

Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern

Von Dr. Rudolf Haubst, z. Z. Rom

Was Johannes v. Segovia in das Licht der Geschichte rückte, war seine Tätigkeit in Basel, vor allem die des Jahres 1439. Durch nicht weniger als vier große Traktate griff er damals in die konziliare Kirchenpolitik ein und trieb diese ihrer ärgsten Konsequenz, der Absetzung des Papstes und dem Schisma zu¹⁾. Als es dann darum ging, die deutschen Fürsten aus ihrer diplomatischen Neutralität herauszulocken, trat wiederum „Segovia“, jetzt in der Würde eines Kardinals, als Sprecher des Konzils hervor, wurde dabei aber März 1441 auf dem Reichstag von Mainz in einer dramatischen Auseinandersetzung von Nikolaus v. Kues mit den stärkeren Argumenten zurückgeschlagen²⁾. Schließlich bot er dann noch nach Beendigung des Konzils die Hauptquelle zu dessen Geschichte in seinen *Gesta concilii Basiliensis*.

Johannes v. Segovia war also einer der bedeutendsten und auch unterschiedensten Verfechter der konziliaren Doktrin. Aus dem meist in den Rahmen formaler Kanonistik eingespannten Typ der Konzilsliteratur treten seine Traktate indes schon durch ihre ungewöhnliche geschichtliche und biblisch-dogmatische Fundierung heraus. Er selbst entfaltete in Basel zudem besonderen Eifer für die Dekretierung der Unbefleckten Empfängnis als Dogma³⁾. In erster Linie als Theologen zeigt ihn dann aber das Schrifttum seiner letzten Jahre, die er nach der Unterwerfung des Gegenpapstes mit dem Titel eines Erzbischofs von Caesarea in dem Benediktinerpriorat Aiton in der Diözese Maurienne (Savoyen) verbrachte. Dieses ist uns nämlich, bisher noch kaum beachtet⁴⁾, zum guten Teil in Cod. Vat. lat. 2923 erhalten. Seine ganze frühere konziliaristische Tätigkeit ist darin fast wie in Vergessenheit versunken, als sei nie Kampf gewesen. Um so mehr lebt die Gedankenwelt des einstigen *magister theologiae* an der Universität Salamanca wieder auf, besonders seit dem Fall Konstantinopels (29. Mai 1453), um sich fortan zugleich in den großen Plan einer religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Islam einzureihen. Von nun an sehen wir Johannes v. Segovia getrieben von der Überzeugung, die er aus mehrfacher persönlicher Begegnung mit Mohammedanern gewonnen

¹⁾ Joh. Haller, *Concilium Basiliense*, Bd. I (Basel 1896) 26—39.

²⁾ Deutsche Reichstagsakten Bd. XV (Gotha 1914) n. 345 f. und 370 (Bericht des Nikolaus v. Kues selbst).

³⁾ Haller a. a. O. 24 f.

⁴⁾ Eine eher irreführende als orientierende Inhaltsangabe dieses Kodex gibt D. N. Antonius, *Bibliotheca Hispana vetus* t. II (1788) n. 257. Richtiger ist die Anm. 3 Haller a. a. O. 41; zutreffend: Van Steenberghe, *Le cardinal Nic. de Cues* (Paris 1920) 228 n. 2.

hat, daß jetzt erst recht nicht die kriegerische Auseinandersetzung, sondern „die Belehrung und der Weg des Friedens“, die Beseitigung von Vorurteilen und die Erschließung eines Zugangs zu den Glaubensmysterien die vordringliche Aufgabe der Kirche Christi gegenüber den Mohammedanern sei. Dabei wird, wie wir sehen werden, nicht von ungefähr die Frage nach der Verkündbarkeit des trinitarischen Grundgeheimnisses, im besonderen vor den Mohammedanern, in den Vordergrund gerückt.

I.

Mit der Frage, „ob man nicht, von der notwendigen Verteidigung abgesehen, viel mehr den Weg des Friedens als des Krieges zur Überwindung der Sekte Mohammeds beschreiten solle,“ tritt Johannes v. Segovia, wie dies Folio 4r—33r des Cod. Vat. lat. 2923 zeigen, am 2. Dezember 1454 zunächst in einem großen Briefe an den Kardinal Nikolaus v. Kues heran. Er tut es mit einer vorsichtigen Erinnerung an ihre früheren freundschaftlichen Begegnungen in Basel (April 1433 bis Mai 1437) und in dem besondern Vertrauen, daß dessen überragend großer Geist, wie er ihn selbst aus eigener Erfahrung kennen lernte, gerade an den schwierigen, von ihm aufgerollten Fragen, lebhaftes Interesse finden werde⁵⁾. Darnach beginnt er unvermittelt mit dem Bericht über eine Aussprache (collatio) — sofern es sich nicht um eine öffentliche Disputation handelt, wie eine andere Quelle nahelegt⁶⁾ —, die er vor geraumer Zeit (dudum) mit einem Gesandten des Königs von Granada in spanischer Sprache hatte, und zwar „über das Mysterium der Trinität“ (5r, 16ff.).

Bei dieser geriet zunächst der Maure außer sich vor Empörung über den „Unglauben“ der Christen, weil diese zwei Götter anbeteten, einen im Himmel und einen auf Erden, einen, der lebt, den Schöpfer, und einen Gestorbenen, den Sohn Mariens. Dazu habe noch dieser Gott selbst seinen Sohn in den Tod hingegeben, während doch jeder Vater, wenn sein Sohn im Kerker liege, die Hand des Richters küsse und Geschenke bringe, damit dieser freigelassen werde. — „Nicht zu verwundern!“, bemerkt dazu Segovia, im Hinblick auf ihr „Gesetz“, das an mehr als 100 Stellen die Christen als „Anbeter derer, die Gottes (nur) teilhaftig sind“, bezeichnet (5r, 18—32). — Als er sodann den Sarazenen fragte, über welche der beiden „Absurditäten, die er der Christenreligion vorwarf, er denn zuerst etwas hören wolle — über die, daß Gott einen Sohn habe, oder die, daß dieser für das Menschengeschlecht gestorben sei —, antwortete dieser: von dem ersten. — Segovia machte nun den Sarazenen zunächst dadurch stutzig, daß er rundweg behauptete: „Auch wenn uns das nicht offenbart wäre, so stände es durch die Vernunft fest, daß Gottes Sohn so gut wie der Vater von Ewigkeit her ist.“ Als erstes erlangte er sodann von ihm das Zugeständnis, daß es von Ewigkeit her in Gott ein „Wort“ gebe, da Gott sich ja von Ewigkeit her selbst erkenne und das Wort nichts anderes als die ausgeprägte Ähnlichkeit Gottes sei, da jede Erkenntnis auf einem Ähnlichbild beruhe; ferner, daß dieses mit der göttlichen Substanz identisch sei, da es

⁵⁾ Vgl. Cod. Vat. lat. 2923, 4r, 31—5r, 15. — Die folgenden zahlreichen Stellenangaben aus diesem Kodex werden der Einfachheit halber meist in den Text selbst eingeschaltet.

⁶⁾ Nach Antonius (a. a. O. n. 174) hat diese Disputation bereits im Jahre 1431 in einem Ort Medina, wo sich damals König Johann II. von Kastilien aufhielt, stattgefunden. Von seinen (zunächst vergeblichen) Bemühungen, einen Mohammedaner zu finden, der sich ihm zu einer Aussprache stellte, spricht Joh. v. Seg. 64r, 27 ff. Er datiert dort diese auf Juli 1431.

in Gott kein Akzidenz, sondern nur die Gottheit gebe. Er argumentierte weiter, daß diesem Ähnlichbild Personcharakter eigne, da es in einer geistigen Natur subsistiere, kurzum, daß dies Bild Gottes, das auf dem Wege der göttlichen Selbsterkenntnis lebendig vom Lebendigen ausgehe, während es in derselben Natur verbleibe, zu Recht — und im Gegensatz zum willentlichen Schöpfungswerke: von Natur aus — „Gottes Sohn“, und der, von dem es ausgehe, „Vater“ genannt werde (5v, 1—26). Aus der unendlichen, gegenseitigen und von beiden ausgehenden Liebe von Vater und Sohn wird sodann der Hervorgang des Hl. Geistes demonstriert. „Da nichts unendlich sein kann als Gott selbst“, ist dieser also eine dritte göttliche Person. Die weitere Erörterung bringt dann noch Näheres über Einheit und Dreiheit in Gott und hebt nochmals deutlich hervor: Eadem ratione ac necessitate, qua constat Deum esse Unum, eadem etiam, quod esset Pater et Filius et Spiritus Sanctus (5v, 27-6r, 10). — Man mag ähnliche Demonstrationsversuche bei Richard v. St. Viktor, bei Wilhelm v. Auvergne, oder, was die nachthomistische Theologie angeht, bei dem ebenfalls mit der Mohammedanerfrage sehr beschäftigten Raymon Lull noch mit Recht auf den am Glauben orientierten Aufweis der auch rational erfaßbaren überrationalen Sinnhaftigkeit des Dogmas deuten. Dem apologetischen, resp. missionarischen Eifer Segovias werden wir jedenfalls schon sehr viel zugute halten müssen, wenn wir diese seine Demonstrationskunst nicht der Grenzüberschreitung zeihen wollen.

An diesen Bericht knüpft er sodann eine Erinnerung an die Basler Zeit an, indem er seinem Adressaten gegenüber bemerkt, vor ihm erübrige es sich, das Gesagte weiter auszuführen, denn diese Gedankengänge seien ihm ja schon längst aus den Vorlesungen bekannt, die er, Johannes, zur Zeit mehrere Tage hindurch im Anschluß an das Erste Buch der Sentenzen hielt, weil er nämlich den Griechen über den schwierigen (Glaubens-)Artikel Antwort stehen sollte, daß der Hl. Geist vom Sohne so gut wie vom Vater hervorgeht⁷⁾. Damals schon habe er es herausgespürt, wie ihm Nikolaus v. Kues unter allen Hörern mit der größten Aufmerksamkeit und mit besonderen Kenntnissen in dieser Frage gefolgt sei (6r, 14-23).

In den dann folgenden Kapiteln 3 und 4 — denn der Verfasser dieses Briefes gliedert dessen Materie selbst in 21 Kapitel, die er dann auch noch am Schluß zusammenstellt — schickt Segovia noch einiges zu dem „Geheimnis der Erlösung“ sowie zum mohammedanischen Gottes- und Glaubensbegriff den praktischen Erörterungen seiner „Frage“ voraus, kommt dabei aber wiederum auf die Trinität zurück. Er führt dort aus, daß Mohammed bewußt das Geheimnis der Erlösung unterdrückte, um die Seinigen aus dem Gesetz der Gnade unter das vorsintflutliche Gesetz der Natur zurückzuführen, und so Gott nur als den Schöpfer, nicht als Erlöser zu ehren. Diesem komme es deshalb insbesondere darauf an, die Gestalt Jesu „aufzulösen“, schlimmer als das Nestorius tat. Deshalb über-

⁷⁾ Joh. v. Seg. präsierte bereits 1434 in der Glaubensdeputation (vgl. Gesta conc. Basiliensis in: Monumenta Conciliorum II 614 f.), der Nikolaus v. Kues bereits vom 28. Februar 1432 an inkorporiert war (Haller a. a. O. II 45, 8). Segovia scheint sich hier auf die letzte Zeit vor dem 20. Mai 1437 zu beziehen, welcher die Scheidung der Geister brachte. Denn damals bemühte man sich auch auf seiten des Konzils um Verhandlungen mit den Griechen. — Ähnlich wie hier äußert sich Johannes auch in dem Vorwort seines Traktates De summa auctoritate episcoporum in universali concilio, den er um 1450 Kardinal Cervantes widmete. Antonius leitet von dort auch eine eigene Schrift mit dem Titel De processione Spiritus Sancti liber ad disputandum cum Graecis her (a. a. O. n. 187).

gehe er das Geheimnis der Hl. Dreifaltigkeit unter dem Vorwand, er habe das Gesetz Abrahams von Gott empfangen, dies aber sage nichts davon, oder er belustige sich darüber, daß die Christen unter drei Bildern Mann und Frau in Gott verehrten. Er meint damit wohl, fügt Segovia erklärend bei, „daß die Dreifaltigkeit manchmal gemalt wird mit dreifachem Antlitz, das eine mit, die andern ohne Bart, mitunter auch mit der Gestalt des Gekreuzigten unter der Taube, welche den Sohn und Hl. Geist darstellen sollen“. Unter Verhöhnung des Glaubensgeheimnisses der Trinität suche man also „den Kult des Einen Gottes zu erneuern“. Geschichtlich gesehen, sieht darin Segovia allerdings den Vorteil und die Stärke der Sekte Mohammeds. Denn „diese sollte glauben, was man wußte; keiner aber schrieb Nichtgewußtes Gott zu“. Religiös gesehen, zeigt sich aber darin, daß „der Eifer Mohammeds nicht dahin ging, Glaubensgeheimnisse zu verkündigen, sondern möglichst viele Völker unter seine Herrschaft zu bringen“, Heiden und Juden, und, indem er Christus äußerliches Lob zollte, auch die Christen⁸⁾. Auch sonst verstand es Mohammed, die Menschen an ihren Schwächen zu packen. So machte er Gott zur Ursache des Bösen und gab dem Menschen die Entschuldigung, daß „Gott es selbst ja so wollte“. „Er wußte auch, wie äußerst gerne es die Menschen hören, daß zu ihrem Heil der Glaube allein (sola fides) genüge; und diesen Glauben machte er dann noch leicht, indem er ihn auf die Existenz des Einen Gottes und Mohammed als seinen Boten beschränkte und indem er lehrte, daß Gott dessen Anhängern nur vier schwere Sünden anrechne (imputat), während er bei andern das auch bei geringsten Sünden tue. Zu den vier für Mohammedaner unnachlässbaren Sünden gehört aber gerade dies, wie nach Segovia im Gesetz besonders eingeschärft wird, „wenn sie das Mysterium der Trinität bekennen und das Geheimnis der Inkarnation“. — Das folgende berührt noch kurz die mohammedanische Vorstellung von dem Paradies. Damit ist dann die Schilderung der Situation, der Status quaestionis beendet, auf den die eigentliche Behandlung der Frage: Krieg oder friedliche Bekehrung der Mohammedaner? folgt⁹⁾. — Wir können diese Erörterungen hier übergehen. Das Gutachten (avisamentum) Segovias geht dahin — indem er hier unbewußt wenigstens noch ein Stück seines Basler kirchenparlamentarischen Optimismus auf einen noch größeren und schwierigeren Maßstab überträgt —, der Papst möge die gebildeten Araber zu einer großen Konferenz zusammenrufen, auf der sich dann die christlichen Gelehrten den Muselmännern voller Zuversicht zu einer großen Rechenschaft und Demonstration ihres Glaubens stellen könnten. Das Schlußkapitel besteht in der inständig vorgebrachten Bitte, der Kardinal möge ihm darüber seine Meinung sagen, besonders auch darüber, ob er seinen Plan dem Papst vortragen solle.

II.

Die Antwort, die der Kardinal darauf an Johannes v. Segovia schrieb¹⁰⁾, zeigt ein beispielhaft gütiges Verständnis für dessen geistige Lage sowie Freude darüber, daß sie sich nun beide wiederum zu freundschaftlichem Gedankenaustausch zusammenfinden konnten. So teilt er ihm zunächst

⁸⁾ Kap. 3 6r, 24—7, 27.

⁹⁾ Kap. 5—20 9 v, 3—31 v, 14.

¹⁰⁾ Brief v. 29. Dezember 1454 aus Innsbruck 35 v—38 v.

den Stand der Dinge in der Türkenfrage mit (350—360) und kommt dann, indem er auf die an ihn gestellte Frage eingeht, auf seine eigene Schrift *De pace fidei* zu sprechen, welche die Übereinstimmung ihrer Gedanken zeige. Die Schrift *De pace fidei* erhält dann auch hier insofern eine authentische Interpretation, als Cusanus in ihr nicht nur gleichsam das ideelle Verhältnis der Offenbarung Christi zu dem partiellen Wahrheitsgehalt der übrigen Religionen in der himmlischen Konferenz der Völker vor dem göttlichen Worte gleichsam in Szene setzen wollte. Er wollte in ihr auch den religiösen Frieden als eine Forderung göttlichen und menschlichen Rechts zum Ausdruck bringen mit der gegen den Religionskrieg gerichteten Konsequenz: *Sola defensio sine periculo christiano*. Was aber die von Segovia geplante Gelehrtenkonferenz angeht, so meint Cusanus, daß sich die Türken schon auf ein Gespräch einließen mit den christlichen weltlichen Fürsten, und zwar zu großem Vorteil für den christlichen Glauben. Man solle dann aus Kairo, Alexandria und Jaffa die eifrigsten Vertreter ihres Glaubens, am besten durch Kaufleute, zusammenbringen lassen, darüber jedoch erst auch die Ordensleute fragen, die in Griechenland und Armenien unter den Türken wohnten, um so zu einem ausgereiften Plan zu kommen (36v, 10-37r, 5).

Hoffnung bestehe auch, fährt er dann fort, daß die Türken in der Frage der Trinität zufriedengestellt werden könnten mit den Gründen, wie er sie in seinem Briefe anführe und sie unter anderen auch schon in Basel ihm persönlich vorgetragen habe, indem er ihm Richard v. St. Viktor besonders empfahl. „Es ließen sich auch noch weitere Gründe anführen“, fügt er dann hinzu, „die hinreichend (nicht zwingend!) zeigen, daß der Glaube an die Dreieinigkeit insofern auf die höchste Erkenntnis des Einen Gottes ‚zukommt‘¹¹⁾, als die höchst vollkommene ‚Natur‘¹²⁾ im Ursprung (der Dinge) nicht klar erkannt (videri) werden kann, solange man nicht innergöttliche Korrelationen zugibt“ (35r, 5-12). — Mit diesen kurzen Worten geht Cusanus also auch auf das besondere Anliegen Segovias ein, regt ihn sogar zum Aufweis noch weiterer Gründe an; er gibt ihm aber dennoch in zurückhaltender Korrektur den Wink, statt auf eine rationale Demonstrierung des Mysterium auf die praktische („handleitende“) Hinführung zum Glauben hinzuzielen. Nikolaus v. Kues kann denn auch von sich selbst berichten: „Sowohl bei Juden wie bei Türken habe ich es erfahren, daß es nicht schwer ist, sie von der Dreieinheit in der Einheit der Substanz zu überzeugen“ (37r, 13-15). Die eigentliche Schwierigkeit, stellt dann Cusanus hier, wie auch schon früher mehrmals, fest, liegt schon von Paul v. Samosata an bis heute in dem Glauben an die Hypostatische Union. Denn darin geht das Christentum vor allem über die Verehrung des Einen Gottes hinaus. Er selbst gibt dann noch einige Hinweise auf deren Verkündigung, auf die des Kreuzesgeheimnisses und der Eucharistie. — In der Türkennot sieht er vor allem auch eine von Gott gewollte Aufrüttlung der

¹¹⁾ *Fidem Trinitatis ad summam notitiam Unius Dei accedere*. *Accedere* scheint hier ein Doppeltes zu besagen: 1) dazukommen, 2) herankommen, so daß damit sowohl die Gnadenhaftigkeit des Glaubens und die *potentia obediencialis* der Vernunft wie die Vorstellung einer Begegnung beider ausgedrückt ist. Diese Begegnung ist daran geknüpft, daß die Erkenntnis des Einen Gottes darnach strebt, sich selbst zu vervollkommen.

¹²⁾ Unter „Natur“ wird bei Cusanus die göttliche Lebensfülle und Fruchtbarkeit konnotiert. Vgl. dazu bes. *Cribratio Alchoran* I. II c. 2—11 (ed. Paris, 1514 I 133v—136r). — Zu diesem und dem folgenden vgl. auch die größere Veröffentlichung des Verfassers: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus v. Kues* (im Druck, Paulinusdruckerei, Trier).

Kirche, aus der deren Lenker ihre Schlüsse ziehen sollten. Er schließt, indem er sich in das Gebet des Johannes v. Segovia empfiehlt.

III.

Die Hälfte des Cod. Vat. 2923 ist von einem fast 200 Seiten langen Brief Segovias vom 18. Dezember 1455 (41r—136v) ausgefüllt, als dessen Adressat sich Jean Germain, Bischof von Châlons s. Saône, nachweisen läßt¹³⁾. Das briefliche Gespräch wird hier denn auch mehr und mehr „monologisch“. Es will jedoch eine Erwiderung auf ein vorausgehendes, nicht in den Kodex aufgenommenes Schreiben Jean Germain's sein. Johannes hatte diesem nämlich in einem ersten Schreiben vom 31. Juli 1455 auch den uns bekannten Brief an Nikolaus v. Kues in Abschrift zugesandt¹⁴⁾. Bischof Germain selbst aber stand als treibende Kraft hinter den Kreuzzugsvorbereitungen Philipps des Guten von Burgund. Er ist der Ansicht, daß bei den Mohammedanern mit Belehrung nicht viel anzufangen sei. So findet denn Segovia an ihm den gewünschten eifrigen Opponenten. Der Aufbau seines eigenen großen Briefes wird durch das Eingehen auf die von Jean Germain vorgebrachten Einwände und Bedenken, 6 „Gegenstände“ und 28 „Schwierigkeiten“, bestimmt.

Der Versuch, die Beweisbarkeit und dann die Rationabilität des Trinitätsgeheimnisses gegenüber den Mohammedanern vorzuführen, tritt hier erst recht, und zwar bei der Besprechung der 10., 17. und 18. difficultas in den Vordergrund. Germain selbst nämlich hatte Segovia darum gebeten, ihm seine Schriften zuzusenden, die beweisen sollen, daß das Trinitätsgeheimnis rational erschließbar sei (*necessaria constare ratione*), um zu sehen, ob es dabei außer dem, was man schon in Paris (der Pariser Hoch- und Spätscholastik) ‚zerkaut‘ habe, für ihn noch etwas zu verkosten gebe (48r, 15-19). Daraufhin wird von Johannes zunächst die Notwendigkeit eines rein rationalen Zugangs zur Trinität für die Araber mit den folgenden Worten unterstrichen: „Wer sich mit den Sarazenen über das Trinitätsgeheimnis auseinandersetzen will“, braucht sich nicht auf das Neue oder Alte Testament zu berufen, noch weniger auf scholastische Doktoren. Denn deren Ansichten lassen sie nur als Lehrmeinungen gelten. Für sie ist nämlich, dem Geiste ihres Gesetzes entsprechend, „klare Wahrheitserkenntnis die höchste Autorität“. — Gegenüber den überspitzten Schwierigkeiten, die darauf hinauslaufen, „daß sich das Trinitätsgeheimnis überhaupt nicht rational aufhellen lasse, als ob die theologische Wissenschaft nur einfachhin in gläubigem Hinnehmen bestünde“, bezieht er zunächst nur die Stellung, aufhellen und verteidigen lasse es sich doch immerhin (48r—v). — Zur Lösung der 10. difficultas, die sich insbesondere auf das Zitat: *Nisi credideritis, non intelligetis*¹⁵⁾ stützt, kehrt er dann unter Berufung auf die beiden Frühscholastiker Anselm v. Canterbury und Richard v. St. Viktor und vor allem auf Augustinus den dialektischen Gegensinn dieses Zitates hervor, daß aus dem Glauben klare Erkenntnis folge, die auch von diesem Rechenschaft zu geben wisse (64v). — Die 17. Schwierig-

¹³⁾ Das Nähere dazu wie überhaupt zu dem biographisch-geschichtlichen Gehalt dieses Kodex wird voraussichtlich Gegenstand einer eigenen Veröffentlichung werden unter dem Titel: Aus dem letzten Briefwechsel des Joh. v. Segovia.

¹⁴⁾ Diesen ersten Brief an J. Germain s. 39r—40v. Hierzu vgl. 40r, 15 ff.

¹⁵⁾ Is. 7, 9 nach der Septuaginta.

keit wies anscheinend auf die Gefahr hin, daß man mit Beweisversuchen der Glaubensinhalte dem Spott der Ungläubigen verfiel¹⁶⁾. Hier hebt Segovia die Sonderstellung der Glaubensgeheimnisse, deren Inhalte ewige und unveränderliche Wahrheiten sind, vor denen, die ein vergangenes oder zukünftiges Heilswirken zum Gegenstande haben, scharf hervor¹⁷⁾. Ein Glaubensinhalt ist es nämlich auch, daß Gott existiert, daß Gott einer, unendlich, weise, gütig usw. ist. Und doch ist dies beweisbar. Ja, so sagt er weiter — und macht den hiernach öfters wiederholten fatalen Sprung, daß er ontische und logische Wahrheit, letztlich also das Gott eigene Erkennen und die uns vorgezeichnete Erkenntnisordnung einfachhin konformiert — „es gibt in der ganzen Welt nichts Bekannteres als Gott . . . Je größer nämlich irgend ein Sein ist, um so bekannter ist es auch.“ Gott wäre uns demnach selbst bekannter als das Kontradiktionsprinzip (79v, 8-27). In der Frage, ob eine auf inneren Gründen beruhende Gotteserkenntnis zusammenbestehen könne mit dem Glauben, kann er sich dann allerdings darauf berufen, daß dies einer der unter den Theologen meist disputierten Gegenstände sei¹⁸⁾. Er selbst hat in den 13 Jahren, in denen er in Salamanca, vom Jahre 1417 an, einen theologischen Lehrstuhl innehatte, immer darauf gefußt, daß zum Glauben nicht ohne weiteres Inevidenz gehört, daß deshalb auch der Glaubenshabitus bei wachsender Evidenz nicht im geringsten schwinde. Der Glaube nämlich beruht auf Autorität, die Wissenschaft auf einsichtigen Gründen¹⁹⁾. Die *doctores ecclesiae*, die bereit sein müssen, von der auf Grund ihres Glaubens gewonnenen Erkenntnis der ewigen Dinge Rechenschaft zu geben, würden jedenfalls ihrer Aufgabe nicht genügen, wenn sie nicht auch auf rationale Erkenntnis zielten, indem sie das autoritativ Bezeugte auch durch unwiderlegbare Gründe erhärten. Denn dadurch wird der Spott der Ungläubigen besiegt (82r, 26-83r, 27). Wenn ferner selbst schon die alten Heiden die Trinität bezeugten, wie sollten sich die Theologen davor fürchten, dies Geheimnis vor den Sarazenen zu verkünden!? (83v). — Die 18. Schwierigkeit wirft ein: Was aber, wenn die Sarazenen die Frage stellen: *Qui tres?*²⁰⁾. Antwortet man nämlich: drei Personen, so schließen sie daraus: drei Substanzen (85r). Daraufhin legt nun Segovia solche Ausgangspunkte für seinen Beweis fest, die auch von den Mohammedanern anerkannt sind: Gott ist eine ewige, sich selbst erkennende und liebende Substanz, für die es keine Kontingenz, in der es keine Akzidentien gibt (85v—86v). Eine Voraussetzung für die Durchschlagskraft seines Beweises ist aber auch die, daß sich die *doctores catholici* nicht selbst dadurch in den Rücken fallen, daß sie vor Mohammedanern von *distinctiones rationis* in Gott sprechen. Denn dann sind diese sofort damit bei der Hand, wir beteten Phantasmen an. Wie sollte man

¹⁶⁾ 77v, 12.— Vgl. dazu Thomas v. A., S. th. I q. 33 a. 1 c.

¹⁷⁾ 79r, 10—79v, 7. — Ähnlich schon 43r. ff., wo er dann anschließend die göttliche Erkenntnis der *contingentia futura* von der Determination des göttlichen Willens her erklärt. Er folgt darin Duns Scotus. In das „thomistische“ System wurde diese Erklärung nämlich erst später, durch Bannez, aufgenommen. Näheres darüber bei H. Schwa mm, *Das göttliche Vorwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern* (Innsbruck 1934) 78; 91 ff.

¹⁸⁾ Nach Thomas ist der Glaube mit evidentem Wissen unvereinbar. Albert d. Gr. und Bonaventura konnte Johannes dagegen für seine Ansicht buchen. Vgl. L. Kösters in: *LThK* unter: Gott, Übernatürliche Gotteserkenntnis.

¹⁹⁾ 80v, 15—81r, 17. — Joh. v. Seg. selbst weist dann auf weitere Ausführungen in einer „längst begonnenen, aber unvollendeten Schrift“ darüber hin. Vgl. fol. 147v—157r.

²⁰⁾ Vgl. Augustinus, *De Trin.* VII, 4, 9; In Joannem tr. 39 n. 4.

denn auch von einem *ens rationis* her ein *ens reale* erklären können? ²¹⁾. Das Ziel ist ja gerade dies, die reale Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen nachzuweisen (86v; 89r). Dazu bietet aber schon der Koran einige glückliche Anhaltspunkte. So z. B., wenn gesagt wird, Gott habe dem Sohn der allerseligsten Jungfrau „seine Seele gegeben“. Johannes legt das Wort *anima* auf die vom Vater gegebene, vom Sohne empfangene göttliche Wesenheit aus (87r—v). An anderer Stelle bezeichnet Mohammed den Sohn Mariens als „Wort Gottes“ (88r). Der eigentliche „Beweis“ Segovias vollzieht sich jedoch, davon unabhängig, von dem Ausgangspunkte her, daß Gott sich selbst erkennt und liebt, in einem apriorischen Regreß, bei dem sogar die Mehrheit der Personen noch „vor“ der Einheit des Wesens gefunden wird. Das Sein gehört nämlich dem bereits vorausgesetzten *Suppositum* an. „*Suppositum*“ liegt also noch dem Sein ontisch voraus ²²⁾. Der erste Schritt dieses Beweises besteht dementsprechend darin, daß die Erkenntnisrelation (zwischen Subjekt und dem ausgeprägten Erkenntnisbild) von unserer Erkenntnisstruktur her ohne jegliche Besinnung auf die in der göttlichen Erkenntnis der unseren gegenüber bestehende maior *dissimilitudo in similitudine* ²³⁾ einfachhin auf Gott übertragen wird ²⁴⁾. So läßt sich dann allerdings das *Raisonnement* mit Hilfe der übrigen Voraussetzungen bis zur Identität der zwei, bzw. drei relational verschiedenen „res“ ²⁵⁾ mit der göttlichen Substanz ohne besondere Schwierigkeit fortsetzen und deren *suppositaler* Charakter „beweisen“. Unser Vertrauen auf die Stringenz dieses Trinitätsbeweises ist damit allerdings zugleich erschüttert, mag sich Johannes v. Segovia dann im folgenden (90v—96v) noch so sehr im Kampfe gegen die *distinctio rationis* und für die *distinctio realis* zwischen den drei *res* oder Personen plagen, weil erst bei einer solchen die Trinität in der Wirklichkeit besteht.

²¹⁾ 86v, 13 ff.; vgl. 96v, 14 ff. Johannes meint hier die *distinctio rationis* zwischen Wesenheit und der personalen Proprietät. Über deren Vertreter s. Näheres im folgenden (102r ff.). Hier sei nur schon einmal das in dieser Frage vorausgesetzte Prinzip ein wenig unter die Lupe genommen. Man kann nämlich gewiß keinen Kausalsatz aufstellen, daß die Ursache einer *distinctio* selbst eine *distinctio* (wenigstens ähnlichen Grades) sein müsse. Wer nämlich Holz spaltet, braucht selbst nicht gespalten zu sein. Als hinreichender Grund der Hervorbringung und Verschiedenheit der zweiten Person läßt sich dagegen die sich im Vater aussprechende und im Sohne manifestierte unendliche Fruchtbarkeit des göttlichen Wesens nennen. Wer mehr verlangt, kommt ad absurdum. Denn auch eine *distinctio* geringeren Grades könnte dann eine solche höheren Grades nicht erklären. Da aber keine andere als eine relationale Unterschiedenheit in Gott tragbar ist, so müßte also eine solche auch zwischen Wesen und Person bestehen. Da diese aber nicht weniger als die Unterschiedenheit der Personen wiederum auf eine andere gleicher Art zurückgeführt werden müßte, und dies usque in infinitum, so kämen wir zu unendlich vielfacher relationaler Unterschiedenheit, und damit auch zu unendlichfacher Subsistenz des göttlichen Wesens. Wir werden also konsequent sagen müssen, daß genau dort, wo unsere ratio durch die Übersteigerung ihrer Ansprüche einen falschen Weg beschreitet, die Selbstbescheidung des theologischen Denkens (*docta ignorantia*) und die Rückverweisung weiteren Inquirierens ... auf das göttliche Mysterium einzusetzen hat. Nur so bleibt das Trinitätsmysterium auch noch in Wahrheit das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit. Gerade diesem ernsthaften Eingeständnis des Mysteriencharakters wollte jedoch Joh. v. Segovia entgehen.

²²⁾ 88v, 21—27: *Esse quippe simpliciter suppositi est, non naturae, quando proprium naturae est in supposito sistere. Et quia impossibile est intelligi Deum esse unum suppositum absolutum, hinc ad esse Dei simpliciter prae intelligitur trium pluralitatis personarum, nisi quis velit intelligere Deum esse et non esse sapientem aut bonum, vel puriori loquendo sermone: non esse se ipsum a se cognoscentem et amantem.*

²³⁾ Conc Lat. IV, Denzinger B. ¹⁷ 432.

²⁴⁾ 89r, 19—24: *Eo quippe ipso, quod intelligitur Deum se ipsum a se cognoscere, intelligendum est res esse duas invicem distinctas, propterea quod omnis cognitio similitudo est rei cognitae. Impossibile namque est intelligi rem aliquam similitudinem esse sui ipsius, sed alterius, si quidem relative dicitur. Die Bedeutung, die der psychologischen Analogie für die Trinitätsklärung zukommt, soll durch das Gesagte in keiner Weise angetastet werden.*

²⁵⁾ „Res“ soll hier, wie vielfach in der Scholastik, die Realität der voneinander unterschiedenen Personen besagen. 91r, 6 ff. sucht Segovia diesen Sprachgebrauch mit dem des Lateranense IV. (*una summa res: D—B 431*) in Einklang zu bringen.

Von Interesse bleibt uns jedoch die anschließende Trinitätsklärung als Aufhellung des also nur durch die Offenbarung entscheidend sichergestellten Faktums des innergöttlichen dreipersönlichen Lebens. Tatsächlich läßt nämlich Johannes auch sehr bald schon²⁶⁾ seinen Beweis mehr und mehr auf sich beruhen, um seine ganze spekulative Kraft vor allem der innerscholastischen Auseinandersetzung zwischen der Annahme einer realen oder nur von uns gedachten Unterscheidung zwischen Person und Wesen sowie dem Hervorgang der zweiten Person vom Vater und deren Namen zuzuwenden²⁷⁾.

Die 20. Schwierigkeit J. Germain's besagte: Selbst wenn es gelänge, die Sarazenen zum Trinitätsbekenntnis zu gewinnen, fielen sie von dieser Höhe doch wiederum bald zurück (101r, 24ff). Weil eine solche Gefahr aber nach Segovia eben in der Einschaltung der *distinctio rationis* in die Trinitätslehre besteht, sieht er sich „gezwungen, die Gegen Gründe, wie er sie schon in den ersten Jahren seines Studiums in der theologischen Fakultät hörte, aufzurollen“. Er tut das in der Quästio: „Ob nur eine solche *distinctio rationis*, die, wie ihre Verteidiger versichern, kein Fundament in der Natur der Sache hätte, in Gott zwischen Wesen und Relation anzunehmen sei?“ (102r, 20ff). — Die Ablehnung dieser (nominalistischen) *distinctio rationis* (*sine fundamento*) gründet er sodann auf folgende Erwägungen: Wäre die Relation, die zusammen mit der Wesenheit die Person konstituiert, für sich selbst nichts Reales, so hätten auch die Personen nur ein fiktives Sein (102r, 26-102v, 28). Die Annahme einer gedachten Unterscheidung in Gott steht auch in Widerspruch sowohl zur göttlichen Wesenheit wie den Relationen, die, wie auch die Hypostatische Union beweist, höchst reales und sogar notwendiges, von unserm Denken jedenfalls unabhängiges Sein sind (103r-v). Im Gegensatz zu den Beziehungen Gottes zur Schöpfung, die allerdings nicht mehr als ein *respectus rationis* sind und nur *denominativ* von Gott gelten, müssen die trinitarischen Relationen also irgendwie *ex natura rei* „nicht dasselbe“ sein mit Gottes Wesen. Das zeigt sich denn auch positiv darin, daß Relation Bezogensein auf etwas anderes (*ad aliud*), Wesenheit aber Bei-sich-selbst-Sein (*ad se*) besagt; ferner darin, daß Natur und Person Eigentümlichkeiten von verschiedener Art besitzen, von denen nur die ersteren mitteilbar sind (104r-107v). Ernsthaften Einwänden, die gegen eine solche *distinctio ex natura rei* erhoben werden, sucht Johannes durch eine „reinere und einfachere“ Fassung des Gesagten und durch deren schärfere, negative Bezeichnung als *non identitas*²⁸⁾ zu begegnen, für die er sich vor allem auf Augustinus²⁹⁾, aber auch auf den größeren, ja den „weitaus größeren Teil der Scholastiker“ beruft, nach deren gemeinsamer Lehre die erste Person in der Trinität durch etwas anderes Gott, durch etwas anderes Vater sei, während die bloße *distinctio rationis* nicht genüge. Bis hierher will also anscheinend seine mit der skotistischen *non identitas formalis*

²⁶⁾ Abgesehen von 94v, 3 ff. gilt das schon von 90r-v an, besonders dann von der Antwort auf die 20. *difficultas* (101r ff.).

²⁷⁾ Vor allem dieser 2. Punkt kommt noch bei der 18. *difficultas* zur Sprache (91v, 14-94v, 2). Auch er findet dann aber bei der 20. Schwierigkeit eine ausführlichere Erörterung.

²⁸⁾ *Non identitas (formalis)* ist der eigentliche *terminus technicus* des Duns Scotus in dieser Frage. Vgl. B. Jansen, Beiträge zur geschichtl. Entwicklung der *dist. formalis*, in: *ZkTh* (1929) 321 ff., bes. 325, 328.

²⁹⁾ 112v, 9 ff. — Johannes selbst weist hier auf die Augustinusstellen, die der Magister (P. Lombardus, I. Sent. d. 26 c. 2-8) anführt, hin.

gleichgesetzte *distinctio ex natura rei* so etwas wie ein Sammelbegriff für alle nicht-nominalistischen Lösungsversuche sein, unter dem er vor allem Skotus und Bonaventura³⁰⁾, anscheinend auch noch die thomistische³¹⁾ und albertistische³²⁾ Tradition in Einklang sehen möchte, indem er all diese Systeme als solche gelten läßt, die eine Mittelstellung zwischen Wesensverschiedenheit und personaler Identität innehalten und zu erklären versuchen, daß „die Personen mit der göttlichen Wesenheit dasselbe, aber unter sich real unterschieden sind“ (111r-113r).

Darnach greift Johannes jedoch zu dem spezielleren Rüstzeug der Skotistenschule, wenn er diese auch nicht nennt. Er hat sich ja auch zuvor gegenüber jeder scholastischen Schule, insbesondere auch gegenüber Skotus unabhängig erklärt (84v, 32ff). Hier werden jetzt jedenfalls Intellekt und Wille als die Prinzipien, die Wesenheit als Fundament und Ziel der göttlichen Emanationen bezeichnet mit der Erklärung, daß in der Trinität eine Stufenfolge von „immer feineren Unterschiedenheiten“ anzunehmen sei. Dann heißt es allerdings, „man“ bezeichne die Nichtidentität zwischen Wesenheit und Relationen als „viel geringer“ als die zwischen den Relationen selbst, und nochmals geringer die zwischen der Person und ihren Eigentümlichkeiten; und viertens seien auch noch in der realen Ordnung Distinktionen zwischen den Wesenseigenschaften Gottes anzunehmen³³⁾ usw.

Darnach möchte dann Segovia „den Verborgenen der göttlichen Emanationen noch ein wenig tiefer mit dem Karst der Vernunft nachgraben“ (116v, 26ff), nachdem er nun „über ein Jahr über diesen Fragen schwitzte“ (121v, 17). Hier bietet er denn auch das Beachtenswerteste, schon durch den Aufbau seiner Darstellung, die vor allem den Hervorgang der zweiten Person ins Auge faßt und diesen zugleich mit deren Eigentümlichkeiten in den fünf Namen: Splendor, Verbum, Similitudo, Imago und Filius entwickelt. Als Gründe, Splendor an den Anfang zu stellen, führt er selbst wiederholt an, es sei ein unmittelbar einleuchtendes Prinzip, daß Gott ein Licht von höchster Kraft (*lux summi vigoris*), und daß der von diesem ausgehende oder gezeugte Glanz keine Fiktion und kein Gedankending, sondern eine in sich stehende Wirklichkeit sei, die aus der Natur der Sache dem Licht voll von höchster Kraft notwendig verbunden ist³⁴⁾. Indem er dann die zweite Perspektive der augustinisch-thomistisch-skotistischen Trinitätserklärung, der zufolge die zweite Person auf dem Erkenntniswege, *per modum intellectus* hervorgeht, in diese ps.-dionysisch-

³⁰⁾ Sowohl inhaltlich wie terminologisch hebt Joh. v. Seg. 106v-113r verschiedene Momente hervor, in denen besonders Bonaventura und Skotus übereinstimmen. In Einklang mit Bonaventura steht es insbesondere, daß er hier von einer *distinctio „minor“* spricht (113v, 18. 26). Zu Bon. vgl. In Sent. I d. 22 q. 4 concl. (ed. Quar. I, 398); ferner das Scholion der ed. Quar. I, 454.

³¹⁾ Thomas hat wiederholt einen Unterschied *ex natura rei* zwischen Natur und Person in Gott gelegnet. Vgl. S. th. I q. 28 a. 2 c.: *Relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem*; cf In Sent. I d. 33 q. 1 a. 1 ad 3 Skotus wendet sich deshalb gegen ihn (vgl. Minges, Joannis D. Scoti doctrina t. II (Quar. 1930) 70). Andererseits lehren jedoch Thomas und die Thomisten gegenüber den Nominalisten ein *fundamentum in re* (vgl. Scholion der Bonav.-Ausg. (Quar.) I, 454; B. Jansen a. a. O. bes. 333 ff.).

³²⁾ Vgl. Johannes de Nova Domo, *De esse et essentia* (ed. Meersseman, Gesch. d. Albertismus H. I Paris 1933) 105.

³³⁾ 113v-114r. Vgl. Minges a. a. O. 58-74; Jansen a. a. O. 323-330.

³⁴⁾ Darüber s. bes. 117r-122r. Dann wieder 123r ff.

bonaventurische Perspektive³⁵⁾ einbaut, ist zugleich die Synthese beider Wege und die Sicherung der Realität des Wortes gegen nominalistische Auflösung in eine Fiktion geschaffen. Denn „was wir mit einem faßlicheren Namen Gott von Ewigkeit her zu schreiben, daß der von ihm gezeugte Glanz, immer in ihm bleibend, aus ihm hervorgeht, dasselbe wird bestimmter und klarer ausgedrückt in der Erkenntnis, daß von Gott, der reinste Einsicht, ja wirkliches Einsehen oder Erkennen ist, das Wort hervorgeht, das die lichtvollste Selbstmanifestation Gottes in seiner Selbsterkenntnis ist“³⁶⁾. Die relational-personale Verschiedenheit des Wortes vom Vater wird dann unter den weiteren Namen *Similitudo*, *Imago*, *Filius* zunehmend verdeutlicht (123r-v). Darnach greift Johannes für die Erklärung des Verhältnisses von Vaterschaft und Sohnschaft zur göttlichen Natur abermals auf die Korrelation des aktiv-passiven Ursprungsverhältnisses von Licht und Glanz zurück (124r-126v).

In den 10 letzten Seiten, die noch zur Antwort auf die 20. *difficultas* rechnen, findet dann der Fragenkomplex um die Konstitution der göttlichen Personen eine ergänzende und zusammenfassende Behandlung. Dabei begrenzt Johannes zunächst die Gültigkeit des Prinzips, daß die göttliche Wesenheit als Konstitutionsprinzip auch Unterscheidungsprinzip der Personen sei, auf den Wesensunterschied von göttlichem und außergöttlichem Sein. Die Unterschiedenheit der Personen liegt ausschließlich in der Ursprungrelation. „Derselbe passive Ursprung nämlich, *per modum naturae sive intellectus*, auf Grund dessen die zweite trinitarische Person der Abganz des höchsten Lichtes, das Wort, die Ähnlichkeit, das Bild, der Sohn Gottes ist, eben dieser ist auch der Grund, daß sie sich vom Vater unterscheidet.“ Ebendeshalb wendet sich Johannes aber auch entschieden gegen die „vielen Scholastiker“, hier also auch gegen Skotus, welche die Unterschiedenheit des Hl. Geistes vom Sohne ohne Hervorgang vom Sohne erklären wollen. Die Ansicht, daß das Konstitutionsprinzip selbst auch Unterscheidungsprinzip sei, ist nämlich dann absurd, wenn man die Personen noch real unterschieden wissen will³⁷⁾. Danach schließt er sich aber erst recht an die übrige skotistische Lehre über die Konstitution der göttlichen Personen³⁸⁾ an. Je gründlicher man sich nämlich um ein Verstehen des Trinitätsgeheimnisses bemüht, um so mehr wird man zu der Erkenntnis kommen, daß die drei personbegründenden „Ursprünge“ (*origines*) irgendwie innere *modi* oder dergleichen (*relative realitates sive haecceitates seu persistentiae*) sind, in denen die göttliche Natur, die selbst den Grund des Fürsichbestehens in sich trägt, sich hypostasiert (129v). Weil die Gottheit selbst also Fundament, Grund und konstitutive Kraft der Personen ist, von denen sie sich *ex natura rei*, aber nicht real, unterscheidet, deshalb läßt sich denn auch von einem „*individuum* (nicht *suppositum*) *absolutum* der göttlichen Natur“ sprechen, von dem sich alles, was zur Konstitution der Personen gehört (*hic Deus* generat, spirat etc.) aus-sagen läßt (132v).

³⁵⁾ Vgl. M. S c h m a u s, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. A. und Duns Skotus* (Beiträge XXIX 1930) 606–15; 650–57; 660.

³⁶⁾ 122r, 24–30; über „*Verbum*“ s. 122r–123r.

³⁷⁾ 12 8r–129r. Zu Skotus vgl. S c h m a u s a. a. O. 251–58; unter den übrigen Scholastikern sind vor allem Nikolaus Ockham, Roger Marston, Petrus de Trabibus, Wilhelm Ware und Petrus de Anglia, sämtlich Vertreter der älteren Franziskanerschule, gemeint. Vgl. S c h m a u s 299–311.

³⁸⁾ Vgl. M i n g e s a. a. O. 78; 219–236.

Damit schließt Johannes seine trinitarischen Erörterungen ab. Nach verhältnismäßig schneller Durchsprache der letzten acht Bedenken Jean Germain endet dann auch dieser Brief.

IV.

Die beiden großen Briefe des Johannes v. Segovia an Nikolaus v. Kues und Jean Germain standen im Dienste des Planes, durch den Gedankenaustausch mit diesen „beiden großen Männern“³⁹⁾ selber die nötige Korrektur seiner Gedanken und neue Anregungen zu finden für das größere Werk „De gladio spiritus mittendo in Saracenos“, das er sozusagen als Handbuch der Mohammedanerfrage den „Lenkern der Kirche“ mit seiner letzten Kraft erstellen wollte. Von der Arbeit an den zwei Bänden dieses Werkes spricht er schon in dem Briefe an Cusanus (5r), Cusanus ermuntert ihn, es zu vollenden und dem Papste zuzusenden (38v). Der erste Band sollte zahlreiche⁴⁰⁾ Erwägungen (considerationes) bringen über die Art, wie man die Sarazenen bekehren könne, der zweite „eine evidente Darbietung der beiden Hauptgeheimnisse des katholischen Glaubens, der Inkarnation und der Trinität“⁴¹⁾. Den ersten Band ließ er jedoch schon im Jahre 1454, als er von der Ankündigung eines Kreuzzugs durch Nikolaus V. hörte, unvollendet liegen⁴²⁾, um sich im folgenden Jahre um so mehr dem zweiten, und vom Dezember 1455 an daneben einem neuen Werk, der ebenfalls unvollendet gebliebenen Übersetzung des Korans, zu widmen (190v; 165r). Das Ganze hat er dann, als er den Tod nahen sah, im Mai 1458 an Kardinal Aeneas Silvio Piccolomini, der bald darnach (am 19. 8. 58) zum Papst gewählt wurde, als Opus super translatione et reprobatione Alchorani übersandt (1r). Was uns nun von dem zweiten Band, mit dessen baldigem Abschluß er bereits am 18. Dezember 1455 rechnete, erhalten ist, sind nur die Thesen, die Überschriften der Kapitel, über deren näheren Inhalt wir jedoch zumeist aus den beiden Briefen das Nötige ersehen können. Die Titel dieses Werkes hatte Johannes v. Segovia bereits zugleich mit dem großen Briefe an J. Germain geschickt (48r; 185r). In einer weiteren Überarbeitung finden sich in unserem Kodex 164r-174v unter der Überschrift „Tituli documentorum et speculativarum inquisitionum“ vor. Um auch auf dies von Johannes v. Segovia gebotene Gedankengut in einen möglichst leichten Rückgriff zu ermöglichen, versuchen wir, es in seinen einzelnen Komplexen kurz zu umreißen:

1) Vorwort (Praefatio) zu dem Gesamtwerk „De mittendo gladio spiritus in corda Saracenorum“ in 7 Punkten⁴³⁾ (164r-v).

³⁹⁾ So in dem Brief an Aeneas S. Piccolomini (Mai 1458) 1r, 25.

⁴⁰⁾ Es sollten deren 40 werden (164r; 165r). Es blieben jedoch 38. Diese sind nach einem anderen Kodex, den Antonius noch bei einem Freunde eingesehen hatte (a. a. O. n. 192), gedruckt (Antonius ebd. n. 195-232). In Cod. Vat. finden sie sich 174v-178v.

⁴¹⁾ So Joh. v. Segovia in der mit dem Datum des 18. 4. 1458 gezeichneten Einleitung zur Koranübersetzung (189r-v).

⁴²⁾ So in dem großen Brief an Germain (18. 12. 55) 48r, 3 ff.

⁴³⁾ Der erste Punkt gibt ein Aufbauschema des Gesamtwerkes an, das dem des folgenden Titelverzeichnis nicht mehr entspricht. Hiernach wären nämlich noch die 12 „intelligentiae“ und 7 „advententiae“ u. a. in die considerationes selbst einzugliedern. In dieser Anordnung (wahrscheinlich aus der Zeit vor 2. 12. 1454) lag der Index des Werkes auch Antonius vor, der die beiden genannten Stücke nach der 13. consideratio anführt. Wenn dies dem ersten Plan entspricht, so kennzeichnet der Brief an Nik. v. Kues, der von 2 volumina spricht, und dann der große Brief an Germain, der Johannes mit der Überarbeitung des dogmatischen Teiles beschäftigt zeigt (48r), das 2. Entwurfstadium damit an, daß danach auf 16 scolastica documenta 48 speculativae inquisitiones folgen sollten. Das dritte Stadium liegt uns dann in dem folgenden Aufbauschema in diesem Kodex vor.

- 2) Zweites Vorwort (Prooemium) vom Juli 1457 zu dem inzwischen abgetrennten 2. Band (164v-165v⁴⁾).
- 3) Die ersten 10 „Einsichten“ (intelligentiae) zur Erklärung des Trinitätsgeheimnisses (165v-166r), von denen die sechs ersten den Hervorgang und die Namen der zweiten Person behandeln⁴⁵⁾. In der 7. wird der Hl. Geist als die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn verstanden⁴⁶⁾. Die 8. bis 10. erklären die Konstitution und Verschiedenheit der göttlichen Personen.
- 4) 16 „scholastische Beweisstücke“ (scolastica documenta) (166v-167v), u. z. zur Konstitution und Unterschiedenheit der göttlichen Personen in der Einheit desselben göttlichen Wesens⁴⁷⁾.
- 5) 11. und 12. „Einsicht“: Die drei Personen sind ein Gott und Ursprung der Dinge. Die potentia generandi ist auch im Sohne, jedoch ohne daß die Sohnschaft weiter mittelbar wäre; analog ist es mit der potentia spirandi und dem Hl. Geist (167v).
- 6) Eine Erklärung des ersten Teils des „Symbolum Athanasianum“ im Anschluß an die 12 Intelligentien (167v).
- 7) Vorwort zu dem folgenden: Über das Verhältnis von Autorität und Erkennen (167v).
- 8) 7 „Hinblicke (advertentiae) auf das Geheimnis der menschlichen Erlösung“ (168r).
- 9) Ein Traktat „Über die aktive Hauchung des Hl. Geistes“ (168v-169v) mit vier „Aussagen“ (dicta). Dictum 1 und 2: Die aktive Zeugung stellt keinen actus secundus gegenüber dem göttlichen Wesen dar. Das dritte dictum führt in sechs Untersuchungen aus, daß es im inneren Leben Gottes keine Potentialität gibt, und lehnt deshalb eine Trinitätsklärung wie die des (ungenannten) Raymon Lull⁴⁸⁾ ab. In dem 4. dictum wird mit Hilfe der Unterscheidung von 10 Graden der Identität der Beweis versucht, daß die aktive Hauchung in höherer Weise mit Vater und Sohn identisch sei, als die Zeugung mit „Gott“ und keine eigene Proprietät oder „Realität“ darstelle. Umfangreiche Erörterungen über die Begriffe „res“ und persona sowie der Nachweis, daß die Trinitätsleugnung zu Absurditäten führe, schieben sich zwischen den ersten und zweiten Teil dieses dictum ein.
- 10) Das folgende (170r-171v, 3) werden wir am besten als einen eigenen Traktat auffassen, dessen 16 Kapitel die Erklärung der göttlichen Hervorgänge zum Gegenstande hat. Hier wird das „Wort“ als der realen Ordnung angehörig durch 7 Unterscheidungsmerkmale dem intentionalen geistigen Sein (esse cognitum est ens rationis) gegenübergestellt. Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen der Liebesintention und der gehauchten Liebe, so daß sich hier also die eigentliche Wurzel für eine logisch konsequente Ableitung des Trinitätsmysteriums findet⁴⁹⁾. Das nicht notionale Erkennen der göttlichen Personen wird sodann als „ens rationis“ bezeichnet, weil dies in Gott noch weniger als bei Geschöpfen real sein könne⁵⁰⁾. Als Gegenstand des notionalen Erkennens aber wird „Gott“, nicht die Person des Vaters, dar getan. Das göttliche „individuum absolutum“ ist letztes principium quod und quo der notionalen Akte.
- 11) Specialis tractatus declarationes profundae, quomodo singula divinarum personarum constituta sit ex essentia et relatione (171v-172v). Hier werden folgende Prioritätsverhältnisse in Gott festgestellt: 1. ein metaphysisches prius (praeintelligitur) der modi intrinseci essentiae quam existentiae vor den attributalen Vollkommenheiten Gottes. Den letzteren gehen also die operationes essentialia et notionalia voraus; d. h. das göttliche Erkennen der göttlichen Weisheit, und diese wiederum der Wahrheit⁵¹⁾, sowie die Willensakte vor der Güte Gottes. 2. ein natura prius des (notionalen) Erkennens vor dem Wollen. 3. Die Priorität der innergöttlichen Wesensmodi vor dem Sein (esse simpliciter) auf Grund formaler Unterscheidung ex natura deitatis. — An diesen Traktat angegliedert ist dann
- 12) ein Particularis tractatus de simplicissima constitutione divinarum personarum (172v-173r). Das Vorwort dazu sagt: Der innere Seinsmodus Gottes ist nicht der der Einheit, sondern der der Dreiheit (!)⁵²⁾. Die Schlußthese des Traktates lautet: Deum esse Patrem, Filium et Spiritum sanctum praeintelligitur huic, quod est: Deum esse infinitum, aeternum, unum⁵³⁾.
- 13) Ultima resolutio de praeintelligentia divinarum personarum (173r-174v). Um die Lehre von den drei inneren modi in Gott in Einklang zu bringen mit dem, was früher bei der Behandlung der Daseinsfrage (ad probandum) des Trinitätsgeheimnisses gesagt wurde, werden hier zu der behaupteten Priorität der göttlichen Personen vor dem göttlichen Sein vier Lösungen (responsiones) von Schwierigkeiten versucht, die aber noch subtiler werden als das schon Gesagte, „weil ein Abgründ den andern ruft und eine Spekulation in eine andere noch tiefere hinein führt“⁵⁴⁾.

⁴⁴⁾ Dann folgt consideratio 4, die hier offensichtlich ein Irrläufer ist.

⁴⁵⁾ In der dritten, die besagt, daß das von Gott bei seiner Selbsterkenntnis hervorgebrachte Wort nur Ähnlichkeit Gottes und nicht der Kreaturen sei, folgt Johannes wiederum Skotus (gegen Thomas u. Bonaventura). Vgl. Schmaus 637 f., Minges 244 ff.

⁴⁶⁾ Hierin folgt Johannes nicht Duns Skotus (vgl. Schmaus 615 f., 660; Minges 212 ff.), sondern der augustinisch-thomistischen Tradition.

⁴⁷⁾ In dem 8. Beweisstück wird ausgeführt: Pater praecedit Filium origine. Das entspricht Bonaventura und Skotus (vgl. Schmaus 656-60).

⁴⁸⁾ 168v f.: Nomina verbalia terminata in: bilis aut ivus... dicunt aptitudinem proventientem ex principis rei. Vgl. dazu den Abschnitt: „Der Lullische Dreischlag des -tium, -bile, are“ in: „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nik. v. Kues“.

⁴⁹⁾ 170r, 30: quod videtur esse prima radix, ut necessaria ratione constet mysterium Trinitatis.

⁵⁰⁾ In diesem Punkte zeigt sich besonders klar eine Wandlung seit dem Briefe an J. Germain (86v ff.), die wir als ein Zurücktreten der demonstrativen Tendenz für das Dasein der göttlichen Dreieinigkeit deuten können.

⁵¹⁾ Gemeint ist die Erkenntnis der futura contingencia auf Grund göttlicher Willensdekrete.

⁵²⁾ De modo intrinseco essendi: qui unus, Deo non competit, sed qui tres (172v).

⁵³⁾ Das Wort „unum“ ist dem übrigen Satz (172v) hinzugefügt nach 173r.

⁵⁴⁾ 173v. — Die zunächst unverständlich erscheinende Aufeinanderfolge dieser 13 Stücke wird übersichtlicher, wenn wir in Nummer 3-8 den eigentlichen Grundstock, in dem folgenden nachgetragene spezielle Untersuchungen erblicken.

Eine Zusammenfassung dessen, was wir bereits zusammenfassend wiedergaben, sei hier nicht mehr versucht. Erst recht können wir hier nicht mehr auf eine nähere Überprüfung der von Johannes v. Segovia gegebenen Darstellung der Trinitätslehre eingehen. Aber die Eigenart der Theologengestalt, die sich, vielleicht zu unserer nicht geringen Überraschung, sozusagen als ein zweiter Johannes v. Segovia, neben, ja über dem uns bekannten Konziliaristen und Geschichtsschreiber des Basler Konzils erhob, verdient noch ein wenig unser Interesse.

Johannes v. Segovia wurde schon bei seinen ersten theologischen Studien an der Universität Salamanca auch in die Geheimnisse der Skotistenschule eingeführt (102r), hatte dann dort vom Jahre 1417 an einen theologischen Lehrstuhl inne (80v) und kam April 1433 zugleich mit dem thomistisch orientierten und papsttreuen Johannes v. Turrecremata an das Basler Konzil⁵⁵⁾, auf dem er, auch darin „Skotist“, mit Erfolg für die Dekretierung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis eintrat. Gerade in der kritischsten Spannung zwischen Konzil und Papst trat er dann im Jahre 1439 in die erste Reihe der Vorkämpfer des Konzils, dessen gefürchtetster Verfechter er bis zu dessen Ende blieb. Erst in der Erschütterung über den Fall Konstantinopels wandte er sich mit der ihm eigenen Energie wieder theologischen Fragen im Rahmen einer Auseinandersetzung mit dem Islam zu und verhartete vor allem mit ständig weiterbohrendem Eifer bei dem Mysterium der Trinität. Auch dabei sehen wir ihn ausgerüstet mit dem gesamten logisch-metaphysischen Werkzeug des Skotismus. Seine Trinitätserklärung baut denn auch auf dem Grundgefüge dieses Systems auf. In zwei Punkten setzt er sich jedoch in bewußten Gegensatz zu Skotus, in der Frage nämlich, ob der Hl. Geist auch ohne den Ausgang vom Sohne von diesem unterschieden wäre — hier nimmt er den anselmianisch-thomistischen Standpunkt ein, dem er sich auch in der eindeutigen Betonung des relativen Charakters der Proprietäten anschließt —, und zweitens durch den versuchten „zwingenden Beweis der Trinität“. Was diesen jedoch angeht, so scheint in dem großen Briefe an Jean Germain die angekündigte Demonstration des Daseins mehr und mehr in eine logisch-rationale Ableitung von einer letzten, dem gläubigen Denken faßbaren Wurzel her überzugehen⁵⁶⁾. Eine merkwürdige Eigenart seiner Spekulation, die mehr und mehr hervortritt, ist die Annahme eines metaphysischen prius der göttlichen Personen vor dem göttlichen Sein.

Großes, ja Gewaltiges, hatte Johannes v. Segovia noch in seinem Alter unternommen, aber in einer ungewöhnlichen vorwärtsdrängenden Unrast, die jedesmal kurz vor dem Abschluß abbricht, um sich Neuem zuzuwenden. Das Arbeitstempo etwa der letzten fünf Lebensjahre (1453—1458) ist dadurch bestimmt. Er hätte nämlich noch sehr wohl die Zeit gehabt, sein Werk *De gestis concilli Basiliensis* zu vollenden. Aber das Interesse an der letzten Periode des Basler Konzils wurde offensichtlich durch anderes verdrängt⁵⁷⁾. Aber auch seine *considerationes* zur Mohammedanerfrage hat er so wenig wie seine *scolastica documenta* und *speculativae inquisitiones* zu

⁵⁵⁾ Haller a. a. O. I, 21.

⁵⁶⁾ Vgl. Anm. 49 und 48r, 22: *Studium meum fuit, quo profundius illustrante gratia inspicere valui, perscrutari radicem intelligentiae dictae communiter intellectus, qui esse describitur rei cuiusve certa et manifesta notitia.*

⁵⁷⁾ Es wäre also falsch, Joh. v. Segovia ein „heroisches“ Weiterkämpfen für das Konzil nachsagen zu wollen. In seinen letzten Werken wollte er den damaligen Aufgaben des Papsttums dienen.

Ende geführt. Die Übersetzung des Korans stellt das einzige dar, was er nicht mehr vollenden konnte.

Noch einige charakteristische Züge sind in das Portrait des Theologen Johannes v. Segovia einzuzeichnen. Sie werden uns deutlich sichtbar bei der Frage: Was eigentlich führte ihn zu einer so inständig erbetenen Korrespondenz mit Jean Germain und Nikolaus v. Kues? Man mag wohl sagen, daß er in seiner Einsamkeit Kontakt mit alten Freunden suchte. Aber es ging ihm doch dabei vor allem um seine ersten Fragen. Cusanus bezeichnet aber Johannes v. Segovia als „einen in erster Linie überaus scharfsinnigen Gelehrten“⁵⁸⁾, und das „ohne Schmeicheln“, und dann nochmals als „den Gelehrteren (doctior), der keiner Instruktion bedarf“ (36v). Johannes selbst indes gesteht es Jean Germain, daß er „seinem eigenen Urteil nicht mehr traue, aus Furcht, es überschreite den gesunden Sinn“⁵⁹⁾. Ob er hier ein gewisses Eingeständnis früherer Fehlgriffe machen und sich selbst gleichsam als weltfremden Theoretiker entschuldigen wollte? Wir werden eher sagen dürfen: Johannes v. Segovia hatte das Gefühl, daß er mit aller Schärfung und Routine seiner rationalen Fähigkeiten, mit aller, und gerade wegen seiner überspitzten Dialektik der Gefahr verfallen sei, in seinem diskursiven Denken ungemäßigt und „richtungslos“ dahinzustürmen und die Orientierung zu verlieren. Wir müssen schließlich auch beachten, daß der Philosoph der *Docta Ignorantia*, gerade auch in bezug auf das *Mysterium Trinitatis*, Johannes als den *doctior* bezeichnete⁶⁰⁾. Cusanus aber wußte, daß sich schon der unterhalb der *ratio* liegende Bereich der sinnlichen Erfahrung von der *ratio* nicht präzise messen, und daß sich noch weniger das ganze geschichtlich-politische Geschehen von der Belehrung, von Ideen oder Ideologien meistern ließe. Erst recht dehnte sich vor seinen Augen über dem Felde der diskursiven Operationen unseres Denkens unerreichbar hoch das *Mysterium* aus. Johannes v. Segovia indes mochte noch so oft auf das *Mysterium* der Trinität zu sprechen kommen, er meinte damit doch etwas, das er sozusagen mit den Händen seiner Begrifflichkeit erfassen könne, indem er das Geheimnis der Unendlichkeit, die höchste Einfachheit, und der Dreieinheit, welche die absolute Einheit ist, nur allzu konsequent mit den Distinktionen seines Verstandes spaltete, und sich damit nur um so mehr von dem Geheimnis des Lebendigen Gottes entfernte, der als solcher doch mehr im Glauben als im Denken auf uns zukommt. Am meisten hat anscheinend noch Johannes von diesem „Abgrund“ des Göttlichen geahnt, als er es schließlich merkte, wie alle rationale Deduktion doch immer nur in schwierigere Deduktionen führt. Was trotzdem der Geistesart eines Johannes v. Segovia und eines Nikolaus v. Kues noch gemeinsam war, und beide auch im Leben miteinander verband, war ein — bei Johannes v. Segovia allerdings zeitweise recht ungeklärter — Eifer für die Sache der Kirche und — trotz aller anderen Unterschiede bis in den Grundtyp ihres Denkens — unrastiges Hinstreben nach den Tiefen Gottes.

⁵⁸⁾ 35v: *doctum peracutum.*

⁵⁹⁾ 41r: *iudicium meum habeo suspectum formidans, ne illud prorsus sensus.*

⁶⁰⁾ Es ist sogar wahrscheinlich, daß das in den cusanischen Briefen und Predigten um die Entstehungszeit der *Docta Ignorantia* (1440) oft vorkommende Wort *praesumptio*, das sich zudem in seinen Briefen mitunter deutlich gegen die Basler richtete, besonders der Beweisfreudigkeit eines Johannes v. Segovia galt, welcher Cusanus: „*docta ignorantia!*“ als Motto entgegenstellte.