Bühler · Willer (Hg.)
Futurologien

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck (†)

Benjamin Bühler · Stefan Willer (Hg.)

Futurologien

Ordnungen des Zukunftswissens

Wilhelm Fink

Die dieser Publikation zugrunde liegenden Workshops und die Drucklegung dieses Bandes wurden vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt liegt bei den Herausgebern.

Umschlagabbildung:
Westermanns illustrierte deutsche Monatshefte.
Ein Familienbuch für das gesamte geistige Leben der Gegenwart 14 (1863), S. 436
(hier nach Art. „Augur“, in: Wikipedia)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2016 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5901-5

Maximilian Bergengruen

Prodigien

Mahnen oder Zeigen?

Gegenstand dieses Essays ist eine in der frühen Neuzeit weit verbreitete historische Kulturtechnik der Vorzeichendeutung, nämlich die Vorhersage der Zukunft aus Ereignissen oder Gegenständen, die nicht dem Lauf der Natur zu entsprechen scheinen. Der Oberbegriff für solche Abweichungen lautet zeitgenössisch Praesagium, oder, häufiger, Prodigium, das sich von dem Verbum defectivum *aio*, ‚sagen', ableitet. Es geht demzufolge um im Gegenstand selbst befindliche Vorhersagen, die direkt oder indirekt auf Gott zurückgehen. Mit Prodigien werden meist ungewöhnliche Veränderungen im gestirnten Himmel bezeichnet, worunter z.B. das Auftauchen von Kometen oder Meteoren, aber auch Devianzen vom Lauf der Natur auf der Erde gehören, wobei unter Letzteren vor allem – und darum soll es hier besonders gehen – Monstren, also Missgeburten bei Tieren und Menschen, gefasst werden.

Der Begriff Monstrum wird seit dem späten Mittelalter von lt. *monere*, ‚mahnen', abgeleitet.[1] Dementsprechend gilt, dass der Inhalt der Zukunftsvorhersage eintreffen kann, aber nicht muss, je nachdem, ob die Menschen die Mahnung verstehen und danach handeln; eine konditionale oder bedingte Futorologie also.

Möglich ist zeitgenössisch jedoch auch, den Begriff von lateinischen *monstrare*, ‚zeigen', abzuleiten,[2] was von der Wortgeschichte insofern unproblematisch ist, als *monstrare* seinerseits von *monere* abstammt. Systematisch gesehen macht das jedoch einen großen Unterschied: Wer von der letztgenannten Etymologie ausgeht, liest das Monstrum als eine *Anzeige* dieser Zukunft selbst und damit gerade nicht als relative, sondern als absolute Zukunftsvorhersage.

Die hier aufgezeigte Unterscheidung soll im folgenden Essay am Beispiel von Paracelsus und Luther, mit einer Volte zu Melanchthon, rekonstruiert werden. An diesen Autoren lässt sich eine historisch signifikante Entwicklung im Umgang mit dem intrikaten Problem der Sichtbarmachung der Zukunft im Monstrum bzw. Prodigium entfalten.

---

1 Vgl. Wes Williams: *Monsters and their Meanings in Early Modern Culture. Mighty Magic*, Oxford u.a.: Oxford University Press 2011, S. 10f.

2 Für diese Ableitung hat sich in jüngerer Zeit noch einmal Jacques Derrida stark gemacht. Vgl. ders.: „Heideggers Hand", übers. von Hans-Dieter Gondek, in: *Geschlecht* (*Heidegger)*, hg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen, 1988, S. 45-100.

Zur Deutung von Vorzeichen in der frühen Neuzeit: Prodigien

Im Deutschen Reich des 16. Jahrhunderts gibt es eine Schwemme an Prodigien-Literatur.[3] Der Grund für diese Konjunktur prognostischer Zeichendeutung ist vorderhand ein medialer: Die Erfindung des Buchdrucks ermöglicht, im Medium des Flugblatts,[4] die schnelle Fertigung solcher Prognostiken in Bild und Text. Doch neben den medialen Voraussetzungen spielen auch konfessionelle Gründe eine wichtige Rolle: Vorhersagen aus Missgeburten werden bevorzugt von lutherischer Seite aus betrieben. Sie scheinen eine besonders effektive Möglichkeit zu sein, den monströsen Zustand der (katholischen) Kirche anzuzeigen, das Ende der Welt zu beschwören und damit, nicht zuletzt, konfessionelle Politik zu betreiben.[5]

Die Frage ist jedoch, wie konkret diese Zukunft im Prodigium bzw. in dessen Interpretation ausgestaltet wird. In der Lutherzeit ist, wie ich zeigen möchte, in diesem Zusammenhang ein Umschwung von Deutungstechniken zu konstatieren. Es findet eine Entwicklung von einer auf die Jetztzeit bezogenen Auslegung im Kontext des mehrfachen Schriftsinns hin zu einer zumindest relativen Futorologie statt. Ältere Ansätze konzentrieren sich dabei auf eine moralisch-tropologische Auslegung,[6] die auf dem Wege eines Lasterabbilds auf den sündlichen Zustand der Jetzt-Zeit verweist und dadurch einen Schluss, aber eben auch nicht mehr, auf die Zukunft zulässt. Jüngere Auslegungstechniken weisen hingegen direkt auf einen zeitlichen Endpunkt hin, wobei ‚zeitlich' die christliche Heilszeit meint. Aufgespannt wird also in diesem zweiten Fall ein Zeithorizont von der Jetzt-Zeit der Lektüre der monströsen Prodigien bis zum Jüngsten Tag (als dem Ende der Zeit) oder zumindest bis zu einem Ereignis, das im Kontext der Dynamik des Erreichens des Jüngsten Tages steht.[7]

---

3 Vgl. Irene Ewinkel: *De monstris. Deutung und Funktion von Wundergeburten auf Flugblättern im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Tübingen: Niemeyer 1995, S. 15f.

4 Vgl. Christina Hofmann-Randall: „Einleitung", in: dies. (Hg.): *Monster, Wunder und Kometen. Sensationsberichte auf Flugblättern des 16. bis 18. Jahrhunderts. Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek. 19. November-12. Dezember 1999*, Erlangen: Universitätsbibliothek 1999, S. 17-21.

5 Zu diesem Zusammenhang, vgl. Ronnie Po-chia Hsia: „A Time for Monsters. Monstrous Births. Progaganda and the German Reformation", in: Laura Lunger Knoppers (Hg.): *Monstrous Bodies. Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Ithaca u.a.: Cornell University Press 2004, S. 67-92; Helga Robinson Hammerstein: „The Battle of the Booklets. Prognostic Tradition and Proclamation of the Word in Early Sixteenth-century Germany", in: Paola Zambelli (Hg.): *„Astrologi hallucinati". Stars and the End of the World in Luther's Time. Result of a Conference on 28-29 May 1984 at the Wissenschaftskolleg zu Berlin*, Berlin u.a.: de Gruyter 1986, S. 129-151, hier S. 130f.; Lorraine Daston/ Katharine Park: *Wunder und die Ordnung der Natur 1150-1750*, übers. von Sebastian Wohlfeil, Berlin u.a.: Eichborn 2002, S. 221f. u. Ewinkel: *De monstris* (Anm. 3), S. 15-34; 82 u. ö.

6 Ebd., S. 69-77.

7 Ausgeklammert wird im Folgenden die Frage nach der Entstehung von Monstern durch ‚monstrous imagination'; vgl. dazu Marie-Hélène Huet: *Monstrous Imagination*, Cambridge u.a.: Harvard University Press 1993.

Prodigien als göttliche Zeichen bei Melanchthon und Luther

Die oben geschilderte Entwicklung lässt sich an der *Deuttung der czwo grewlichen Figuren, Bapstesels czu Rom vnd Munchkalbs zu Freyberg ynn Meysszen funden* durch Philipp Melanchthon und Martin Luther, Wittenberg 1523, ablesen. Die Grafiken stammen von Lucas Cranach d. Ä. (Abb. 1 und 2) und zeigen ein Eselsmonstrum, eben den Papstesel zu Rom, der angeblich 1496 tot im Tiber aufgefunden wurde (mit diesem Prodigium befasst sich Melanchthon), und ein Kalbsmonstrum, das Mönchskalb zu Wittenberg (Luthers prognostisches Beispiel).[8]

Vorab ist zu sagen, dass Melanchthon und Luther verschiedene Zugänge zu den mantischen Traditionen der Deutung natürlicher Zeichen haben. Was die Astrologie betrifft, so ist Melanchthon ihr gegenüber sehr aufgeschlossen,[9] Luther hingegen ablehnend. In den Tischreden weist er mehr als einmal darauf hin, dass Gott allein das Geschick des Menschen in der Hand habe, und nicht die Sterne: „Credere astris est idolatria, quia contra primum praeceptum" – „Dem Gestirn gläuben ist Abgötterei, denn es ist wider das erste Gebot".[10] Doch gegenüber einer Mantik, die sich auf die Wunderzeichen in der irdischen Natur als, neben der Heiligen Schrift, zweitem Medium der göttlichen Offenbarung bezieht, ist Luther weit aufgeschlossener, weil er hier keine Konkurrenz zu Gott sieht. Luthers Vorstellung ist vielmehr die, dass Gott, wenn sich das irdische Geschehen von seinem ursprünglichen Plan entfernt, in dieses eingreift.[11]

Es handelt sich dabei nicht um ein Eingreifen in dem Sinne, dass der Weltlauf wieder in seine ursprüngliche Bahn gebracht werden soll, sondern um *Zeichen*, genauer: Himmelszeichen, die Gott zur Ermahnung der Menschen setzt, damit diese die erforderliche Wende selbst bewirken können. Gott will die von ihm angestrebten Veränderungen, wie Luther in seinem Vorwort zu Lichtenbergers Weissagungen schreibt, „durch uns thun" (WA 23,8). Und wenn diese Ansprache nicht durch „Engel auff erden" geschieht, dann durch Prodigien: „Uber das thut Gott ym hymel auch seine zeichen, wenn sie ein ungluck treffen sol, und lest schwantzsterne entstehen odder Sonn und Mond schein verlieren odder sonst ein ungewoenliche

8 Vgl. Daston/Park: *Wunder* (Anm. 5), S. 223f.

9 Zu Melanchthons Begeisterung für die Astrologie vgl. Claudia Brosseder: *Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen*, Berlin: Akademie-Verlerlag 2004, S. 12-17 u.ö., sowie Stefano Caroti: „Melanchthon's Astrologie", in: Zambelli: *„Astrologi hallucinati"* (Anm. 5), S. 109-121.

10 Martin Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, Weimar: Böhlau 1883ff., Abt. *Tischreden*, Bd. 1, S. 519, Nr. 1026; siehe auch ebd.: Bd. 2, S. 216, Nr. 1788, und ebd.: Bd. 2, S. 602, Nr. 2690. Weitere Nachweise mit Angabe der Band- und Seitenzahl direkt im Text (‚WA'). Vgl. zu Luthers Verhältnis zur Astrologie auch Ingetraut Ludolphy: „Luther und die Astrologie", in: Zambelli: *„Astrologi hallucinati"* (Anm. 5), S. 101-107, und Klaus Lämmel: „Luthers Verhältnis zu Astronomie und Astrologie (nach Äußerungen in Tischreden und Briefen)", in: Gerhard Hammer (Hg.): *Lutheriana. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers*, Köln u.a.: Boehlau 1984, S. 299-312, hier S. 302f.

11 Vgl. Lämmel: „Luthers Verhältnis zu Astronomie" (Anm. 10), S. 311f.; Ewinkel: *De monstris* (Anm. 3), S. 25-34.

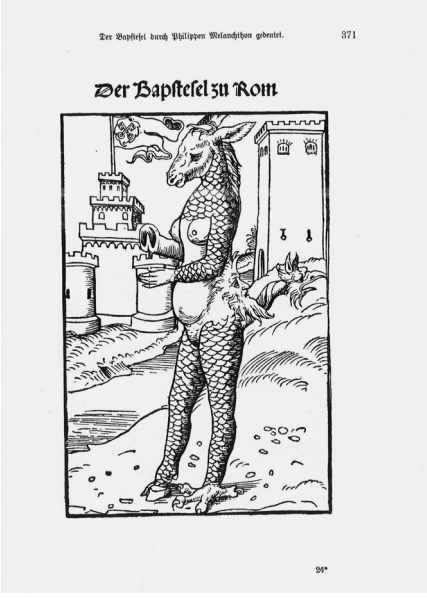

Abb. 1: Papstesel zu Rom.

Abb. 2: Mönchskalb zu Freiberg.

gestalt erscheinen, Item auff erden grewliche wunder geborn werden beyde an menschen und thieren“ (WA 23, 10).

Deutlich wird in diesem Zitat, dass die Monstren als irdische Entsprechung von siderischen Devianzen zu verstehen sind. Beide Abweichungen vom natürlichen Normallauf, im Himmel und auf der Erde, sind, wie Luther in Abgrenzung vom katholischen, eher gegenständlichen Verständnis von Wunder[12] schreibt, „zeichen“; Zeichen, die zur Mahnung – im Sinne von *monere* – für die Ungläubigen gedacht sind, die keinen direkten Zugang zu Gottes Wort haben. „Christen“, so schreibt Luther weiter, sollen „nichts nach solcher weissagunge fragen, denn sie haben sich Gott ergeben, durffen solchs drewens und warnens nicht“. Lediglich „die gottlosen herren und lender“ müssen sich vor „solchen weissagungen furchten“ (WA 23,11).

Der Grund für Luthers Skepsis liegt in der Unsicherheit der siderischen und irdischen Zeichen und ihrer Deutung. Während beim biblischen Wort Gottes die „claritas scripturae“ vorherrsche, die erfassen könne, wer „den Geist Gottes habe“ („qui spiritum dei habet“; WA 18, 609),[13] seien die Naturzeichen am Himmel und

12 Vgl. Ewinkel: *De monstris* (Anm. 3), S. 51.

13 Martin Luther: *De servo arbitrio*; deutsch in: ders.: *Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam*, übers. von Bruno Jordahn, 3. Aufl., München 1962 (= Ausgewählte Werke, hg. von Hans H. Borcherdt, 7 Bde., München: Kaiser 1934ff., Ergänzungsreihe, Bd. 1, S. 17); vgl. Karl-Heinz zur Mühlen: *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen: Mohr 1972, S. 235-243; Klaus Schwarzwäller: *Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio, 1525*, München: Kaiser 1970, S. 116-125; Bern-

auf der Erde alles andere als klar: „Denn Gotts zeichen und der Engel warnunge sind gemenget mit des Satans eingeben und zeichen“ (WA 23,11). Dennoch liegt Luthers spezifischer Beitrag zur Kulturtechnik der prognostischen Zeichendeutung darin, dass er diese indirekte und vor allem „ungewis[se]“ Form (ebd.) von Gottes-Wort nicht vollständig negiert. Man könnte vermuten, dass es die ‚Aktualität‘ ist, die ihn letztlich doch für die Prodigien einnimmt. Während die Schrift nach seinem Verständnis von ihrer Ausformulierung bis zu ihrer jeweiligen Lektüre stets unveränderlich bleibt, verweisen die Devianzen im Himmel und auf der Erde auf Veränderungen, die im *Jetzt* der jeweiligen Gegenwart stattfinden oder zumindest in diesem *Jetzt* ihren Anfang nehmen.

Zentral ist also die zeitliche Dimension – die bei näherem Hinsehen eine apokalyptische ist. Denn Luther denkt seine Eschatologie, zumindest seinen eigenen Aussagen zufolge, apokalyptisch, nicht chiliastisch;[14] er geht also nicht von einer tausendjährigen Gottesherrschaft auf Erden aus, vielmehr versteht er die, in seinem Verständnis von ihm mitverursachte, Zeitenwende als Anzeichen des kommenden Weltendes und des Jüngsten Tages.[15] Er glaubt, dass das Reich des Papstes durch die Reformation zu Ende geht, während der eschatologische Durchbruch des Wortes („verbum Dei in mundo“; WA 18, 626)[16] zugleich seinen Anfang nimmt.

Die Hoffnung auf ein Ende des papistischen Zeitalters kann man in beiden Teilen der *Deuttung der czwo grewlichen Figuren* spüren, doch ist die zeitliche Dimension bei Luther wesentlich stärker herausgearbeitet. Zugegeben, auch Melanchthon sieht im Papst(tum) nichts weniger als den „Römischen Antichrist“ und ordnet seine Auslegung in einen apokalyptischen Zusammenhang ein: „Darumb in mittler zeit des selben reychs vil zeichen von Gott geben sind“ (WA 11, 375). Das klingt bei Luther, scheinbar, sehr ähnlich: „Mein wundsch und hoffnung ist, das der Jungst tag sey. Denn der zeichen bisher vil auff einander fallen und gleych alle wellt in einer grossen woge steht“ (ebd., 380). Für beide Autoren gilt also, dass der Jüngste Tag nicht nur durch das ein oder andere Signum angekündigt wird, sondern durch „vil zeichen“.

Luther ist jedoch insofern radikaler als Melanchthon, als er eine Analogie zwischen der Dynamik der Zeichen und der apokalyptischen Dynamik sieht. Es scheint für ihn eine direkte Verbindung zwischen „der zeichen […] auff einander fallen“ und der „grossen woge“ zu geben, in welcher die Welt gerade steht. Dieser zunächst unscheinbar wirkende Unterschied hat für die Auslegungspraxis schwerwiegende

---

hard Rothen: *Die Klarheit der Schrift*, 2. Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, Bd. 1, S. 83-95.

14 Vgl. Ulrich Asendorf: „Eschatologie VII“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Krause/Gerhard Müller, Berlin: de Gruyter 1977-2004, Bd. 10, S. 310-334, hier S. 313; Richard Bauckham: „Chiliasmus IV“, in: ebd., Bd. 7, S. 737-745, hier S. 738. Zu Luthers endzeitlichem Denken und zur Akzeleration der Reformation vgl. Ernst Benz: *Akzeleration der Zeit als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem*, Wiesbaden u.a.: Steiner in Komm. 1977, S. 24-31, 43ff.

15 Allerdings sind bei Luther die Grenzen zwischen Apokalyptik und Chiliasmus fließend. Vgl. dazu die Überlegungen Hans Blumenbergs: *Die Legitimität der Neuzeit*, 3. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 61f., wo Luthers Chiliasmus als Chiliasmus zweiter Ordnung bezeichnet wird.

16 Martin Luther: *De servo arbitrio* (Anm. 13).

Folgen: Während Melanchthon noch sehr stark der Tradition der Allegorie von Laster- oder Kompositionsbildern anhängt und damit im Monstrum eine Allegorie auf den sündenhaften Jetzt-Zustand (der Katholischen Kirche) sieht, setzt Luther wesentlich stärker auf eine direkte apokalyptische Deutung des Monstrums.

Diese Besonderheit Luthers zeigt sich im Kontrast zu Melanchthons Art der Zeichenlektüre. Melanchthon deutet den „Papstesel" in seiner Totalität als die Monstrosität des römischen Papsttums. Um dies zu unterstreichen, wird dem Esel in der Abbildung die Engelsburg als Regierungssitz des Papstes beigegeben, erkennbar an der Flagge und den Schlüsseln Sankt Peters. Wie in den meisten der graphischen Ausgestaltungen und Auslegungen seiner Zeit, insbesondere beim so genannten Ravenna-Monstrum,[17] legt Melanchthon Cranachs Papstesel als Kompositionsbild aus: Jedes Körperteil des Papstesels deutet allegorisch auf eine bestimmte Sünde der Kirche hin.[18] Die Lektüre beginnt mit dem „eselskopff", der den Papst selbst darstellt, wo doch die Kirche nur einen Kopf haben sollte, nämlich „Christus allein". Dieses Muster setzt sich bei den Händen fort, die für die geistliche und weltliche Herrschaft des Papstes stehen: „die rechte hant ist gleich einem Elephanten fuß, bedeut aber das geystlich regiment des bapsts, damitt er zutritt alle schwache gewissen […] die lincke menschliche hand bedeut des bapsts weltlich regiment. Denn wie wol sie keyns haben solten, […] so hats der bapst doch […] durch den deuffel zu wegen bracht, das er nicht allein weltlich regiment hatt mehr dann kein konig, sondern ist auch datzu uber alles weltlich regiment der uberst (WA 11, 376f.).

Und so geht es weiter, von Körperteil zu Körperteil. Die apokalyptische Bedeutung wird sehr dezent vorgetragen und lediglich aus einem einzigen Elemente der Kompositionsallegorese heraus entwickelt: „der alte mans kopff auff dem hindersten bedeut das abnemen unnd ende des Bapstums" (ebd., 378). Diese Passage ist in Melanchthons Text die einzige Stelle, bei der mit Blick auf das dargestellte Prodigium des „Pabstesels" eine apokalyptische und damit auch eine zeitliche Dynamik entfaltet wird – wobei diese Dynamik nur behauptet wird: Weil sich der Kopf des Monstrums am Hintern befindet und dieser nach Melanchthon „das weg gehen" bedeutet, wird hier, so die Behauptung, das „abnemen unnd ende des Bapstums" vorgezeichnet.

Diese bei Melanchthon nur angedeutete Apokalyptik stellt Luther in den Vordergrund seiner Analyse, während die Allegorese des Monstrums als Kompositionsbild an Bedeutung verliert. Luther geht es also weniger um die vergangenen Sünden des Papsttums, die bei Melanchthon den vorsichtigen Schluss nahelegen, dass es sich dem Ende zuneigt, sondern ihm geht es um dieses Ende selbst – und um dessen zumindest angedeutete Sichtbarkeit.

---

17 Vgl. Rudolf Schenda: „Das Monstrum von Ravenna. Eine Studie zur Prodigienliteratur", in: *Zeitschrift für Volkskunde* 56 (1960), S. 209-225; Ottavia Niccoli: *Prophecy and people in Renaissance Italy*, Princeton: Princeton University Press 1990, S. 35-45; Williams: *Monsters and their meanings* (Anm. 1), S. 8-10.

18 Neben dieser allegorischen gibt es bei Melanchthon auch eine mnemotechnische Ebene, vgl. Daston/Park: *Wunder* (Anm. 5), S. 212-214.

Auch Luther kann die Darstellung der Sünde der Jetzt-Zeit, die zur apokalyptischen Dynamik führt, nicht vollständig negieren. Und auch er tut dies, indem er sich an einzelnen Elementen des Mönchskalbs abarbeitet. Aber das Entscheidende ist, dass er darin eine Vorausdeutung auf eine Zeit sieht, in der Gott den Stand der Mönche und Nonnen als das entlarvt haben wird, was sie sind, nämlich als falsche Lehrer der richtigen Lehre: „Damit hatt er on zweyffel auff eym hauffen bedeut: das es bald offenbar werden muß, wie die gantze Muncherey und Nonnerey nichts anders sey denn ein falscher lugendhafftiger schein und eußerlich gleyssen eyns geystlichen gottlichen lebens“ (WA 11, 381).

Die falsche Darstellung der richtigen Lehre zeige sich z.B. an der Kutte des Mönchskalbs, die „auff dem rucken gantz unnd fornen offen ist“. Die Kutte erwecke den Anschein vor der Welt, dass ihre Träger „geystlich“ seien, die offene Form entlarve nun aber diesen falschen Anspruch: „Aber fur gott unnd gegen dem zukunfftigen leben sind es ynn der warheit blosse beuche“ und mithin fleischliche und nicht geistige Begierden, welche die Träger der Kutten treiben.

Die Betonung liegt hierbei auf dem „zukunfftigen leben“. Durch Gottes Zeichen (und Luthers Deutung) wird zwar jetzt ansatzweise offenbar, was sich hinter dem klösterlichen Leben verbirgt – geahndet wird es jedoch erst im zukünftigen Leben. Dieses zukünftige Leben bekommt aber im Bauch, als dem Gegenstand der Strafe, eine erste angedeutete Gestalt. Auch in der restlichen Deutung liest Luther das Mönchskalb als eine von Gott inszenierte Parodie des klösterlichen Standes, innerhalb deren eine Differenz von intendierter und tatsächlicher Form behauptet wird – und auch hier glaubt Luther eine eigentlich unbildliche Zukunft bereits vorherzusehen.

Das Kalb hat, wie Luther genau zu sehen vermeint, die „geperde eins predigers“ (WA 11, 383); aber es ist eben kein Prediger sondern nur die Parodie eines Predigers: „Denn die zwo lippen des munds bedeutten die zwo predigt: die unterst des gesetzs predigt, die uberst des Euangeli odder verheyssung gottis“ (ebd., 384). Nun kann ein Kalb weder das Gesetz, noch die Überwindung des Gesetzes im Evangelium predigen. Seine lächerliche Form verweist also auf seine Nichtigkeit, auf den unerfüllten theologischen Anspruch der Katholischen Kirche.

Und auch hier, in der Darstellung des Jetzt-Zustandes, zieht Luther eine zeitliche Dimension ein: Denn wenn die, freilich nur im Modus der Parodie vorfindliche, Oberlippe, auf das „Euangeli odder verheyssung gottis“ verweist, dann ist damit, wenn auch nur *ex negativo*, das Erreichen eines evangelischen Zustands angedeutet, auf den Luther bei seiner Deutung recht eigentlich hinauswill. Und an diesem evangelischen Zustand werden diejenigen, die ihn auf Erden falsch gepredigt haben, selbstverständlich nicht teilhaben; zumindest dann nicht, wenn sie Luthers Warnung zur Um- und Abkehr vom geistigen Stand, die er in dieser prognostischen Zeichenlektüre ausspricht, nicht Folge leisten.

Es lässt sich also festhalten, dass Luther das Mönchskalb zwar auch von seinen einzelnen Teilen und dem damit angezeigten Sündenkatalog her denkt, diese Einzelinterpretationen jedoch in eine Gesamtbotschaft von Gott an den Menschen überführt, in der weniger die Gründe für das Ende der Welt als dessen Erreichen

selbst im Mittelpunkt stehen. Da dieses Ende *per se* undarstellbar ist, kann es jedoch nur *ex negativo* visualisiert werden, also in dem, was es nur zu sein behauptet, aber nicht ist.

Für Luther selbst scheint das Ende der Zeit durch seine eigene Interpretation bereits angebrochen zu sein. Während er noch am Anfang von der zukünftigen Entlarvung der Mönche gesprochen hatte („das es *bald* offenbar werden muß"; Hervorhebung von mir), scheint ihm diese, nach beendigter Interpretation, bereits deutlich näher, ja recht eigentlich angebrochen: „Das *ist* nun alles an den tag komen […]. Sie [die Mönche und Nonnen] konnen sich nicht mehr bergenn ynn der wellt, man weys *nu*, wer sie sind" (WA 11, 385; Hervorhebung von mir).

Mit Luthers Deutung wird also das Ende des papistischen Zeitalters in den Vordergrund gestellt, aber auch eine Art von Reflexion über die Darstellungsweise geleistet. Das entscheidende Stichwort ist, dass Gott etwas „auff eym hauffen" bedeutet hat (ebd.). Das Monstrum ist also eine örtliche und zeitliche Konzentration dessen, was sich später an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten ergeben wird. Aber es nimmt durch seine Konzentration, wenn auch nur auf negativem Wege, die unvorstellbare Konzentration vorweg, die das Ende aller Zeiten bedeutet. Während Melanchthons Deutung des monströsen Kompositionsbildes Element für Element einen Verweis auf den sündenhaften Jetzt-Zustand herausarbeitet und die für die menschliche Zeit daraus folgenden Konsequenzen nur im Schlussverfahren anbietet, ist Luther an der Darstellung dieses Zeithorizontes selbst gelegen.

Trotz dieser klaren Zukunftsdarstellung durch die Apokalypse bleibt der Reformator jedoch seiner Deutung von Prodigien und Monstra als Zeichen und Mahnung treu, dergestalt dass es jedem Mönch und jeder Nonne freigestellt ist, Gottes Wort in der Natur zu vernehmen und sich zum neuen Glauben zu bekehren. Dies unterscheidet ihn von einem Autor wie Paracelsus, der ‚monstrum' nicht von *monere*, sondern von *monstrare* ableitet, also davon ausgeht, dass die Natur, im Rahmen der göttlichen Ordnung, am Gegenstand einer Missgeburt eine Zukunft „monstrirt"[19], die nicht mehr nur als Warnung über dem Menschen dräut, sondern sich bedingungslos erfüllen wird.

Prodigien als Naturzeichen bei Paracelsus

Paracelsus teilt das Gestirn[20] im *Mantischen Entwurf* in zwei Sphären ein: „Nun wissent aber weiter auf das, das gestirn teilt sich in zwen teil. das ein ist im himel in den sternen, das ander gestirn ist in der globul der erden". Und er führt weiter aus,

19 Paracelsus: *Sämtliche Werke*, hg. von Karl Sudhoff u.a., München: Barth 1929ff., Abt.1/12, S. 265. Weitere Nachweise mit Angabe der Band- und Seitenzahl direkt im Text (‚SW').

20 Vgl. zum Folgenden, insbesondere zum Begriff des Gestirns, Maximilian Bergengruen: *Nachfolge Christi/Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen)*, Hamburg: Meiner 2007, S. 132-143.

dass beide „gestirn das ober und das under mit einander verweret seind, vermelet, mit einander laufen“ (SW 1/10, 643).

Das Gestirn „in der globul auf erden“ unterscheidet sich wiederum von der reinirdischen Natur dadurch, dass es für deren Fortbewegung zuständig ist, ja dieses in allen Prozessen des Stoffwechsels regiert. Insofern kommt Paracelsus bei näherem Hinsehen zu einer Dreiteilung des Kosmos: himmlisches Gestirn, irdisches Gestirn, elementare Natur. Alle drei Elemente sind Abbilder voneinander, zugleich aber intern hierarisch geordnet. Insofern verwundert es nicht, dass Paracelsus in seiner 1537/38 entstandenen *Astronomia magna* eine Art von Allwissenschaft der Natur beschreibt: Wer das Gestirn im Himmel kennt, kennt auch das Gestirn in der Erde. Und wer dieses kennt, der kennt den Lauf der elementaren Natur.[21]

Wenn man davon ausgeht, dass alles auf der Erde vom Gestirn regiert wird, dann ist es, insbesondere für einen ausgewiesenen Mantiker und Prognostiker wie Paracelsus,[22] nur konsequent, dass auch die Lehre von der Vorhersage der Zukunft durch ein Monstrum als Teil der (irdischen) Astronomie gedacht wird: „Darumb der sich der astronomei beladen wil, der sol ein lantstreicher sein in alle genera der creaturen“. Was Paracelsus betreibt, ist also ein Plädoyer für eine Astronomie „für [vor] euren Füßen“.[23] Dabei handelt es sich um eine *ars incerta*: Es gibt keine festen „regel[n]“ und daher auch „kein gewisse auslegung in solchen monstris“ (SW 1/12, 263; 267f.).

Im Gegensatz zur traditionellen Astronomie/Astrologie, also der Prognostik aus den Sternen im Allgemeinen und aus den Wunderzeichen des Himmels im Besonderen (der Paracelsus auch nachgegangen ist),[24] ist die irdische Astronomie/Astrologie aus den Missgeburten für die Vorhersage des Schlechten zuständig: Krieg, Seuche, Hungersnot. Die hässliche Form der Monster verweist auf hässliche Ereignisse. Diese können nicht im gestirnten Himmel angezeigt werden. Gott wird, wie Paracelsus schreibt, „das firmament nicht unrein machen mit solchen verdamten Leuten, die er zum tot verurteilt“ (SW 1/12, 267).

Der Vorteil dieser Art der Vorhersage ist, dass, anders als bei der herkömmlichen Astronomie/Astrologie bzw. der Lektüre von Wunderzeichen im Himmel, die Zeichen wesentlich näher an dem liegen, was sie bezeichnen: „wo nun got das selbig wil tun, da sol er auch gericht sein, der astronomus am selbigen ort zu sein, da got die praesagia hin verfügt. er wirts dem dolmetschen und dem interpreti nicht weit

21 Veröffentlicht wurde die Schrift erst 1571 durch Michael Toxites. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Editor in den Text eingegriffen hat. Allgemein zur *Astronomia magna* vgl. Walter Pagel: *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel u.a.: Karger 1958, S. 72-85; Kurt Goldammer: „Bemerkungen zur Struktur des Kosmos und der Materie bei Paracelsus“, in: ders.: *Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze*, Wien: Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1986, S. 263-287.

22 Vgl. Udo Benzenhöfer: „Die prognostischen und mantischen Schriften des Paracelsus“, in: Wolfram Hogrebe (Hg.): *Mantik. Profile prognostischen Wissens in Wissenschaft und Kultur*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 189-199.

23 Zu diesem Zusammenhang, Marie-Hélène Huet: „Monstrous Medicine“, in: Knoppers: *Monstrous Bodies* (Anm. 5), S. 127-147, hier S. 143.

24 Vgl. Benzenhöfer: „Die prognostischen und mantischen Schriften“ (Anm. 22), S. 192.

von augen legen und stellen“ (SW 1/12, 267). Auch hier findet sich also, wenngleich aus einer anderen Perspektive formuliert, ein Argument dafür, warum die Monstra nicht über dem durch sie angekündigten Geschehen stehen, sondern als deren Teil zu verstehen sind, auch und besonders im Hinblick auf den jeweiligen Ort, an dem sie sich befinden.

Doch anders als Luther widmet sich Paracelsus wesentlich genauer der Frage, was Praesagia oder Prodigien sind und wie sie auf die Zukunft verweisen. Vor allem treibt ihn die Frage um, ob sie zur himmlischen oder zur natürlichen Ordnung gehören. Paracelsus antwortet mit einer Hinsichtenunterscheidung: Die Monstra gehören in die „instructio divina“, weil Gott dem Menschen mit ihnen etwas anzeigen will, aber sie sind, in ihrer Gegenständlicheit, „nicht aus got“ (SW 1/12, 267). Paracelsus diskutiert hier ein Problem, das Augustinus kreiert gesetzt hatte, als er darauf bestanden hatte, dass auch die Monstra von Adam abstammen, sie also explizit zum Schöpfungsplan Gottes gehören („Deus uoluit […] gentes ita creare“).[25] Augustinus führt aus, warum dem so ist: Die Missbildungen („quod deforme natum fuerat“) verweisen darauf, dass sich die Sterblichen auf Erden in einem sträflichen Zustand befinden („quam sit poenalis condicio ista mortalium“).[26]

Unmittelbar anschließend argumentiert Augustinus jedoch, dass die „pulchritudo et utilitas“ der Schöpfung, auch und besonders des menschlichen Körpers, die göttliche Güte und Vorhersehung zur Erscheinung bringt („quanta Dei bonitas, quanta prouidentia tanti Creatoris apparet“).[27] Damit handelt er sich in Bezug auf die Monstra ein Problem ein, da diese, als Geschöpfe Gottes, seiner Güte und Vorsehung widersprechen müssten.[28]

Um dieses Problem zu lösen, also Gottes Größe und Güte unangetastet zu lassen und zugleich die Monstra als Zeichen der menschlichen Sünde bzw. Sündhaftigkeit zu charakterisieren, greift Paracelsus auf eine Variante der neuplatonischen Antwort auf die Frage zurück, woher das Böse kommt, wenn doch alles aus dem göttlichen Einen entstanden ist und dieses göttliche Eine gut ist. Die Lösung, die im Laufe der neuplatonischen Philosophie immer wieder in verschiedenen Varianten gegeben wird, lautet: Während das Gute ewig, indifferent und nicht-materiell ist, entwickelt sich das Böse – im Menschen und außerhalb – im und durch den Prozess der emanativen Verzeitlichung, Ausdifferenzierung und Materialisierung. Das Böse liegt also nicht im Einen selbst, sondern in der Dynamik dessen Austritts aus dem göttlichen Zustand.[29]

Diesen Gedanken kann Paracelsus deswegen aufnehmen, weil die Monstra für ihn – anders als für Luther – nicht direkt Gott entstammen, sondern, eine Emanationsstufe tiefer, der Natur, der siderischen wie der elementaren, die zum Bösen,

25 Augustinus: *De civitate Die*, 16,8, in: *Corpus Christianorum. Series Latina*, hg. von Jacques-Paul Migne, Turnhout: Brepols 1953ff., Bd. 48, S. 510.
26 Augustinus: *De civitate Dei*, 22,19, ebd., Bd. 47, S. 838.
27 Augustinus: *De civitate Dei*, 22,24, ebd., S. 851; 849.
28 Vgl. Jean Cléard: *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle*, Genf: Droz 1977, S. 26-30.
29 Vgl. Christian Schäfer: *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.

Hässlichen und Monströsen fähig ist. Wenn die Natur auf diese Weise den Menschen An- und Vorzeichen übermittelt, bleibt sie innerhalb der erwähnten *instructio divina*, in der dies vorgesehen ist, ohne Gottes uneingeschränkte Güte dadurch in Frage zu stellen.

Doch auch die Natur hat ein Problem mit den Monstra, weil diese mit ihren Missbildungen „wider die natur" (SW 1/12, 265) sind, d.h. nicht den Zeugungsgesetzen entsprechen. Die Natur muss sich also, will sie der *instructio divina* der Vorhersehung Genüge tun, von sich selbst entfernen, also etwas darstellen, das sie ihrem Wesen nach nicht ist. Im Monstrum nimmt die Natur dementsprechend die Form der Widerwärtigkeit an, die sich in ihr zukünftig ereignen wird, auch wenn sie in der Gegenwart nicht zu ihr gehört: „das ist ein kunst, [die] contrafet den oder das, das noch nicht dasselbig ist und aber werden sol und muß" (SW 1/12, 263). Genauer gesagt muss die Natur nicht nur selbst die zukünftige Form annehmen, sondern sich darin selbst abmalen: „so die natur wil ein weissagung tun von einem ding wie es sol ergehen, so nimpt sie sich in der contrafetung ab und hantlet auf malerisch oder bildhauerisch und formirt ein monstrum, das dem selbigen werk gleich ist und sein wird" (SW 1/12, 262).[30] Das Monstrum ist also ein Selbstabbild der Natur in ihrer Zukünftigkeit, mithin ein *Konterfei der Zukunft*.

Die Verbindungslinie zur makrokosmischen Dynamik, die im Monstrum mikrokosmisch angezeigt wird, erstellt Paracelsus über die Lehre von den Elementen: Es ist nicht nur so, dass die irdische Natur Irdisches anzeigt, sondern sogar im jeweiligen Element, also Fische für das Wasser, Vögel für die Luft, Landtiere für die Erde und das Feuer (wozu z.B. der Salamander gerechnet wurde): „der punkt ist auch zu merken, was aus dem element wasser gehet, weissaget in das waser oder vom wasser ein not. was aus dem element der erden gehet, als monstra vermium, weissagent in die erden und von der erden das gift. also was vom luft sich monstrirt, das volendet sich im luft und ist im luft. auch was im element feuer, das selbig nimpt auch sein ursprung vom feuer und durch das feuer wirts geschehen" (SW 1/12, 265).

Und hier findet nun der qualitative Sprung statt, der benötigt wird, um von einem menschlichen oder tierischen Monstrum zu einem zukünftigen Großereignis für die Menschen zu kommen. Paracelsus erklärt die elementare Syntax seiner Auslegekunst so: „die im luft bedeuten schnelle gericht, die im waser große sterben und lang, oft und schwer, die in der erden vil krieg, langsam und schwer und mit großem verlust in alweg: die im feur bedeuten vil schneller behender tot" etc. (SW 1/12, 266). Es sind also die elementaren Charakteristika, die Schnelligkeit der Bewegung in der Luft, die Schwere der Erde etc., die dem Ausleger ein, wenn auch sehr unsicheres, Übersetzungsmanual an die Hand geben.

Neben den tierischen gibt es auch menschliche Monstra, die all das noch einmal in sich fassen, was über die Elemente gesagt wurde: „also widerrumb, ist es vom menschen, der ist das fünft wesen und kein element, sondern das mitel, das centrum, so wirts im menschen volendet und vom menschen und im menschen gewir-

30 Vgl. hierzu und zum Folgenden Bergengruen: *Nachfolge Christi* (Anm. 20), S. 282-285.

ket on hinzu tuung der eußern vier elementen; und nach dem ir vil oder wenig seind, nach dem seind die indicia“ (SW 1/12, 265). Damit ist gesagt, dass alle monströsen Elemente von ihrer Seite aus auf den Menschen zeigen, menschliche Monstra aber besonders aussagekräftig sind, weil sie, als fünftes Element bzw. Quintessenz, schon in der ‚richtigen Sprache‘ ausgedrückt sind und daher gleich auf den Menschen bezogen werden können. Das wiederum bedeutet aber auch, dass der Mensch, sozusagen von Anfang an, in seiner Vielelementigkeit ein Monstrum ist, an dem sich, schon allein aus seiner irdischen und körperlichen Verfasstheit heraus, alle Katastrophen der jüngsten Zeit bis hin zur Apokalypse ablesen lassen.

Hiermit ist ein erster Unterschied zu Luther formuliert: Paracelsus denkt zwar seinerseits die Prodigien apokalyptisch – „das sie [die Monstra] dem apocalypsi gleichmeßig seind“ (SW 1/12, 266) –, sieht aber, anders als der Reformator, auch die Zwischenschritte zwischen dem Jetzt-Zustand und dem Jüngsten Tag. Die Natur, verstanden als die siderische Natur auf Erden, will (im Auftrag Gottes) nicht nur vom Ende der Welt Anzeige geben, sondern auch von Kriegen und Naturkatastrophen, die sich grundsätzlich in die Apokalypse einfügen lassen – aber eben nur auf lange Sicht.

Und das wiederum ermöglicht nicht nur, wie bei Luther, eine indirekte, sondern eine direkte Darstellung der Zukunft im Medium des Monströsen. Kriege und Naturkatastrophen sind nämlich, anders als das Ende der Zeit, sehr wohl darstellbar in dem Sinne, den Luther vorgegeben hatte, dem er aber aufgrund seiner streng apokalyptischen Sichtweise nicht vollständig entsprechen konnte, nämlich „auff eym hauffen“, also als mikrokosmische Konzentration einer makrokosmischen Entwicklung. Bei Paracelsus zeigen die Monstren demzufolge direkt die Zukunft an, ja sie sind der elementare Teil dieser Zukunft, auch wenn sie selbst, als Totgeburten oder Frühgestorbene, nie eine gehabt haben.

Es hat sich also gezeigt, dass Paracelsus mit seiner Ableitung von ‚monstrum‘ eine wesentlich sicherere Futorologie formulieren kann als Luther. Ging dieser, trotz seiner apokalyptischen Gewissheit, davon aus, dass das Monstrum nur vor einer Zukunft warnen kann, die, je nach Verhaltensweisen der Menschen, eintreten kann, aber nicht muss, ist für jenen die Zukunft durch das Monstrum definitiv „monstrirt“ und wird durch die Zeit, ohne Wenn und Aber, „volendet“.

Abbildungsverzeichnis

Maximilian Bergengruen: Prodigien

Abb. 1
Martin Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, Bd. XI, Weimar: Böhlau 1966, S. 371.

Abb. 2
Martin Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, Bd. XI, Weimar: Böhlau 1966, S. 373.

Hania Siebenpfeiffer: Astrologie

Abb. 1
Robertus Fludd: *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica Atqve Technica Historia. In duo Volumina secundum Cosmi differentiam diuisa. Tomus Primus: De Macrocosmi Historia; in duos tractatus diuisa. Quorum Primus de Metaphysico Macrocosmi et Creaturaru[m] illius ortu. Physico Macrocosmi in generatione et corruptione progressu. Secundus de Arte Naturæ simia in Macrocosmo producta*, Oppenhemii: Bry 1617, Titelkupfer. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Na 4° 41.

Abb. 2
Athanasii Kircheri S. J.: *Mundus Subterraneus. In XII Libros digestus: Qvo Divinum Subterrestris Mundi Opificium, mira Ergasteriorum Naturæ in eo distributio, verbo pantamorphon Protei Regnum, Universæ denique Naturæ Majestas & divitiæ summa rerum varietate exponuntur. Abditorum effectuum causæ acri indagine inquisitæ demonstrantur; cognitæ per Artis & Naturæ conjugium ad humanæ vitæ necessarium usum vario experimentorum apparatu, necnon novo modo, & ratione applicantur. Tomus Secundus*, Amstelodami: Janssonius & Weyerstraten 1665, fol. 406. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Na 2° 3.

Abb. 3
Johannes Carion: *Prognosticatio und erklerung der grossen wesserung/ Auch anderer erschrockenlichenn würckungen. So sich begeben nach Christi unseres lieben herrn geburt/ Funfftzehen hundert und xxiiij. Ja*, Leipzig: Martin Landsberg 1521. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: 57 Quod. (7).

Abb. 4
Leonhard Reymann: *Practica uber die grossen und mannigfaltigen Coniunction der Planeten*, *die imm jar 1524 erschienen […]*, Nürnberg: Höltzel 1523. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: 171.21 Quod. (51).

Ich danke der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel für die freundliche Genehmigung zur Reproduktion (Hania Siebenpfeiffer).

Benjamin Bühler: Politische Arithmetik

Abb. 1
François Quesnay: „Das Ökonomische Tableau", in: ders., *Ökonomische Schriften. In zwei Bänden. Bd. 1: 1756-1759, 1. Halbband*, hg. von Marguerite Kuczynski, Berlin 1971, S. 337-448, hier: vor S. 337.

Stefan Rieger: Nanotechnologie

Abb. 1
Joachim Schummer: *Nanotechnologie. Spiele mit Grenzen*, Berlin: Suhrkamp 2009, S. 120.

Abb. 2
http://www.nanobama.com (letzter Zugriff: 6.8.2014).

Abb. 3
Christoph Gerber/Hans Peter Lang: „How the doors to the nanoworld were opened", in: *Nature Nanotechnology*, 7, 2006, S. 3-5, hier: S. 5

Abb. 4
Petra Missomelius: „Visualierungstechniken: Die medial vermittelte Sicht auf die Welt in Kunst und Wissenschaft. Wahrnehmungskonfigurationen von der Zentralperspektive bis zur Rasterkraftmikroskopie", in: Alfred Nordmann/Joachim Schummer/Astrid Schwarz (Hg.): *Nanotechnologien im Kontext. Philosophische, ethische und gesellschaftliche Perspektiven*,
Berlin: Akademische Verlagsgesellschaft 2006, S. 169-178, hier: S. 175.