 4: Hoogland, 58; L., 43, ll. 112-113.

[12] Preek 13: Hoogland, 192; L., 200, ll. 196-200. In noot 25 wordt opgemerkt: "Thomas gebruikt hier het woord dogma (*dogma sapientiae spiritualis, spiritualia dogmata, dogma sapientiae*) in contrast met de term *doctrina*, in de volgende alinea, voor de onderwijzingen van de filosofen (*doctrina philosophorum*). Een dogma is in de gebruikelijke zin van het woord een leesregel die het

Thomas vervolgt door een onderscheid te maken tussen de geestelijke leer, het "dogma van de Wijsheid" van brood en wijn enerzijds en de tafel (*mensa*) van geheel de schepping anderzijds. Dit onderscheid omvat het "middagmaal" en het "avondmaal" van de intellectuele verkwikking. Zoals de profeet Habakuk (Dan. 14,33) een middagmaal bereidde voor de maaiers op het veld die de oogst van de akker verzamelen, zo heeft de eeuwige Wijsheid aan de filosofen de gehele schepping gegeven om daarin de "waarheden die in de schepping te vinden zijn" te verzamelen, overeenkomstig Romeinen 1,20: "Van de schepping der wereld af wordt zijn onzichtbaar wezen door de rede in zijn werken aanschouwd, zijn eeuwige macht namelijk en zijn godheid."

In het avondmaal daarentegen staat de onderwijzing van de H. Schrift centraal. De verkwikking die eruit volgt is niet het resultaat van waarheden gevonden door de rede maar van de inspiratie van de H. Geest. De waarheid waartoe de H. Geest inspireert gaat alle zintuiglijke, natuurlijke kennis te boven. De kwalificatie van het brood als hetgeen "ons staande houdt" en de wijn "die vrolijk maakt en in vuur en vlam zet"[13] zijn een verwijzing naar de theologie die zowel speculatief (brood) als praktisch (wijn) is.[14] Voor Thomas is hier sprake van een 'avondmaal' omdat het avondmaal voorbehouden is voor verwanten en huisgenoten die de "Geest van de waarheid" ontvangen en van Hem "elke waarheid leren" (Joh. 16,22).[15]

In wat volgt legt Thomas de nadruk op het verschil aan intimiteit met God dat verkregen wordt in het middagmaal van de filosofen

---

leergezag van de Kerk alle gelovigen aanreikt, om dwalingen en misinterpretaties van de Bijbel te voorkomen." In zijn commentaar op Boethius' *De Trinitate* gebruikt hij het beeld van de vermenging van water met wijn om de noodzaak van wijsgerige argumenten in de theologische redenering aan te duiden: "Illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, set aquam convertunt in vinum" (*In De Trin* q. 2, a. 3, ad 5, ed. Leon. t. 50, 100, ll. 213-216).

[13] Preek 13: Hoogland, 192; L., 200, ll. 201-203.

[14] Cf. Thomas van Aquino, *STh* I, q. 1, a. 4.

[15] Preek 13: Hoogland, 193; L., 200, ll. 218-220.

en het avondmaal van de gelovige die de H. Schrift overweegt. Dit komt mooi naar voren in de volgende vergelijking van Thomas. Men kan genieten (*delectabilis*) van een analyse van de eigenschappen van een driehoek maar dit genieten blijft als het ware hangen op het intellectuele niveau. De analyse zegt wel iets over de vermogens van het menselijke intellect om tot kennis van een ding te komen maar "niemand geeft veel om een driehoek". De overweging van de H. Schrift, daarentegen, leert ons niet enkel over bepaalde waarheden maar het gaat ook over zaken waar de gelovige wel degelijk veel om geeft, om "geliefde zaken" (*rebus amatis*) en leidt dus naar het volmaakte genieten.[16]

---

[16] Thomas laat duidelijk blijken dat er een onderscheid is tussen beide, een onderscheid waarbij sprake is van een echt genieten enerzijds en een volmaakt genieten anderzijds. Dit participatiemodel lijkt afwezig te zijn in Bonaventura. Het is interessant te merken dat Bonaventura in zijn *Collationes in Hexaëmeron* eveneens komt te spreken over het "voedsel" dat de Schrift is en over de "verkwikking van het intellect" (*refectio intellectus*) bij de overweging ervan. Bonaventura presenteert de overweging van de Schrift als een tegenwicht voor het feit dat de mens, sinds hij uit de tuin van het paradijs geworpen is, een "mens vagabunda, non habens cibum discurrit et est instabilis." Bij de overweging van de Schrift echter is er een "geestelijk genieten" (*delectatio spiritualis*) en door het overwegen en bewaren (*operans et custodiens*) van de Schrift ontstaat er in de ziel "een heerlijk tuintje" (*hortum parvum in mente deliciosum*). Hij contrasteert dit eveneens met een voorbeeld uit de geometrie, afkomstig uit Boethius' vertaling van Aristoteles' *Topica* 1, 15 (106a37-b1; AL V, p. 22, ll. 18-20: "Amplius si huic quidem est aliquid contrarium, illi autem simpliciter nichil, ut ei quae est a potu delectationi ea quae est a siti tristitia contrarium, ei autem quae est ab eo quod est considerare quoniam diameter est costae asymeter nichil, quare multipliciter delectatio dicitur"): "In hac sola scientia est delectatio, non in aliis. Philosophus dicit, quod magna delectatio est scire, quod diameter est asymeter costae; haec delectactio sit sua; modo comedat illam." (*Collationes in Hexaëmeron* 17, 7, ed. Quaracchi 1891, vol. 5, 410). Afgezien van het feit dat Aristoteles hier eigenlijk doelt op de vele betekenissen die het woord 'genieten' kan hebben, laat Bonaventura er geen twijfel over bestaan wat zijn positie is. In de proloog op zijn Sententiëncommentaar

Hiermee geeft Thomas op beknopte wijze weer wat hij elders uitvoeriger uiteenzet over de principes en methode van de filosofie als ook over het onderscheid met de theologie. Beiden hebben hun oorsprong in de wijsheid van Christus en dus bestaansrecht maar de filosofie verhoudt zich tot de theologie in een dienende functie.
In dit licht is het des te opmerkelijker wat Thomas schrijft over de filosofie in Preek 14 *Attendite a falsis prophetis*, gedateerd 14 juli 1269. Onder de valse profeten uit de titel van de preek schaart hij ook diegenen die "een menselijke redenering volgen" en "spreken vanuit hun eigen geest". Als voorbeeld geeft Thomas zij die "Platoonse redeneringen"[17] volgen en de eeuwigheid van de wereld verdedigen. Zelf zal Thomas de stelling verdedigen dat de eeuwigheid van de wereld plausibel is en dat kennis over een begin van de wereld enkel gegeven is met de openbaring.[18] Maar meer nog heeft Thomas diegenen op het oog die beweren dat, wanneer zij de eeuwigheid van de wereld verdedigen, zij enkel de woorden van Aristoteles herhalen. Iemand die zuiver historisch de filosofiegeschiedenis benadert, vindt geen genade in de ogen van

---

(1252/53) had hij hetzelfde voorbeeld reeds gebruikt: "Nam haec cognitio, quod Christus pro nobis mortuus est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem; non sic ista: quod diameter est asymeter costae" (ed. Quaracchi 1882, vol. 1, p. 13). Nog interessanter is de vaststelling dat in de Reportatio A van de *Collationes in Hexaëmeron*, uitgesproken tussen 9 april en 28 mei 1273, een kortere versie die de gesproken versie méér benadert dan Reportatio B in de Quaracchi editie, het voorbeeld van de driehoek geeft: "Non sic est de triangulo, de quo licet aliqualiter delectetur sciens quare tres habet angulos intrinsecus aequipollentes duobus rectis extrinsecus, tamen ignorans negative non contristatur." (P. Bonaventura Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana selecta quaedam, ed. F. Delorme, Quaracchi 1934, 61). Gezien het tijdstip van Thomas' preek 13 *Homo quidam fecit cenam*, gedateerd 2 juni 1269 of 22 juni 1270 of 14 juni 1271 is het mogelijk dat Bonaventura hier een antwoord biedt aan Thomas.

[17] Preek 14: Hoogland, 216; L., 218, ll. 181.

[18] Aan dit vraagstuk wijdt hij een zelfstandig werk *De aeternitate mundi* tijdens zijn tweede Parijse periode in 1271.

Thomas: "Zo iemand is een valse profeet of een valse leraar, omdat twijfel oproepen en deze niet oplossen, hetzelfde is als erin toestemmen".[19] Deze woorden dienen geplaatst te worden in de context van de toenmalige crisis aan de Parijse universiteit omtrent de rol van de filosofie en het bijzonder van Aristoteles in de theologie[20], een crisis die ook in de preken van *magistri* merkbaar is.[21] Deze crisis kwam in zekere zin tot een hoogtepunt in het verwijt van bisschop Etienne Tempier aan het begin van zijn veroordeling van 219 stellingen op 7 maart 1277 omtrent de zgn. 'leer van de dubbele waarheid'. Volgens Tempier meenden

---

[19] Preek 14: Hoogland, 216; L., 218, ll. 189-191.

[20] Een voorbeeld dat de scepsis omtrent de rol van de filosofie niet beperkt was tot de Franciscaanse traditie is de Dominicaan Hugo van St. Cher (gest. 1263) die in zijn commentaar op psalm 119 (118) opmerkt dat vele theologen steun zoeken in de filosofie en al doende de woorden van de Heer verduisteren in plaats van de verhelderen. Méér nog, zij maken God belachelijk en bedriegen hun publiek. Hij merkt op dat Christus in zijn preken nooit aan filosofie gedaan heeft en dat zij die dit nu wel doen niet begaan zijn met de woorden van Christus of met diens leer maar met hun eigen nieuwsgierigheid. Hugo a Sancto Caro, *Postillae super totam Bibliam*. Opera omnia Hugonis de Sancto Caro... editio ultima praecaeteris... Venetis : apud Nicolaum Pezzana, 1703, vol. 2, 316a-b: "Immo etiam multi Theologi magis innituntur Philosophiae, legendo, disputando et praedicando, quam Theologiae. Et tales non declarant sed magis obscurant sermones Domini […] Eccles 24,31 : 'Qui elucidant me, vitam aeternam habebant'. Ergo qui obscurant, habebunt mortem. Prov. 14,6 : 'Quaerit derisor sapientiam, non invenit, doctrina prudentium facilis'. Philosophantes enim in Theologia, derisores sunt, quia Deum derident et audientes deludunt. Et tales licet sapientiam quaerere videantur, non inveniunt eam. […] Qui enim relictis sermonibus et verbis Jesu Christi, qui nunquam philosophice praedicavit, verbis Philosophiae utuntur, sermonibus Christis videntur non acquiscere nec doctrinae quae est secundum pietatem sed ei quae est secundum curiositatem."

[21] Cf. L.J. Bataillon, 'Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires', in *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert*, ed. by A. Zimmermann, Berlin-New York 1976, 155-169.

sommige *magistri* dat een stelling waar kon zijn volgens de filosofie maar onwaar volgens het katholieke geloof "quasi sint due contrarie ueritates".[22]

In een hierop volgende passage, waarbij Hoogland terecht opmerkt dat er sprake is van "bevlogenheid" bij Thomas en van diens "betrokkenheid op het welzijn en het heil van zijn toehoorders"[23], lijkt Thomas een vernietigend oordeel uit te spreken over de filosofie. De filosofiegeschiedenis lijkt een opeenstapeling van disputen te zijn die niet tot overeenkomst hebben geleid en indien er dan toch iets van waarheid is gevonden dan is dit altijd vermengd met valsheid.[24] In een scherpe tegenstelling plaatst Thomas Pythagoras, die alles achterliet om zich te wijden aan de studie van de filosofie na het horen van argumenten ten gunste van de onsterfelijkheid van de ziel, tegenover "een oud vrouwtje" (*vetula*): "Maar welk oud vrouwtje is er vandaag de dag, die niet zou weten dat de ziel onsterfelijk is? Het geloof vermag veel meer dan de filosofie. Vandaar dat, als een filosofie tegengesteld is aan het geloof, zij niet aanvaard moet worden."[25]

Hoogland verwijst in voetnoot 22 naar *Summa Theologiae* II-II, q. 32, q. 4, ad 3 en III, q. 79, a.5 voor passages waarin Thomas, in navolging van de Schrift, lovend spreekt over een oude vrouw en haar als voorbeeld aanwijst. De eerste verwijzing betreft echter de

---

[22] David Piché (ed.), *La condemnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris 1999, 74. Omtrent de betekenis en impact van de veroordelingen van 1277 zie J. Vijgen, *The status of Eucharistic accidents 'sine subiecto': An Historical Survey up to Thomas Aquinas and selected reactions*, Berlin 2013, 261-269.

[23] Preek 14: Hoogland, 217, n. 20.

[24] Preek 14: Hoogland, 217; L., 218, l. 204 – 219, l. 208: "Zie toch, mijn dierbare: er zijn vele filosofen geweest en veel hebben zij gezegd over de dingen die samenhangen met het geloof maar jullie zullen er nauwelijks twee vinden die het eens zijn met één opvatting. En welke filosoof dan ook die iets van waarheid gezegd heeft, heeft dit niet gezegd zonder dat het vermengd was met valsheid."

[25] Preek 14: Hoogland 217-218; L., 219, ll. 215-218. Op basis van deze "weinig thomistische passage" meende E. Gilson dat deze preek eerder aan Bonaventura diende toegeschreven te worden. Zie L., 210.

waarde van het geven van aalmoezen[26]; de tweede verwijzing heeft te maken met de effecten van de Eucharistie en meer bepaald met de voldoening die uit het offer van de Eucharistie volgt. In deze laatste context onderstreept Thomas dat de affectie en devotie waarmee de oude vrouw/weduwe in Lc. 21,4 haar twee penningen geeft belangrijker is dan de kwantiteit van het offer.[27] Deze verwijzingen lijken mij daarom niet meteen toepasbaar op de kwestie van een tegenstelling tussen filosofische kennis en de kennis die het geloof levert. Een gelijkaardige tegenstelling vinden we trouwens aan het begin van zijn commentaar op het Credo.[28] Volgens Bataillon betreft het hier een "*exemplum* banal"[29] dat zijn oorsprong heeft in Augustinus.[30] Ook Torrell spreekt over "ce lieu commun de la 'petite vieille' chrétienne".[31]

Thomas werpt een licht op deze zaak in zijn commentaar op Ef. 3,18-19 ("Moogt gij in staat zijn met alle heiligen te vatten, wat de

---

[26] *STh* II-II, q. 32, q. 4, ad 3: "Ad tertium dicendum quod vidua, quae minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem; ex quo pensatur in ipsa maior caritatis affectus, ex qua corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet."

[27] *STh* III, q. 79, a.5: "Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis, unde et dominus dixit, Luc. XXI, de vidua quae obtulit duo aera, quod plus omnibus misit."

[28] *Collationes super Credo*, Prol., ed. Marietti, nr. 862: "nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem."

[29] L., 210.

[30] L., 219, noot bij regels 208-216 waar verwezen wordt naar Augustinus, *Epist*. 137 III, 12 (CSEL 44, p. 113-114: "Quis nunc estremus idiota uel quae abiecta muliercula non credit animae inmortalitatem uitamque post mortem futuram? Quod apud Graecos olim primus Pherecydes Syrius cum disputauisset, Pythagoram Samium disputationis illius nouitate permotum ex athleta in philosophum uertit ?".

[31] Thomas d'Aquin, *Sermons. Traduction française d'après le texte latin de l'édition Léonine*, introduction et commentaire de J.-P. Torrell, Paris 2014, 234, n. 1.

breedte en lengte en diepte is, en te kennen de liefde van Christus, die alle kennis te boven gaat.”). Naar aanleiding van deze passage stelt hij de vraag of het correct is dat een liefde met kennis meer verheven (*superemineat*) is dan een liefde zonder kennis (*scientia*).[32] Als objectie werpt hij op dat, indien een liefde met kennis méér verheven was, “een slechte theoloog (*malus theologus*) een méér verheven liefde zou bezitten dan een heilig oud vrouwtje (*sancta vetula*)”. In zijn antwoord bemerkt Thomas dat de liefde van Christus waarvan Paulus wenst dat de gelovigen deze zouden kennen, een kennis is die iets tot stand brengt (*scientia afficiente*): de kennis van de liefde van Christus is een kracht die aanzet nog méér te beminnen want hoe meer God in de kennis van de liefde van Christus bemind wordt, des te meer wordt deze persoon bemind. Het heilig oud vrouwtje bezit weliswaar niet het verstandelijk inzicht van de theoloog maar zij bezit wel degelijk de kennis van de liefde van Christus, een liefde die zich bij uitstek toonde aan het kruis op Goede Vrijdag[33] en een liefde die aanzet tot steeds grotere ijver voor God. In deze zin kan Thomas bevestigen dat een liefde met kennis méér verheven is dan een liefde zonder kennis en tegelijkertijd deze liefde met kennis toeschrijven aan een “heilig oud vrouwtje”.

Bovendien dient men in rekening te brengen dat Thomas aan het begin van het eerste deel van de *Summa Theologiae*, beëindigd in september 1268 en dus minder dan een jaar voordien, beargumenteert dat het gebruik van de filosofie in de theologie niet accidenteel is maar wezenlijk: “Het is immers zo dat ons verstand

---

[32] *In Eph* III, l. 5, nr. 181: “Sed numquid est verum quod charitas quae est cum scientia superemineat charitati quae est sine scientia? Et videtur quod non, quia sic malus theologus esset supereminentioris charitatis quam sancta vetula. Respondeo. Dico quod hoc intelligitur de scientia afficiente: nam ex vi cognitionis inducitur ad magis diligendum, quia, quanto Deus magis cognoscitur, tanto et magis diligitur. Propter quod petebat Augustinus: noverim te, noverim me. Vel hoc dicitur propter quosdam qui habent zelum Dei, sed non secundum scientiam. Talium enim charitati supereminet charitas, cum habetur praedicta scientia Christi.”

[33] *In Eph* III, l. 5, nr. 180.

gemakkelijker geleid wordt door wat gekend wordt door de natuurlijke rede, die aan de oorsprong ligt van de andere wetenschappen, dan door wat onze rede te boven gaat en wat de inhoud is van de gewijde leer."[34] Tot slot vinden we op geregelde tijdstippen dat Thomas wel degelijk vooruitgang vaststelt in het filosofisch onderzoek.[35] Aangezien de authenticiteit van deze preek vaststaat dienen we daarom te besluiten dat Thomas' persoonlijke betrokkenheid bij de toenmalige discussies aan de Parijse universiteit en zijn bezorgdheid over het geestelijk welzijn van zijn publiek hem ertoe geleid hebben hyperbolisch te spreken om zo zijn publiek te overtuigen.

2. Aristoteles in de Academische Preken

Op dertien plaatsen in zes preken verwijst Thomas expliciet naar Aristoteles. Meestal gebeurt dit onder verwijzing naar de 'Filosoof' (*Philosophus*) en enkele malen onder verwijzing naar één van diens werken (tweemaal naar diens *Ethica Nicomachea*, éénmaal naar diens *De Caelo et Mundo* en éénmaal naar diens *Physica*). Op tien bijkomende plaatsen zijn er impliciete verwijzingen te vinden naar Aristoteles. Het merendeel van deze verwijzingen betreffen de *Ethica* maar ook wordt er verwezen naar *De generatione et corruptione*, de *Politica* en de *Topica*. Veeleer dan al deze verwijzingen individueel na te gaan, kunnen we ze ordenen volgens de functie die ze innemen in de argumentatie.

2.1 Aristoteles als woordvoerder van Thomas

Een eerste functie betreft het gebruik van Aristoteles als woordvoerder van Thomas' eigen gedachten. Een voorbeeld vinden we in de context van de reeds aangehaalde vergelijking met de driehoek in Preek 13. Thomas leidt dit voorbeeld in met het onderscheid tussen genieten vanwege datgene wat overwegen wordt en genieten vanwege de overweging zelf. In het geval van de

---

[34] *STh* I, q. 1, a. 5, ad 3.

[35] Cf.. *STh* I, q. 44, a. 1 en *De Pot* q. 3, a. 5 over schepping bij de antieke filosofen.

Schrift hebben we te maken met een volmaakt genieten want het betreft hier niet alleen de overweging zelf, het leren kennen van de waarheid, maar tevens "geliefde zaken".[36] Wat Thomas hier zegt over het genieten van de Schrift, had Aristoteles reeds toegeschreven aan het kennen van de waarheid door middel van de filosofie in EN X, 8 (1177a20-25). Eén van de redenen die Aristoteles aangeeft is de "zuiverheid en stabiliteit" die samengaat met de filosofische genieting. In Thomas' commentaar op deze passage voegt hij eraan toe dat zuiverheid en stabiliteit verwijzen naar het feit dat het object van filosofische genieting onstoffelijke objecten betreft en dat deze objecten onveranderlijk zijn.[37] Thomas transponeert dit alles probleemloos naar de overweging van de Schrift als overweging van "geliefde zaken".

Een tweede voorbeeld vinden we in Preek 15 over Lc. 16,1-13. In zijn analyse van Lc. 16,1 ("Er was een rijke mens die een rentmeester had …") gaat Thomas uitvoerig in op de vraag waarom God hier 'mens' genoemd wordt. Eén van de redenen is vanwege "het eigene van de mens". In tegenstelling tot wat verwacht zou kunnen worden, vervolgt Thomas niet met de gebruikelijke definitie van Boethius (*rationalis naturae individua substantia*) of met het vermelden van intellect en wil als typische menselijke vermogens. "Wat is het eigene van de mens? Mild zijn qua karakter (*mansuetum natura*), omdat de mens van nature een sociaal wezen is. Sommige levende wezens leven apart, zoals de wilde dieren, leeuwen en beren. Maar deze eigenschap is zozeer natuurlijk voor de mens, dat vriendelijkheid menselijkheid genoemd wordt." Vervolgens past Thomas dit toe op God en Christus: "Deze eigenschap (van milde vriendelijkheid) past God in hoogste mate, aangezien "zijn barmhartigheid (*miserationes*) over al zijn werken ligt [Psalm 145,9]. Jazeker, Hij is de goedheid en vriendelijkheid

---

[36] Preek 13: Hoogland, 194; L., 201, ll. 246..

[37] Aristoteles, *EN* X, 8, 77a20–77a25 (AL XXVI.1–3, fasc. 4, ll. 576–577): "Delectabilissima autem earum que secundum virtutem operacionum que secundum sapienciam confesse est. Videtur enim philosophia admirabiles delectaciones habere, puritate et firmitate"; Thomas de Aquino, *In X Eth*, c. 10 (ed. Leon., t. 47.2, 584, ll. 121–124, Marietti nr. 2090).

zelve. Zo schrijft de Apostel aan Titus: "De vriendelijkheid en de menselijkheid van onze Redder is verschenen"; …".[38] Deze Schriftcitaten lijken voor zichzelf te spreken maar Thomas' bron voor de beschrijving van het eigene van de mens (mild qua karakter omdat de mens van nature een sociaal wezen is) vinden we bij Aristoteles. In diens *Topica* definieert hij herhaaldelijk het eigene (*proprium*) van de mens als *mansuetum natura*[39] en in diens *Ethica* benadrukt hij voortdurend de sociale natuur van de mens.[40] Zonder hem bij name te noemen wordt Aristoteles gebruikt als woordvoerder van Thomas én van de Schrift.

2.2 Aristoteles in de context van een polemiek

Deze functie komt het duidelijkst naar voren in de reeds besproken Preek 14, gedateerd op 14 juli 1269. Enige tijd tevoren, waarschijnlijk in september 1268, was Thomas begonnen aan zijn tweede Parijse periode (1268-1272). Volgens Torrell moest Thomas op drie gebieden tegelijkertijd "strijd voeren": tegen krachten in de theologie faculteit die vijandig stonden tegenover Aristoteles; tegen averroïstische interpretaties van Aristoteles die in tegenspraak stonden met het christelijke geloof, met name inzake de eenheid van het intellect, en tot slot tegen krachten die de bedelordes wilden bannen uit de universiteit.[41] De polemische aard van Thomas' opmerkingen over Aristoteles en Thomas' verdediging van een correct begrepen autonomie van de filosofie in onderschikking aan de theologie passen goed bij een passage uit diens *De unitate intellectus*, een werk beëindigd vóór september 1270. Hij besluit dit werk, waarin hij verkeerde interpretaties van

---

[38] Preek 15: Hoogland, 233; L., 235, ll. 122-126..

[39] Aristoteles, *Topica* V, 128b17-18; 130a28; 132a7; 138a10-11; 139a19. Bv. AL V.1, p. 86, l.5: "per se quidem hominis animal mansuetum natura".

[40] Aristoteles, *EN* VI, 8, 1142a9; VIII, 5, 1157b18; VIII, 6, 1158a23; IX, 9, 1169b16; IX, 9, 1169b18.

[41] J.-P. Torrell, *Initation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour*, Paris 2015, 237.

Aristoteles omtrent de eenheid van ziel en lichaam en de numerieke eenheid van het intellect door volgelingen van Averroës bekritiseert, als volgt:

> "Dit is dan wat wij hebben geschreven om de genoemde dwaling te vernietigen. Hierbij hebben wij de argumenten en leringen van de filosofen gebruikt en niet de geloofsdocumenten. Indien er echter iemand is die, pochend in de naam van een valse wetenschap, iets wil zeggen ten aanzien van wat wij geschreven hebben, laat hij niet spreken in achterkamertjes en evenmin tegenover kinderen (*coram pueris*) die niet weten een oordeel te vellen over deze moeilijke zaken maar laat hij schriftelijk antwoorden op wat wij geschreven hebben, indien hij durft. Hij zal tot de slotsom komen dat niet enkel ik, die de minste ben onder dezen, maar vele anderen die ijveren voor de waarheid zijn dwaling zullen weerstaan of zijn onwetendheid zullen verbeteren."[42]

Thomas verdedigt hier impliciet een discussie op basis van argumenten, een discussie zoals hij die zelf gevoerd heeft in de voorgaande hoofdstukken van *De unitate intellectus*. Maar, zoals zijn opmerking over kinderen laat zien, is hij tevens begaan met het welzijn, zowel intellectueel als spiritueel, van de studenten. In Preek 14 beschuldigt hij, zoals we gezien hebben, diegenen die beweren enkel Aristoteles te herhalen, ook indien Aristoteles lijkt in te gaan tegen het geloof, ervan valse leraren te zijn "omdat twijfel oproepen en deze niet oplossen, hetzelfde is als er in toestemmen".[43] Zaken die in tegenspraak lijken te zijn met het geloof, "moeilijke zaken", zoals hij deze noemt in *De unitate intellectus*, zomaar in de lucht laten hangen en dit voor een publiek dat niet toegerust is om zich te verdedigen, beschouwt Thomas als een onverantwoordelijke manier van lesgeven omdat dit schadelijk kan zijn voor geesten van de toehoorders. Voor Thomas is het niet

---

[42] *De Uni Int*, c. 5 (ed. Leon. 43, 314, ll. 431-441). Vertaling Jörgen Vijgen.
[43] Preek 14: Hoogland, 216; L., 218, ll. 189-191.

Aristoteles die twijfel zaait maar wel zulke onverantwoordelijke commentatoren van Aristoteles. Op deze manier wil Thomas niet enkel onervaren studenten in bescherming nemen maar ook Aristoteles zelf.

Een polemiek is ook aan het werk wanneer Thomas in Preek 20, waarschijnlijk daterend van 1 november 1271, komt te spreken over het verwerven van het hemels koninkrijk door het achterlaten van alles (Mt. 19,27), overeenkomstig de zaligspreking in Mt. 5,3: "Gelukzalig de armen van geest want van hen is het koninkrijk der hemelen". Thomas opent de polemiek door op te merken dat er "beginnelingen (*novi argumentatores*) [zijn] die niet weten wat ze zeggen".[44] Zich beroepend op Aristoteles weidt Thomas deze onwetendheid toe aan onervarenheid in het lezen van Aristoteles. Een oppervlakkige lectuur van Aristoteles' stelling dat deugd in het midden bestaat leidt deze beginnelingen er immers toe te denken dat deugd een kwestie is van een midden in de kwantitatieve zin. Volgens deze oppervlakkige lezing kunnen armoede, maagdelijkheid en onthouding geen deugden zijn. Het is bekend dat Thomas meermaals stelling genomen heeft in het debat omtrent de navolging van Christus door middel van materiële armoede zoals deze door de recentelijk opgerichte Bedelordes werd voorgehouden.[45] Maar de lectuur van Aristoteles bracht ook discussies op gang over de evangelische raad van de kuisheid. De 217 veroordeelde stellingen van 1277 bevatten onder meer de stelling 168 "dat zelfbeheersing (*continentia*) niet wezenlijk een deugd is" en stelling 169 "dat volmaakte onthouding (*abstinentia*) van de vleselijke daad de deugd corrumpeert".[46] Net zoals in de *Summa Theologiae* berust Thomas' verdediging op twee passages uit Aristoteles. Allereerst weerlegt hij de idee dat Aristoteles het

---

[44] Preek 20: Hoogland, 336, L., 323, l. 414.

[45] Cf. U. Horst, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. Und beginnenden 14. Jahrhunderts*, Berlin 1992 en Idem, 'Evangelische Armut und Kirche. Ein Konfliktfeld in der scholastischen Theologie des 13. Jahrhunderts', in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, ed. by Jan Aertsen & A. Speer, Berlin-New York 2000, 308-320.

[46] Cf. David Piché (ed.), *La condemnation parisienne de 1277*, 130.

midden van de deugd in kwantitatieve zin opvat. "Zij [de deugd] behoort niet in het midden te zijn qua kwantiteit, maar volgens een juiste manier van denken."[47] Ten tweede illustreert Thomas dit door te verwijzen naar wat Aristoteles zegt over de grootmoedige persoon, nl. dat deze "tot het uiterste gaat" en hierbij toch het midden houdt omdat hij grootmoedig is "waar hij dat behoort te zijn, op de manier waarop hij dat behoort te zijn, en voor de goede reden waarom hij dat behoort te zijn."[48] Zo is het bv. mogelijk tot het uiterste te gaan in het afzien van seksueel genot in het geval van de maagdelijkheid en toch deugdzaam te handelen omdat de reden past bij het 'tot het uiterste gaan'.[49]

Maar het waren niet enkel de 'radicale Aristotelisten' die Thomas voor ogen had in zijn verdediging van Aristoteles. In 1250-1252 schreef Albertus de Grote zijn Super Ethica, de eerste volledige Latijnse commentaar op Aristotles' *Ethica Nicomachea*; Thomas was op dat moment diens assistent in Keulen.[50] In zijn commentaar beargumenteert Albertus dat zelfbeheersing geen deugd is in de eigenlijke en volle zin van het woord.[51] Gezien de aard van

---

[47] Preek 20: Hoogland, 336; L., 323, ll. 419-421; cf. *STh* II-II, q. 152, a. 2, ad 2: "Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in II Ethic." De bron is Aristoteles, *EN* II, 6 (1107a7).

[48] Preek 20, Hoogland, 336; L., 323, ll. 421-425; cf. *STh* II-II, q. 152, a. 2, ad 2: "Unde de magnanimo dicitur, in IV Ethic., quod est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius." De bron is Aristoteles, *EN* IV, 3 (1123b31).

[49] Cf. *STh* II-II, q. 152, a. 2, ad 2 waar Thomas weerlegt dat de maagdelijkheid zou vallen onder wat Aristoteles beschouwde als de deugd van de ongevoeligheid. Soms is het echter prijzenswaardig en zelfs noodzakelijk voor het bereiken van een doel, in dit geval de contemplatie, af te zien van seksueel genot.

[50] Zie ed. Leon. 47.1, 235* en 256* voor de precieze aard van Thomas' kennis van Albertus' *Super Ethica*.

[51] Albertus Magnus, *Super Ethica* 7.1, ed. W. Kübel, Münster 1987, 517, ll. 89-90: "Non sunt proprie et substantialiter virtutes". Albertus spreekt over zelfbeheersing als ook over de heroïsche deugden.

Thomas' commentaar op de Ethica gaat hij niet zozeer in op dit vraagstuk in zijn commentaar maar hij doet dit wel in *STh* II-II, q. 155, a. 1. Hij gaat hierbij zeer behoedzaam te werk. Eerst herinnert hij aan de mening van sommige Kerkvaders zoals Augustinus voor wie de volmaakte zelfbeheersing identiek is aan de maagdelijkheid. Thomas had reeds in STh II-II, q. 152, a. op Aristotelische gronden verdedigd dat maagdelijkheid een deugd is; dezelfde gronden die hij in Preek 20 gebruikt. Vervolgens merkt hij op dat Aristoteles' positie overeenkomt met Kerkvaders zoals Hiëronymus voor wie zelfbeheersing inderdaad niet de "perfecte *ratio*" van de deugd bezit omdat zelfbeheersing een voortdurende strijd tegen de passies omvat en dus nog niet tot een stabiele habitus geworden is. Bij wijze van argument citeert hij Aristoteles *EN* IV, 9 (1128b33-34) waar Aristoteles expliciet zegt dat zelfbeheersing geen deugd is maar mengeling van deugd en passies. In deze zin gaat Thomas akkoord dat zelfbeheersing strikt genomen tekort schiet om een deugd genoemd te worden. Hij staat echter toe dat er een brede betekenis (*largius accipiendo*) van deugd mogelijk is, nl. hetgeen het principe is van prijzenswaardige handelingen (*principio laudabilium operum*), en in deze brede betekenis kan zelfbeheersing daadwerkelijk een deugd genoemd worden. De gedachte dat deugd in de volle zin van het woord stabiliteit vereist, keert terug in Preek 19. Hier lijkt Thomas de stabiliteit van de zaligspreking "Gelukzalig zij die vervolgd worden …" te contrasteren met het gebrek aan stabiliteit in het geval van degene die enkel "door vervolging weggerukt wordt van armoede, mildheid en de andere (deugden)…"[52]

---

[52] Preek 19: Hoogland, 316-317; L., 304, ll. 298-302: "Echter, de uitspraak "Gelukzalig zij die vervolgd worden […] benoemt geen andere gelukzaligheid maar is het fundament (*firmamentum*) van het voorafgaande. Want iemand die door vervolging weggerukt wordt van armoede, mildheid en de andere (deugden), is er niet blijvend in verandert (*non enim est firmus*). De vertaling kan geen recht doen aan Thomas' woordspel: *firmamentum* als verwijzend naar de zaligspreking en het gebrek hieraan (*non enim est firmus*). Hij lijkt te suggereren dat een deugdzame handeling onder invloed van de H. Geest , beschreven in de zaligspreking, een bijzondere stevigheid of

Keren we terug naar Preek 20, dan merken we dat, na het beroep op Aristoteles om de onervaren beginnelingen te instrueren, Thomas een apologetisch argument ontwikkelt, nl. als de heidense filosofen al afstand deden van hun bezittingen "om vrij te zijn voor de filosofie" en ook in onthouding leefden, dan dient dit des te meer bij christenen het geval te zijn.[53] De levenswijze van heidense filosofen fungeert hier als een *praeparatio evangelica*.
Nochtans is het Thomas niet te doen om Aristoteles *an sich* en zelfs niet om wat Thomas als leraar zegt. In Preek 8, gedateerd januari 1271 of januari 1272, verwoordt hij dit als volgt: "Maar niemand behoort een vriend te hebben als het gaat om de waarheid; men dient alleen de waarheid aan te hangen[54], want zoals de Filosoof zegt: 'Onenigheid in meningen is niet onverenigbaar met vriendschap'".[55] In zijn commentaar op deze passages van Aristoteles onderstreept Thomas dat men zelfs niet moet aarzelen de waarheid te verkiezen boven een vriend omdat dit behoort tot het deugdzame leven. Onware oordelen vellen omwille van een vriendschap is voor Thomas iets wat ingaat tegen de deugd (*contra virtutem*).[56] Er is bovendien een fundamenteel verschil tussen

---

stabiliteit verleent. Cf. A. ten Klooster, 'The Beatitudes as Acts of the Virtues in Aquinas' Lectura on Matthew', in *Jaarboek Thomas-Instituut te Utrecht* 35 (2016), 75-91.

[53] Preek 20: Hoogland, 336; L., 323, ll. 425-427.

[54] Preek 8: Hoogland, 116; L., 109, ll. 398-401. Zie Aristoteles, *EN* I, 6, 1096a16-17 (AL XVII.1-3, 146, ll. 14-16): 'Videbitur autem utique forsitan melius esse et oportere et pro salute veritatis et familiaria {seu propria} destruere, Aliterque et philosophos existentes. Ambobus enim existentibus amicis, sanctum prehonorare veritatem." Deze passage ligt mede aan de oorsprong van de zin "Amicus Plato, sed magis amica veritas".

[55] Aristoteles, *EN* IX, 6, 1167a24-26 (AL XVII.1-3, 332, ll. 6-7): "Neque circa quodcumque consencientes, concordare aiunt, puta eos qui de celestibus. Non enim amicabile, de hiis concordare."

[56] *In I Eth*, c. 6 (ed. Leon., t. 47.1, 22, ll. 29-55, Marietti nr. 76). Zie ook p. 22, ll. 69-75, Marietti nr. 78 : "Haec etiam fuit sententia Platonis, qui reprobans opinionem Socratis magistri sui dixit quod

vriendschap en waarheid. Vriendschap is het resultaat van voorkeuren en keuzes terwijl waarheid een noodzakelijkheid bezit vanwege de conclusie die volgt uit de premissen. Overeenstemming over bepaalde zaken behoort dus niet als zodanig tot vriendschap.[57] Wat opvalt aan deze Preek 8 is dat, alhoewel zij in dezelfde polemische sfeer is tot stand gekomen, er nergens een spoor van polemiek te bespeuren valt. Integendeel, de preek bevat een gloeiend betoog om te komen tot een groei in wijsheid door aandachtig te luisteren, niet enkel naar één stem maar naar velen om later hiervan de goede vruchten te plukken. Zulk een groei in wijsheid vereist ook nauwgezet studiewerk waarbij men niet enkel hedendaagse auteurs moet bevragen maar ook "de ouden"[58] door middel van hun geschriften. Maar Thomas is ook van mening dat er een grondige basiskennis vereist is alvorens men naar verschillende leraren gaat luisteren als ook dat een leraar zijn antwoord dient af te stemmen op de toehoorder. Hiermee verwoordt Thomas op een positieve manier waarvoor hij gewaarschuwd had in Preek 14 en in *De unitate intellectus*, nl. dat zij die nog niet voldoende zijn toegerust niet zomaar meningen moeten voorgeschoteld krijgen die in tegenspraak zijn met het geloof omdat hen de middelen ontbreekt deze meningen te weerleggen. Mogelijk is het vanwege deze positieve aanpak omtrent het leerproces dat Thomas in Preek 8 vermijdt polemische onderwerpen ter sprake te brengen.

2.3 Aristoteles als bijkomende argumentatie

Een volgende functie van Aristoteles bestaat erin Thomas' eigen gedachten argumentatief te versterken door te verwijzen naar Aristoteles. Een voorbeeld hiervan vinden we Preek 6 dat als thema heeft "Hemel en aarde zullen voorbijgaan" (Lc. 21,33). Meteen aan het begin lezen we:

---

oportet de veritate magis curare quam de aliquo alio; et alibi dicit: amicus quidem Socrates sed magis amica veritas; et in alio loco: de Socrate quidem parum est curandum, de veritate autem multum."

[57] *In IX Eth*, c. 6 (ed. Leon., t. 47.2, 521, ll. 26-30, Marietti nr. 1831).

[58] Preek 8: Hoogland, 117; L., 109, l. 430.

> "Zeer dierbare broeders, hoe groot het genoegen, hoe groot het genot, hoe groot de zoetheid in de woorden van de hemelse wijsheid moge zijn, is ook (*etiam*) duidelijk door de natuurlijke filosoof, die in boek 10 van de Ethica schrijft over de geschapen heilige kennis: 'Alle genoegens volgens op activiteiten'.[59] Welnu, 'het grootste genoegen doet zich voor in de activiteit van de wijsheid'[60], en de meest genoeglijke activiteit is het bestuderen en toepassen van de deugd van de wijsheid. Ook de theologische filosoof schrijf in Wijsheid 7,8 dat hij haar 'boven goud en boven uiterlijk' heeft liefgehad – haar, dat wil zeggen: de hemelse wijsheid waarover wij het hebben."[61]

In zijn commentaar op deze passages van Aristoteles verbindt hij de "zuiverheid en stabiliteit" waarover we eerder spraken met Aristoteles' verwijzing naar het goddelijke in EN X, 6 (1177a12-15) zodanig dat Thomas kan bemerken dat het object, in dit geval de "intelligibilia, et praecipue divina" de soortelijkheid van de activiteit bepaalt zodanig dat in het overwegen van deze dingen het volmaakte geluk ligt.[62]
De overeenkomst die Thomas ziet tussen Aristoteles en het christelijke geloof aangaande het object van de contemplatie wordt

---

[59] Aristoteles, *EN* X, c. 5, 1175a20-21 (AL XXVI.1-3, p. 354, l. 9): "Sine operacione enim, non fit delectacio."
[60] Aristoteles, *EN* X, c. 6, 1177a12-15 (AL XXVI.1-3, p. 358, ll. 25-26): "Si autem est felicitas secundum virtutem operacio, racionabile secundum optimam. Hec autem utique erit, optimi. Sive utique intellectus hoc sive aliud quid, quod utique secundum naturam videtur principari et dominari et intelligenciam habere de bonis et divinis, sive divinum et ipsum sive eorum que in nobis divinissimum, huius operacio secundum propriam virtutem erit utique perfecta felicitas."
[61] Preek 6 : Hoogland, 91; L., 83, ll. 4-9.
[62] *In IX Eth*, c. 6 (ed. Leon., t. 47.2, 583, ll. 87-93, Marietti nr. 2087): "Alio modo ex parte obiecti, quod dat speciem operationi. Et secundum hoc etiam haec operatio est optima; quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia, et praecipue divina. Et sic in eorum speculatione consistit perfecta humana felicitas."

nog onderstreept in zijn commentaar op Mt. 5,8 ("Zalig de zuiveren van hart want zij zullen God zien"). Thomas wijst erop dat er vier opvattingen bestaan omtrent de inhoud van 'zaligheid' (*beatitudo*). Hij wijst de gedachte dat zaligheid te vinden is in uitwendige, tijdelijke dingen of in de uitvoering van de eigen wil zonder meer af. Zaligheid als identiek met het actieve leven betreft een minder ernstige dwaling (*errant, sed minus*) omdat deugden zoals de matigheid een weg zijn naar de zaligheid (*virtutes sunt viae in beatitudinem*). De vierde opinie, nl. dat zaligheid te vinden is in de contemplatie van goddelijke zaken, een opinie die hij toeschrijft aan Aristoteles, wijst hij met Mt. 5,8 af. Immers, Christus zegt niet "zien" maar "zullen zien". Aristoteles vergist zich met andere woorden wat de chronologie (*quantum ad tempus*) betreft maar voor het overige heeft hij het bij het rechte eind (*alias vera est*).[63]

---

[63] Er is zelfs een evolutie waar te nemen wat betreft de aannemelijkheid dat Aristoteles een gelukzaligheid na dit leven erkende. In boek IV van zijn Sententiën commentaar (1253-1254) is hij nog van mening dat Aristoteles zulk een gelukzaligheid noch ontkend noch bevestigd had. ("Et ideo simpliciter concedimus veram hominis beatitudinem esse post hanc vitam. Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundario; et de hac felicitate philosophus in Lib. Ethic. determinat, aliam, quae est post hanc vitam, nec asserens nec negans.": *In IV Sent*. d. 49, q. 1 a. 1 qc. 4 co.). In zijn commentaar op Aristoteles' Ethica (1271-1272) en meer bepaald op de enigmatische passage "beatos ut homines" (*EN* I, 10, 1101a20-21), lijkt Thomas, op basis van het axioma dat een natuurlijke verlangen niet tevergeefs is, te suggereren dat redelijkerwijze kan aangenomen (recte aestimari potest) worden dat Aristoteles een gelukzaligheid na dit leven voor ogen stond. ("Et si ita est ut dictum est, <beatos dicemus> illos de numero viventium in hac vita quibus existunt in praesenti et existent in futuro ea quae dicta sunt ; sed quia ista videntur non usquequaque attingere ad condiciones supra de felicitate positas, subdit quod tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subiecta non possunt perfectam beatitudinem habere. Et quia non est inane naturae desiderium, recte aestimari potest quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc

En om dit nog eens te onderstrepen bevestigt hij dat Aristoteles zowel wat betreft het object, nl. God, als wat betreft de benaderingswijze, nl. liefde en genieten, overeenstemt met het christelijk geloof.[64]

Thomas lijkt deze aristotelische benaderingswijze te onderscheiden van een filosofische benaderingswijze. In Preek 19 contrasteert hij op twee manieren de filosofische benaderingswijze met deze van de Schrift. De filosofen leren de waarheid en vooral de goddelijke waarheid "alleen … kennen door zich toe te leggen op de studie" en het verwerven van gezag. Thomas contrasteert 'studie' met de zuiverheid van het hart: "Maar de Heer onderwijst een kortere weg, namelijk de zuiverheid van het hart, waar Hij zegt: "Gelukzalig de zuiveren van hart want zij zullen God zien" [Mt. 5,8]."[65] Deze zuiverheid omvat een verlichting van het intellect[66] door de Gave van de Wijsheid waardoor de H. Geest in staat stelt een meer heldere kennis van God te verwerven[67], een kennis die niet discursief is maar vanuit een ontvangende sympathie (*connaturalitas*) met God het oordelen en handelen richting geeft

---

vitam. Ultimo epilogat dicens quod de his in tantum dictum sit." (*In I Eth*, l. 16, ed. Leon., 47.1, 60, ll. 215-226; ed. Marietti nr. 202).

[64] *In Matt*. V, l. 3, ed. Marietti nr. 408: "Illorum autem opinio qui dicunt quod beatitudo consistit in contemplatione divinorum, reprobat dominus quantum ad tempus, quia alias vera est, quia ultima felicitas consistit in visione optimi intelligibilis, scilicet Dei: unde dicit *videbunt*. Et notandum quod, secundum philosophum, ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum, duo requiruntur: unum substantialiter, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis, quod est Deus; aliud formaliter, scilicet amor et delectatio: 'delectatio enim perficit felicitatem, sicut pulchritudo iuventutem' [Aristoteles, EN X, 4, 1174b31-34 (AL XXVI, 4, 570, ll. 27-28). Et ideo dominus duo ponit Deum videbunt et filii Dei vocabuntur: hoc enim pertinet ad unionem amoris; I Io. cap. III, v. 1: videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii Dei nominemur et simus." Voor eenzelfde argument met een beroep op dezelfde tekst van Aristoteles zie *De Virt.* a. 5, ad 8.

[65] Preek 19: Hoogland, 316; L., 304, ll. 276-283.

[66] *In Matth* V, l. 2, nr. 434

[67] *In Eph*. I, l. 6, nr. 52.

overeenkomstig Gods plan.[68] Het verwerven van gezag "door strijdlustige debatten" vanwege filosofen contrasteert Thomas met de vrede als middel tot het bereiken van goddelijk gezag. "Daarom ook wordt gezegd: "Gelukzalig de vredestichters, (want zij zullen kinderen van God worden genoemd)" [Mt. 5,9]."[69] Dit herinnert aan Thomas' bekende stelling dat gezagsargumenten gebaseerd op de menselijke rede de zwakste argumenten zijn terwijl gezagsargumenten gebaseerd op de goddelijke openbaring de sterkste zijn.[70] De vrede als weg om dit goddelijke gezag te bereiken heeft te maken met de inwendige en uitwendige rust die voortkomt uit het juist ordenen van de geest, de lichamelijke vermogens en de relaties tot anderen. Enkel op deze wijze wordt duidelijk dat iemand een "volgeling van God" (*imitator Dei*)[71] is en ontstaat er een gelijkenis met God (*assimilatur Deo*) die de weerstand ten aanzien van het gezag van God wegneemt.[72]

Voor Thomas is het dus gerechtvaardigd door het gebruik van het woord 'ook' (*etiam*) aan te duiden dat Aristoteles kan aangeroepen worden om te benadrukken dat de woorden van de "hemelse wijsheid", de woorden van de Schrift, het grootste genoegen, genot en zoetheid in zich bevatten.[73]
Een tweede voorbeeld is te vinden in Preek 15 waar Thomas, uitgaande van Lc. 16,1 ("Er was een rijke mens die een rentmeester had en deze kreeg klachten over hem omdat die zijn goederen verkwistte."), erop wijst dat een rentmeester de goederen van zijn heer ook kan verkwisten door wat de rentmeester niet toekomt toch voor zich te houden. In Thomas' pleidooi om tijdelijke goederen uit te delen aan anderen verwijst hij naar de brief van Paulus aan Timotheus (6,17-18) waar gezegd wordt dat het aanbevolen is voor rijken om gemakkelijk uit te delen. Thomas onderstreept dit Schriftcitaat door een verwijzing naar Aristoteles' *Politica* II

---

[68] *STh* II-II, q. 45, aa. 1-2.
[69] Preek 19: Hoogland, 316; L., 304, ll. 286-296.
[70] *STh* I, q. 1, a. 8, ad 2.
[71] *STh* I-II, q. 69, a. 4.
[72] *In Matth* V, l. 3, nr. 439.
[73] Preek 6: Hoogland, 9; L., 83, ll. 7-8.

(1263a25-40) wanneer hij schrijft: "De Filosoof zegt dat die steden het beste zijn, waar de bezittingen privé zijn en het gebruik ervan algemeen".[74]

2.4 Aristoteles als inhoudelijk argument

Een laatste functie die we kunnen onderscheiden betreft het gebruik van Aristoteles als onderdeel van een inhoudelijke argumentatie. Aristoteles fungeert als een bron van kennis om Thomas' argumentatie te onderbouwen. Een voorbeeld vinden we in Preek 5. Naar aanleiding Mt. 21, 5 ("Kijk, uw koning komt voor u, de milde") onderzoekt Thomas het verschil tussen een heerser en een koning. Eén van deze verschilpunten betreft de onpartijdigheid van een koning: "Ten vierde, een koning moet onpartijdig zijn; anders zou hij geen koning zijn, maar een tiran. Want een tiran zet alles in zijn rijk naar zijn hand voor zijn eigen gewin, terwijl een koning zijn rijk organiseert met het oog op het algemene goed." Een bevestiging hiervan ziet Thomas in de Schrift: "Zoals (*unde*) we lezen in Spreuken 29,4: 'Een rechtvaardige koning richt het land op, een hebzuchtig man vernietigt het.'"[75] Het verschil tussen een tiran en een koning is te vinden in verscheidene teksten uit Aristoteles' *Ethica* en *Politica*[76] en wordt vaak door Thomas gebruikt in diens zelfstandige werken.[77] In Preek 19 thematiseert hij dit onderscheid opnieuw uitdrukkelijk en ook ditmaal zonder expliciete verwijzing naar Aristoteles. De context is hier de vaststelling van een rangorde tussen gelukzaligheid door middel van "wereldlijke zaken", politieke gelukzaligheid en gelukzaligheid door middel van contemplatie van de goddelijke waarheid. Aangezien hij de relativiteit van de politieke

---

[74] In zijn commentaar onderstreept Thomas met Aristoteles dat dit systeem afhankelijk is van correcte wetten en gebruiken en Thomas voegt eraan toe dat het tevens vrijgevigheid en welwillendheid van de burgers vereist: *In Pol* II, c. 4 (ed. Leon. t. 48, A132, ll. 104-150).
[75] Preek 5, Hoogland, 80; L., 64A, ll. 231-232.
[76] Aristoteles, *EN* VIII, 12, 1161a11-14; 1161a32; *Pol*. III, 6, 1279a32-34; 1279b6-7.
[77] Zie L., 64, notities bij ll. 227-231.

gelukzaligheid wil aantonen onderstreept Thomas dat een koning, indien hij geen tiran wil worden, de "orde van de wijsheid" dient te volgen. Het transcendente fundament van het koningschap komt hier, anders dan bij Aristoteles, naar voren. Hij citeert Spreuken 8,15: "Door mij (de Wijsheid) regeren koningen" en ook Spreuken 28,15: "Een goddeloze vorst over een arm volk is als een brullende leeuw en een hongerige beer."[78]

In Preek 6, gedateerd 1256-1258, reflecteert Thomas over de morele betekenis van Lk 21,33: "Hemel en aarde zullen voorbijgaan" waarbij 'hemel' verwijst naar de "hemelse man" waarnaar Ef. 4,13 verwijst inzake de verschillende gaven die geschonken worden "tot opbouw van het lichaam van Christus, (13) totdat wij allen tezamen komen tot de eenheid in het geloof en de kennis van Gods Zoon, tot de volmaakte Man, tot de gehele omvang van de volheid van de Christus." Vanuit deze optiek dringt zich volgens Thomas een analyse op van de redenen waarom hier wordt gebruik gemaakt van het begrip 'hemel'. Alhoewel Thomas pas vele jaren later zijn commentaar op Aristoteles' *Physica* (1268-1270) en *De Caelo* (1272-1273) zal schrijven, beroept hij zich hier al uitvoerig en expliciet op deze werken.[79] Net zoals de hemel zelf een lichtgevende materie is, bolvormig en dingen in beweging zet, zoals aangetoond (*probat*, *ostenditur*) door Aristoteles[80], zo dient ook de hemelse man lichtgevend te zijn door zijn wijsheid, weids en breed in barmhartigheid en toewijding en bewogen door de zorg en aandacht voor anderen.[81] Dit gebruik van Aristoteles illustreert hoe een natuurwetenschappelijke uitleg ten dienste kan staan van een exegetisch doel, nl. de morele uitleg van het begrip 'hemel'.

---

[78] Preek 19: Hoogland, 314; L., 303, ll. 242-260.

[79] Van deze preek zijn twee versies overgeleverd. Versie P (Parijs) verwijst uitvoerig en expliciet naar Aristoteles, versie M (Milaan) doet dit in het geheel niet. Preek 6: Hoogland, 93; L., 84P, ll. 32-49.

[80] Aristoteles, *De Caelo* II, 289a19-21; *De Caelo* II, 286b10; *Physica* VIII, 259b28-260a19. Aangezien dit niet de opzet is van zijn Aristotelescommentaren zijn zulke Schriftuurlijke implicaties van Aristoteles' tekst niet te vinden in de commentaren op de *Physica* en de *De Caelo*.

[81] Preek 6: Hoogland, 93; L., 84P, ll. 32-49. .

In Preek 12, ter gelegenheid van het feest van de Heilige Drieeenheid en gedateerd in zijn eerste Parijse periode (1251/2-1259) prijst Thomas het christelijke geloof vanwege het "voorrecht" (*privilegio*) dat het - méér dan eender welke godsdienst of geloofsstroming – zeer veel geloofsonderwerpen bezit die zowel ons verstand als ons verlangen te boven gaan.[82] Het is in deze context dat hij schrijft: "Nu kunnen wij de dingen die onze rede te boven gaan niet weten. Wij dienen ze dan ook te geloven. Want weten is eigen aan de rede, geloven echter is eigen aan de wil."[83] Thomas geeft geen bron aan voor deze bewering maar in een werk uit dezelfde periode, *Quaestiones Disputatae De Veritate* laat hij wel in zijn kaarten kijken. In *De Ver*. q. 14, a. 1 komt hij te spreken over wat geloof (*fides*) is. Hij maakt een onderscheid tussen de toestand van iemand die kent (*dispositio scientis*) en van iemand die gelooft (*dispositio credentis*). In beide gevallen is er sprake van een volledig aanhangen (*totaliter adhaereat*) van een bepaalde inzichtelijkheid terwijl het verschil afkomstig is van de oorzaak. In het geval van kennis is er sprake van een onmiddellijk (principes) of middellijk (conclusies) duidelijk worden van een bepaalde inzichtelijkheid die zich aan het verstand opdringt en het verstand bepaalt tot het noodzakelijkerwijze aanhangen van een bepaalde stelling. Hierbij verwijst Thomas expliciet naar Aristoteles *Analytica Posteriora* I, 4 (73a23-74a1). Er zijn echter situaties waarin deze onmiddellijke of middellijke bepaling van het verstand niet mogelijk is. In dit geval is er sprake van een bepaling van het verstand door de wil die kiest in te stemmen omdat het "goed of passend" is ergens mee in te stemmen. "En dit is de toestand van iemand die gelooft zoals wanneer iemand gelooft wat een ander zegt omdat het passend of nuttig lijkt dit te doen."[84]

---

[82] Bemerk dat Thomas hier spreekt over een voorrecht of privilege. Hij beschouwt de mysteries van het christendom (M. Scheeben) dus niet als tekortkomingen aan de zuivere rede (I. Kant) maar als een geschonken belofte.

[83] Preek 12: Hoogland, 171; L., 182, ll. 8-32.

[84] *De Ver* q. 14, a.1 (ed. Leon. t. 22.2, 437, ll. 129-138): "Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis [...] determinatur autem per voluntatem quae eligit

In de reeds genoemde Preek 14 komt Thomas tevens te spreken over de kleding die Christus' schapen dienen te dragen als ook over de valse profeten, de huichelaars die als wolven in schaapskleren getooid gaan. Eén van deze klederen is de boetvaardigheid. "Deze kledingstukken, te weten dingen die een (boetvaardig en) streng leven simuleren, worden door huichelaars gebruikt".[85] In wat volgt gaat Thomas in op het letterlijk dragen van versleten en slordige klederen als een teken van een boetvaardig en streng leven. Hij wijst deze praktijk af met behulp van Aristoteles voor wie "het met verwaandheid kan samenhangen, als een mens een goedkopere manier van leven leidt dan zijn staat vereist."[86] Ook voor Aristoteles beantwoordt zulk gedrag niet aan het midden dat de deugd moet nastreven.[87] Het is in Thomas' commentaar op deze

---

assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem non autem ad movendum intellectum, utpote quia videtur bonum vel conveniens huic parti assentire. Et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur ei decens vel utile." In deze context maakt Thomas geen verdere melding van Aristoteles. Twee elementen lijken verder nog van belang. In zijn latere commentaar op de *De Anima* zal hij oog hebben voor de beweging van het verstand door de wil (cf. *In III De An*, l. 15, ed. Leon. 245, ll. 77-89, Marietti nr. 824). Vanaf 1270 neemt hij kennis van Willem van Moerbeke's vertaling van het zgn. *Liber de bona fortuna*, uittreksels uit de *Ethica Eudemia* en de *Magna Moralia*, waar Thomas kan lezen dat Aristoteles een beweging van God door de wil verdedigt. Cf. bv. *STh* I-II, q. 68, q. 1. Voor de historische achtergrond cf. V. Cordonier, 'Guillaume de Moerbeke Traducteur du 'Liber de bona fortuna' et de 'l'Éthique à Eudème'', in: *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, ed. by A. van Oppenraay e.a., Leiden 2012, 401-446.

[85] Preek 14: Hoogland, 222; L., 221, ll. 363-366.

[86] Preek 14: Hoogland, 223; L., 221, l. 374-221, l. 376.

[87] Aristoteles *EN* IV, l. 13, 1127b27-28 (AL XXVI, 2, p. 222, ll.17-19): "Qui autem parva manifesta fingunt, baukopanurgoi dicuntur, et facile contemptibiles sunt. Et quandoque iactancia videtur, puta Laconiorum {seu Laconum} vestis. Et enim superhabundancia et valde defectus, iactativum." Aristoteles verwijst hier naar het gebruik van de

passage dat hij komt te spreken over een "levensstaat" waaraan men geen gevolg geeft maar waarbij men "beter" en "meer gematigd" wil zijn dan de levensstaat waarin men zich bevindt. Ook voor Thomas is dit een uiting van verwaandheid.[88]

Een gelijkaardige oproep tot deugdzame matigheid vinden wij in Preek 15. Weliswaar is het verlangen naar een doel, zeker wanneer het geestelijke goederen betreft, mateloos maar de weg naar dit doel, de middelen die naar dit doel leiden, kennen wel degelijk een maat. Ook ditmaal verwijst Thomas niet naar zijn bron, nl. *Politica* I, 8 (1257b25-28). Ook het voorbeeld van de arts stamt van Aristoteles. Echter, waar Aristoteles enkel zegt dat het doel van de arts, nl. gezondheid, mateloos is, voegt Thomas in zijn commentaar, net zoals in Preek 15, eraan toe dat de middelen die leiden tot dit doel gematigd dienen te zijn.[89]

Spartanen die, zodanig onverschillig ten aanzien van comfort, versleten klederen droegen, een voorbeeld dat ook door sommige Atheners werd nagevolgd.

[88] *In IV Eth*, l. 15 (ed. Leon., t. 47.2, 254, ll. 232-240, Marietti nr. 847): "Et talis defectus in exterioribus quandoque videtur ad iactantiam pertinere, dum per hoc volunt se ostendere meliores et magis moderatos, sicut Laconii qui deferebant vestimenta magis despecta quam deceret statum eorum, quia tam superabundantia exteriorum quam etiam immoderatus defectus videtur ad iactantiam pertinere, inquantum per utrumque ostenditur quaedam hominis excellentia."

[89] *In Pol*. I, 8 (ed. Leon., t. 48, A105, 17–21): "Desiderium finis in unaquaque arte est in infinitum; desiderium autem eius, quod est ad finem, non est in infinitum, sed habet terminum secundum regulam et mensuram finis: sicut ars medicinalis intendit ad sanandum in infinitum, cum inducit sanitatem quantamcumque potest; sed medicinam non dat quantamcumque potest, sed secundum mensuram, quae est utilis ad sanandum; et ita est in aliis artibus." Vergelijk deze passage met de tekst van Preek 15 (ed. Leon. t. 44.1, 236, ll. 180-190): "Appetitus finis non habet modum neque mensuram, set appetitus in hiis que sunt ad finem regulantur secundum mensuram finis. Verbi gratia, finis quem intendit medicus est sanitas; ea que sunt ad finem istum sunt medicine. Medicus non dicit: 'Volo istum curare non perfecte' set : 'quantum melius possum', unde respectu finis non ponit mensuram set si diceret: 'Dabo ei fortissimam medicinam quam

Een laatste voorbeeld dat we signaleren vinden wij in Preek 19, gehouden ter gelegenheid van Allerheiligen. Naar aanleiding van Ps. 84,5 ("Gelukzalig zij die wonen in uw huis, Heer …") begint Thomas, na een inleiding over de betekenis van het feest van Allerheiligen, met de stelling ("men moet weten dat…") dat alle mensen weliswaar naar gelukzaligheid verlangen maar hieromtrent verschillende opinies bestaan. Deze stelling herinnert zowel aan de openingszin van Aristoteles' *Metaphysica* (980a21: "Alle mensen verlangen van nature tot kennis te komen") als ook aan diens opmerking aan het begin van de *Ethica* dat iedereen het erover eens is dat geluk hetgeen is waar allen naar streven maar er verschillende opinies zijn omtrent wat geluk nu eigenlijk is.[90] Net zoals Aristoteles vervolgt met de verschillende opinies omtrent geluk kritisch te bespreken en Thomas dit zelf ook doet aan het begin van zijn traktaat over het geluk in zowel de *Summa contra Gentiles*[91] in de *Summa Theologiae*[92], gaat hij ook in deze preek nader in op verschillende misvattingen omtrent de aard en inhoud van wat geluk is. Een eerste misvatting situeert geluk in iets van deze wereld: stoffelijke dingen, deugden of kennis. Thomas bemerkt: "Tegen hen zegt de Heer door middel van Jesaja 3,12: 'Mijn volk, zij die jou gelukzalig noemen, misleiden je.' En terecht (*et merito*), omdat deze mening ten eerste ingaat tegen de volmaaktheid van de gelukzaligheid. Gelukzaligheid is immers volgens de Filosoof (*enim secundum Philosophum*), het volmaakt goede."[93] Niet enkel

---

potero'; male diceret quia medicine sunt ad finem et in hiis debet habere mensuram." Beide teksten stammen uit dezelfde periode (1269-1272). Dit voorbeeld kan gelden als wijze waarop Thomas een inzicht uit zijn commentaar vertaalt in de context van een preek en van de toehoorders.

[90] Aristoteles, *EN* I, 4, 1095a17-21 (AL XXVI.2.1, 144, ll.1-4) : "Nomine quidem igitur fere a plurimis confessum est. Felicitatem enim et multi et excellentes dicunt. Bene vivere autem et bene operari, idem existimant ei quod est felicem esse. De felicitate autem que est alterantur, et non similiter multi sapientibus, tradiderunt."

[91] *ScG* II, cc. 26-40; Zie L., l. 296.

[92] *STh* I-II, q. 2.

[93] Preek 19: Hoogland, 306; L., 300, ll. 49-51.

verschijnt Aristoteles hier met een inhoudelijk argument; volgens Thomas wordt de Schrift tevens goedkeurend bevestigd door Aristoteles.[94] Thomas becommentarieert Aristoteles' idee over de volmaaktheid van de gelukzaligheid door eraan toe te voegen dat "het uiteindelijke doel is het uiteindelijke eindpunt van een natuurlijke beweging van het verlangen."[95] Dit vinden we tevens in deze preek: "Omdat het gaat om het ultieme doel, behoort het ons verlangen geheel en al tot rust te brengen."[96] Het tot rust komen van een natuurlijk verlangen als voorwaarde voor ware gelukzaligheid volgt uit een teleologische opvatting van de natuur zoals bij Aristoteles zodanig dat elk onderdeel van de natuur een actieve neiging in zich bevat naar haar eigen volmaaktheid.[97] Vanwege de rusteloosheid van al wat de mens nog niet bezit in alles wat hij verwerft, kan het ware geluk niet in het verwerven van wereldlijke zaken gelegen zijn. De volmaaktheid van het goede en het rusten in het bereiken van dit volmaakt goede staan ook centraal in Thomas' argumentatie dat bestendigheid nodig is om te kunnen spreken van echt geluk. "Want gelukzaligheid zou het verlangen alleen tot rust brengen, als het bestendig zou zijn." Opnieuw vindt Thomas een bevestiging (*unde*) bij Aristoteles. "Daarom moeten we volgens de Filosoof niet denken dat een gelukkige (mens) een kameleon is, die in een oogwenk van kleur verandert; hij dient veeleer onveranderlijk te zijn, iets wat wij niet kunnen zijn, in dit leven tenminste."[98] Aristoteles vergelijkt inderdaad een mens die meent gelukkig te zijn maar geen zicht heeft op wat het "rad van fortuin" nog tijdens diens leven gaat brengen met iemand die onzeker is en een kameleon.[99] Zulk een mens kan niet gelukkig zijn want hij

---

[94] Aristoteles, *EN* I, 6, 1097a24-b6 (AL XXVI.2.1, p. 149, ll. 13-29).
[95] *In I Eth*, l. 9 (ed. Leon., t. 47.1, 31, ll. 60-61, Marietti nr. 107): "Ultimus enim finis est ultimus terminus motus desiderii naturalis."
[96] Preek 19: Hoogland, 306; L., 300, ll. 51-53. Cf. *In Matt* V, l. 2, nr. 434 en *In Joh* I, l. 11, nr. 212.
[97] Cf. J. Vijgen, 'Bemerkingen bij het thomistische adagium 'Appetitus naturalis non potest esse frustra',' in *Indubitanter ad Veritatem*, ed. by J. Vijgen, Budel 2003, 423-445.
[98] Preek 19: Hoogland, 307; L., 300, ll. 77-81.
[99] Aristoteles, *EN* I, 10, 1100b4-7 (AL XXVI.2.1, 156, ll. 24-26).

verandert voortdurend van kleuren zonder een kleur vast te houden terwijl zijn natuurlijk verlangen streeft naar het rusten in het volmaakt goede. Deze onzekerheid omtrent waar nu in feite geluk te vinden is, beschouwt Thomas als *contra rationem felicitatis*.[100] Op basis van dit alles kan hij besluiten: "Dus als de ziel geen eeuwige gelukzaligheid heeft verkregen, is haar natuurlijke verlangen niet bevredigd."[101]

3. Conclusie

In de inleiding tot de kritische uitgave schrijft Bataillon dat filosofen en profane auteurs "zeer weinig gebruikt worden en nog meer zelden genoemd worden. Aristoteles zelf verschijnt tamelijk zelden."[102] Ik hoop aangetoond te hebben dat dit statistisch feit niet betekent dat Aristoteles een onbelangrijke positie inneemt, temeer daar alle verwijzingen te vinden zijn in preken die als zeker of hoogst waarschijnlijk authentiek beoordeeld worden. De relatie tussen filosofie en theologie (of de Schrift) is allereerst zelf een thema van één van de preken (Preek 13). Hierin zet hij op beknopte en verstaanbare wijze zijn positie uiteen. In Preek 14 vangen we een glimp op van de polemiek hieromtrent aan de Parijse universiteit en in het bijzonder van de rol van Aristoteles. Thomas slaagt erin zowel Aristoteles te verdedigen als ook de ondergeschikte rol van de filosofie te benadrukken. In het concrete, expliciete en impliciete, gebruik van Aristoteles kan men minstens vier functies onderscheiden: 1) Aristoteles als woordvoerder van Thomas; 2) Aristoteles als de inzet van een polemiek; 3) Aristoteles als versterking van de eigen argumentatie en tot slot 4) Aristoteles als diegene die inhoudelijk argumenten aanlevert. Juist vanwege de polemische context is het opmerkelijk dat Thomas op belangrijke momenten te rade gaat bij Aristoteles voor uitleg en verheldering maar ook dat Aristoteles weliswaar genuanceerd maar op geen enkel moment weersproken wordt.

---

[100] *In I Eth*, l. 15 (ed. Leon. t. 47.1, 55, ll. 148-149, ed. Marietti, nr. 186).
[101] Preek 19: Hoogland, 317; L., 301, ll. 110-112.
[102] L., 127*.

SUMMARY

It is well known that one of the tasks of a medieval *Magister in Sacra Pagina* consisted in preaching sermons on a regular basis. The long awaited critical edition of Thomas Aquinas' *Sermones* enables us to investigate the explicit and implicit sources used in this particular type of writing of Aquinas. In his other theological writings, as I have argued elsewhere, Aristotle functions as Aquinas' principal philosophical interlocutor with regard to clarifying the relation between faith and reason in general and intellectual argumentation in service of the faith in particular. In this contribution I try to answer the question if and to what extent Aristotle functions as a source for intellectual clarification and argumentation in the *Sermones* as well. The first part deals with the relation between faith and reason in general and the use of Aristotle to express this relationship. In the second part I divide the explicit and implicit references to Aristotle in his *Sermones* into four categories (Aristotle as spokesperson of Aquinas, Aristotle and polemical debates, Aristotle as providing supporting argumentation, Aristotle as providing material arguments) and analyze their use in the *Sermones*.

APPENDIX:

EXPLICIETE EN IMPLICIETE VERWIJZINGEN NAAR ARISTOTELES IN THOMAS' ACADEMISCHE PREKEN

Expliciete verwijzingen			
Sermo	Vindplaats	Tekst	Bron
VI Celum et terra (1256-1258 ; zeer waarschijnlijk authentiek)	5 33-34M 39-40M 45-46m	Ethic X De celo II Physica VIII	EN X, 1175a20-21 & 1177a12-27 Caelo289a19-21 Caelo286b10 Phys VIII 259b28-260a19
VIII Puer Iesu (11 jan 1271 of 10 jan 1272; zeker authentiek)	250 399-400	Philosophus Philosophus	EN III, 1119b8-9 EN IX, 1167a24-26
Sermo XIV Attendite a falsis prophetis (14 juli 1269 ; zeker authentiek)	187 188 374	Philosophus Philosophus Philosophus	Geen eigennaam Geen eigennaam EN IV, 1127b27-28
Sermo XV Homo quidam erat dives (10 aug 1270 of 2 aug 1271 ; zeker authentiek)	410	Philosophus	Pol II 1263a25-40

Sermo XIX Beati qui habitant (Italië, Orvieto 1261-1264 ; quasi zeker authentiek)	51 77-78	Philosophus Philosophus	EN I, 1097a24-b6 EN I, 1100b4-7
Sermo XX Beata gens (waarschijnlijk 1 nov 1271; quasi zeker authentiek)	248-249 418 421	Philosophus Philosophus Ethica IV	EN VI, 1139a10-11 Gen I 316a8-10 EN IV, 1123b13-14
Subtotaal: 12 plaatsen in 6 preken			

Impliciete verwijzingen			
Sermo	Vindplaats	Tekst	Bron
Sermo V Ecce rex tuus (29 nov 1271; zeker authentiek)	227-231	Quarto … bonum commune	EN VIII, 1161a11-14; 1161a32; Pol. III, 1279a32-34; 1279b6-7
Sermo VIII Puer Iesu (11 jan 1271 of 10 jan 1272; zeker authentiek)	398-399	Nullus …adherere	EN I 1096a16-17
Sermo XII Seraphim stabant (voor of tijdens De veritate 1256-1259; quasi zeker authentiek)	23-33	Supra rationem non possumus scire set fide credere	An. Post. I, 4 (73a23-74a1); De ueritate, q. 14, a. 1, resp.
Sermo XIII Homo quidam fecit cenam (Juni1269/1270/1271; zeker authentiek)	238-241	Aliqua consideracionem	EN X 1177a20-25.
Sermo XV Homo quidam erat dives (10 aug 1270 of 2 aug 1271 ; zeker authentiek)	114 115	Mansuetum Animal sociale	Topica V, 128b1718; V, 130a28; 132a7; 138a10-11; 139a19 Var. loc.

	183-190	Finis intendit mensuram	Pol I 1257b25-28
Sermo XIX Beati qui habitant (Italië, Orvieto 1261-1264 ; quasi zeker authentiek)	36-39 243-245	Omnium hominum affectus ad beatitudinem tendat Differenciam esse inter regem et tyrannum	EN I, 1095a20-28 ; Met. I, 1, 980a21 EN VIII, 1161a11-14; Pol III, 1279a32-34; 1279b6-7
Sermo XX Beata gens (waarschijnlijk 1 nov 1271; quasi zeker authentiek)	415-416	Virtus consistit in medio	EN II, 1404a11-27; 1106b36; 1107a7
Subtotaal: 10 plaatsen in 7 preken			

Totaal: 22 plaatsen in 7 verschillende preken (uit een totaal van 23 preken en preekfragmenten)