

Michael Servet

als Renaissancephilosoph und Restitutionstheologe.

Von Wolrad Emde,

Gelsenkirchen, Auf Böhlingshof 20.

(Überblick über eine am 30. März 1940 der theologischen Fakultät zu Heidelberg vorgelegte Dissertation.)

Die Begründung der folgenden Ausführungen und eingehende Belege gebe ich in meinen demnächst zum Druck gelangenden Untersuchungen gleichen Titels, deren Ergebnisse hier im voraus zusammengefaßt werden.

Nach den zahlreichen bisher bereits erschienenen Servet-Monographien wird eine neue Servet-Arbeit die von dem Servet-Kenner R. H. Bainton aufgestellten Gesichtspunkte¹⁾ beichten müssen, wenn sie die Forschung an diesem Punkte bereichern will: Servets System ist nicht mehr im einzelnen oder als Ganzes auf seine Orthodoxie oder sein Ketzertum hin zu untersuchen, sondern es ist zu forschen, wo die Quellen seiner Gedankengänge liegen, und von welchem geistigen Ort her das Lebenswerk Servets als Ganzes zu erfassen ist. Es schien uns notwendig, daß einmal stärker, als es bisher geschehen, die Tatsache in der Erschließung der Servetschen Gedankengänge verarbeitet werden müsse, daß Servet Arzt und Theologe, oder wir möchten auch sagen: Real- und Idealwissenschaftler war. Diese Tatsache prägt vielleicht seinem System eine von zwei Formkräften aus zu verstehende bipolare Struktur ein: die theologische Orientierung gibt seinem System die teleologische Zielstrebigkeit: die Grundlegung und Zielsetzung der Welt in einem Prinzip, Christus, die seine Kosmologie, Anthropologie, und Soteriologie in unlösbarer Weise mit der kosmisch gesehenen Geschichte Christi verknüpft, während die naturwissenschaftliche Orientierung nach der breiten Fundierung des Systems im Gegebenen, Anschaulichen, Natürlichen sucht. Servets System scheint uns morphologisch durch die Figur einer Horizontalen und einer sich darauf erhebenden Vertikalen veranschaulicht werden zu können: Die durch die Fülle der Anregun-

1) The present state of Servetus Studies, Journal of Modern History, 4, 1952, S. 81 ff.

gen aus den Realwissenschaften, besonders der Naturwissenschaft, gegebene Breite des Systems erhält ihre Orientierung und Zielstrebigkeit in einem durch die theologische Arbeit übermittelten Prinzip: Christus, der die Grundlegung und Zielsetzung der Welt ist. Die durch die reiche Einzelforschung in den Realwissenschaften von Servet erworbenen Wissenschaftsmassen geraten aus der horizontalen Lage ihrer Prinzipiosigkeit und Relativität in eine vertikale Bewegung höherer Sinngebung, der organische Beziehungspunkt aller Einzelphänome wird in Christus als dem grundlegenden und zielsetzenden kosmischen Prinzip gefunden. Streitbarere Theologen würden hier gern von Gnosis und Intellektualismus sprechen und den Finger auf die Gefahr naturalistischer Auflösung des christlichen Anliegens legen; wir glauben in unserer Arbeit den Universalismus des Servetschen Systems und das gewaltige Ringen in Servets Lebenswerk um eine Synthese der Gegensätze der materialen und der idealen Welt wertschätzen zu müssen. Dieser Gesichtspunkt ist der Grundgedanke unserer Arbeit. Natürlich haben wir in Servet keinen der modernen Denker des 19. Jahrhunderts vor uns, gleichwohl lassen sich aber bei diesem auf der Grenze der Zeiten stehenden Polyhistor des 16. Jahrhunderts die Grundzüge des in die Neuzeit hinüberweisenden Identitätssystems feststellen.

Die Notwendigkeit einer Zeichnung des geistesgeschichtlichen Rahmens für die Erkenntnis des Lebens- und Sinnganzen des Phänomens Servet gibt es an die Hand, zunächst einmal die Verbindungslinien zur Ideengeschichte der Zeit zu ziehen. Servet ist zuerst in die philosophischen Strömungen seiner Zeit zu stellen. In dem von der neuplatonischen Schule in Florenz ausgehenden Gedankenstromen können verschiedene Anknüpfungspunkte der Servetschen Ideologien aufgezeigt werden. Der Gedanke des religiös-universalen Theismus, der aus der genannten Schule kommt und für die moderne Toleranzidee so bedeutungsvoll wurde, wird von Servet übernommen, wenn er eine Wahrheit bei den Völkern annimmt, oder die Stimme Gottes im Gewissen als eine allgemeine und ausreichende Offenbarung ansieht. Wenn die „natürliche Regel“ mit dem Kern des Christentums identisch gesetzt wird, so weist das ideengeschichtlich auf den Deismus des 16. und 17. Jahrhunderts hin. Diese neuplatonischen Einflüsse können auch in der Erkenntnislehre nachgewiesen werden, obwohl hier und da auch der aristotelische Erkenntnisgrundsatz (*nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*) anklingt. Der neuplatonische Grundgedanke, daß die Seele erkennt, weil sie ein Lichtfunke vom göttlichen Lichte ist, findet sich bei Servet immer wieder. Für

die Erkenntnis des geistesgeschichtlichen Ortes Servets ist es durchaus belangreich, zu bemerken, wie sich seine Einstellung zu Plato, überhaupt zur Philosophie, im Laufe der Jahre geändert hat. Hier ist vor allem die „Apologetica disceptatio“²⁾ als entwicklungsgeschichtlicher Markstein von Bedeutung. Während Servet noch in seinen Erstlingsschriften von der platonischen Philosophie alles Unheil in Kirche und Theologie ableitet und die griechische Philosophie eine Pest für die Religion nennt, spricht er schon 1538 in seiner „Apologetica disceptatio“, wahrscheinlich unter dem Einfluß des Platonikers Symphorien Champier, von dem „göttlichen Platon“ (divinus Plato) und nennt ihn als erste Autorität für die von ihm verteidigte Astrologie; in seinem letzten Werke von 1553 aber ist der Einfluß des neuplatonischen Gedankengutes fast auf jeder Seite zu spüren; Plato und die Neuplatoniker werden immer und überall als Autoritäten herangezogen. Diese Entwicklung läßt den großen Umbruch Servets erkennen vom schärfsten theologischen Purismus erasmisch-melanchthonischer Provenienz zu jenem universalen Kosmos aus Gott und Natur auf der Grundlage der neuplatonischen Ideenlehre, den wir als „christozentrischen Wissenschaftskosmos“ bezeichnen. (Siehe S. 110 ff.)

Ein engerer geistesgeschichtlicher Kreis tut sich auf, wo wir nun den Einflüssen des erasmischen Reformhumanismus nachgehen. Da für direkte Begegnungen Servets mit dem großen Humanisten außer einer kleinen, aber interessanten Notiz aus einem Brief Aleanders an Sanga³⁾, (daß Erasmus geäußert hätte, Servet habe ihm sein Erstlingswerk zur Kritik vorlegen wollen) nicht viel Material mehr beizubringen sein dürfte, müssen wir uns auf die Untersuchung des indirekten Einflusses beschränken. Wir finden bei Servet dieselbe Abkehr von der Scholastik und ihrer intellektualistischen Problematik wie bei Erasmus. Das christologische wie das trinitarische Dogma ist beiden ein Stein des Anstoßes. Auch in der positiven Normfindung des religiösen Lebens geht Servet in den Bahnen des Erasmus. Wie dieser will auch er von Christus, dem großen Lehrmeister, die einzig wahre und reine Philosophie lernen. Wie Erasmus geht auch Servet überall von der Notwendigkeit eines sprachlich richtigen Verständnisses des Textwortes aus und macht überhaupt die Kenntnis der drei Schriftsprachen zur Vorbedingung der Schriftauslegung. Der reine und richtige Gebrauch der Worte ist der Stolz des Humanisten Servet und wird

2) 1538 erschien „Michaelis Villanovani in quendam medicum apologetica disceptatio pro astrologia“. Villanovanus ist der Deckname, den sich Servet nach seinem Heimortorte in Spanien zugelegt hatte.

3) Monumenta Vaticana, rec. Hugo Laemmer, 1861, S. 109.

einmal Ursache eines heftigen Ausfalls gegen Melanchthon. Wie Erasmus will Servet ferner zu den alten Quellen als den Zeugnissen eines reinen und dogmatisch unverfälschten Christentums zurücklenken. Das christliche Ideal ist beiden die heilige Einfalt des von Herzen Demütigen, die Preisgabe alles angelernten Schulwissens. So erweist Servet in der Verbindung von Rationalismus und Mystik, die in der personellen Synthese keineswegs einander ausschließende Gegensätze sind, seine große geistige Verwandtschaft mit Erasmus.

Des weiteren verdienen die Naturanschauung und der Mystizismus bei Servet eine eingehendere Untersuchung. Hier müssen die Verbindungslinien zu dem reichen Material gezogen werden, das die beginnende Neuzeit aus dem Mittelalter überkam. Ältere Anschauungen aus der Schule von Chartres oder eines Amalrich von Bena bleiben keineswegs im Rahmen ihres Jahrhunderts, sondern wirken über die enge Zeitgrenze hinaus bis in Servets Zeitalter. Dieser Zusammenhang mit der Naturphilosophie, der sich in der pantheistischen Seinsspekulation der Christianismi Restitutio aufs deutlichste zeigt, läßt letzteres Werk nicht nur das Hauptwerk in der Geschichte des Antitrinitarismus, sondern auch ein bemerkenswertes Zeugnis der Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts sein, das mit den Schriften eines Paracelsus, Agrippa von Nettesheim u. a. zusammen genannt werden sollte.

Eine hypostatische Verdichtung erhalten die älteren pantheisierenden Geistesrichtungen geradezu in dem Werk des großen Mystikers Meister Eckart, dessen Trinitätslehre und Seinsspekulation, verglichen mit derjenigen Servets, die Linie der Geistesgeschichte erkennen lassen, die von der Mystik zum Antitrinitarismus des 16. Jahrhunderts geht. Im einzelnen glauben wir — ohne hier zu den neueren Problemen der Eckart-Interpretation Stellung nehmen zu können — diese Beeinflussung an einer Reihe von Gedanken und Anschauungen der Mystik Eckarts aufzeigen zu können. Solche Beeinflussungen scheinen sich etwa in der dynamistisch-emotionalen Auflösung des hypostatischen Geistbegriffes des kirchlichen Dogmas, in dem Fortleben der mystischen Anschauung von der Information oder Impression des Sohnes in uns, auch im Gebrauch des Bildes der Ehe bei Servet zu zeigen. In der Behandlung der Frage, auf welchem Wege solche mystischen Einwirkungen auf Servet gekommen sein möchten, ist auch der Einfluß des Cusaners auf das 16. Jahrhundert in Erwähnung zu ziehen, von welchem Denker wiederum bestimmte Ideen bei Servet fortzuleben scheinen.

Eine Eigenart der Servetschen Naturphilosophie liegt darin, Spekulationen und Naturphilosopheme an Schriftworte anzuschließen, die über ihren engeren, religiös-soteriologischen Sinn hinaus geradezu zum naturphilosophischen und auch naturwissenschaftlichen Programm werden können, wie an vielen Beispielen in der *Restitutio* gezeigt werden kann.

Von der neuen, durch die pantheisierende Mystik vermittelten Naturbetrachtung aus kann für Servet jeder Punkt in der Natur zum Offenbarungsort Gottes werden, und so tritt das Buch der Natur geradezu neben das Buch der Schrift. Servets eigentümliche Doppelstellung zum Buch der Natur erweist sich darin, daß er auf der einen Seite die Natur Gegenstand exakter Forschung mit den Anfängen empirischer Methodik werden läßt, auf der anderen Seite aber sie in seine großartige und phantasievolle Christusspekulation einbezieht, in der sie als das große Buch erscheint, in dem alle Dinge ad instar Christi aufgezeichnet sind. Dieser Gedanke scheint uns mehr zu sein als die mittelalterliche Kunst der Allegorese und der Analogieverknüpfung, da er von dieser bereits durch die bei Servet durchaus im Aufgang begriffenen empirischen Methodik getrennt ist. Wir sehen hier das Hauptproblem der Servetschen Intuition, nach einem Stoff und Geist, die materialen und die idealen Wissenschaften verknüpfenden christozentrischen Kosmos zu suchen, wie eingangs bereits hervorgehoben wurde und in dem vorläufig zum Abdruck gelangenden Teile dieser Arbeit weiter ausgeführt werden wird.

Nachdem wir dieser Art die Bildungselemente zu skizzieren versuchten, die für die Erkenntnis der Servetschen Geistesdisposition bedeutsam sind, wäre nunmehr jener Fragenkreis zu behandeln, den wir für das Kernproblem des Servetschen Systems halten: die Sinnggebung des Natürlichen durch Christus, oder der „christozentrische Wissenschaftskosmos“. Technisches Strukturmittel dieses universalen Kosmos ist für Servet das Licht, im neuplatonischen Sinne als die die oberen, ideellen und göttlichen, Vorbilder und die unteren, materiellen und kosmischen, Abbilder durchwaltende und verbindende Größe gefaßt. Beide Probleme: der Lichtgedanke und der christozentrische Wissenschaftskosmos bei Servet, gelangen hier — in Wiedergabe des zweiten Hauptteiles unserer Untersuchung — zu eingehenderer Behandlung.

Wir untersuchen nun, was Servet von dem Traditionsgut der Lichtspekulation (darüber informiert am besten Cl. Baeyer, Witelo; Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. s III, 2 S. 357 bis 426) aufnahm, bzw. wie er es ausgestaltete, indem wir die

Wiederkehr der einzelnen, für die Lichtspekulation bedeutsam gewordenen Motive in der Restitutio aufzeigen.

Die allgemeine neuplatonische Grundlage der Lichtmetaphysik bei Servet tritt darin zutage, daß er den Emanationsgedanken des Neuplatonismus übernimmt. Gott ist ihm die Substanz, aus der die Engel und Seelen ausströmen. An die Stelle der neuplatonischen Weltseele, des Nus, tritt hier Christus, der nach neuplatonischem Vorbild als die Fülle der Ideen betrachtet wird. Wie die Ideen vor der Schöpfung im Geiste Gottes waren, so sind sie im unendlichen Geiste Christi, als die Prinzipien aller Dinge. Von Christus fließen in alle Dinge die Wesenstrahlen aus, wie vom Sonnenlicht die Lichtstrahlen. Es gibt unzählige Stufen im Körperlichen, wie im Geistigen, wie es viele Grade des Sonnenlichtes gibt^{4/5}). Der neuplatonische Charakter dieser Stufenlehre wurde oben dargetan.

Die Grundgedanken neuplatonischer Mystik kehren bei Servet wieder, wenn er sagt, es nütze wenig, mit äußeren Augen zu sehen, vielmehr bedeute es, mit inneren Augen zu schauen. Die innere Schau gestaltet uns verklärend in Christus um. Dem äußeren Sehen muß die Erleuchtung des Geistes folgen, diese innere Schau ist erst das Genießen der Gottheit. Die ewige Seligkeit wird völliges Genießen und die Schau des göttlichen Lichtes, die Unio mit Gott sein. Das gleiche Licht, das das Wesen Gottes ausmacht, und durch das Christus das Licht der Welt ist, erleuchtet auch den Geist des religiös Schauenden und formt ihn herrlich um, wie Christus auf dem Berge der Verklärung⁶).

Augustinische Herkunft verrät es, wenn Servet das geschaffene von dem ungeschaffenen Licht unterscheidet. Die originalen Wesenkräfte der Dinge liegen für ihn im Lichte Gottes, im geschaffenen Lichte sind nur die Abbilder. Die Formen der Dinge sind vom geschaffenen Licht und haben eine Ideenverwandtschaft mit dem ungeschaffenen göttlichen Licht⁷). Ungeschaffenes Licht ist für Servet, wie für Augustin, auch Christus: in allen Dingen ist ein Kennzeichen der Gottheit Christi, ein sekundärer Anteil an der Gottheit, das zweite, geschaffene Licht. In Christus aber ist die ganze Gottheit und das erste, ungeschaffene Licht⁸). Auch die neuplatonisch-augustinische Unterscheidung von unkörperlichem oder geistigem und körperlichem, von sichtbarem und unsichtbarem Licht finden wir bei Servet. Er spricht vom unkörperlichen Licht Gottes, vom Licht des Geistes, vom Licht des Intellekts, vom geistigen, vom un-

4/5) R. 121; 283.

6) R. 115.

7) R. 145; 146: lux creata — lux increata; u. ö.

8) R. 282.

sichtbaren und sichtbaren Licht; am häufigsten ist aber die Unterscheidung von geschaffenenem und unerschaffenen Licht⁹⁾.

Der areopagitische Beitrag zur Lichtlehre, daß das religiöse Leben Befreiung von Finsternis und Mitteilung des göttlichen Lichtes sei, klingt in dem Gedanken der Restitutio nach, daß der finstere und nichtswürdige Geist unseren Geist solange belagere, bis das Licht des Geistes Gottes über ihn komme und ihn vertreibe¹⁰⁾.

Die bei den Vertretern der Lichtmetaphysik so beliebten Gedanken von Gott als dem Vater des Lichtes oder von Gott, der das Licht ist, kehren bei Servet häufig wieder. Er nennt Gott z. B. den Vater der Geister und Lichter oder sagt allgemein: Gott ist das Licht¹¹⁾.

Die aus dem arabischen Kulturkreise stammende Hochschätzung der Astrologie wird im ganzen Mittelalter und weit darüber hinaus bis in die Neuzeit in der Gelehrtenwelt wie im Volke aufgenommen. Wir finden sie natürlich auch bei Servet, der hier ganz in den Bahnen seiner Zeit denkt. Bedeutsam ist hier der Gedanke, daß die Einwirkungen der Himmelskörper auf die Erde als durch das Licht vermittelt vorgestellt werden. Die Kälte und Wärme leitet Servet von dem splendor und der lux ab, die auch in den Sternen ihre Wirkung ausüben. So strahlt von der Sonne das Licht lebenspendende Wärme, vom Mond, dem Saturn und anderen Sternen und Himmelsteilen dagegen der splendor feuchte Fäulnis und tödliche Kälte; vom Mars dagegen geht wiederum gewaltige Hitze aus. Auch hier werden die Einflüsse der Gestirne also letztlich auf verschiedene Lichtwirkungen zurückgeführt¹²⁾. Einen alten, wohl auf Aristoteles (*lib. de mundo*) zurückgehenden Gedanken, daß die Sonne mit ihrem Licht die Ursache des Lebens wie der Zerstörung in der Natur ist, äußert auch Servet¹³⁾.

Die in der älteren Franziskanerschule wieder auflebende augustinische Anschauung, daß das geschaffene körperliche Licht die größte Ähnlichkeit mit dem ewigen Lichte habe, finden wir in der Restitutio häufig. Das Licht ist hier unter allen körperlichen Dingen dem ewigen Licht am ähnlichsten, und das geschaffene Licht ist gleichsam des ersten Lichtes ähnlichster Spröß

9) R. 144: in ipsa vere incorporali Dei; lux illa mentis; 146: in luce intellectus; 147: lux illa mentis; 154: lux spiritalis; 209: lumen visibile — lumen invisibile usw.

10) R. 174.

11) R. 128; 202; 117.

12) R. 153.

13) R. 151. Alexander Halensis z. B. bezeichnet als den Effekt der Sonne *facere generationem et corruptionem*, *Summa II q. 46 m. 5 a. 3.*

und dessen Pflanzstätte¹⁴⁾. Auch die franziskanische Lehre von der Pluralität der Formen kehrt in der Restitutio wieder, wird aber von der Lichtlehre umgebildet; es heißt da z. B., daß die Eigenschaften oder akzidentellen Formen mit der früheren (Wesens-) Form eine Form bilden, weil sie alle vom Lichte stammen. Was vom Lichte stammt, geht mit ihm zu einem Lichte zusammen. Wärme, Farbe und andere Formen, die über einen vom Licht geformten Körper kommen, bilden mit dieser ersten eine Form. Daß das Licht die Form des Körpers ist, diesen franziskanischen Grundsatz lehrt Servet wiederholt; aller Dinge sichtbare Form ist das sichtbare Licht, die Vielfalt der Formen stammt vom Lichte, solche Gedanken bringt die Restitutio häufig¹⁵⁾. Den franziskanischen Gedanken (Bonaventura, Grosseteste), daß das Licht die ganze Körperwelt durchzieht, nimmt Servet deutlich auf. Wie in der franziskanischen Schule das Licht als universale Formkraft angesehen wird, so äußert auch Servet: Das Licht allein informiert und transformiert die himmlischen und irdischen Körper, das Geistige wie das Leibliche; von ihm stammt diese ganze Form und der Schmuck des Weltalls her¹⁶⁾.

Selbst im einzelnen kehren die franziskanischen Gedanken in der Restitutio wieder. Für Bonaventura erzeugen die Ausstrahlungen der Himmelslichter den Glanz der Edelsteine; Servet nimmt diesen Gedanken auf: das Licht selbst gestaltet die irdene Materie und das Wasser zu glänzenden Steinen, leuchtenden Perlen usw. mannigfach um¹⁷⁾. Sah Bonaventura die Erde für den lichtärmsten Körper an, so äußert Servet, die Erde leiste dem Lichte Widerstand und sei, gleichsam wie ein finsterner Dämon, des Lichtes unfähig; erst die Mischung mit anderen Elementen forme sie um und lasse sie leuchten¹⁸⁾.

In der franziskanisch-dominikanischen Streitfrage (der der Gegensatz von Neuplatonismus und Aristotelismus zugrunde liegt), ob das Licht Wesensform, forma substantialis, oder akzidentelle Bestimmung des Körpers sei, nimmt Servet klar Stel-

14) Servet, R. 145. Vgl. Bonaventura: Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae (II. Sent. d. 13 a. 2 cf. 2 f.).

15) R. 162; 151; 153.

16) R. 151. Bonaventura sagt: Lux est natura communis, reperta in omnibus corporibus tam caelestibus quam terrestribus (II. Sent. d. 12 a. 2 q. 1 arg. 4).

17) R. 151. Etwas anders Bonaventura: ... Vix est corpus opacum, quin per multam tersionem et politionem possit effici luminosum, sicut patet, cum de cinere fit vitrum et de terra carbunculus (II. Sent. d. 13 a. 2 q. 2).

18) R. 160.

lung. Das geschaffene Licht, lehrt er, enthält die formalen Eigenschaften, die den substantialen Formen selbst eingepflanzt sind. Die substantialen Formen der Dinge sind vom geschaffenen Licht. Das ist das Kennzeichen des Lichtes, die forma substantialis eines Körpers zu enthalten. Die substantiale Form ist Licht. Er stellt sich also auf die Seite der neuplatonischen Franziskaner, gibt aber der Ablehnung der aristotelischen Anschauung eine interessante und originelle Begründung. Aristoteles hat, wie er sagt, das substantiale Wesen des Lichtes verkannt, weil er nichts von Christus wußte, nicht wußte, daß der Leib Christi selbst in der Erzeugung vom Lichte des Wortes Gottes substantialiter gebildet und in der Auferstehung wiederum substantialiter umgebildet wurde. Wenn Aristoteles das gewußt hätte, dann hätte er einsehen können, daß das Licht das Formprinzip der natürlichen Dinge ist. Dann hätte er auch erkennen können, daß das Licht in der geistigen Substanz die Entelechie der Seele ist. Aber dem Aristoteles und allen Sophisten, so schließt Servet diesen Gedanken, denen das Licht des Wortes und Geistes Gottes und die Erzeugung Christi unbekannt ist, ist auch die Herkunft der anderen Dinge nicht bekannt¹⁹⁾.

War das Licht für Alexander v. Hales und Bonaventura die Ursache alles pflanzlichen und tierischen Lebens, überhaupt aller Erzeugung auf der Erde, so ist dieser Gedanke auch in der Renaissance und hier bei Servet lebendig. Der Sonnenstrahl, so lehrt dieser mit Telesius, auch Cardanus und Paracelsus, schafft aus dem Schlamm der Erde lebende Wesen. Und durch die Wirkung des oberen Lichtes und des Regens vollzieht sich auf der Erde immer eine Zeugung (wie, das ist das Besondere Servets, in Christus; nämlich bei ihm durch die Wirkung des Lichtes des göttlichen Wortes in der irdischen Substanz der Maria). Vom Regen und Licht werden alle Zeugungen auf der Erde beeinflusst, sie empfangen vom Licht das Symbol der lebenden Gottheit und die Form²⁰⁾.

Nach Bonaventura läßt das Licht in der Erde die Mineralien entstehen; Servet schließt sich dieser Anschauung an, er beschreibt die Entstehung der Mineralien folgendermaßen. Durch

19) R. 145; 146; 150; über Aristoteles: R. 151.

20) R. 251; vgl. 259; 214: Der Gedanke ist in der Naturanschauung der Zeit auch sonst lebendig; vgl. z. B. Telesius (Rixner u. Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker II, S. 141): Es ist außer Zweifel, daß die Sonne durch ihre mächtige Wirkung . . . aus derselben Substanz der Erde dadurch, daß sie der Materie den Geist eingebärt, auch die verschiedensten Tiere als wesentlichen Bestandtheiten . . . hervorbringen könne.

die Kraft des himmlischen, wärmenden Lichtes, das in den oberen Elementen (Wasser, Feuer, Luft) wirkt und durch sie der Erde mitgeteilt wird, wird die irdene Materie, die mit anderen Stoffen gemischt ist, „abgekocht“, d. h. bearbeitet und geformt, indem ihr zu einer Wesenheit die leuchtende und sichtbare Form eingeprägt wird. So werden im Inneren der Erde die Mineralien gebildet²¹⁾.

Wie bei Augustin und Bonaventura das Licht als feinste Substanz Leib und Seele verbindet, so ist es auch für Servet das Band oder das übergeordnete konstituierende Prinzip zwischen Körper und Geist: Das Licht ist es, welches das Geistige mit dem Körperlichen verbindet, da es alles in sich enthält. Wie im Lichte alles besteht, Körperliches und Geistiges, so wird im Lichte alles äußerlich gesehen und im Lichte des Intellekts innerlich begriffen²²⁾.

In breitester Ausgestaltung finden wir die aus der jüdischen Spekulation stammende Schattenlehre bei Servet. Wie der jüdische Neuplatonismus definiert er den Schatten nicht als Finsternis, sondern als vermindertes Licht²³⁾. Dieser Schattenlehre ist in der Restitutio der ganze erste Dialog gewidmet. Der Begriff des Schattens wird hier auf das Gesetz angewandt, das die Vorstufe des Vollkommenen ist. Auch das Wort ist im Alten Bund Schatten des kommenden Christus, ja schließlich ist das ganze Alte Testament der Schatten des Neuen. Wohl ist das Wort einer Substanz mit Christus, aber im Alten Bund ist doch nur der Christus adumbratus, oder die Präfiguration. Dieser Schatten des Wortes dauerte, bis er Maria umschattete und damit aufhörte, Schatten zu sein²⁴⁾. Das Licht selbst ist Schatten, nämlich das geschaffene, bei der Schöpfung aus der Finsternis hervorgehende Licht, in bezug auf das zu offenbarende wahre Licht Christi. So wird in Anlehnung an II. Kor. 4, 6 in großartiger Analogieverknüpfung Schöpfung und Erlösung wie Schatten und Licht gegenübergestellt. Es hat eine mystische, allegorische Bedeutung, wenn im Alten Testament vom Licht aus der Finsternis gesprochen wird, denn aus der Finsternis leuchtete uns das Licht Christi auf, aus der Finsternis, die vor seiner Ankunft war. So ist das geschaffene Licht,

21) R. 255. Vgl. z. B. Paracelsus (Rixner u. Siber, a. a. O. I, S. 72): Die Gebärung eines Minerals geschieht aber von der Natur entweder im Aufgang der Sonne oder am Mittage derselben. Das erstere ist immer das beste.

22) R. 147; 146; 215.

23) R. 202; 107.

24) R. 202; 205.

das einstmals aus dem Finsternen hervorging, im Mysterium selbst wieder Schatten des Lichtes Christi²⁵⁾.

Aber nicht nur die religiösen Ordnungen des Alten Bundes stehen in diesem Schattenverhältnis zu dem Licht Christi, vielmehr überträgt Servet diese Relation in kosmologisch-spekulativer Ausweisung auf die gesamten Lebensräume des Alten und Neuen Testamentes, samt allen körperlichen und geistigen Akzidentien. Alles Himmlische und Irdische schattete Christum ab. In den Menschen und allen übrigen Geschöpfen war der Schatten Christi. Aber nicht nur in den Personen lag diese Schattenbedeutung, sondern auch in den Berufen: gab es dort einen Hirten, Bauern, Winzer usw., so war das nur der Schatten des wahren Hirten, Bauern und Winzers Christus. Noch mehr: in den Früchten, Tieren, Steinen, Perlen, Metallen, Schätzen, Quellen, Flüssen, Brunnen, Regenschauern, Wolken, Donnerstimmen, Blitzen und Winden lag diese vorausweisende Bedeutung eines Schattens Christi²⁶⁾. Wir sehen, wie Servet mit einer wuchernden Typologie alles Natürliche und Geschichtliche überzieht und in einen Idealzusammenhang zu Christus bringt. In der Untersuchung des „christozentrischen Wissenschaftskosmos“ wird zu zeigen sein, daß diese Typologie sich keineswegs nur auf das Alte Testament als zeitlich begrenzten Raum erstreckt, sondern darüber hinaus das natürliche und personelle Geschehen in der Welt überhaupt umgreift. Selbstverständlich liegt die typologische Kraft, „Schatten“ zu sein, nun auch in allen speziellen Ereignissen und Institutionen im Alten Testament: in der Speise des Paradieses, im Manna, im Stabe Aarons, in der hölzernen Stiftshütte, der ehernen Schlange, der Bundeslade, den goldenen, silbernen und sonstigen Gefäßen, dem Stein, aus dem Moses das Wasser schlug, dem steinernen Tempel, jedem Löwen, Adler, jeder Taube, jedem Kalb und Lamme usw.²⁷⁾. Die von der zeitlichen Begrenzung auf das Alte Testament ins Grundsätzliche der Anwendung auf alles natürliche Geschehen in der Welt überhaupt hinüberweisende Bedeutung der Schattenlehre kommt schon deutlich zum Ausdruck, wenn es heißt, keinen Nutzen im Gebrauch gewähren uns die Mineralien, Tiere, Pflanzen, in Speise, Trank, Heilmitteln, im Schmuck des Körpers oder in der Ergötzung der Sinne, ohne daß sie nicht in Christus „umschattet“ wären, d. h. in Christus eine typologische Bedeutung gewannen²⁸⁾.

25) R. 209.

26) R. 217.

27) R. 217; 229.

28) R. 218.

Von dem Schatten-Lichtgedanken aus versteht es sich natürlich, daß auch der alte Mensch zum neuen sich verhält, wie der Schatten zum Licht: „Wenn alles Alte Schatten gewesen ist, jener alte Himmel Schatten des neuen war, und die alte Erde Schatten der neuen, dann war auch der alte Mensch Schatten des neuen Menschen“²⁹⁾. Unter den Gegensatz Schatten-Licht können bei Servet überhaupt alle religiösen Gegensatzpaare stehen: Sünde-Gnade, Gegenwart-Zukunft, Anbruch-Verklärung, Gesetz-Gnadenzeit, Leben im Fleisch-Auferstehung usw. Die Präfiguration war im Anfang vor dem Sündenfall noch leuchtender; erst durch den Fall Adams kam der Schatten und eine gewisse Dunkelheit in die Welt. Bemerkenswert ist hier die rationale Wertung der Sünde! Die Sünde ist durchaus keine Zerstörung ursprünglicher Anlagen, sondern nur geringere Vollkommenheit so wie der Schatten vermindertes Licht ist. — „Schatten“ ist auch jetzt noch in uns, verglichen mit dem Verklärungszustand des kommenden Äons. Denn wir sehen jetzt nur in einem Gleichnis, dann aber werden wir von Angesicht zu Angesicht schauen. Der mystische Grundzug dieser Religiosität ist unverkennbar: das höchste Ziel des Christen ist die Verklärung, das unbehinderte Schauen Gottes, was er noch im Fleische lebt, steht unter dem Gesichtspunkt, Hindernis eines freien, unmittelbaren Schauens zu sein. Auch auf Christus selbst wird die Schatten-Lichtkorrelation übertragen, auch in ihm gab es bis zur Auferstehung immer noch einen Schattenrest, so wie in uns bis zu unserer Auferstehung ein Dunkel bleiben wird³⁰⁾.

So wird denn schließlich auch die Eschatologie von diesem Gedanken bestimmt; alle Ordnungen, die jetzt in der Welt sind, haben nur Schattenbedeutung gegenüber der Ewigkeit Christi, der als das göttliche Licht der Anfang war und das Ende sein wird: Die Welt hat von Christus allein angefangen, sie wird auch in ihm allein enden, der das A und das O ist. So ist denn Christus gegenüber alles auf der Erde, Leib, Seele, Tod, Infernum, alle früheren Urteile (scil. über die Sünden), alle Einsichten, Wissenschaften, alles Geschehene, Gehörte, Geruchene, Gekostete, Berührte, alle Dienste der Engel und Dämonen, sowie Himmel und Erde, Sonne, Mond und alle übrigen Gestirne vergänglich und nur Schatten dieser einen, so großen ewigen Wahrheit³¹⁾. Auch hier wird wieder die weit ins Kosmologische und Allgemeinste übergreifende Bedeutung dieser großartigen typologischen Spekulation klar.

29) R. 211.

30) R. 202.

31) R. 247.

Wir haben etwas weiter ausgeholt, um zu zeigen, was Servet aus der in neuplatonisch-jüdisch-kabbalistischem Denken verwurzelten, aber weit ins christliche Mittelalter hinüberwirkenden Schatten-Lichtspekulation geschaffen hat: einen großartigen christozentrischen Kosmos, eine universale Christotypik.

Verfolgen wir die Einwirkungen des Traditionsgutes weiter! Bei Grosseteste finden wir den Gedanken, daß auch die physiologischen Prozesse vom Licht her zu begreifen seien. Für Servet ist die Umwandlung des Speisebreies in Blut in der Leber ein Lichtphänomen, zu erklären aus der Feuerkraft des spiritus vitalis, des gröbereren Blutes, das den neuen Stoff assimiliert, und des der Leber innewohnenden formkräftigen Lichtes. Im Blut Christi, aber nicht nur in seinem, ist die Substanz des Geistes Gottes und die forma substantialis des göttlichen Lichtes³²⁾. In der Gehirnphysiologie wird festgestellt, daß das feinste Blut, der spiritus animalis, „wie ein Lichtstrahl“ sei und in dem Gehirn und den Nerven lokalisiert werden müsse. Überhaupt sei in den Lebensgeistern die Kraft des Geistes und Lichtes Gottes wirksam. Das Zusammenwirken unseres Geistes und Leibes, das in der Elaboration des gröbereren zum immer feineren Blute durch die Feuerkraft des Geistes zum Ausdruck kommt, ist ein Lichtphänomen, das gleiche Geschehen, wie wenn sich das elementare Feuer mit einem irdischen, dichten Körper verbindet; diese Verbindung ist nämlich in beiden Fällen in der Lichtverwandtschaft beider Substanzen begründet³³⁾. Solche Beispiele für die physiologische Bedeutung des Lichtes ließen sich leicht aus der Restitutio vermehren.

Auch der Gedanke Grossetestes, daß das Licht das Wesen der Farbe und der Töne sei, lebt in der Restitutio fort. Die Farben sind vom Licht, wie man am Regenbogen sieht, erklärt Servet. Sie gehören wie das Licht zur Form eines Dinges. Servet spielt damit auf eine Streitfrage zwischen den Aristotelikern und Neuplatonikern an, ob die Farben Akzidentien sind oder mit der Substanz zusammenhängen³⁴⁾.

Von den Tönen heißt es in der Restitutio, der Hauch des Tones ist dem Licht gleich, von leuchtender Ursache und verbindet sich mit dem Licht in der Seele zu einem Licht. Er besteht im Licht, nämlich in demjenigen, das dem Wasser und der Luft innegelegen ist, uns aber nicht erscheint³⁵⁾.

Es muß hier nun festgestellt werden, daß wir nicht den Nachweis wörtlicher Abhängigkeit Servets von den älteren Vertre-

32) R. 252.

33) R. 169; 173.

34) R. 154.

35) R. 208.

tern der Lichtspekulation bringen wollen. Servet braucht die einschlägigen Werke der Scholastiker nicht gelesen haben, wenn er eine so ausgeführte Lichtlehre aufweist. Man muß sich klar machen, daß alle diese Gedanken, die das Mittelalter, hier immer von Augustinus und dem jüdisch-arabischen Neuplatonismus zehrend, über das Licht ausgebildet hat, an der Schwelle der neueren Zeit nicht spurlos verschwanden und der Vergessenheit anheimfielen. Was einmal geschaffen war, lebte in der Geistesgeschichte fort und tauchte, verkürzt oder erweitert, verflacht oder verfeinert, in der Renaissance wieder auf: Das sehen wir an Ficinus, Joh. Pico v. Mirandola, Patritius und Paracelsus, und hierhin haben wir auch Servet zu stellen. Er steht im Strome eines Traditionsgutes und wird das meiste überkommen haben, ohne daß ihm die Quelle bewußt wurde; wenigstens gibt die Restitutio für eine solche Bekanntschaft mit den einschlägigen mittelalterlichen Quellen keine Anhaltspunkte. Aber für den rückwärts schauenden Forscher ist es interessant, das Nachwirken all der einzelnen Motive bis in die beginnende Neuzeit zu verfolgen und einmal aus einem so inhaltsreichen Werk, wie es die Restitutio darstellt, die lange Geschichte einer vielbehandelten Idee herauszulesen und wieder lebendig werden zu lassen.

Die augustinish-franziskanische Tradition, später verstärkt und verändert von den neuplatonisch-jüdisch-arabischen Einflüssen ist es also, aus welcher die Renaissance schöpft. Wir können Servet hier an die Seite der oben genannten Männer stellen, seine Lichtlehre macht ihn zum echten Renaissancephilosophen. Das zeigt zum Beispiel ein Vergleich mit Agrippa von Nettesheim, bei dem sich ähnlich wie bei Servet alle älteren Gedanken, von Gott als dem Vater des Lichts, von den Lichtemanationen, den Stufenfolgen, dem Licht in der Vernunft und den Geisteskräften und schließlich dem körperlichen Licht, wiederfinden. Es wäre sogar denkbar, daß Servet, wenigstens in mittelbarer Beeinflussung, die Gedanken der Lichtlehre mit anderen neuplatonischen Anregungen von Agrippa von Nettesheim her gekommen sind, lebte er doch in gar nicht allzugroßer Entfernung von diesem, und war doch sein Freund und Lehrer in astrologieis zu Paris, Johann Thibault³⁶⁾, der Fürsprecher des in Sachen der Astrologie von der medizinischen Fakultät Angeklagten, ein Freund und eifriger Bewunderer Agrippas von Nettesheim. Freilich bleibt eine solche Beeinflussung nur ungewisse Vermutung.

36) Vgl. H. Tollin: Der königliche Leibarzt und Hofastrologe Johann Thibault, Michael Servets Pariser Freund; Archiv f. path. Anatomie u. Physiologie, hrsg. v. R. Virchow, Bd. 78, 1879, S. 502 ff.

Fassen wir zusammen: Servets Lichtspekulation ist von der neuplatonisch-augustinisch-franziskanischen Tradition her zu verstehen. Sämtliche Elemente, die wir oben als die entscheidenden Hauptpunkte in der Geschichte dieser franziskanischen Lichtmetaphysik herausgestellt hatten, lassen sich bei Servet in ihrer Wiederkehr nachweisen. Die arabische Tradition, die ein kompliziertes System von Sphärenseelen mit Hilfe von Lichtrelationen aufbaute, tritt im ganzen bei Servet nicht so deutlich in Erscheinung, jedoch sind auch ihre Elemente, die Astrologie und Schattenlehre, für Servet einflußgebend geworden. Die Licht- und Schattenlehre wird gar zu einem notwendigen, weit ausgebauten Bestandteil seines Systems, im Grunde der Nerv der ganzen Weltbildkomposition seines typologischen Denkens. Diese Erkenntnis ist zum Verständnis seines Werkes unerläßlich.

Damit haben wir die Zusammenhänge aufgehehlt, in denen Servets Lichtmetaphysik geistesgeschichtlich verständlich wird.

Wir kommen jetzt zum dynamischen Mittelpunkt unserer Ausführungen; das ist die Darstellung des ideellen Zielpunktes des ganzen Servetschen Systems: der christozentrische Wissenschaftskosmos³⁷⁾. Nachdem wir die für Servet wirksam gewordenen Bildungselemente der Geistesgeschichte betrachtet haben und so manche Parallele von der Renaissance her zu ziehen versuchten, dann in dem Lichtgedanken das Strukturelement seines Systems fanden, interessiert uns endlich auch die Frage nach dem Telos des Ganzen. Und hier werden wir nun im folgenden darzustellen haben, wie für Servet Christus der Sinn und Schlußstein jenes Strebebogens ist, mit dem er eine Brücke zwischen Geist und Natur, Kraft und Stoff, Gott und Mensch, Religion und Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft oder wie immer man die Gegensätze formulieren mag, zu schlagen sucht: „*Ecce omnia unum in Christo*“ (R. 165).

Wir beschränken uns in der Darstellung dieses christozentrischen Wissenschaftskosmos auf das 7. Buch des zusammenhängenden Abschnittes „*De trinitate divina*“ der *Christianismi Restitutio* (= *Dialogus II*), in der die Christotypik am umfassendsten und eingehendsten zur Behandlung kommt. Im Anfang seines Gesprächs mit dem Partner Petrus gibt Michael eine Er-

37) Diesen Terminus führen wir hier ein, um ein kurzes und umfassendes Schlagwort für Servets Lebensarbeit zu prägen. Wir verstehen darunter eine Weltbildkomposition, in der auf breitester Realgrundlage des zu erforschenden Vorfindlichen eine ideelle Zielsetzung alles Gegebenen in einem kosmisch-universalen, transzendierenden Prinzip gesucht wird. Dieses Weltbild ist aufgebaut auf dem Grunde der platonischen Ontologie und hat seine Strukturelemente in der Lichtlehre und in einer großartig ausgebauten Typologie.

klärung ab, die sein tiefinnerliches Bemühen um das Religiöse, aber auch seine gnostische spekulative Veranlagung deutlich erkennen lassen. Wir wollen sie auch hier an die Spitze unserer Betrachtung stellen, damit das Folgende unter dem Motto stehen möge, daß Servet in all seinen manchmal weit ab führenden Spekulationen im Grunde nichts weiter als Christus suchte, allerdings einen Christus als kosmisch-universales Prinzip. So erscheint es nicht angängig, Servet in einen ideologischen Zusammenhang mit derjenigen Ketzerei zu bringen³⁸⁾, die „in Ungehorsam gegen das erste Gebot in dem Herrn Jesus Christus anerkennt den Deuter und Garanten der eigenen lichten Göttlichkeit“. Das ontologische Verhältnis ist für Servet gerade umgekehrt, wie wir bereits zu zeigen versuchten: nicht der Mensch schafft sich Gott zum Bilde, sondern Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Von dieser Grundlage aus denkt und philosophiert Servet, und man wird das subjektiv Korrekte seines Prinzips wie seiner Schriftbenutzung anerkennen müssen, wenn anders man einen Denker überhaupt nach seinen eigenen Maximen verstehen will: „Christus zu erkennen bemühe ich mich unablässig, sinnè Tag und Nacht nach, indem ich seine Barmherzigkeit und die Offenbarung der wahren Erkenntnis erlebe“³⁹⁾.

Servet legt der Darstellung seines kosmologischen Christozentrismus einen Gedanken zugrunde, den er aus Kol. 2, 3 entlehnt hat, aber in charakteristischer Weise gnostisch-spekulativ erweitert: „So hat es Gott beschlossen, daß alle Wege der Wahrheit und die Offenbarung aller Dinge durch Christus statffinde, der Weg, Licht und Wahrheit ist, und in dem alle Schätze der Weisheit verborgen sind. Auch die Schätze der Naturwissenschaften sind in Christus verborgen⁴⁰⁾.“ Der Gedanke, im Kolosserbrief religiös-soteriologisch gemeint, wird von Servet auf alles Wissen überhaupt ausgedehnt; auch für die scientia naturalis ist Christus Grund und Schlüssel. Es ist der kürzeste und prägnanteste Satz, in den Servets ganze Lebensarbeit zusammengefaßt ist; man kann ihn als Motto über die Restitutio schreiben.

Auf dieser Grundlage baut Servet dann das Programm seiner Christotypik auf: In einem Analogieverhältnis zu Christus stehen die himmlischen und die irdischen Dinge. Der Ver-

38) Vgl. E. Wolf, *Deus omniformis*, Bemerkungen zur Christologie des Michael Servet. In *Theol. Aufsätze K. Barth* zum 50. Geburtstag, 1936, S. 466.

39) R. 248.

40) R. 251.

gleichspunkt liegt in der Geburt Christi. In der Seele und im Heiligen Geist ist eine Analogie der Geburt Christi. Nach seinem Vorbild werden die Engel „gehaucht“ und gehen von Gott aus. Soweit die Analogie in der intelligiblen Welt. Sie greift aber auf die physischen Prozesse über; für Servet gibt es keine materialistische Naturbetrachtung. Im Zusammenhang mit der Geburt Christi stehen auch in der Natur alle Erscheinungen: Wie er werden die Winde gehaucht, entstehen Wolken und Regen. In einer Analogie zu Christus steht das Sonnenlicht. Die Entstehung der Mineralien, das Gedeihen der Pflanzen, die Zeugung der Tiere steht in Beziehung zu Christus. Eine Analogie liegt schließlich auch in den Mischungen ⁴¹⁾, denn Christus selbst ist ja das Urbild jeder Mischung und Einheit. So ist in allem Gezeugten und Geschaffenen ein Beziehungsverhältnis zu Christus ⁴²⁾.

Dies das Programm! Nun müssen wir uns einmal darüber klar werden, was denn dieses „ad-instar“-Verhältnis zu bedeuten hat; ist es bloße Symbolik, die in den Ordnungen alles natürlichen und übernatürlichen Lebens eine bildliche Beziehung zu Christus sucht, oder liegt hier eine ontologische Anschauung zugrunde, die dem Geschehen in Christus eine die Naturordnungen stiftende, urbildlich-konstituierende Bedeutung zuschreibt? Vergewenwärtigen wir uns, daß Servets Ontologie auf dem Grunde der platonischen Ideenlehre ruht. Das Ideelle ist damit für ihn kein Abstraktes, nur in der Vorstellung Befindliches, sondern das wahrhaft Wirkliche, an dessen Partizipation die sinnfällige Welt erst ihr Sein erhält. So gewinnen wir schon von dem Wesen der Ideen aus die Überzeugung, daß ideelle Verknüpfungen, Analogien, für dieses Denken mehr sind als Gedankenspielerei, abstrakte Symbolik. Vielmehr sind solche Analogien in einer platonischen Weltanschauung Ausdruck bestehender Lebensverbindungen, kommunizierender Gesetzmäßigkeiten, schöpfungsgemäßer Wirkenszusammenhänge. Aber auch an Beispielen aus der Restitutio wird es uns deutlich, daß Servet nicht eine symbolische, nur vergleichsweise gültige, sondern eine reale, ontologische Verknüpfung Christi mit der ganzen Schöpfung meint ⁴³⁾.

Zunächst einen allgemeinen Beweis für die konstitutive Kraft der Ideen. In Buch 4 (de trinitate divina) heißt es aus-

41) Die Lehre von den Mischungen erfreut sich zu Servets Zeit noch des allgemeinen Interesses der Gelehrten. Die „Aldhymie“ ist ja zu dieser Zeit die Grundlage und Seele der Pharmakologie und Medizin (vgl. z. B. Paracelsus!).

42) R. 254 f.

43) Vgl. z. B. R. 214.

drücklich, daß in den Ideen nicht allein beispielhafte, sondern vielmehr substantiale Formen sind, was Servet dahin erklärt, daß in den Ideen eine Kraft sei, andere Dinge darzustellen und zu bewirken⁴⁴). Dann der Beweis für die ideenmäßige, also wirkungskräftige Verknüpfung alles Geschehens an Christus als dem Urbild und den Menschen als den Abbildern durch ein und dasselbe Prinzip: „Alle Handlungen und Wandlungen geschehen grundsätzlich vom Licht, in körperlichen wie in geistigen Dingen, in Christus wie in uns⁴⁵).“ Von den speziellen Vorgängen der Fortpflanzung heißt es, daß der Mensch diese Kraft überhaupt erst von dem Urbild hat, vom Wort, das wie der männliche Samen in Maria wirkte⁴⁶). Oder an anderer Stelle spricht Servet den Gedanken so aus: „Christus ist von seinem Vater ausgegangen und hervorgekommen, so wie du von deinem Vater. Der väterliche Samen (scil. des Wortes), der die Erzeugung Christi veranlaßte, hat in ihm gerade das bewirkt, was in dir der geschaffene Samen deines Vaters ausmacht, so daß von Christus selbst alle Sohnschaft wahrhaft hergeleitet wird, gleichwie von Gott dem Vater alle Vaterschaft⁴⁷).“ Die Idee der Sohnschaft und Vaterschaft liegt also in urbildlicher Weise in der Zeugung und Geburt Jesu vor, von hier aus wird das Abbild überhaupt erst konstituiert. Wir werden nur gezeugt und geboren, weil Christus vom Vater hervorgebracht wurde. Wollte man einwenden, daß vor der Geburt Jesu doch auch schon Menschen gezeugt und geboren haben, so verkennt dieser Einwand die tiefgründige Ideenspekulation, auf der das Ganze aufruht. Die Geburt Jesu ist nämlich eigentlich gar nicht festzulegen, sie geschieht von Ewigkeit her nach Vorsatz und Ausführung vom Vater⁴⁸). Denn vor Anfang der Welt hat Gott schon in Maria den Sohn gezeugt, was dann in Maria in der Zeit geschah, ist nur die Konsummation der *egressio filii*⁴⁹). Damit verknüpft sich dann, weiter ausgedehnt, die großartige Geschichtsspekulation für das Alte Testament: durch alle Geburten hindurch wird Christus geboren, durch alle Tötungen hindurch wird Christus getötet⁵⁰). In dem Augenblick, da Gott das Wort spricht, steht die Schöpfung vor ihm, ist aber auch die Geburt des Sohnes gewissermaßen schon vollendet: Konstitu-

44) R. 145.

45) R. 154.

46) R. 251.

47) R. 14.

48) R. 56.

49) R. 56.

50) Vgl. das „*Christus mactatus inde a condito mundo*“ bei Luther. R. 61; 459. Vgl. 325.

tion und Exhibition fällt in Gott zusammen, Plan, Beginn und Ausführung ist für ihn eins; das Denken des Sohnes ist schon die Geburt des Sohnes, für Gott nämlich, da für ihn die Zeit keine Rolle spielt⁵¹⁾. Alles, was zwischen dem Denken des Sohnes und seiner Geburt liegt, die Schöpfung, die Ereignisse, die Menschen, alles natürliche und menschliche Geschehen ist nur „Schatten“, Präfiguration, Typus, Mysterium, Analogie der noch bevorstehenden Vollendung. Es gibt nichts in der alten Welt, was den Sinn seiner Existenz nur aus sich selbst schöpfte, alles empfängt Wert, Zielsetzung, Richtung, Ordnung, Sinn und Vollendung in einem zentralen Prinzip, Christus, dessen Erscheinen der alten Welt noch bevorsteht. So ist alles Leben und Sein im Alten Bunde gleichsam nur der riesige Schattenwurf eines für Gott in der Zukunft schon gesetzten Malzeichens, durch dessen Setzung der Schatten, d. h. die kreatürliche Existenz überhaupt erst hervorgerufen wird. Wie der Schatten in seiner Gesamtheit und in jedem einzelnen Punkt nur durch die Beziehung auf seinen Spender etwas ist, so ist die ganze alte Welt, und jedes ihrer Geschöpfe und Ereignisse, und wiederum in ihnen jeder Einzelzug, jede Individualität nichts ohne den universalen Rekapitulator Christus. Aber nicht nur die Welt des Alten Bundes faßt Christus in sich zur Einheit und Vollendung zusammen, sondern die „alte“ Welt an sich, d. h. die Welt der Natur und Geschichte vor und außerhalb der Berührung mit Christus überhaupt. Das hatte sich uns schon bei der Untersuchung der Schattenlehre (vgl. S. 106) ergeben, das wird aber auch die Behandlung von Servets Auffassung von der Kirchen- und Weltgeschichte bestätigen.

Das großartige an dieser Konzeption ist ihre Weltweite, die mit einer straffen Zielsetzung verbunden wird, denn das einzelne in Natur und Geschichte verliert durch diese Einspannung in das universale System keineswegs seine Eigenständigkeit, seine Individualität, sondern wird gerade mit dem, was sein inneres Wesen ausmacht, symbolkräftig und Träger der Christusanalogie. Daß Servet der Individualität der Dinge trotz straffster Systematisierung Raum zu bewahren wußte, zeigt am besten sein eigenes Leben in seiner der Einzelforschung gewidmeten Vielseitigkeit. Welche Fülle von Wissenschaftsmassen beherrscht sein Geist! Und doch muß alle seine Einzelforschung, die die Kennzeichen moderner Wissenschaft bereits deutlich an sich trägt: empirische Methode, Exaktheit, Autopsie und Rationalismus doch von der einen Zielsetzung in der „Christianismi Restitutio“ her verstanden werden, welches Werk, ehe es der

51) R. 109. Vgl. 594; 679; 680; 685.

Öffentlichkeit übergeben wurde, Servet sicher schon ein Jahrzehnt vorgeschwebt haben mag, wie der seit 1546 beginnende Briefwechsel mit Calvin erweist. Was Servet in seiner Restitutio über Christus und die Typik der Welt lehrt, spiegelt und deutet sein eigenes Leben: auch hier ist es ein großes Malzeichen, das am Ende einer Geschichte steht und dem Schattenwurf seines Lebens Sinn und Richtung gibt: die Zielsetzung seiner Arbeit in der „Restitutio“.

Kehren wir zur Christotypik der alten Welt zurück. Man sieht, daß hinter diesem figurativen Denken eine sehr tief-sinnige Spekulation über Zeit und Ewigkeit, Urbild und Abbild liegt. Man wird nach dem Beigebrachten aber auch verstehen, daß alle die Typologien und Analogien der Restitutio nicht figurative, bloß vergleichsweise, zu verstehen sind, sondern realiter, essentialiter und constitutive. Es bestehen grundwesentliche kausale Zusammenhänge zwischen der Erzeugung Christi und der unsrigen oder auch der ganzen Schöpfung. Dafür noch einige Beispiele. So heißt es an einer Stelle des II. Dialogs: Gleichwie das Wort Gottes (welches für Servet die *persona filii* ist), das die Ursache aller Samenwirkungen ist, der natürliche Tau der Erzeugung Christi in Maria war, so ist es auch der Zeugungssame aller lebenden Wesen. Ein und dasselbe schöpferische Prinzip ist also in Christus wie in der Natur tätig, und was in der Natur abbildlich geschieht, hat im urbildlichen Geschehen in Christus seine Kraft und Wirkensursache⁵²⁾. Oder an anderer Stelle beklagt sich Servet über die Sophisten, die die inneren Zusammenhänge zwischen dem Naturgeschehen und dem Geschehen an Christus nicht sehen wollen⁵³⁾.

Alle Verbindung und Vermischung in der Natur ist ein Abbild des wirkungskräftigen urbildlichen Geschehens in der Zeugung Christi. Auf alle erdenkliche Weise, wie nur etwas mit einem anderen verbunden werden oder in ihm bestehen kann, mag es sich um Wärme, Farbe, Licht, Form, Seele, Geist, Stoff usw. handeln, auf alle diese Art ist Gott wahrhaft auch in Christus, somit für alle Dinge im Leibe und in der Seele Christi ein Urbild setzend. Wiederum: auf alle erdenkliche Weise, wie nur ein äußerlicher Körper von einer inwendigen Kraft getragen, aufrechterhalten und in der Einheit seines Wesens belebt werden kann, auf alle diese Weise ist Christus in Gott, wird von ihm getragen und belebt, wiederum konstitutives Urbild für alle ähnlichen Vorgänge in der Natur. Und schließlich: auf

52) R. 260.

53) R. 256.

alle erdenkliche Art, wie etwas von einem anderen ausgehen kann: der Stein vom Berge, das Wasser vom Felsen, die Schrift des Gesetzes, das Wort, das Licht, die Engel von Gott, der Mensch aus den Lenden seines Vaters, auf alle diese Art ist Christus von Gott ausgegangen und damit Urbild für jedes natürliche Hervorgehen überhaupt geworden⁵⁴). Damit sind die gesamten Lebensvorgänge der natürlichen Welt, überhaupt alle Konstitutionsprinzipien, abbildlich von Christus hergeleitet; Christus ist zum universalen Naturprinzip geworden, das in allem Geschehen urkräftig wirkt. Doch bedeutet diese universale, kosmische Ausweitung keine Auflösung des Christusgedankens überhaupt ins Grenzenlose einer phantastischen Geist-Naturspekulation, sondern Christus bleibt zuletzt doch immer das Prinzip der Heiligung, der Erfüllung der Welt, der Erhöhung des Menschen auf eine neue Seinsstufe: die Existenz des substantialen Gottesträgers. Von dieser letzten religiösen Zielsetzung des kosmisch-universalen Christusgedankens wird der dritte Teil unserer Arbeit, der der spezifisch religiös-theologischen Planung der Restitutio gewidmet ist, Zeugnis abzu-legen haben.

Schließlich führen wir noch ein Wort aus dem Anfang des 5. Buches (*de trinitate divina*) an, das uns den allgemeinen Kausalzusammenhang zwischen Christusschöpfung und Naturschöpfung noch einmal ganz deutlich vor Augen führt: Indem Gott Christum „hauchte“, hat er durch ihn alle Dinge gehaucht, und indem Gott die Fülle des Geistes in Christus ausgoß, hat er alle Dinge damit erfüllt⁵⁵). Jetzt wird klargeworden sein, was der Begriff des *instar*, *specimen*, *archetypus* usw. für Servet bedeutet: keine Ähnlichkeit in unserem heutigen abgeblaßten Sinn, subjektive vergleichende Schau, sondern einen schöpferisch wirkenden Idealzusammenhang im platonischen Sinne!

Nun beginnt Servet die Ausführungen des oben dargelegten Programms mit dem Nachweis der Analogie der Entstehung der Mineralien zur Geburt Christi. In der Entstehung jedes beliebigen Erzes, Metalles oder Steines findet eine Nachahmung Christi statt. Denn die Mineralien entstehen dadurch, daß das wärmende, himmlische Licht durch die oberen Elemente Wasser, Feuer, Luft, mit der Erde in Verbindung tritt. Die oberen Elemente mischen sich nämlich unter Beimischung noch anderer Stoffe mit der Erde, wodurch der dunkle Erdenstoff „abgekocht“ und zu bestimmten Mineralien gestaltet wird. Die wirksame Grundkraft bei diesen Vorgängen ist, wie wir sahen,

54) R. 253 f.

55) R. 164; 85.

das Licht. Der Idealzusammenhang mit Christus besteht nun darin, daß die irdischen Stoffe im Schoß der Erde zu Mineralien gewandelt werden, wie der Fleischesstoff im Mutterleibe der Maria zum Embryo. Die Mutter liefert bei jeder Zeugung das irdische Element, den Stoff; so ist es bei der Entstehung der Dinge, hier ist die Erde die Mutter, die oberen Urstoffe, bzw. die Formkraft des Lichtes in ihnen, der Vater; so ist es auch bei der Entstehung Christi, hier ist der Stoff von der Mutter Maria genommen, und der Vater ist das formkräftige, lichtvolle Wort. Das Licht nimmt bei der Entstehung der Dinge wie bei der Entstehung der Dinge wie bei derjenigen Christi die Vaterstelle ein, nur ist das bei der Zeugung Christi urbildlich der Fall, alle anderen Zeugungen sind Abbilder dieses Prototyps⁵⁶⁾. Christus enthält das Geschehen aller anderen Dinge urbildlich in sich; was in den Dingen geschieht, ist der Schatten oder der Vollzug zweiter Ordnung im Verhältnis zum Vollzug erster Ordnung, der im Geschehen an Christus zutage tritt⁵⁷⁾. Dies ist also die Christotypik in der Mineralogie⁵⁸⁾.

Dann geht Servet zur Botanik über. Die Pflanzen sprießen und leben gleich Christus. Das pflanzliche Leben entsteht dadurch, daß der himmlische Tau durch die Kraft seines Lichtes und Geistes wie ein wässriger Samen auf den Erdenstoff wirkt und aus diesem die Pflanzen hervorsprießen läßt. Ein Samenkorn braucht in der Erde nicht unbedingt vorhanden zu sein; es gibt Pflanzen, die der himmlische Tau direkt aus dem Erdenstoff hervorgehen läßt. Wie die Pflanzen sprießen, so vollzieht sich auch die Geburt Christi: Maria war der Erdboden, in der der himmlische Tau das Gewächs hervorlockte. Dafür werden dann viele Bibelstellen zitiert, die Servet in seiner Weise naturhaft-spekulativ auslegt; z. B. Jes. 45, 8 (Träufelt ihr Himmel von oben, und die Wolken regnen Gerechtigkeit! Die Erde tue sich auf und bringe Heil usw.), oder II. Sam. 23, 4 f. (... wenn die Sonne aufgeht am Morgen ohne Wolken, da vom Glanz nach dem Regen das Gras aus der Erde wächst) schildern für Servet den Vorgang der wunderbaren Sprießung Christi im Mutterleibe wie der Pflanzen im Schoß der Erde. Überall, wo im Alten Testamente von einer Sprießung die Rede ist, ist dies in einer Beziehung zu Christus geschehen, denn er ist der Sprößling, das Reis vom Stamme Isais, das Muster und Urbild aller Zeugung und Sprießung.

Die Analogie zwischen den Pflanzen und den Menschen, bzw. deren Prototyp Christus, wird dann weiter bis in physiologische

56) R. 146.

57) R. 278.

58) R. 255.

Einzelheiten verfolgt. Man könnte vom Kopf der Pflanzen und Bäume sprechen, der, abwärts gerichtet, sein Haupthaar, die Wurzeln, in die Erde vergraben habe: man könnte vielleicht von einem Herzen in der Mitte des Baumstammes sprechen, allein diesen Analogien stellt Servet die biologische Erkenntnis gegenüber: in den Pflanzen sind weder des Herzens, noch des Gehirns Fähigkeiten, sondern nur solche der Leber. Die Pflanze hat nämlich keine Arterien und Nerven, sondern nur Nährvenen. In diesen Venen liegt nun allerdings eine Gleichheit mit dem Menschen, es gibt da an den Pflanzen wie im Menschen Pfortadern, Hohlvenen und die Leber, worunter bei der Pflanze die Verdickung an der Wurzel oder das untere Ende des Baumstammes zu verstehen ist. — Wenn Servet, wie wir eben sahen, von einem Herzen und Gehirn bei den Pflanzen nichts wissen will, so zeigt sich darin, daß er trotz weitgehendster Analogieverknüpfung die Basis des Realen und Naturwissenschaftlichen nicht verläßt. — Dann wird über die Pflanzensee gehandelt und festgestellt, daß man bei den Pflanzen nicht von einer mit der menschlichen vergleichbaren Seele sprechen könne, sondern nur von einem formalen Leben, der Wärme (*vita formalis caloris*); worauf sich Servet auf die Frage einläßt, inwieweit etwa das embryonale Leben als vegetative Lebensstufe des Menschen mit dem Pflanzenleben verglichen werden könne.

Man merkt an seinen Ausführungen, daß dies alles Fragen sind, die den Arzt brennend interessieren; wo sich im Text die geringste Gelegenheit ergibt, an eine Bibelstelle oder einen religiös-theologischen Gedankengang naturwissenschaftliche Betrachtungen anzuknüpfen, läßt Servet diese Gelegenheit nicht unbenutzt vorübergehen. Nachdem er festgestellt hat, daß bei der Geburt des Kindes der Fötus sich von den mütterlichen Nähradern löst, wie ein junger Baum, den man umpflanzt, von der nährenden Mutter Erde, wobei noch die weitere Analogie besteht, daß das Neugeborene von allen Unreinigkeiten der Nachgeburt abgewaschen wird wie der umgepflanzte Baum vom schmutzigen Erdreich, findet er dies Phänomen auch in der Wiedergeburt bestätigt: auch hier wird ein neuer Baum durch die Abwaschung der Taufe in ein neues Erdreich: Christus, versetzt⁵⁹⁾. Man sieht, wie eng für Servet Biologie, Christologie, Medizin, Soteriologie, kurz: das naturwissenschaftliche und das religiöse Weltbild durch ein und dieselbe Ideologie verknüpft sind.

59) R. 257.

Einen längeren Gedankengang widmet Servet dann der Frage, wann von Gott dem Menschen die Seele eingehaucht werde. Da die Luft der Träger des belebenden Gottesodems ist, durch den die Seele immer wieder gespeist wird, so kann die Seele erst dann im Menschen entstehen, wenn dieser zu atmen beginnt. Im Mutterleibe gibt es noch kein Einhauchen Gottes und Atemholen des Embryos, somit hat der Embryo keine eigene Seele; er ist noch ein Teil der Mutter. Wie ein Ast ist die Leibesfrucht, sie wird wie jener durch die Geburt zu einem selbständigen Baum umgepflanzt. Dabei wird dann der Mensch durch die Luft zu einer Seele belebt. Wie in Adams Mund und Nase die Seele durch Hauchen eingelassen wurde, so ist es bei den Nachkommen auch: Gott haucht und der Mensch atmet und wird damit beseelt. So ist erst der geborene Mensch ein selbständiges Lebewesen, ein „Sohn“ im eigentlichen Sinne, denn im Mutterleibe ist der Embryo noch nicht wahrhaftig Mensch. Er braucht eine gewisse Zeit, bis aus dem empfangenen Samen der Sohn wird, in dieser Hinsicht könnte man allenfalls vom Sohn im Mutterleib sprechen.

Das ist aber alles so, weil es in Christo so urbildlich geschehen ist, denn die Zeit des Alten Testaments war die Vorbereitung Christi im Mutterleibe; darum gab es zur Zeit des Gesetzes auch noch keinen Sohn. Immer wieder wendet sich Servet heftig gegen die Spekulation der Trinitarier, die lehren, das Wort sei eigentlich der Sohn, dem Menschen Jesus käme die Bezeichnung „Sohn“ nur konnotative zu: Sohn ist nur, wer aus dem Mutterleibe geboren wurde, hält er den Trinitariern mit dem Realismus des Arztes und Naturwissenschaftlers entgegen⁶⁰). So ist also nur der Mensch Jesus wirklich und wahrhaftig „Sohn“, in der ganzen Zeit des Alten Testaments ist er gleichsam Sohn im embryonalen Zustand. Das ganze Gesetz, sagt Servet, ist wie ein schwangeres Weib, das noch nicht wirklich einen Sohn bekommen hat⁶¹). Man muß sich bei diesen seltsamen Analogien immer wieder vor Augen halten, daß diese Beziehungen für Servet mehr sind als spekulative Phantasiegebilde; Christus ist für ihn wirklich das in einem Wesen zusammengefaßte All⁶²) und die in einer Person konzentrierte Weltgeschichte. Der ganze Kosmos wird personifiziert, oder umgekehrt: die Person

60) R. 689.

61) R. 259.

62) R. 142: Si ad exemplaris alicujus imaginem fecit Deus microcosmum, jam erat in Deo exemplar ... 165: Omnium in Christo recapitulatio in summa ... colligitur. 87: Christus vivens totam mundi vitam habet in semet ipso.

Christi ins Kosmische ausgedehnt. Der Kosmos ist gleichsam die Projektion Christi auf die Ebene des Zeitlichen und Räumlichen. So bestehen also — mit dieser Auslegung sind wir gewiß, das von Servet Gemeinte zu treffen — wirkliche Zusammenhänge zwischen dem schwangeren Weib und dem Christus vorbereitenden Gesetz; die gleiche Idee des Empfangens und Gebärens wirkt in beiden: im Christusgeschehen konstituierend, urbildlich, im allgemein-biologischen Geschehen partizipierend-abbildlich. Dieses platonische Realverständnis der Ideen als Hintergrund des Servetschen Systems kann gar nicht oft genug hervorgehoben werden. Es liefert zusammen mit der christozentrischen Wendung, daß Christus *idearum pelagus aeternum* sei, den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen.

Zum Vergleich des Gesetzes mit dem schwangeren Weib paßt eine andere Stelle, die wir deshalb noch anführen wollen; in ähnlicher Weise werden hier anthropologische Kategorien auf die Heilsgeschichte angewandt, um die innere, gleichsam biologische Beziehung — dieses Vergleichsgebiet lag Servet ja seit seinem medizinischen Studium immer am nächsten — zwischen der Zeit des Alten und des Neuen Testaments zu verdeutlichen: Im Alten Testamente war die Gottheit noch ohne Leib, körperlos; erst mit der Geburt Christi schuf sie sich einen Leib⁶³). Auch hier liegt wohl jener Gedanke vom embryonalen Zustand Christi im Alten Bunde letztlich zugrunde. Übrigens gelten solche Zeitrelationen nicht vor Gottes Auge; wo von solchem Vorher und Nachher gesprochen wird, wird mit der Zeit gemessen. Die Zeit aber ist ein menschlicher Evolutionsaspekt, für Gott gilt sie nicht; ihm ist Vorbereitung und Erfüllung zeitlich dasselbe, Grundlegung, Zielsetzung und Verwirklichung Eines, alles *instar praesentis momenti*.

Diese Betrachtung über die Analogie der Geburten der Lebewesen zu Christus wird vom Dialogpartner Petrus noch einmal in den Satz zusammengefaßt: durchgehend ist das Beziehungsverhältnis der Geburten der Stämme und Lebewesen zu ihrem Haupte (Christus). Diesen Grundsatz will Michael ausdrücklich für die samenbedingte wie samenlose Erzeugung verstanden wissen: aller Geburt ist gleich Christo, nicht bloß derjenigen Lebewesen, die aus dem Samen der Eltern hervorgebracht werden, sondern auch derjenigen, die wie die Würmer zeugen, d. h. ohne Samen direkt aus der irdischen Substanz hervorgehen⁶⁴). Ja, wenn man diese Analogie betrachtet,

63) R. 74.

64) Vgl. zu dieser Anschauung Cardanus, *de varietate rerum* VII, 76 (bei Rixner u. Siber a. a. O. II, 146 f.).

daß alles Leben eine Vereinigung aus einer eingepflanzten (nämlich dem Erdenstoff eingegebenen) und einer darüber kommenden (nämlich formgebenden) Kraft ist, so könnte man analogie auch sagen, daß wir Würmer seien, gleichwie Christus selber sich einen Wurm nennt⁶⁵). Es wird hier angespielt auf Ps. 22, 7 („Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, ein Spott der Leute und Verachtung des Volkes“). Seltsamere Konsequenzen kann man aus der Analogienlehre wohl kaum ziehen!

Die physiologischen Analogien abschließend, erwähnen wir noch einmal, daß auch die ganze ausgedehnte Erörterung über den Blutkreislauf und die Physiologie des Gehirns letztlich dem Gedanken diene, daß auf so kunstvolle Weise im Menschen Stoff (Blut) und Geist (der göttliche Lufthauch) zu einer Seele sich vermischen, wie der Heilige Geist Christi sich mit dem stofflichen Grundwesen in Christus zu einem Geiste verbunden hat oder wie das Wort Fleisch geworden ist⁶⁶). Man sieht an dem ganzen physiologischen Exkurs des 5. Buches, wie hier Worte der Schrift programmatische Direktive für naturwissenschaftliche Forschung werden können⁶⁷).

Wir gehen nun zum letzten Punkt über, den Servet aus seinem Programm der Christotypik behandelt: die Lehre von den Mischungen und ihrer Analogie zu Christus. Aller Mischung und Einheit Muster und Urbild ist Christus, heißt es hier, denn er hat in sich das Göttliche mit dem Menschlichen vermischt zu einem wahren Grundwesen. Er faßt alle Einheit und Mischung in sich zusammen, sowohl in der Seele, denn hier verbindet er den Geist Gottes mit dem menschlichen Geiste, als auch im Leibe, denn hier ist er die Mischung aus den oberen Elementen und dem Erdenstoff, dem unteren Element. Ein Gebilde ist Christus aus den väterlichen und mütterlichen Urstoffen, und nichts anderes nehmen wir auch in allen Dingen wahr. Denn in den geschaffenen Dingen wird die Erde zum Himmel emporgehoben, indem dem dunklen und trägen Erdenstoff die lichtvollen Formen durch die oberen Elemente eingeprägt werden. So sehen wir in jedem Gegenstand die Mischung Christi widerspiegeln. Es ist dies ein Gegenstand häufiger Ausfälle gegen die „Sophisten“, besonders gegen ihren Häuptling Athanasius, daß sie das Wesen der „Mischung“ nicht

65) R. 259.

66) R. 181.

67) R. 178: *Ecce totam animae rationem, et quare anima omnis carnis in sanguine sit, et anima ipsa sanguis sit, ut ait Deus. Angespült wird auf Gen. 9, 6; Lev. 17, 11, Deut. 12, 23. Hinsichtlich der Entstehung der Seele durch Hauchung hält Servet sich an Gen. 2, 7; Jes. 57, 16; Ezech. 37, 10; Sach. 12, 1.*

begreifen. Sie können nun einmal nicht begreifen, daß aus oberen und unteren, aus väterlichem und mütterlichem Grundwesen ein Gebilde erzeugt wird. Darum verstehen sie nicht, daß das Wort in diesem Menschen Jesus Fleisch geworden ist, wie der Same im Mutterschoße Fleisch wird. Daher nennen sie eben das Wort nur konnotative Mensch, und trennen die Gottheit und die Menschheit in Christus. Das ist genau so unsinnig, wie wenn man in dem Menschen, der lebendigen Einheit, die väterlichen und die mütterlichen Bestandteile trennen wollte. Von dem Urbilde der Fleischwerdung des Wortes sind alle Mischungen, insbesondere die eheliche Vereinigung, zu verstehen: „Wort und Fleisch sind ein Grundwesen, gleichwie die Substanz des Mannes und diejenige des Weibes zu einem Fleische der Leibesfrucht zusammenwachsen. Gott und Mensch sind in Christo eins durch dasselbe Mysterium, durch welches Mann und Weib eins sind in dem einen Fleisch des Sohnes“⁶⁸⁾.

So faßt also der eine Christus, als der Urtyp aller Mischungen, Göttliches und Menschliches, Erschaffenes und Unerchaffenes, Himmel und Erde in dem Gebilde seines Leibes zusammen. Das ist der in der Schöpfung begründete, wirkungsmäßige Zusammenhang zwischen Christus und den Kreaturen, ja dem ganzen Kosmos; und niemals wird Christus erkennen, wer diese Wirkenszusammenhänge der geschaffenen Dinge mit Christus und die mannigfaltigen Beziehungen zwischen Geschöpfen und Schöpfer nicht beachtet; denn Christus selber, als der Ursprung, der Erstgeborene und das Haupt der Geschöpfe, verhält sich zu diesen wie das Haupt zu den Gliedern⁶⁹⁾.

Damit schließen wir den zweiten Teil ab. Er sollte in der Lichtspekulation und dem christozentrischen Wissenschaftskosmos zwei Zentralprobleme behandeln, die, wie uns scheint, zum Verständnis des Ganzen von entscheidender Bedeutung sind. Die Lichtmetaphysik gab uns einen Einblick, wie die Mechanik aller Wirkenszusammenhänge in Psychologie, Anthropologie, Kosmologie, Christologie und Theologie vorzustellen ist. Wir kennen nun im Licht das technische Strukturmittel, mit dem Servet alle Phänomene in Natur und Geistesleben zu erfassen weiß. Der christozentrische Wissenschaftskosmos aber gab uns einen Einblick in Servets Naturphilosophie und seine universale Christotypik, die einen großartigen Zusammenhang zwischen der Welt und Christus stiftete. Da aber Gott „unsertwegen so große und herrliche Dinge geschaffen hat“, so haben

68) R. 269.

69) R. 378.

wir jetzt (im letzten Teil) die eigentlich theologischen Gedankengänge: die Bedeutung des Kommens Christi in die Welt für den Menschen darzustellen.

Zunächst befassen wir uns mit der Anthropologie Servets, wie sie den Gedankengängen der Restitutio zugrunde liegt. Der Mensch ist nach Leib und Seele Bild Gottes, weil es sein Prototyp Christus auch ist. Diese Gottesebenbildlichkeit des Menschen manifestiert sich in seinem rationalen Vermögen, in seinem Persönlichkeitswesen, der in der Schöpfung eingepflanzten sittlichen Anlage, und als entscheidendes Ergebnis muß die Feststellung getroffen werden, daß für Servet diese Gottesebenbildlichkeit durch die Sünde keineswegs zerstört und aufgehoben ist; der göttliche Funke ist vielmehr auch nach dem Fall dem Menschen noch eingepflanzt und in ihm lebendig. Die gewichtige Konstatierung des in seiner psychologischen Bedeutung nicht zu bestreitenden Faktums der Gottesebenbildlichkeit des Menschen auch nach dem Fall legt die Frage nahe, ob hier über das psychologische Anliegen der rationalen Unversehrtheit des Menschen nach dem Fall hinaus nicht auch ein religiöses Interesse an der soteriologischen Leistungsfähigkeit des natürlichen Menschen im Sinne eines Anknüpfungspunktes für die vollendende Gnade vorliegt.

Nun können wir Servets Anschauung von der Sünde einer näheren Betrachtung unterziehen. Wie die Erscheinung Christi gemäß der bereits angedeuteten Grundintention des Christusbildes Servets eine ins Kosmische hinüberwachsende Bedeutung hat, so wird folgerecht auch im Sündenbegriff die naturhafte, kosmische Seite stark betont. Die Sünde ist die dämonische, zerstörerische Macht, die Mensch und All gleichsam stofflich vergiftet. Krankheiten und natürliche Übel werden mit dem Interesse des Arztes an diesen Erscheinungen auf den Sündenfall zurückgeführt. Über den leiblichen Tod hinaus hat der Fall Adams aber den geistlichen Tod über den Menschen gebracht, dessen habituelle Voraussetzung der erste, leibliche Tod ist. Diese erbsündige Verderbnis hat das jeweilige Mittel ihrer Übertragung auf die nächstfolgende Generation in der libido der Zeugung. Der leibliche Tod zieht nicht sogleich schon beim Neugeborenen den geistlichen Tod nach sich; erst um die Wende des 20. Jahres etwa ist der Mensch zum ewigen Tod herangereift. Von diesem Aspekt aus verbietet sich für Servet die Kindertaufe.

Auf den so gewonnenen Hintergrund des Sündenbegriffes läßt sich nun Servets Lehre vom Heilswerk Christi auftragen. Das Kommen Christi in die Welt hat für Servet nicht den Sinn,

den durch den Sündenfall inaugurierten Geschichtsverlauf ungeschehen zu machen, sondern es bedeutet eine absolute neue Stufe im Weltverlauf, die mit der Notwendigkeit göttlicher Ideenevolution erfolgen mußte. Diesen Sinn haben die in der Restitutio wiederholt vorkommenden Sätze, daß Christus kommen mußte, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte.

Analog der kosmischen Depravation im Fall kommt dem Erscheinen Christi die Bedeutung kosmischer Restauration der Engelwelt zu. Doch ist der entscheidende Gedanke auch hier wieder, was das Werk Christi für uns bedeutet. Servets Soteriologie läßt sich nun dahin zusammenfassen, daß den Kindern, die durch die eine, nichteigene Tat Adams zunächst nur dem leiblichen Tode verfielen, durch die eine Tat Christi, die sich wieder als nichteigene Tat an ihnen auswirkt, geholfen wird, daß die Erwachsenen dagegen, die durch Adams Tat dem leiblichen und durch ihre eigenen bösen Werke dem geistlichen Tode verfielen, durch Christi Werk vom leiblichen Tode und durch die eigenen guten Werke vom ewigen Tode errettet werden. Es ist der katholische Mittelweg in der Soteriologie, der hier von Servet beschritten wird: Gott den entscheidenden Anstoß, dem Menschen aber die wichtige Mit- und Weiterarbeit im Heilsprozeß zuzuschreiben. Der Mensch wird in den eigentlichen Heilsprozeß aktiv und konstitutiv miteinbezogen, die opera bona haben heilstiftende Bedeutung. Durch die Unterscheidung von erstem und zweitem Tod als Folgen des Sündenfalles gewinnt Servet Raum für das Koordinatensystem göttlichen und menschlichen Anteils am Heilsprozeß und für die soteriologische Relevanz der guten Werke.

Die verschiedenen Aspekte, unter denen Servet das Heilswerk Christi betrachtet, können hier nicht aufgeführt werden, doch soll wenigstens nicht unerwähnt bleiben, daß aus der Auffassung Servets von dem Erscheinen Christi in der Welt wichtige und interessante Gedanken über eine christozentrische Geschichtsanschauung folgen, nach der die Geschichte die Evolution der göttlichen Ideen in Raum und Zeit ist, welche Ideenevolution ihr Prinzip und ihre Konsummation in Christus hat. Die Geschichte hat bei Servet den Sinn, durch Typen und Analogien hindurch das Erscheinen Christi vorzubereiten, und das Heilswerk des auf Erden Erschienenen hat über die relative Geschichtsnotwendigkeit: die seit dem Fall Adams eingetretenen Verhältnisse durch den überaus wertvollen Tod des Gottessohnes zu restituieren, hinaus die absolute Gottesnotwendigkeit, einen neuen Menschentyp: den substantialen Gottesträger zu schaffen. So liegt die Fleischwerdung für Servet auf der

höheren Ebene absoluter Notwendigkeit gegenüber dem geschichtlich notwendig gewordenen Kreuz. Es ist der Gedanke der altgriechischen Theologie: „Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergottet würde“, unter dessen Einwirkungen Servet, wohl durch direktes Studium der vornicänischen Väter, getreten ist.

Einige Worte seien den Problemen der Aneignung des Heils gewidmet. Nach der Bedeutung, die der Fleischwerdung zukommt, ist es verständlich, daß die göttliche Zeugung der Angelpunkt des Glaubens wird, und daß die Verkennung derselben ein Vorbeigehen am ganzen Heilswerk ist. Somit wird auf die physische Gottessohnschaft bei der Definition des Glaubens alles Gewicht gelegt. Die tieferschürfenden Erwägungen über die Entstehung des Glaubens, die Servets religiösen Psychologismus klar zutage treten lassen, sind hier nicht weiter darzulegen; doch muß angemerkt werden, daß Servet der Frage nach dem *servum*, bzw. *liberum arbitrium* größte Aufmerksamkeit schenkt. Servets Anschauung läßt sich dahin zusammenfassen, daß zur Entstehung des Glaubens ein menschliches und ein göttliches Moment erforderlich ist: die *notitiae intellectus* und die *motio spiritus sancti*, welche beiden Momente in der *voluntas cordis* die *fides* ergeben. Daß der intellektuellen Seite des Glaubensprozesses, die als psychologische Selbstverständlichkeit für einen Luther von gar keiner besonderen theologischen Relevanz ist, hier eine solche konstituierende Bedeutung für den Glaubensakt beigemessen wird, offenbart Servets starkes psychologisches Interesse und stellt ihn wiederum an die Seite des Erasmus, den die Betonung der psychologischen Seite des Glaubensphänomens nicht zur Übereinstimmung mit Luther kommen ließ. Nur soviel kann über diese schwierige Frage hier angedeutet werden.

Das Leben im Heilsstande oder der Problemkreis um Glaube und Heiligung ist nunmehr Gegenstand unserer Untersuchung. Zunächst ist auf die Rechtfertigung außerhalb und innerhalb des Heilswerkes Christi einzugehen. Indem Servet nämlich zuvor nachweist, daß es eine *justificatio* durch die Werke der gesetzlichen und natürlichen Regel (für Juden und Heiden) gibt, die freilich nicht zu Christus führt, gewinnt er später Raum für die soteriologische Relevanz der guten Werke im Christenstande. Servet konstatiert die *justitia naturalis* nicht nur als — praktisch unwirksam gebliebene — Möglichkeit, sondern als historisches Faktum, und das eigentliche, tiefere Motiv bei dieser Betonung des Eigenwertes und der Eigenständigkeit der natürlichen Gerechtigkeit wird erkenntlich, wenn er sagt: „Daß diese Regel der Natur auf uns zielt, lehrt Christus, wenn er

sagt: alles, was ihr wollt, daß es euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch“ (R. 332). Die natürliche Sittlichkeit mit ihrem Entsprechungsverhältnis von guten Werken und göttlichem Lohn wird also auf dem Boden der durch Christus übermittelten Gnadenzuwendung wieder aufgenommen und in ihrer göttlichen Rechtskräftigkeit konstatiert. Dieses Verhältnis der Werkgerechtigkeit zur Glaubensgerechtigkeit fassen wir in die Worte der Restitutio: *Cum itaque legalis et naturalis ipsa justitiae vis sit in facto, sit animi motus ad factum, Abrahae et nostram reputans Deus fidem ad justitiam, ex mera sua gratia, non propterea naturalem totam justitiam et operum omnium bonitatem delevit: cum eorum sit coram Deo habenda ratio, non solum in Judaeis ei Gentibus, sed et in nobis fide justificatis* (R. 335).

Die Bedeutung der Liebe und Werke im Christenstande im Verhältnis zum Glauben können wir nach dem Vorangegangenen jetzt so definieren: Der Glaube (im Sinne Servets, vgl. oben!) öffnet den Weg zu Christus und zu Gott, er rettet vom ewigen Tod; mit dieser im Glauben verliehenen Haupt- und Anfangsgnade, die den guten Grund in ihm legt, hat der Mensch seine Erlösung vollkommen zu machen, d. h. auf seine Vollkommenheit im Himmelreich hin zu arbeiten. So wird der Mensch mit seinen guten Werken in den Rechtfertigungsprozeß aktiv und konstitutiv miteinbezogen, auf die Liebe und die Betätigung des Menschen in guten Werken muß schließlich alles Gewicht fallen, weil ihnen die Bedeutung der Vollendung des hier im Glauben erst angefangenen Heilszustandes im ewigen Leben zugeschrieben wird. Hier liegt ein anderes Verständnis der christlichen Sittlichkeit vor als z. B. bei Luther. Bei Luther ist das christliche sittliche Streben der beständige Kampf der neuen, wiedergeborenen Lebensrichtung wider die alte, und dieser Kampf entsteht für Luther aus der Natur und inneren Logik des neuen Menschen und läßt den Gerechtfertigten qualitativ nicht mehr werden, als er im Glauben schon geworden ist, bei Servet aber ist die christliche Sittlichkeit immer von dem einen Hintergrunde aus zu verstehen: „qui diligit, plus est, quam qui credit“ (R. 346). Mag Servet ein in der beginnenden Lutherischen Orthodoxie unter dem Einfluß Melanchthons zu kurz gekommenes Anliegen: die faktische Gerechtwerdung des Glaubenden gegenüber der bloßen imputativen Gerechtigkeit, mit Recht vertreten, so gerät er dabei doch aus der Scylla in die Charybdis, denn in der theoretischen Begründung dieses Anliegens fällt er in den alten Katholizismus einer Verdienstlichkeit der guten Werke zurück. Die Situation, in der Servet sich gezwungen sieht, gegen die bereits drohenden gefährlichen

Konsequenzen des Melanchthonischen Glaubensbegriffes zu kämpfen, läßt deutlich erkennen, daß die große Zeit der Reformation, die Zeit Luthers, vorüber ist, denn Servet findet die Verbindung von Glaubensgerechtigkeit und aktiver Lebensgerechtigkeit nicht mehr in dem Evolutionismus des Gedankens von der *fides vivax quiddam et operosum*, in der Synthese Luthers: *una justitia simplex, fidei et operum*, sondern in der, katholisierende Denken verratenden, Subordination der Glaubensgerechtigkeit unter die Werke der Heiligung, sei es, daß diese katholisierende Tendenz als ein Zurückfallen, sei es, daß sie als ein sich-noch-nicht-gelöst-haben gegenüber dem alten Sauerteig der Werkgerechtigkeit anzusehen ist.

Noch ein kurzes Wort zu Servets Anschauungen von der christlichen Sittlichkeit oder der Stellung des Christen zum Gesetz und den äußeren Ordnungen. Wir wollen hier, des Raum mangels wegen, auf einzelnes nicht eingehen, sondern nur den Spiritualismus der Servetschen Ethik, der keine Bedeutung der *lex scripta* für den Christen zulassen will, mit dem Satz der *Restitutio* unterstreichen: „Dort wird immer rechte Entscheidung sein, wo der Geist des Herrn ist.“ So tritt an Stelle des *tertius usus legis* für den Christen bei Servet die *Geistesintuition*.

Nachdem die Probleme der Soteriologie ihre Erledigung gefunden haben, kommen wir nunmehr auf jene gottgewollte Ordnung zu sprechen, die dem Christen das Heil durch Wort und Sakrament übermittelt: die Kirche und ihre Ämter. In schärfster Polemik greift Servet das katholische Kirchenwesen an; er sieht dessen Korruption begründet in der Verderbnis des Dogmas, die ihren Anfang nahm, als der Kaiser Konstantin Mönch und der Papst Silvester ein weltlicher Herrscher wurde. Die Vermengung des weltlichen und des geistlichen Bereiches ist also die Wurzel alles Übels in der Kirche, stellt Servet im Geiste der Katharer und Waldenser fest. An Stelle der römisch-katholischen Zerrüttung will er die alten, einfachen Verhältnisse des Urchristentums, jener glücklicheren, geistbegabten Zeit setzen. Das ist seine *Christianismi Restitutio*. Konstitutiv für die wahre Kirche ist nicht ihr äußeres Erscheinungsbild — dieser Gedanke richtet sich gegen den katholischen Institutionalismus —, sondern ihr von Christus anerkanntes Wesensbild. Die wahre Kirche aktualisiert sich also im Unsichtbaren; hier tritt der Spiritualismus Servets deutlich zutage, der auch dem Worte der Schrift eine relativ geringe Bedeutung beilegt, „weil es schon eine Kirche gab, bevor die Apostel schrieben“ (R. 627). Die wahre und reine Kirche, die demnächst im siegreichen Michaelskampfe (nach Dan. 7, 25 und Apok. 12, 6) den Anti-

christen fällen wird, war durch den Greuel des Papsttums auf 1260 Jahre von der Erde verjagt; dennoch war sie in dieser Zeit „bisweilen unter uns und auf der Erde“ (R. 628). Hier wird der Gedanke von den Zeugen der Wahrheit der Korrelat der kirchengeschichtlichen Verfalls-idee. Von den schwärmerischen Geistern seiner Zeit unterscheidet sich Servets Spiritualismus dadurch erheblich, daß ihm eine gewaltsame Änderung der kirchlichen Verhältnisse ganz fern liegt. Das geistliche Reich, die himmlische Kirche läßt sich nicht mit fleischlichen Waffen erkämpfen. Der Kampf für die Wiederherstellung der Christenheit vollzieht sich also eher *patiendo* als *agendo*, und die Waffen des Christen sind sein Lebenseinsatz und seine Zeugnenschaft für Christus.

Vom Kirchenbegriff gehen wir zu den Ordnungen über, deren Verwaltung der Kirche übertragen ist und skizzieren zuerst das Verhältnis von Wort und Geist. Servets Anschauung geht über den Symbolismus Augustins hinaus, denn der Geist wird nicht nur wirksam, während das Wort gesprochen wird, sondern das Wort enthält geradezu den Geist. Der Hintergrund dieses Gedankens ist die Christologie, denn der Geist zeugt uns durch das Wort, wie er Christus durch das Wort gezeugt hat. Die Verbindung von Wort und Geist beruht aber letztlich auf der Schöpfungsordnung überhaupt und auf Servets tiefgründiger Naturphilosophie. Wort und Geist sind zwei verschiedene Dispositionen des einen Gottes, und nichts wird ohne das Wort, nichts hat ohne Geist irgendwelche Lebenskraft. So ist Wort und Geist in allen Dingen von der Schöpfung her, und der Heilige Geist ist vom Geiste Gottes nicht wesenhaft, sondern nur in der Wirkung unterschieden: er ist ein besonderer Hauch zur Heiligung des Menschen. Die innere Verbindung von Wort und Geist in der Predigt ist also in der Schöpfung gewährleistet und in Christus von neuem dargestellt. Damit ist spiritualistische Innerlichkeit, die glaubt, im direkten Aufschwung der Seele zu Gott des Wortes, das ist aber menschlich-geschichtlicher Ordnungen überhaupt, entraten zu können, hier wenigstens von Servet abgelehnt.

Endlich umreißen wir Servets Sakramentslehre. In seiner Auffassung von der Taufe heben wir nur hervor, daß die Taufe für ihr die Besiegelung eines inneren, im Bewußtsein vollzogenen Aktes darstellt, der den Kindern wegen ihrer geistigen Unmündigkeit unmöglich ist. Damit wird der psychologische Vorgang stark unterstrichen, dieser Zug fügt sich also dem bereits in der Soteriologie aufgezeigten Psychologismus Servets gut ein.

Die Abendmahlsauffassung Servets ist gekennzeichnet durch einen mystischen Spiritualismus, der in dem äußeren Geschehen den Symbolwert des inneren, geistlichen Vorganges betont, wobei an eine mystische Übermittlung der heilschaffenden Substanz des Leibes Christi unter dem Vollzug der äußeren Handlung gedacht wird. Die Transsubstantiation wird abgelehnt, aber auch die Konsubstantiation, da gerade das Äußerliche und das Innerliche, das Leibliche und das Geistliche des Vorgangs scharf getrennt wird. Am nächsten steht dieser Abendmahlsanschauung der Butzerisch-Calvinische Vermittlungstypus, der, von Luther seinen Ausgang nehmend, die humanistisch-spiritualen Momente stärker hervortreten läßt. Mit Calvins Abendmahlslehre hat Servets Anschauung große Ähnlichkeit, doch betont Servet gegenüber Calvin das Hyperphysisch-Mystische des Abendmahlsvorganges, indem er Wert darauf legt, daß Christus wirklich substantialiter mehr und mehr in die Seele eindringt. In scharfem Gegensatz steht Servet zu Luther, und zwar durch seine Ablehnung der Impanation und der manducatio oralis. Diese Ablehnung ist begründet durch die spiritualistische Scheidung zwischen äußerem und innerem Vorgang; im Hintergrunde dieses Denkens steht der erasmisch-humanistische Dualismus von Fleisch und Geist. Von Zwingli unterscheidet sich Servet aber wieder durch seinen mystischen Realismus. Christus ist ihm im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig, aber innerlich, dessen Anzeichen das äußerliche Brot ist. In diesem Gedanken: das geistliche Geschehen wird durch das körperliche angezeigt, das innere durch das äußere, tritt der augustinische Hintergrund dieses Abendmahlstypus und der humanistische Dualismus klar hervor.

Mit der Behandlung der Abendmahlslehre Servets schließt unsere Untersuchung. Fassen wir die Ergebnisse unserer Arbeit noch einmal kurz zusammen. Es war einmal nötig, das Servet-Problem über die Einzeluntersuchungen hinaus auf eine breitere Grundlage zu stellen. Die Vielseitigkeit des Mannes und die theologische Orientierung seiner Lebensarbeit glauben wir in dem oben ausgeführten Sinne als das Grundproblem der Servetforschung ansehen zu müssen. Die breite Grundlage vielseitigster Interessen und wirklichen Wissens, und damit mannigfacher Beeinflussungen ist das eine, was für die Erkenntnis der Servetschen Geistesdisposition zu erkennen und aufzuzeigen ist. Dann muß es einer eindringenden Untersuchung aber auffällig erscheinen, daß Servet in seiner schriftstellerischen Tätigkeit von der Theologie ausging und schließlich wieder zu ihr zurückkehrte. Diese Homogenität des Ursprungs und Zieles seines wissenschaftlich bewußten Lebens muß, nachdem wir die

Bildungsströme seiner Zeit und seines Hauptwerkes untersucht haben, unsern Blick nun auch wieder auf das Theologische in seiner Arbeit richten, aus dem dies Leben kam und in welches es mündete. Und wir glauben aufzeigen zu können, daß es bei aller Vielseitigkeit und Breite nun doch von diesem Punkte aus die entscheidende Direktive erhalten hat. Die ganze Fülle des im Weltbereich Gegebenen, die Welt der Natur und der Geschichte, tritt durch Analogie und Typologie auf dem Grunde der platonischen Ontologie in ein Beziehungsverhältnis zu Christus. Es besteht eine formale Verwandtschaft zwischen der „*analogia entis*“ der Hochscholastik und diesem christozentrischen Wissenschaftskosmos Servets. Aber die sachlichen Unterschiede dürfen nicht übersehen werden. Die mittelalterliche Wissenschaft läßt ihr Weltgebäude, die Summe, in der empirischen katholischen Kirche und ihren Gnadenmitteln gipfeln. Servet sieht die Krönung des christozentrischen Kosmos nicht in der empirisch-geschichtlichen katholischen Kirche, sondern in der Gemeinde der wahren Gläubigen und Heiligen, der geistlichen Menschen. Der geschichtlich-personale Sinn dieser großartigen Weltpyramide aus Natur und Gott kommt also nicht in einer empirisch-konkreten, sondern in einer ideologischen Größe, der Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen, zum Ausdruck. Hierin liegt ein in die Neuzeit weisendes Moment. — Zum andern ist die Stellung des Natürlichen in dieser Konzeption eine andere als in der mittelalterlichen *analogia entis*. Das Natürliche ist doch nicht nur das Typische und auf Christus Weisende, es wird doch auch in der ganzen Breite seiner Eigenständigkeit gesehen. Es ist nicht mehr das bloß Nebensächliche, vielmehr wird sein Eigenwesen erforscht und ihm alsdann eine Position im großen Raume des christozentrischen Wissenschaftskosmos zugeschrieben, und zwar eine Position gerade auf Grund seiner Eigenart. Dieser Weg der Erkenntnis der göttlichen Welt aus der irdischen, des Schöpfers aus den Geschöpfen⁷⁰⁾ wird als unumgänglich notwendig gefordert: „Niemand wird Christum erkennen, wer die Analogien der geschaffenen Dinge verachtet und die mannigfachen Beziehungen der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer“ (R. 278). Gerade die Basis des

70) Es ist wichtig, sich einmal des Neuzeitliche dieses Gedankens klarzumachen: die natürlichen Ordnungen und Gegebenheiten werden nicht mehr von der alleinigen Offenbarungsquelle, der Heiligen Schrift, her abgeleitet und normiert, sondern Servet geht den umgekehrten Weg, aus der Erkenntnis der Geschöpfe die Kenntnis des Schöpfers abzuleiten, jenen induktiven Weg der natürlichen Theologie, den die gegenüber den übernatürlich offenbarten Wahrheiten des Christentums skeptisch gewordene Neuzeit weithin so gern zu gehen pflegt.

Empirischen unterscheidet dies Verfahren von mittelalterlicher Typologie. Endlich behandelten wir das Heilswerk Christi für den Menschen und seine Aneignung durch diesen nebst den daraus folgenden Gedankengängen. Schließen wir nun diese Besprechung mit den Worten der Restitutio, die den Grundgedanken der Lebensarbeit Servets programmatisch umreißen, und die darum wohl geeignet sind, uns noch einen letzten umfassenden Blick auf das Lebensganze dieses Mannes werfen zu lassen: „Ita Deus statuit, ut omnis veritatis via et rerum omnium manifestatio sit per Christum, qui est via, lux et veritas, et in quo sunt omnes thesauri sapientiae absconditi. Etiam thesauri scientiae naturalis sunt in Christo absconditi (R. 251).

Abgeschlossen Juli 1941.