

ZUM MENSCHENBILD VON KARDINAL CAJETAN UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER ANSCHAUUNGEN DES KARDINAL NIKOLAUS VON KUES

Von Anton Bodem SDB, Benediktbeuern

Es kann nicht die Absicht dieses bescheidenen Beitrags sein, das Menschenbild des Kardinal Cajetan auch nur annähernd erschöpfend darstellen zu wollen¹. Die Untersuchung beschränkt sich darauf, einige charakteristische, aber doch auch wesentliche Züge desselben herauszuarbeiten und sie der Auffassung des NvK gegenüber zu stellen. Ein solches Bemühen empfiehlt sich deswegen, weil uns hier zwei reichlich unterschiedliche philosophische und theologische Denker begegnen. Das zeigt bereits der Ansatzpunkt ihres Denkens. Während NvK besonders platonischem Gedankengut zugetan war, folgte Cajetan, getreu seinem großen Lehrmeister, dem hl. Thomas v. Aq., den Spuren des Aristoteles². In seiner wissenschaftlichen Methode wußte er sich als Dominikaner zudem der großen scholastischen Lehrtradition seines Ordens verpflichtet, ganz im Gegensatz zu Cusanus, der eine solche Bindung nicht kannte. Auf Grund dieser Unterschiede ist es nicht verwunderlich, daß sich im umfangreichen Schrifttum Cajetans kein Hinweis auf NvK findet³. Dessen Denken mußte ihm, dem subtilen Thomisten und versierten Scholastiker, zweifelsohne ungewohnt, ja fremd gewesen sein, so daß daraus sein Schweigen verständlich wird, was andererseits die Vermutung nahelegt, daß er sich mit dessen Gedanken kaum jemals intensiv beschäftigt hat.

¹ Die Anthropologie Cajetans ist noch nicht erforscht.

² Cajetan folgt Aristoteles so getreu, daß er z. B. in seinem Kommentar zu *De anima* von der Interpretation des hl. Thomas abweicht und die Auslegung des Averroes für zutreffend erklärt, nach dem Aristoteles keine Unsterblichkeit der Einzelseele kennt. Vgl. M. H. LAURENT, *Introduction. Le Commentaire de Cajétan sur le „De anima“*. *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus: Scripta philosophica*, vol. I, ediert von P. I. COUELLE, Rom 1938, S. VII–LII. – E. GILSON, *Cajétan et l'humanisme théologique*: *Archiv d' Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 30 (1955) 113–136.

³ Nicht einmal in den ekklesiologischen Traktaten, in denen Cajetan den Primat des Papstes gegenüber den konziliaristischen Bestrebungen seiner Zeit verteidigt, findet sich auch nur ein Hinweis auf NvK, obwohl hier ein solcher am ehesten zu erwarten wäre. Daß ihm die *Concordantia catholica* unbekannt war, ist höchst unwahrscheinlich, gerade auch deswegen, weil er ein ausgezeichnete Kenner der *Summa de Ecclesia* des JOHANNES VON TORQUEMADA war. Doch vielleicht läßt sich der Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit ihm daraus erklären, daß dieser sich später vom Konziliarismus abwandte. Zudem widerstand es zweifellos Cajetan, der es in seinen Kontroversen nie an der gebotenen Achtung und Vornehmheit gegenüber dem Gegner mangeln ließ, durch eine nachträgliche Auseinandersetzung den abwegigen Eindruck zu erwecken, NvK sei Zeit seines Lebens ein Konziliarist gewesen. Als Grund dieses Schweigens kommt dagegen nicht in Betracht, daß gleichsam der »Kardinal« den »Kardinal« schonen wollte. Denn als Cajetan seinen Traktat *De comparatione auctoritate Papae et Concilii* mit der dazu gehörigen *Apologia* verfaßte, war er selbst noch nicht zur Kardinalswürde erhoben worden.

Verwiesensein des Menschen an die Welt und deren Transzendierung

Der Mensch findet sich nicht nur in der Welt vor, sondern er ist in einer, ihm ganz eigentümlichen Weise an sie verwiesen. Nirgends tritt dies deutlicher zutage als in seinem Erkennen, das ein grundlegendes Moment im Vollzug seines Wesens ist. Cajetan kennt – so wenig wie NvK – angeborene Ideen⁴. Daher ist der menschliche Intellekt eine „unbeschriebene Tafel“⁵, so daß gerade in dieser traditionellen Bezeichnung das Verwiesensein des Menschen an die Welt in plastischer Weise zur Sprache kommt. Sein Erkenntnisvermögen bleibt an die sinnenfälligen Eindrücke gebunden^{5a}. Dies gilt so generell, daß auch der menschliche Geist selbst darunter fällt. Denn auch seine Selbsterkenntnis ist noch einmal durch die Außenwelt vermittelt. Der menschliche Intellekt ist sogar „von der Erkenntnis seiner selbst mehr entfernt als von den anderen Dingen“; daher „muß er diese früher erkennen als sich und sich vermittels jener“⁶.

Dieses Verwiesensein macht jedoch zugleich seine wesenseigentümliche Offenheit und Empfänglichkeit gegenüber allen anderen Seienden aus, so daß durch sie eine ganz eigenartige Einheit und Einigung mit ihnen vermittelt wird. Sein Intellekt ist nämlich nicht nur auf alle natürliche Wahrheit ausgerichtet⁷, sondern die menschliche Geistseele ist dank ihrer Erkenntniskraft aktuell oder potentiell das andere⁸. „Der Anfang der Erkenntnis ist darin gegeben, daß die Natur (des Erkennenden) nicht nur sie allein ist, sondern (auch) die anderen“⁹, ja „in gewissem Sinn jedes Seiende“^{9a}. Daher vollzieht sich im Erkennen eine Einigung zwischen dem erkennenden Geist und den erkannten Dingen, die inniger ist als jene zwischen Materie und Form. Denn der Erkennende und das Erkannte bilden kein „Drittes“, wie dies bei der Vereinigung von Form und Materie der Fall ist¹⁰.

Doch in der Erkenntnis erfaßt der Mensch nicht nur die Welt, sondern er überschreitet sie auch, denn er kommt immer schon von einem sie umgreifenden Horizont auf sie zu, sofern darin auch Gott auftaucht. Denn die menschliche Erkenntnis ist deswegen unbegrenzt, weil sie immer schon „Teilhabe am

⁴ Vgl. *Comm. in S. th.* I 84, 4 n. 3 (ed. Leon. 5, 319).

⁵ EBD. I 87, 2 n. 9 (5, 358).

^{5a} EBD. I 84, 7 n. 16 (5, 327): nihil sine phantasmate intelligimus.

⁶ EBD. I 75, 2 n. 6 (5, 197).

⁷ EBD. I II 109, 1 n. 2 (7, 290): intellectus humanus ex virtute suae naturae potest cognoscere omne verum non supernaturale.

⁸ EBD. I 14, 1 n. 5 (4, 168).

⁹ EBD. I 12, 4 n. 4 (4, 122). – Zu NvK vgl. N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*: BCG 7 (1975), besonders den Abschnitt „Grenze und Grenzüberschreitung“, S. 56–58.

^{9a} EBD. I 79, 2 n. 23 (5, 263).

¹⁰ EBD. I 14, 4 n. 4 (4, 167).

göttlichen Licht¹¹ ist. Und sofern alle Erkenntnis auch stets die Gutheit des Erkannten einschließt und sich nicht nur auf ein endliches Gut hier und jetzt erstreckt, intendiert sie nach dem *bonum* im absoluten Sinn. Daher ist der Horizont des menschlichen Willens gleich universal wie der des Intellekts¹². Obgleich Cajetan ganz von der aristotelischen Erkenntnismetaphysik herkommt, gelangt er dennoch zu einer Sicht, die jener des NvK nahekommt, bei dem die menschliche Natur ebenfalls „das Moment der Unendlichkeit“ einschließt. „Sie umfaßt potentiell . . . alles, d. h. Gott und das gesamte Weltall“¹³.

Bedenkt man außerdem, daß Thomas v. Aq., dem Cajetan folgt, die Universalität der Erkenntnisfähigkeit des Menschen aus der Geistigkeit seiner Seele ableitet¹⁴, dann fügen sich die Aussagen über die Herkunft des menschlichen Geistes folgerichtig in das Gesamtbild vom Menschen ein und sind noch einmal Ausdruck für das Nicht-eingefangen-sein des Menschen in die Welt. Cajetan hat zwar die ersten drei Kapitel der Genesis allegorisch gedeutet; er spricht auch von einer „Transmutation der Materie“¹⁵, aber er kann deswegen nicht als ein Vorläufer des Evolutionsgedankens angesehen werden. Sein Menschenbild ist gleich dem des Cusanus ein Menschenbild „von oben“¹⁶. Dies gilt gleichermaßen, ob man das Werden des ersten Menschen oder eines jeden einzelnen ins Auge faßt. Sein Geist hat keinen Grund in der Materie. Eine „Selbsttranszendierung“ bzw. „Selbstüberbietung“ im Sinne K. Rahners¹⁷ ist Cajetan fremd, auch wenn er eine gewisse disponierende Funktion stofflicher Elemente annimmt. Eine solche gesteht er dem menschlichen Samen zu¹⁸; dennoch tritt die Geistseele „von außen“ ein¹⁹. Sie entsteht durch keine Transmutation der Materie²⁰; m. a. W. das ihr eigene Werden besagt Erschaffen-werden²¹.

Dieses Verständnis schließt eine entscheidende Konsequenz ein. Denn hinsichtlich des Seins der Seele ergibt sich daraus eine derartige Unabhängigkeit

¹¹ EBD. I 84, 5 n. 3 (5, 323). Vgl. THOMAS, *S. th.* I 88, 3 ad 1^m: omnia intelligimus . . . in quantum ipsum lumen intellectus nostri . . . nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae.

¹² EBD. I 75, 6 n. 12 (5, 206).

¹³ N. HEROLD, a.a.O., S. 53.

¹⁴ *S. th.* I 75, 2.

¹⁵ *Oratio 4, De immortalitate animarum coram Iulio II. Pont. Max. Dominica prima adventus, anno salutis 1503, habita.* Opuscula omnia, Antwerpen 1576, t. III, S. 186b–188a. Vgl. auch *Comm. in S. th.* I 118, 2 n. 3 (5, 567). Zum dynamischen Denken des NvK und seiner Frage „nach dem Übergang von einer Art in die nächst höhere“ vgl. R. WEIER, *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen: MFCG 7* (1969) 89–102.

¹⁶ R. WEIER, a.a.O., S. 92.

¹⁷ Vgl. *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*: Schriften zur Theologie Bd. V, 1962, S. 183–221; P. OVERHAGE – K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961, S. 55–84; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg³ 1976, S. 185–188.

¹⁸ *Comm. in S. th.* I 118, 2 n. 4 (5, 568).

¹⁹ *Oratio*, a.a.O., S. 187b: nostra autem mens deforis venit. *Comm. in S. th.* I 76, 1 n. 15 (5, 212).

²⁰ EBD.

²¹ EBD. I 118, 2 n. 3 (5, 567).

von der Materie, daß sie in einer Weise Form ist, daß dadurch ihre Selbständigkeit nicht beeinträchtigt wird: *sic informat quod non pendeat*²². Denn „das Sein, durch das der Mensch ist, kommt der Geistseele früher²³ zu als dem Kompositum“²⁴.

Es ist augenfällig, daß Cajetan ausschließlich der metaphysischen Fragestellung nach der Konstituierung des Menschen sein Augenmerk zuwendet. Es fehlt die umfassendere Betrachtungsweise, wie sie bei Cusanus zu finden ist, der dem Mensch-Kosmos-Verhältnis nachgeht und seine Stellung im Gesamt des göttlichen Schöpfungsplans herausstellt, indem er betont, daß der Mensch das Ziel aller Schöpfung Gottes ist²⁵. Doch beide Autoren kommen sich in anderer Hinsicht wieder nahe.

Es hat seinen guten Grund, wenn Cajetan so nachdrücklich die Unabhängigkeit der Seele gegenüber der Materie herausstellt. Denn darauf ruht der Nachweis auf, daß sie kein vergängliches Sein besitzt, d. h. daß sie unsterblich ist. Lapidar stellt er im Zusammenhang mit der Erörterung der Subsistenz der Seele fest: „Daran hängt die Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele“²⁶. Der Nachweis derselben zeigt, daß der Mensch seinem geistigen Wesensteil nach die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit der Welt transzendiert. Cajetan ist sich der „sehr großen Schwierigkeit“ der Frage voll und bewusst, wie er gleich zu Anfang seiner *Predigt* vor Julius II. am 1. Adventssonntag 1503 betont, in der er diese Frage erörtert²⁷. Seine Beweisführung ist von der Fragestellung des Aristoteles²⁸ inspiriert. Gelingt nämlich der Nachweis einer Tätigkeit, die dem menschlichen Geist²⁹ in ausschließlicher Weise eigen ist, d. h. besitzt er eine solche, bei der ihm der Leib nicht als Organ dient, dann kann er, „auch wenn er von ihm getrennt ist, dennoch weiterbestehen und leben; kann er keine solche Tätigkeit für sich beanspruchen . . ., muß er notwendig mit ihm zugrunde gehen“³⁰.

Von den verschiedenen Tätigkeiten, die Cajetan analysiert, scheidet er alle aus außer dem Erkennen. Denn nur durch dasselbe erhebt sich der Mensch „über

²² EBD. I 76, 1 n. 15 (5, 212).

²³ „Früher“ (*prius*) ist hier im ontologischen, nicht temporalen Sinn gemeint.

²⁴ *Comm. in S. th. I 76*, 1 n. 30 (5, 214).

²⁵ Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 41 ff.

²⁶ *Comm. in S. th. I 75*, 2 n. 13 (5, 198).

²⁷ Cajetan tritt hier noch einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele an. Später überwog die Skepsis, so daß „der Philosoph in ihm echte Zweifel an der Bedeutung der menschlichen Vernunft empfand, um mit ihr allein die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen“ (DTh 2, 1326). Vgl. EBD. das Zitat aus seinem *Comm. in Ad Rom. 11*: *Sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia, quae tamen omnia credo. Im Comm. ad Eccl. 3, 21* bemerkt Cajetan sogar, daß noch kein Philosoph die Unsterblichkeit der Seele bewiesen habe (E. GILSON, a.a.O., S. 115).

²⁸ *De anima* I c. 1 (403a 6–12). Aus der Bezeichnung „Vater der Philosophie“, wie er Aristoteles nennt, spricht (noch) das Vertrauen in seine Argumente.

²⁹ Cajetan spricht in seiner *Oratio* stets vom *animus*, nicht von *anima*. Nur einmal ändert er diese Terminologie und verwendet dafür *mens*.

³⁰ *Oratio*, S. 187b.

die Eigenschaften der Elemente, aber auch über den Leib als Instrument“; dem widerspricht nicht, daß das Erkennen zwar „nicht an die körperlichen Dinge selbst, wohl aber an deren Erscheinungsbilder, von den Philosophen *phantasmata* genannt, durch eine gewisse Naturnotwendigkeit gebunden ist“³¹. Die ganze Beweiskraft bezüglich des Erkennens liegt dabei in seiner universalen Erstreckung. Weil es sich auf das Gesamt der materiellen Welt richtet und richten kann, muß es selbst eine Tätigkeit jenseits aller materiellen Verhaftung sein³². Denn jede Art von Affizierung hebt die Universalität auf. Diese denkerische Einsicht wird nach Cajetan von der Erfahrung bestätigt. Denn auch auf der Ebene des Erfahrbaren ist das Nicht-affiziert-sein Grundvoraussetzung für Universalität. So kann nur ein Richter, der keiner der beiden streitenden Parteien angehört, ein unabhängiges Urteil fällen. Auch aus dem Bereich der Sinneswahrnehmung führt Cajetan ein Beispiel zur Bekräftigung an. Wenn wir unterscheiden wollen, was bitter, was süß ist, darf der Geschmack keine früheren Geschmacksempfindungen mehr festhalten (*nullo affectum sapore gustum servare oportet*). Der Kranke liefert dafür den Beweis; denn ihm „erscheint deswegen alles bitter, weil noch ein bitterer Geschmack von der Galle her in seinem Geschmacksempfinden vorhanden ist“³³. Für Cajetan ist damit erwiesen, daß dem menschlichen Geist im Erkennen eine Tätigkeit eigen ist, zu deren Vollzug er kein leibliches Instrument nötig hat. Daraus folgt seine Subsistenz, Immaterialität und seine Unsterblichkeit.

Ganz ähnlich begründet NvK die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Auch für ihn ergibt sie sich aus der Fähigkeit der Seele, „sich dem universalen Grund der Einzeldinge zuwenden zu können“. Diese Tatsache ist „das Zeichen (dafür), daß die Seele, die dies vermag, nicht an das vergängliche leibliche Instrument gebunden . . . und deshalb fähig (*capax*) ist der Wissenschaft, der Künste und der Weisheit, die von den Einzeldingen und dem Vergänglichen abgetrennt sind. Und daher geht die Seele nicht zugrunde, wenn der Leib zugrunde geht“³⁴. Zwar spricht NvK auch von einem „Auge“ der Seele. Doch sein Schauen ist im rein geistigen Sinn verstanden. Denn durch dieses Auge „schaut die Seele auf den Urgrund hin, der allen Gegensätzen vorausliegt“³⁵.

³¹ EBD.

³² EBD.: *neesse est ut noster hic animus universae naturae corporeae natus arbiter ab omni sit corpore alienus*. Vgl. THOMAS v. Aq., *S. th* I 75, 2 resp.: *Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere*.

Im *Comm. in S. th.* I 76, 1 n. 20 (5, 212) greift Cajetan denselben Gedanken auf: *anima intellectiva . . . vindicat sibi positive hoc, quod habet secundum rem esse independens a corpore et consequenter posse operari absque dependentia ex corpore*.

³³ EBD. Auch dieses Argument ist von Thomas übernommen, auf den sich Cajetan aber nicht ausdrücklich beruft: *videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholericis et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara* (*S. th.* I 75, 2 resp.).

³⁴ *Sermo „Qui me inveniet“*: *Excitationes X* (p II, fol. 187^r, Z. 20–24).

³⁵ EBD. (fol. 187^r, Z. 31–32).

Ein Argument fehlt jedoch in diesem Zusammenhang bei ihm, mit dem Cajetan ebenfalls die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes nachweist. Es handelt sich um den Beweis aus dem natürlichen Verlangen des Geistes, immer zu sein. Wo aber ein solches gegeben ist, gilt „nach wohlbegründeter Meinung der Philosophen und Theologen“, daß es nicht „vergeblich“ (*inane*) sein kann³⁶. Dieses Argument nimmt seine Beweiskraft aus der Einsicht, daß der Mensch in seinem Sein und dessen Äußerungen von Gott abhängt³⁷, von dessen Werken Thomas v. Aq. einmal betont, daß in ihnen nichts „umsonst“ ist³⁸. Bei der Kommentierung der Summe stößt Cajetan noch einmal auf dasselbe Problem. Er setzt sich dabei auch mit dem Zweifel auseinander, der gegen die Beweiskraft dieses Arguments vorgebracht wird. Er entkräftet ihn, indem er, getreu seiner bewährten Methode, genauer unterscheidet, als dies in der erwähnten Predigt der Fall ist, in der die Berufung auf das natürliche Verlangen nach ewigem Sein mehr postulatorischen Charakter besitzt. Im Summenkommentar gleicht er diese Schwäche aus, indem er auf ein Argument zurückgreift, das uns auch bisher schon begegnet ist; er greift auf den universalen Horizont des menschlichen Geistes zurück. Die Beweiskraft ist darin gelegen, „daß der Intellekt das Immer-Sein (*semper esse*) erfäßt“, u. zw. nicht bloß als eigenes oder fremdes immerwährendes Sein, sondern „als Sein im absoluten Sinn“³⁹. M. a. W.: weil der menschliche Geist einen Begriff vom ewigen Sein besitzt und auf dieses hin alle endliche Wirklichkeit transzendiert, darum ist sein Verlangen nach ewigem Sein Zeichen dafür, daß er auch selbst unvergänglich ist.

Das oben erwähnte Argument, daß ein Verlangen nicht vergeblich sein kann, spielt aber auch in einem anderen Zusammenhang eine wichtige Rolle, was jetzt näher darzulegen ist.

II

Das Verlangen nach der Gottesschau

Das Erkennen des menschlichen Geistes richtet sich auf das absolute Sein und Gut, wodurch die Zuwendung zur Vielfalt der einzelnen Seienden und ihrer Gutheit erst ermöglicht ist. Besagt nun dieses apriorische Ausgreifen des menschlichen Geistes auf das Sein im absoluten Sinn auch im Lichte des christlichen Menschenbildes lediglich, daß dem Menschen ein unendlicher Horizont in seinem Erkennen erschlossen ist oder daß dieser Vorgriff auf das

³⁶ *Oratio* 187a. – Vgl. THOMAS V. Aq., S. th. 75, 6 resp.: *Naturale autem desiderium non potest esse inane.*

³⁷ *Comm. in S. th.* I/II 109, 1 n. 1 (7, 290).

³⁸ *S. Th.* I 98, 2 sed contra: *Nihil autem est frustra in operibus Dei.*

³⁹ *Comm. in S. theol.* I 75, 6 n. 11 (5, 205).

absolute Sein konkret als Verlangen des menschlichen Geistes zu verstehen ist, Gott selbst zu schauen?

Im Hinblick auf NvK hat R. Haubst gezeigt, daß er ein solches Verlangen nach der Gottesschau kennt und es „irgendwie im Sinne“ eines natürlichen Verlangens des menschlichen Intellektes versteht, daß er aber – und das ist ja theologisch das Entscheidende – durchaus die Grenzen zwischen der Schöpfungs- und der Gnadenordnung wahrt, sie nicht verwischt⁴⁰. In diesem Zusammenhang führt R. Haubst eine Stelle aus Origenes an, die sich Nikolaus v. Kues besonders gemerkt habe und die auch für unsere Erörterung bedeutsam ist. Der Alexandriner erkennt darin dem menschlichen Geist ein natürliches Verlangen zu, das er dahingehend versteht, daß dieser sich sehnt, „die Wahrheit Gottes und die *Urgründe* der Dinge zu erkennen“⁴¹.

Der Frage nach diesem *desiderium naturale* begegnet Cajetan notwendig bei der Erläuterung der Summe des Aquinaten⁴². Seine Auffassung, daß ein geschaffener Intellekt⁴³ Gott „durch seine Wesenheit“ (*per essentiam*) schauen kann, begründet Thomas gerade auch mit dem Hinweis darauf, daß das Verlangen der Natur vergeblich sei, wenn der geschaffene Intellekt nicht den Urgrund der Dinge erreiche⁴⁴. In seinem Kommentar bemerkt Cajetan zunächst einmal, daß es sich bei den Leugnern einer Schau der Wesenheit Gottes nicht um Avicenna oder irgendwelche andere Philosophen handle, sondern vielmehr um Christen, weshalb er auch vom Glauben aus dazu Stellung nehme⁴⁵. Nicht eine philosophische, sondern eine theologische Frage, die den Glauben tangiert, will er klären. Demgemäß stehen auch theologische Kriterien hinter seiner Antwort, d. h. er erteilt sie aus dem Konnex mit anderen Glaubensaussagen. Der Hinweis auf die Lehre des hl. Thomas macht dies deutlich, daß der Mensch nicht aus seinem Wesen heraus (*naturaliter*), sondern lediglich kraft dessen Offenheit (*obedientialiter*) auf die ewige Glückseligkeit hingebunden ist⁴⁶, womit die Richtung angezeigt ist, in der seine Antwort liegt.

Was nun das Argument vom natürlichen Verlangen, Gott zu schauen, betrifft,

⁴⁰ R. HAUBST, a.a.O., S. 57.

⁴¹ Siehe EBD. S. 52; ORIGENES *Περί ἀρχῶν* II, 11, 4 (PG 11, 243C): mens nostra sciendae veritatis Dei et rerum causas noscendi proprium ac naturale desiderium gerit.

⁴² S. th. I 12, 1. Die Frage, ob Cajetan Thomas und das von ihm gelehrt *desiderium naturale* zutreffend interpretiert hat, kann hier unbeachtet bleiben. Vgl. dazu R. HAUBST, a.a.O., S. 56 und EBD. Anm. 39.

⁴³ Die Frage ist nicht allein auf den menschlichen Intellekt bezogen. Wenn sie dann aber vom Glücksverlangen des Menschen her beantwortet wird, dann gilt die Antwort „a fortiori“ auch von anderen Geistwesen. Denn was auf die niedrigere Art zutrifft, besitzt erst recht Gültigkeit im Hinblick auf die höhere. (*Comm. in S. th. I 12, 1 n. 6*).

⁴⁴ S. th. I 12, 1 resp.

⁴⁵ *Comm. in S. th. I 12, 1 n. 4* (4, 115).

⁴⁶ EBD. n. 9 (4, 116). Vgl. S. th. I 1, 1. Die Begriffe *naturaliter* und *obedientialiter* verwendet Thomas an dieser Stelle nicht. In seinem Kommentar dazu spricht Cajetan von der *potentia obedientialis* (n. 9, 4: 4, 8).

kann nach Cajetan ein doppelter Zweifel auftauchen, nämlich ein solcher aus ihm selbst (*simpliciter*) und einer in bezug auf den Menschen (*ad hominem*). Es erscheine zunächst gar nicht als wahr, daß ein geschaffener Intellekt auf Grund seiner Natur nach der Gottesschau sich sehne. Fundament dieses Einwands sind die in jeder Natur grundgelegten Grenzen. Denn sie „dehnt ihre Hinneigung nicht auf etwas aus, zu dem die ganze Kraft der Natur nicht hinführen kann“⁴⁷. Gewichtiger noch ist das zweite Bedenken, denn darin führt Cajetan die entscheidende Differenzierung ein. Der Zweifel an der Beweiskraft des Arguments ergibt sich daraus, weil es gleichsam zu kurz greift und so nicht zur angezielten Einsicht führt. Es ist darin nur die Rede davon, daß die Natur, hat sie eine Wirkung wahrgenommen, danach strebt, die *Ursache* zu sehen, nicht aber *Gott* (*desiderium cognoscendi causam*). Cajetan bestreitet nicht,

„daß Gott als *Ursache* der Dinge zu sehen, erstrebt wird, aber eben nicht seiner Substanz in sich nach. Und so wird gewußt, nicht, was er absolut, sondern was er als Schöpfer, Lenker usw. ist . . . Wir verlangen nämlich auf Grund der ersten Bewegung zu wissen, was jene Substanz als erster Beweger ist“⁴⁸.

Daß Gott in sich konnaturales Objekt unseres Erkennens ist, das stellt Cajetan damit in Abrede. Deswegen kommt dieses Verlangen auch zur Ruhe, sobald die Bedingungen (*condiciones*) des ersten Bewegers, seiner Substanz erkannt sind.

Cajetan hat damit die ganze Fragestellung, auch wenn er eine Frage des Glaubens beantworten will, von vornherein auf die metaphysische Ebene verlagert. Das *desiderium naturale* hält sich innerhalb dieser Grenzen. Es erstreckt sich auf Gott, sofern er die Erstursache ist, keineswegs aber zielt es auf das innergöttliche Sein und sein Geheimnis selbst ab. Kein Zweifel, Schöpfungs- und Gnadenordnung sind damit streng auseinandergehalten, einer Verwischung ihrer Grenzen ist gewehrt.

Bedeutet diese Unterscheidung nun auch, daß beide Ordnungen zusammenhanglos nebeneinander gereiht sind? Dies ist von Cajetan weder intendiert, noch ist es der Fall. Denn er hat die metaphysisch orientierte Betrachtungsweise selbst wieder überschritten und Schöpfungs- und Gnadenordnung wieder einander zugeordnet und verbunden, indem er auch die Zielbestimmung des Menschen in seine Überlegungen einbezieht. Die vernunftbegabte Natur kann einmal in sich allein (*absolute*) betrachtet werden; sie kann aber auch gesehen werden, sofern sie auf die Seligkeit hingeordnet ist. Unter dem ersten Aspekt betrachtet, trifft tatsächlich zu, daß das *desiderium naturale* sich nicht über die Möglichkeit (*facultas*) der Natur hinaus erstreckt. Darum gilt zweifelsfrei, „daß die vernunftbegabte Natur die Schau Gottes in sich nicht absolut ersehnt“⁴⁹, d. h. unabhängig von einer anderen Voraussetzung, deren Grund nicht in ihr selbst liegt. Anders fällt die Antwort aus, wenn die vernunftbegab-

⁴⁷ EBD. n. 9.

⁴⁸ EBD.

⁴⁹ EBD. n. 10.

te Natur betrachtet wird, sofern sie auf die Glückseligkeit hingeordnet ist. Dabei ist darunter von Cajetan nicht eine rein natürliche Glückseligkeit verstanden, sondern das von Gott dem Menschen positiv gesetzte übernatürliche Ziel⁵⁰, das jenseits der Natur und des von ihr Erstrebaren liegt, das aber doch auf der Linie ihres natürlichen Verlangens liegt und daher diesem angemessen ist. Cajetan verweist an anderer Stelle auf die Überzeugung der Gelehrten (*doctores*), womit er nicht bloß Philosophen meint, daß der Mensch bereits von Natur aus Gott mehr liebt als sich selbst, freilich auch hier als den Urgrund (*principium*) der Natur⁵¹.

Unter Einbeziehung der Hinordnung auf die Glückseligkeit, das gnadenhaft dem Menschen gewiesene Ziel, anerkennt Cajetan nun tatsächlich ein Verlangen nach der Wesensschau Gottes. Denn kraft dieser positiven Hinordnung weiß der Mensch „um Wirkungen, nämlich solcher der Gnade und der Glorie, deren Ursache Gott ist, u. zw. wie er in sich selbst absolut ist, nicht (nur) was er als der universale Beweger ist“⁵². Sind diese Wirkungen aber einmal erkannt, was selbstverständlich ihre Offenbarung zur Voraussetzung hat, wie Cajetan mit Recht hervorhebt, weil erst so ihre Erkennbarkeit eigentlich gegeben ist, dann ist es allerdings der vernunftbegabten Natur eigen, sich auch nach der Erkenntnis der Ursache dieser Wirkungen zu sehnen. Dieses Verlangen richtet sich nun aber auf Gott, wie er ist. „Obzwar das Verlangen der Gottesschau dem geschaffenen Intellekt nicht absolut naturgemäß ist, so ist es ihm doch naturgemäß unter der Voraussetzung dieser Wirkungen“⁵³. Das so verstandene Verlangen ist von der Gnadenordnung geweckt, bleibt aber deswegen doch ein natürliches Verlangen.

So hält Cajetan in der Deutung des *desiderium naturale* die beiden Ordnungen, die der Schöpfung und die der Gnade, streng auseinander. Seine Darlegungen sind in dieser Hinsicht völlig unmißverständlich, so daß gegen ihn ein Vorwurf ähnlich demjenigen, den Johannes Wenck von Herrenberg NvK gegenüber erhob⁵⁴, nicht auftauchen kann. Er vermeidet aber auch einen reinen Parallelismus beider Ordnungen, indem er das Verlangen nach der Erkenntnis der Erstursache, das dem Menschen kraft seiner vernunftbegabten Natur eigen ist, auch auf der seinshaft höheren Ebene der Gnade wirksam sein läßt, indem es nun, unter Voraussetzung der Offenbarung, auf die Erkenntnis des Geheimnisses Gottes hintendiert, ohne daß damit schon gegeben ist, daß diese Erkenntnis nun auch mit der natürlichen Kraft des Geistes erlangt wird. Daher hindert die strenge Wahrung der Grenzen der Natur Cajetan nicht zu betonen, daß erst in der unverhüllten Schau der göttlichen Wesenheit (*essentia divina*

⁵⁰ *Comm. in S. th.* I 82, 1 n. 7 (5, 294): de facto Deus creaturam rationalem ad ulteriorem finem ordinavit.

⁵¹ EBD. I 82, 2 n. 4 (5, 297): ex natura inclinamur ad Deum plus quam nos ipsos amandum quamvis diversimode, quia natura ad illum inclinatur ut principium naturae.

⁵² EBD. I 12, 1 n. 10 (4, 116).

⁵³ EBD.

⁵⁴ Vgl. R. HAUBST, a.a.O., S. 57.

clare visa), die das übernatürliche Endziel des Menschen ist, das Vollmaß seiner Glückseligkeit gegeben ist⁵⁵. Dies trifft auch im Hinblick auf das natürliche Erkenntnisstreben zu, nach dem allgemein gültigen Gesetz, daß das Maß der Vollendung jedes Seienden vom Ausmaß des Verbunden-seins mit seinem Urgrund bestimmt wird⁵⁶.

III

Der Mensch Bild Gottes

Daß die menschliche Natur nach der Gottesschau im eben dargelegten Sinn verlangt, beruht darin, daß der Mensch „eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott“ hat; aber weil es sich dabei nicht um Gleichheit handelt, ist er lediglich „ein unvollkommenes Bild Gottes“⁵⁷. Ganz im Sinn des hl. Thomas besteht sein Bild-Gottes-Sein auch für Cajetan in der geistigen Natur des Menschen (*secundum intellectualem naturam*)⁵⁸, während er hinsichtlich seines übrigen Wesens nur „Spur“ Gottes (*per modum vestigiū*) ist⁵⁹.

Dieses Bild-Gottes-Sein wird nicht im rein statisch-seinshaften Sinn verstanden, wie dies im Hinblick auf die untermenschliche Kreatur zutrifft. Denn der Intellekt als Wirkvermögen des Geistes gestaltet dieses Abbild-Sein in dem Maße aus, „wie er Gott erkennt und kostet (*sapit*)“⁶⁰. M. a. W.: Die unterschiedliche Intensität seiner Gottähnlichkeit liegt in der Hand des Menschen⁶¹. Mit NvK kann man auch bei Cajetan von einem „lebendigen Bild Gottes“ im Hinblick auf den Menschen sprechen, wenngleich er diesen Ausdruck nicht verwendet. Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß er das Bild-Gottes-Sein nicht nach so vielen Dimensionen hin entfaltet wie Cusanus, vor allem entfällt auf Grund der seinshaften Betrachtungsweise seine heilsgeschichtliche Perspektive⁶². Dieses Bild-Sein kann noch einmal bezüglich der Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wesen als solchem und der Trinität selbst unterschieden werden. Beide Weisen sind dem Menschen eigen, doch wird die Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wesen schon durch die Vernunft erkannt und daher „gewußt“ (*scita*), während der Mensch um seine Ähnlichkeit mit dem dreifaltigen Gott nur aus dem Glauben weiß, diese also „geglaubt“ (*credita*) wird⁶³. Die Unterscheidung Cajetans zwischen dem Bild-Gottes-Sein des Menschen

⁵⁵ *Comm. in S. th.* I 82, 1 n. 7 (5, 294).

⁵⁶ EBD. I 12, 1 n. 5 (4, 115).

⁵⁷ EBD. I 93, 1 n. 2 (5, 402).

⁵⁸ EBD. I 93, 4 (5, 405).

⁵⁹ EBD. I 93, 6 n. 1 (5, 408).

⁶⁰ EBD. I 93, 2 (5, 403).

⁶¹ EBD. I 93, 4 (5, 405): *est magis et maxime ad imaginem secundum quod magis aut maxime intellectualiter Deum imitatur.*

⁶² Vgl. R. HAUBST, a.a.O., S. 45–51.

⁶³ *Comm. in S. th.* I 93, 5 n. 1 (5, 406).

und dem Nur-Spur-Sein der untermenschlichen Kreatur ist keine müßige spekulative Subtilität, sondern hat ihre große praktische Bedeutung, von der das konkrete Leben und seine Verwirklichung zutiefst betroffen wird. Der höhere Grad der Abbildhaftigkeit des Menschen konstituiert auch seine besondere Würde und einen besonderen Anspruch wie ein ausschließliches Vorrecht. Denn er ist kraft dieser seiner Abbildhaftigkeit in sich „ehrwert“ (*secundum seipsum honorabilis*), während den übrigen Geschöpfen Achtung gebührt, sofern sie die Aufgabe des Abbildes wahrnehmen⁶⁴. Es ist unschwer zu erkennen, welche konkreten Folgerungen sich daraus für das individuelle und das gesellschaftliche Leben ergeben, denen hier nachzugehen nicht der Ort ist.

Unsere Untersuchung hat eine überraschend große Übereinstimmung in den *Grundgedanken* der beiden so verschiedenen Denker und Theologen ergeben. Freilich sind auch die Unterschiede nicht zu übersehen. In Sprache, Terminologie und Stil unterscheidet sich Cajetan sehr deutlich von NvK. Seine Darstellung bleibt hinter der Lebendigkeit des Cusanus nicht selten zurück. Das hat seinen Grund gewiß auch in seinem Gebunden-sein an ein überkommenes Lehrsystem, aber nicht allein darin. NvK hat seine Gedanken immer wieder in der lebendigen Verkündigung vorgetragen⁶⁵ und entfaltet, was ihre Gestalt und ihre Lebendigkeit förderte. Zweifellos ein wichtiger Fingerzeig auch für die wissenschaftliche Theologie wie den Theologen von heute, die Hinordnung und den Kontakt mit der Glaubensverkündigung und dem konkreten christlichen Leben nicht zu ihrem eigenen Schaden zu vernachlässigen.

⁶⁴ EBD. II II 103, 3 n. 3 (9, 380): Inter imaginem ergo Dei in natura intellectuali et in rebus aliis haec est differentia, quod id quod constituit in creatura rationali imaginem divinam constituendo imaginem constituit ipsam creaturam secundum seipsam honorabilem; id vero quod constituit imaginem divinam in aliis, non constituit creaturam, nisi ut imaginis exercet officium, honorabilem.

⁶⁵ Ein Vergleich der uns von Cajetan erhaltenen Predigten mit denen des Nikolaus von Kues macht dies sofort deutlich. Cajetans Predigten sind theologische Traktate, von denen man weit eher erwarten würde, daß sie auf dem Lehrstuhl, nicht aber auf der Kanzel vorgetragen werden.