

Astrologie im frühneuzeitlichen Luthertum. Theoretische Begründungen und lebenspraktische Bedeutung

1. Der historische Kontext

Auch das christliche Abendland hat stets intensive Bemühungen den Versuchen gewidmet, die Zukunft so gut wie möglich schon jetzt vorhersehbar zu machen. Zwar gab es für Christen eine definitive Zukunft: die Wiederkunft Jesu Christi am Ende der Zeiten; aber dieses Ende zog sich hin. Auch wenn immer wieder Wellen der Naherwartung auftraten, ließ es die vor jener Wiederkunft liegende Zukunft auch Christen ratsam erscheinen, sich auf das Kommende möglichst einzustellen – so konnte man sich für das Schlechte besser wappnen oder konnte es durch Veränderung des eigenen Verhaltens sogar zum Guten wenden. Es war wichtig, in die Zukunft zu schauen und mittels der erreichbaren Techniken ihre Unbestimmtheit wenigstens teilweise in Wahrscheinlichkeit zu verwandeln. Ein in allen Schichten der Gesellschaft, besonders in den Oberschichten gepflegtes Mittel dieser Kontingenzbewältigung war die Astrologie, die professionelle Prognostik aus Phänomenen am Sternenhimmel in Gestalt von Horoskopen und von Prophezeiungen.¹

Es besteht ein Konsens darüber, dass die europäische Kulturgeschichte eine erstaunliche Kontinuität astrologischer Traditionen und Praktiken erkennen lässt, dass das Konzept und die Funktion der Astrologie aber auch tiefgreifenden Wandlungen unterlag, die sich aus ihrer Verflechtung mit religiösen, politischen und wissenschaftlichen Veränderungen ergaben.² Das trifft ganz besonders für die Frühe Neuzeit zu. Europa befand sich seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert in einem krisenhaften Umbruch der sozialen, ökonomischen, politischen und religiösen Verhältnisse. Die reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts verstärkten und beschleunigten diesen Umbruch.³ Sie intensivierten das Hoffen und Bangen der Menschen dieser Zeit auch durch ihre Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi; die Reformatoren erwarteten das Weltende als unmittelbar bevorstehend. Allerdings waren nicht alle Reformatoren einer Meinung über praktische Verhalten in der noch bleibenden Zeit. Fraglos war die religiöse Praxis, Gebet, Buße und tätige Nächstenliebe; in hohem Maße strittig waren aber die *astrologische* Zeit-Ansage. Man könnte die frühneuzeitliche Astrologie geradezu eine lutherische Wissenschaft nennen – wenn nicht auch Lutheraner, angefangen mit Martin Luther selbst, der mit Philipp Melanchthon darüber in Streit geriet, sie als nutzlos oder gar gefährlich abgelehnt hätten.⁴ Es ist nicht von vornherein klar, welche Gründe Befürworter und Gegner hatten, ob es wissenschaftliche oder religiöse Gründe waren oder deren Verbindung. Es ist auch nicht ohne weiteres klar, welche ›Astrologie‹ sie jeweils meinten – das Wort konnte für vieles gebraucht werden, bis hin zur schwarzen Magie.

Trotz dieses Dissenses führte die Wittenberger Reformation zu einer Blüte der Astrologie im Kontext der Reform der Wissenschaften, speziell der Physik, der Astronomie und der Medizin; Philipp Melanchthon, der ›Lehrer Deutschlands‹, verband das neue, humanistische Verständnis von Wissenschaft eng mit dem reformatorischen Bildungsinitiative.⁵ Der Blütezeit der Astrologie folgte seit etwa 1600 eine Zeit der wissenschaftlichen, auch der theologisch formulierten Kritik. Diese Kritik brachte zwar die astrologische Praxis keineswegs zum Verschwinden, veranlasste jedoch ernsthafte Reformversuche. Aber nach dem Dreißigjährigen Krieg verlor die Astrologie ihre wissenschaftliche Reputation vollständig; um 1680 wurde sie endgültig aus der Astronomie ausgestoßen und konnte sich nur in populären divinatorischen Praktiken halten. Aufstieg und Niedergang der Astrologie war eine Geschichte, an der auch katholische Länder Europas teilhatten; auch dort war die Astrologie in Universitäten mit einer medizinischen Fakultät ein Pflichtfach, es gab auch viele Hofastrologen, deren medizinische Prognosen in der Politik eine bedeutende Rolle spielten. Jene Geschichte verlief in den protestantischen Ländern komplizierter. Neben den gegensätzlichen Optionen Luthers und Melanchthons ist dafür der Umstand verantwortlich, dass die prognostische Astrologie in zwei unterschiedlichen Begründungskontexten stand: im Kontext der Astronomie und im Kontext der Apokalyptik.⁶

Im Bereich des Luthertums, das sich mit der Konkordienformel (1577) endgültig gegenüber dem Calvinismus konfessionalisierte⁷, wurde die astronomische, auf die ›supralunaren‹ Sternbewegungen oberhalb der Mondosphäre bezogene Form der Zukunftsorientierung überlagert von einer Form, die sich auf ›sublunare‹ Ereignisse bezog; das waren Kometen, aber auch terrestrische Ereignisse wie meteorologische und historische Katastrophen. Der Gang der Geschichte wurde fast durchweg im Rahmen der biblischen Heilsgeschichte gedeutet; die darauf beruhende Prognostik hatte ihr Vorbild in der biblischen und speziell in der apokalyptischen Prophetie und nannte sich daher auch ›Prophezeiung‹. Beide Formen der Zukunftsorientierung konnten sowohl auf Individuen als auch auf Kollektive angewandt werden, und beider Erfahrungsgrundlagen überschritten sich im Bereich zwischen dem Mond und der Erde. Das ergab Interferenzen, die verschleierten, dass es sich um zwei verschiedene Prognostiken handelte. Da die lutherischen Gegner der ›Astrologie‹ sich gleichwohl der apokalyptischen Prophetie bedienten, die Befürworter der ›Astrologie‹ die Deutung himmlischer Ereignisse wie der Kometen aber ebenfalls in das apokalyptisch-prophetische Szenario einzeichneten, muss man auch dieses berücksichtigen. Die Geschichte der Astrologie im Luthertum wird von unterschiedlichen Motivations- und Geltungsperspektiven geprägt.

2. Die Deutung der Gegenwart als Endzeit der Heilsgeschichte

Bekanntlich war die Selbstbeschreibung der menschlichen Zeiterfahrung im vormodernen Europa wechselseitig korreliert mit der christlichen Deutung des Zeitverlaufs als einer *Geschichte*, der Geschichte eines Verlusts und einer Restitution. Die Weltzeit hatte zum Inhalt den Verlust einer ursprünglichen, von keiner unvorhersehbaren Zukunft bedrohten Harmonie des Menschen mit der Natur und deren Schöpfer; und zumal die Wiedererlangung jener Harmonie durch sukzessive göttliche Interventionen und menschliche Entsprechung zu diesen Interventionen, realisiert als Glaubenswissen und sittliche Praxis. An die Stelle planetarischer Zyklen trat ein zwar dramatischer, aufs Ganze gesehen jedoch *linearer* geschichtlicher Prozess: »Paradise Lost, Paradise regained«, um es mit den beiden Titeln John Miltons zu sagen, die Friedrich Gottlieb in der zentralen Figur des »Messias« verband und die Gotthold Ephraim Lessing in der Perspektive der göttlichen »Erziehung des Menschengeschlechts« überblickte.⁸

Allerdings wurden die Erfahrungen *zyklischer Zeit* nicht gegenstandslos (was in einer agrarischen Gesellschaft auch unmöglich wäre). Sie wurden jedoch als kosmische Regularitäten dem religiösen Konzept der Heilsgeschichte ein- und untergeordnet. Das kanonische Vorbild dafür war Zuordnung der Schöpfung zum Sabbat (1. Mose 2,2f); das Vorbild für die Integration der irregulären Ereignisse war die Erzählung von der Sintflut, mit der die Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen beginnt (1. Mose 8,22). Lebensbestimmende zyklische Phänomene galten zwar nicht mehr als theophor, aber ihr Schöpfer und Erhalter konnte mit Blick auf den Gang der Heilsgeschichte in sie eingreifen, wie die biblischen Naturwunder bewiesen. Neben Wasserfluten, Erdbeben oder Monstern⁹ wurden in der Frühen Neuzeit auch Himmelserscheinungen wie Sonnenfinsternisse, Große Planetenkonjunktionen und Kometen als Zeichen erlebt, die etwas bedeuteten: Gott will die Menschen zu Buße und Umkehr bewegen.¹⁰ Die im Sternbild der Fische 1524 auftretende Konjunktion sowie die Kometen von 1521, 1531 und 1532 lösten eine massenmedial präsente Astrologie aus. Auch Kometen galten noch lange als irreguläre (deshalb als sublunare) Phänomene, trotz des Nachweises von Tycho Brahe, dass sich der Komet von 1577 jenseits der Mondsphäre befand. Von allen Kometen des 16. und 17. Jahrhunderts gibt es lateinische gelehrte Darstellungen, noch zahlreicher sind die deutschsprachigen illustrierten Flugblätter, die diese »erschrecklichen« Erscheinungen in den Deutungsrahmen der Heilsgeschichte rückten und als göttliche Mahnung im Zeichen der Endzeit verstanden. Die massenmediale Astrologie war eine »Hermeneutik des Weltuntergangs«.¹¹

Der Expansion der Astrologie vom astronomischen Spezialwissen zu einem von vielen begehrten und gut bezahlten Orientierungswissen hing eng zusammen mit der enormen *apokalyptischen* Verdichtung der Zeiterfahrung durch die emotional erregte und sozial mobilisierende Erwartung der nahen »Zukunft« Jesu Christi, wie das deutsche Wort damals lautete.¹² Schon lange hatte man aufgrund biblischer Genealogien berechnet, dass die

Dauer des Kosmos 6000 Jahre und die Zeit *post Christum natum* nur wenige Jahre betrage. Diese Spanne hatte sich allerdings mehrfach erweitert, zuletzt durch die Annahme, dass das Römische Reich (das letzte der vier Weltreiche, die Daniel Kap. 7 prophezeit hatte) durch das Heilige Römische Reich Deutscher Nation fortgesetzt worden sei.¹³ Doch jetzt schien die Weltzeit vollendet, und die Zukunftserwartung konzentrierte sich auf das dramatische Ende der nun »alt gewordenen« Welt, begleitet von der Angst vor den damit einhergehenden »Trübsalen«.¹⁴

Als neue und zeitweise wichtigste Form der Beziehung auf die Zukunft traten nun *Prophetien* der Endzeit auf, die aufgrund aktueller Ereignisse das Datum der Wiederkunft Christi zu identifizieren wussten. Die Deutung der jetzigen Zeit, z.B. der tödlichen Bedrohung des christlichen Europas durch die osmanische Expansion oder der gewaltaffinen religiösen Gegensätze in Europa, wurde den Prophezeiungen der biblischen Apokalypsen entnommen, die jetzt erfüllt schienen, vor allem dem Buch Daniel (Kap. 7 und 13), der Endzeitrede Jesu (Mk 13) und den Visionen der Johannes-Apokalypse.¹⁵ In diesem Sinn nannte sich auch Luther einen »Propheten Deutschlands« und deutete den »Türken« und den »Papst« als den weltlichen bzw. geistlichen »Antichrist«, d.h. als die nach der Prophezeiung von 2. Thess 2,4 ultimative Bedrohung der Kirche Christi.¹⁶ Aber das Auftreten des »Antichrist« zeigte mit Gewissheit an, dass das Leiden der wahren Christen sehr bald durch den »lieben Jüngsten Tag« beendet sein würde. Auch in diesem Sinne verfasste der alte Luther eine zugleich chronologische und prophetische *Supputatio annorum mundi* (1541).¹⁷

Die apokalyptische Prophetie konnte sich ohne weiteres mit der astronomisch basierten Prognostik verbinden, die erstmals mit den *Ephemerides astronomicae* und dem von 1475 bis 1521 reichenden *Calendarium* Johannes Regiomontanus' über genauere astronomische Daten verfügte. Umgekehrt traten im Umkreis der Reformation auch Astronomen mit ausdrücklich prophetischem Anspruch auf. In Wittenberg wohlbekannt war der Mathematiker und Chronologe Johannes Carion, der 1521 in seiner *Prognosticatio* für 1524 eine Sintflut voraussagte. Spektakulär sagte der mit Luther und Melancthon befreundete Mathematiker und Pfarrer Michael Stifel in einem *Rechenbüchlin vom Endt der Welt* (1532) Christi Wiederkunft auf den 19. Oktober 1533, 8 Uhr früh voraus – er wurde als Betrüger arrestiert.¹⁸ Diese Konstellation ist dem reformatorischen Deutschland eigentümlich; die Verbindung von astronomischer Astrologie und politischer Prophetie stellte sich in katholischen Ländern nicht in einen heilsgeschichtlichen Rahmen. Ein (immer noch bekanntes) Beispiel ist der französische Arzt Michel de Nostredame (Nostradamus), dessen Horoskope zwar die Sternparameter ignorierten und öfters fehlerhaft berechnet waren, wie schon Zeitgenossen bemerkten; seine dunkel verrätselten politischen Prophezeiungen in seinen Jahresalmanachen der 1550er Jahre ließen sich jedoch europaweit vermarkten.¹⁹

3. Prophetie und Prognostik im frühneuzeitlichen Luthertum

Die Platzierung der Prognostik im Rahmen der Heilsgeschichte hatte nicht die Folge, dass die beiden Begründungsmuster einfach verschmolzen. Astronomisch basierte Horoskope blieben unabhängig von apokalyptisch-politischer Prophetie; populäre divinatorische Praktiken griffen nur auf sie zurück, die Chiromantie etwa. Für die sehr vielfältigen populären Praktiken der Prognose gibt es freilich keine Dokumente offizieller Akzeptanz. In illiteraten Milieus, auf Jahrmärkten oder auf dem kriegsverwüsteten Land ufernten sie auch in leere Wahrsagerei oder in magische Zauberkünste aus. Weltliche und kirchliche Visitationen und immer erneuerte Verbote konnten diesen ›Aberglauben‹ freilich bis ins 18. Jahrhundert allenfalls oberflächlich disziplinieren.²⁰

3.1. Apokalyptisch-politische Prophetie

Das Vorbild des ›Propheten‹ Luther hatte starke Nachwirkungen. Die Reformation war seit 1555, dem Augsburger Religionsfrieden, zwar politisch gerettet, aber die Erben Luthers mussten ihr religiöses und theologisches Profil im Streit mit dem ›philippistischen‹ Flügel ausbilden, d.h. mit Melanchthon-Schülern, die zum Teil auch an der Formierung des deutschen, ›reformierten‹ Calvinismus beteiligt waren und gleichwohl beanspruchten, reichsrechtlich geschützte ›Augsburger Religionsverwandte‹ zu sein. Dieser Zeit einer tiefen Transformationskrise gehört, um ein frühes Beispiel einer ganzen Literatur zu nennen, der 1557 erschienene Traktat von Andreas Musculus, Professor in Frankfurt/Oder, an: *Prophecey und Weissagung unsers Herrn Jhesu Christi / von dem zunehmenden und allbereit vorhandenen zorn / straff / jammer und unglück / über Deutschland*.²¹ Nach der 1577 erzielten Konkordienformel diente solche Literatur vor allem der Legitimation der engen Bindung des ›echten‹ Luthertums an Kaiser und Reich bzw. an den ständischen Konservatismus. Im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges diente sie der Polemik gegen die politische Propaganda der Vertreter der ›Zweiten Reformation‹, d.h. des irenisch auftretenden Pfälzer Calvinismus und der 1613 ins reformierte Lager übergegangenen Brandenburger Hohenzollern. Noch 1630 legitimierten apokalyptisch-prophetische Flugblätter den Eintritt Gustav Adolfs von Schweden, des in Daniel Kap. 11 prophezeiten ›Löwen aus dem Norden‹, in den Krieg.²²

Mit dem allgemeinen Verblässen der apokalyptischen Zukunftserwartung in den Dekaden nach 1650 verlor die prophetische Zeitanzeige ihre Grundlage. Aber noch 1684, ein Jahr nach der Belagerung Wiens durch die Türken, publizierte der Schweinfurter Superintendent Caspar Heunisch angesichts dieser ›Türken-Gefahr‹ einen *Haupt-Schlüssel über die hohe Offenbarung S. Johannis*, der die am danielischen Schema der Abfolge von vier Monarchien orientierte ›Zeit-Ordnung‹ erneut zu aktualisieren versuchte (→ Abb. 23).²³ Er tat dies in der Hoffnung auf ein ›Tausendjähriges Reich‹ der Frommen (Offb 20, 2f.), die seit der Reformation und verstärkt in den Reformbe-

wegungen des 17. Jahrhunderts, etwa bei den Rosenkreuzern oder vor allem im Puritanismus virulent war. Der Anlass der Auseinandersetzung mit diesem ›Chiliasmus‹ oder ›Millenarismus‹²⁴ war, dass auch im pietistisch werdenden Luthertum die prämillenaristische ›Hoffnung besserer Zeiten‹ für die Kirche schon hier auf Erden (vor der Wiederkunft Christi) aufkam, wie das Philipp Jakob Spener in seinen *Pia desideria* 1675 formuliert hatte.²⁵ Heunisch bezog sich jedoch auf die chiliastische Apokalypse-Exegese des Anglikaners Joseph Mede (1627) und des deutschen Reformierten Johann Heinrich Alsted (1627) sowie auf die anonym 1670 erschienene Interpretation der Johannes-Apokalypse des Lutheraners Christian Knorr von Rosenroth, der sich intensiv auch einer christlichen Kabbala widmete.²⁶

Heunischs neue ›chronotaktische‹ Exegese bildete aus den in der Johannes-Apokalypse Offenbarung vorkommenden Zahlen zwischen 244.000 und 2 eine chronologische Struktur. Sie bestätigte ihm, dass die Wiederkunft Christi ›nahe‹ sei – freilich nicht sehr nahe. Mithilfe seiner Zahlenordnung konnte Heunisch seine eigene Zeit in einem 5. Zeitkreis platzieren, den er mit dem Frieden von 1643 anbrechen sieht. Am Leitfaden der Visionen des Sehers, deren Abfolge er freilich korrigiert(!), nennt seine Prognose für die Zukunft recht detailliert die politischen und kirchlichen Veränderungen bis zum Ende der Zeit. Er erwartet noch einen 6. und einen 7. Zeitkreis, nimmt darin einen zwar nicht tausend- aber doch 280jährigen(!) ›bessern Zustand‹ der Kirche an und datiert das Weltende auf Anno Christi 2398. Dieser nicht unerhebliche

Aufschub der Wiederkunft Christi war der Preis für Heunichs gelehrten Versuch, den neuen Chiliasmus um seine politische Dynamik zu bereinigen (›grober Chiliasmus‹, wie das bald benannt wurde), ihn andererseits nicht auf einen spiritualistischen *Chiliasmus subtilis* zu beschränken, wie es die staatstreuen Pietisten bald taten, sondern an einer – freilich modifizierten – Perspektive für die politische Weltgeschichte festzuhalten.²⁷

3.2. Astronomisch-astrologische Prognostik

Die apokalyptische Diagnose und Prognostik im lutherischen Protestantismus hatte also bis fast zum Ende des 17. Jahrhunderts einen festen Stand. Dagegen hatte die astrologische Prognostik hier von Anfang an aktive Förderer und entschiedene Gegner – auch wenn es aus theologischen Gründen hier nie zur Verwerfung der Astrologie in einem Index der verbotenen Bücher kommen konnte, wie das im Umkreis des Konzils von Trient 1563/4 geschah.²⁸ Doch lehnten maßgebliche Lehrer wie Martin Luther und Johannes Calvin die prognostische Astrologie, die seit der Antike so genannte *astrologia judiciaria* (oder *astrologia divinatoria*) als Aberglauben oder sogar Unterstützung magischer Praktiken eindeutig ab.²⁹

Die Verwerfung der divinatorischen Astrologie durch Luther und Calvin betraf nicht die *astrologia naturalis*, d.h. die Berücksichtigung des geschöpflichen Zusammenhangs, der zwischen dem einzelnen Menschen als Mikrokosmos und dem Makrokosmos besteht und der den Einfluss des Letzteren auf den Ersteren einschließt, vom Wetter angefangen; speziell Luther kennzeichnete ein starkes Kreaturgefühl. Aber das waren natürliche Einwirkungen, die keiner weitergehenden Interpretation bedürftig und fähig waren. Beide Reformatoren waren auch von der religiösen Bedeutung exorbitanter stellarer Phänomene überzeugt, nämlich von dem Bußruf, mit dem solche besonderen Wirkungen Gottes den biblischen Ruf zur Buße nachdrücklich verstärkten. Aber auch das legitimierte keine divinatorisch-prognostische Interpretation.³⁰ Dem folgend vermieden es die protestantischen Predigten, die auf die Kometenerscheinungen des 16. und 17. Jahrhunderts reagierten, die physikalische und die religiöse Perspektive zu vermischen. Nicht selten bestanden solche Predigten aus einem zweiten Teil, der die religiöse Signifikanz des Kometen eindringlich machte, und einem ersten Teil, der das aktuelle naturphilosophische Wissen und ihren kosmologischen Kontext der Gemeinde weitergab – je nach Bildungsstand des Predigers. Einen hohen Bildungsstand dokumentiert etwa die derart eingeteilte, lange Predigt des leitenden Geistlichen der lutherischen Kirche der Reichsstadt Ulm (und früheren Philosophieprofessors in Gießen), Conrad Dieterich, anlässlich des Kometen von 1618. Sie konnte noch 1669 nachgedruckt werden.³¹

Bei Luther mögen auch persönliche Gründe für seine schroffe Ablehnung der Astrologie mitgespielt haben, denn er benutzte sie gelegentlich selber – und fuhr nicht gut damit. In den Jahren 1527 und dann nochmals 1535 publizierte er die *Prognosticatio* des kaiserlichen Hofastrologen Johannes Lichtenberger aus dem Jahre 1488 (→ Abb. 24):

Sie hatte einen prophetischen Reformator der Kirche vorausgesagt (diese Schrift wurde bis 1813 nachgedruckt!).

Diese Prognose konnte auch auf andere Personen bezogen oder sogar gegen Luther interpretiert werden, wie das papsttreue Theologen denn auch taten. Zudem ließ Luther sich ein Horoskop stellen und ließ zu, dass als Geburtsjahr nicht das richtige Jahr 1483, sondern das Jahr 1484 unterstellt wurde: das Jahr einer Großen Konjunktion und einer Sonnenfinsternis im Sternzeichen Löwe, weil davon seinerzeit Lichtenberger ausgegangen war. Luthers Horoskop wurde überdies von dem italienischen, am Berliner Hof tätigen Astrologen Luca Gaurico zuungunsten der prophetischen Legitimität Luthers interpretiert. Um das Maß voll zu machen: Gaurico hatte wegen der Nativität Luthers sogar bei Melanchthon angefragt, den er als europaweit berühmten Gelehrten und Förderer der Astrologie in Wittenberg besucht hatte.³²

3.3. Der Astrologe Philipp Melanchthon

»Denn dies eine steht fest: Wertvoll und wahrhaftig ist die Wissenschaft der Astrologie, sie ist eine Krone des Menschengeschlechtes und ihre ganze Weisheit ist ein Zeugnis von Gott.« So urteilte Melanchthon in seiner *Oratio de dignitate astrologiae* im Jahr 1535.³³ Trotz aller – nicht selten ironischen – Kritik Luthers ließ sich Melanchthon in dieser Ansicht nicht beirren und machte die junge Universität Wittenberg zu einem Zentrum der astronomisch basierten

prognostischen Astrologie. Seine Reform der artistischen Fakultät schloss zwar die aristotelische Metaphysik aus dem Curriculum aus, nicht aber die aristotelischen Physik und die ptolemaische Astronomie; die Astrologie wurde im Quadrivium beibehalten. Hier brachte er die hellenistische und arabische Tradition (Ptolemaios, Tetrabiblos, Abu Maschar)³⁴ im Kontext der Physik, der Mathematik und der Medizin verstärkt zur Sprache. Von der Heiligen Schrift bestärkt (nach 1. Mose 1,14 wurden die Sterne als Zeit- und Zeichengeber geschaffen), verstand er die Astrologie trotz ihrer eher wenigen Beweise und vielen Vermutungen als eine Kunst (*ars*) auf der Grundlage der Naturwissenschaften Physik und Astronomie.³⁵

Melanchthons Physiklehrbuch von 1534 behandelte die Astrologie ausführlich als Teil der Astronomie bzw. Kosmologie. Die revidierte, dann über Jahrzehnte gebrauchte Fassung von 1549 kürzte die Astrologie und verlagerte sie in die Lehre von der Bewegung; in die neu geschriebene Astronomie arbeitete sie die von Nicolaus Copernicus geleistete Forschung ein, wenn auch lediglich als eine mathematisch-astronomische Hypothese. Melanchthon wurde unterstützt von Georg Joachim Rheticus, der zwei Jahre lang bei Copernicus gearbeitet und 1543 in Nürnberg dessen *De revolutionibus orbium coelestium* publiziert hatte. Rheticus hatte mit Erasmus Reinhold den mathematischen Lehrstuhl inne, weitere Schüler die Lehrstühle für Naturphilosophie (Paul Eber) und für Medizin (Caspar Peucer). Die Veränderung, die Melanchthon in seiner zweiten Darstellung der Astrologie vornahm, stellte eine weitere Präzisierung ihres naturphilosophischen Charakters dar. So erstellte Melanchthon weiterhin viele Horoskope, nicht nur für politische Personen (→Abb. 25), sondern auch für seine eigenen Kinder, und empfahl die Astrologie für die medizinische Praxis (Melanchthon war seit 1535 Doktor der Medizin ehrenhalber).³⁶

Die Aufgabe, die Melanchthon der Astrologie zudachte, tritt am klarsten darin zutage, dass er in ihr ein Mittel gegen fatalistischen Schicksalsglauben sah. So wie Melanchthon durchgehend vehement gegen die »epikureische« Lehre von der Zufälligkeit jeglichen Geschehens auftrat, so versuchte er zeitlebens, das »stoische« *fatum* als theoretisch unplausibel, moralisch destruktiv und religiös inakzeptabel zu erweisen. Die astronomische Astrologie war hier ein starkes Argument gegen den Fatalismus: Die astralen Phänomene sind Zeichen der göttlichen Vorsehung, sind aber niemals die Ursache von Glück oder Unglück der Menschen: »Die Sterne machen geneigt, nötigen aber nicht«, war die auch von Melanchthon gebrauchte alte Formel. Der natürliche, physische Einfluss der Himmelsbewegungen auf die Menschen, wie ihn auch die zeitgenössische Humoralmedizin unterstellte, übt keinen Zwang aus und hebt die Willensfreiheit des Menschen, d.h. seine moralische Verantwortlichkeit nicht auf; im Gegenteil ermahnen sie als warnende Zeichen angesichts persönlicher Dispositionen und politischer Situationen zu sittlicher und vorausschauend kluger Lebensführung.³⁷ Melanchthons Astrologie widerspricht dem »stoischen« Determinismus und stimmt zugleich der stoischen Lehre von der *Vorsehung* zu. Auch in seiner philosophischen und theologischen Ethik spielt die Annahme der provi-

dentiellen Weisheit Gottes, welche die menschliche Willensfreiheit nicht aus-, sondern gerade einschließt, eine entscheidende Rolle. Denn Melanchthons Ziel, auch in der Theologie, war: *ut vitam emendarem*.³⁸

Die wichtigsten Anwendungsgebiete der Astrologie im Sinne Melanchthons, die Medizin und die Ethik bzw. die Politik waren zugleich solche der *Historie*, dem dritten Hauptgebiet der Philosophie neben Naturphilosophie und Ethik. Wie alle Humanisten schätzte Melanchthon diese Bühne exemplarischer menschlicher Geschehnisse als *vitae magistra* hoch und pflegte sie intensiv.³⁹ Das verbindet ihn mit einem der berühmtesten Mathematiker, Arzt und Astrologen der Zeit, Girolamo Cardano (1501–1576). Auch dieser erstellte viele Horoskope in psychologisch-medizinischer und ethisch-politischer Absicht (z.B. für Jesus, für sich selbst), sammelte aber auch (und publizierte seit 1538) die Horoskope bekannter Personen, um sie zu vergleichen und an der historischen Erfahrung zu prüfen.⁴⁰ Von Melanchthon unterscheidet ihn seine pragmatische, (auto)biographische, an den Stärken und Schwächen leibhafter Charaktere interessierte Ausrichtung. Der apokalyptisch-heilsgeschichtliche Deutungsrahmen spielt für Cardano gar keine Rolle, dafür umso mehr die Reflexion auf die für die astrologische Kunst erforderlichen Berufseigenschaften. Insofern ist Cardano zu Recht als Reform der Astrologie bezeichnet worden.⁴¹

Doch gerade hier tritt ein gemeinsames Interesse zutage, das an der Urteilskraft (*ingenium*) des Astrologen. Dessen

hermeneutische Fähigkeit, quantitative astronomische Daten in Muster qualitativen, Sinn und Bedeutung besagenden Verstehens (Tierkreiszeichen, Eigenschaften von Planeten usw.) einzufügen, ist sein Ingenium. Genau so sah es Melanchthon, der darin seinerseits ein Vertreter des renaissance-platonisch orientierten Humanismus ist. Seine spezielle Affinität zur Astrologie (und seine Differenz zu Luther) erklären sich aus diesem Denken, das im 16. Jahrhundert weithin als wissenschaftliche Avantgarde galt. In dem Maße, in dem die methodische Autorität Melanchthons und die Plausibilität des humanistischen Wissensparadigmas philosophischer und theologischer Kritik ausgesetzt wurde, geriet die Astrologie in eine schwierige Lage.

4. Der Niedergang der astrologischen Prognostik im 17. Jahrhundert

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts blieb die Astrologie im Bereich des Luthertums noch unangefochten – sie war gängige Praxis in begüterten Kreisen und entsprach politischen, zumal dynastischen Orientierungsbedürfnissen. Auch noch die politische Theoriebildung, die im ausgehenden 16. Jahrhundert in allen drei Konfessionen einsetzte, enthielt stets eine Diskussion des Zusammenhangs stellarer Konstellationen und politischer Umbrüche. Das interessierte nicht nur protestantische, sondern auch katholische Juristen und Politiker, obwohl die Astrologie, dem Trienter Konzil folgend, aus dem Studienplan der Jesuiten, in deren Händen nun die besten Universitäten lagen, ausgeschlossen war.⁴² Die politische Theoriebildung trug zugleich schon zur theoretischen Schwächung der Astrologie bei.

4.1 Theorieprobleme

Die Politik-Autoren analysierten, wie schon Cardano, vor allem die Umstände und Bedingungen des menschlichen Handelns, das nicht nur von der Vernunft bestimmt war (das war auch Antimachiavellisten, die sie allerdings alle waren, völlig klar), sondern auch oder noch mehr von leibhaften Affekten, die ihrerseits klimatischen und kosmischen Einflüssen ausgesetzt waren. Es kam darauf an, die Wahrscheinlichkeit zukünftiger Entwicklungen im Blick auf die beteiligten *Akteure* zu kalkulieren und so politische Klugheit zu instruieren. In diesem Kontext konnte die prognostische Astrologie schon als eine Art Selbstbetrug aufgrund von Erfahrungsselektion angesehen werden; dem konnte man nur mit möglichst nüchternen (Selbst-)Beobachtung begegnen, wie das bis in den Stil hinein exemplarisch die *Essais* des skeptischen Moralisten Michel de Montaigne 1580/1588 vor Augen führten.⁴³ Erst recht hatten die christlichen, bereits chiliastisch tendierenden politischen Utopien, die der schlechten Gegenwart eine normativ definierte Zukunft entgegenhielten, mit Astrologie wenig im Sinn. So setzte etwa die rosenkruzerische Utopie eines Johann Valentin Andreae (1619) nicht auf pragmatisch kalkulierende Klugheit, sondern auf universale, theosophisch integrierte Naturerkenntnis (einschließlich der Astronomie), auf Wohlfahrtspolitik

und vor allem auf geistliche Disziplin: Ein etwaiges Joch der Sterne schütteln die Christenstädter mit ihrem wahren und glücklichen Horoskop ab, der Aufnahme in die Gotteskindschaft.⁴⁴

Gemeinhin wird der Verfall der Reputation der Astrologie mit der Etablierung der mathematisch-empirischen Naturwissenschaft erklärt. Sie wurde aber erst in einem späten Stadium astrologiekritisch wirksam. Auch die heliozentrische Kosmologie als solche machte die Astrologie nicht obsolet. Wie Copernicus rechneten Galileo Galilei, Johannes Kepler (beides praktizierende Astrologen) und noch Isaac Newton die Astrologie durchaus zum vernünftigen Wissen – die exklusive Trennung von ›Rationalität‹ und ›Esoterik‹ wurde erst viel später kulturell und wissenschaftlich axiomatisch. In Deutschland versuchte vor allem Kepler, die naturphilosophisch bedrohte Legitimität der Astrologie zu erneuern. Der philippistische, gemessen an der Konkordienformel als heterodox geltende Lutheraner folgte bewusst dem platonisch-humanistischen Paradigma von Wissenschaft und blieb aktiver Astrologe; er bezog die Astrologie jedoch viel strenger auf ihre astronomische Basis und suchte sie vom ›sternguckerischen Aberglauben‹ (und von ihrer populären Vermarktung) frei zu halten. Seine Korrektur der heliozentrischen Astronomie (1602) und seine pythagoreisch-platonische Weltharmonik erlaubten ihm jedoch, über physikotheologische ›natürliche Astrologie‹ hinauszugehen. So erstellte er prognostische Horoskope (solche für den Kaiser schienen ihm allerdings politisch zu gefährlich) und Jahresprognostiken.⁴⁵ Die einer Jupiter-Saturn-Konjunktion folgende Nova von 1604 analogisierte er mit dem heilsgeschichtlich so wichtigen Messiasstern von Bethlehem.⁴⁶

Die Astrologie Keplers wurde, wie seine christologische Heterodoxie, von der zeitgenössischen lutherischen Theologie nicht mehr akzeptiert, und zwar aus methodischen Gründen. In den Jahren nach 1600 löste diese Theologie das melanchthonische, rhetorisch-dialektische Wissenschaftsmodell ab durch ein analytisch-demonstratives Modell, der Methodologie Jacopo Zabarellas folgend. In kurzer Zeit wurden die Lehrbücher Melanchthons und ramistische Dialektiken durch die ›aristotelische‹ Logik und (ontologisch transformierte) Metaphysik ersetzt; in der Naturphilosophie wurde Julius Caesar Scaliger, der schärfste Gegner des Cardano, eine beliebte ›aristotelische‹ Referenz für die Ablehnung hermetischer und speziell paracelsischer Konzepte.⁴⁷ Solche waren meist auch Bestandteil der spirituellen Initiativen, die mit der als kontroverstheologisch verengt erscheinenden akademischen Theologie konkurrierte. Diese letztere, die in der Tat *theologia accurata* sein wollte, disqualifizierte zugleich mit jenem Spiritualismus auch die Astrologie als religiös unförmig und wissenschaftlich unseriös; sie wurde aus dem propädeutischen Unterricht in der Astronomie hinausgedrängt.

So galt dem wichtigsten Theologen der Zeit, dem in Jena lehrenden Johann Gerhard (1582–1637), die prognostische Astrologie durchweg als abergläubische oder gar magische Praxis. Seine *Loci theologici* (1610–1625) verwarfen anlässlich der Darstellung des vierten Schöpfungsta-

Kirchen weiterhin geduldet, weil sie ja nicht zwingend missbräuchlich, d.h. deterministisch missverstanden oder zauberisch appliziert, eingesetzt wurde.

4.2 Das Scheitern der Reformversuche

Den letzten ernsthaften Versuch in Deutschland, die Astrologie akademisch zu retten, unternahm Abdias Trew (1597–1669) (→Abb. 22), der an der Nürnberger Universität Altdorf von 1636 bis zu seinem Tod 1669 als Professor für Mathematik und Physik (mit Musiktheorie und praktischer Geometrie), insbesondere als Astronom und Astrologe wirkte.⁵³ Trew hatte im schon astrologiekritischen Wittenberg Mathematik, Philosophie, Physik und Theologie studiert; dort sah er vor dem 2. Advent, an dem Jesu Endzeitrede (Lk 21) der Predigttext war, die Kometen des Jahres 1618. Sein besonderes Interesse galt der Astronomie, für die er zwei Sternwarten baute und Instrumente für genauere Beobachtungen und schnelles Rechnen konstruierte. Er betrieb Astrologie als Teil der Physik; dem entsprachen auch seine Beschreibungen der Kometen von 1652, 1661 und 1664/5. Wie die gesamte Tradition und auch noch Kepler zweifelte Trew jedoch nicht daran, dass diese (sublunaren) Phänomene eine astrologische Herausforderung seien. Aber er folgte der pythagoreisch-platonischen Kosmologie Keplers nicht, sondern hielt an der ›aristotelischen‹ Physik und Kosmologie fest. Die Physik ließ nur geringe Veränderung zu, die Kosmologie gar keine: Trew verweigerte sich dem copernicanischen System, obwohl er es astronomisch für plausibler hielt als das ptolemaische und erst recht als das biblische Weltbild, und verteidigte den Brahe'schen Kompromiss.⁵⁴

Wie seine Wittenberger Lehrer lehnte Trew die prognostische Astrologie klar ab, eigens im Traktat *Ablainung und Widerlegung der Astrologiae Iudiciariae und aberglaubischen Kalendermacher* (1654). In der Deutung von irregulären Himmelserscheinungen auf die Endzeit hielt er sich zurück, obwohl der große Komet 1664/5 und das Jahr 1666 mit seiner apokalyptischen Zahl 666 noch einmal heiße Endzeit-Spekulationen auslösten. Er hatte schon Kalenderschreiber wie Israel Hiebner befehdet, der das Weltende für die Sonnenfinsternis von 1654 prophezeite.⁵⁵ Wie Kepler wollte Trew keinerlei »Wahrsagerey« bieten, sondern »des Himmels Lauf durch mathematische Rechnungen und Abmessen erwägen und auslegen«. Er ging nicht weiter als astronomische Daten erlaubten; zu diesen rechnete er zum Beispiel (reale) Aszendenten, nicht aber Metaphern wie Tierkreiszeichen, nicht die Einteilung in vier Mal drei »Häuser« und nicht die *Trutina Hermetis*, mit der man den Zeitpunkt der Zeugung ermittelte, auch nicht die Todesprognose aufgrund »violenter« Sterne, bestimmter Sternzeichen oder der Planetendirektion durch Mars oder Saturn. Diese erhebliche Reduktion der qualitativen Interpretation quantitativer Daten klärte Trew in mehreren Anläufen zwischen 1639 und 1663 ab.⁵⁶

Für eine seriöse Astrologie blieben nun übrig (1) das persönliche Horoskop, das charakterliche Neigungen feststellt, aber keineswegs nötigt, also nicht eigentlich prognostisch genannt werden kann; (2) die Meteorologie

ges die Astrologie eines Albertus Magnus und eines Girolamo Cardano barsch mit Berufung auf Augustin, Luther und Scaliger. Im eschatologischen Locus über den Tod verwarf Gerhard auch die Annahme, der Todeszeitpunkt eines Menschen könne aus dessen Nativität vorausgesagt werden; wiederum mit den Genannten und Pico della Mirandula. (Es versteht sich von selbst, dass auch der Chiasmus verworfen wird).⁴⁸ Interessanterweise besitzt die Forschungsbibliothek Gotha ein Horoskop von unbekannter Hand, das für Johann Ernst Gerhard (1621-1668), Sohn Johann Gerhards, erstellt worden ist. Es enthält nicht nur eine sehr ausführliche Deutung des Horoskops, sondern auch eines für den Vater, der zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben war (→Abb. 26).⁴⁹ Die Astrologie behielt also auch noch im 17. Jahrhundert ihre Anhänger.

Die astrologische Praxis kam daher mit solchen Verdikten noch nicht an ihr Ende, zumal sie von namhaften Autoren gegen den Vorwurf des Aberglaubens und der Magie in Schutz genommen wurde; nach Kepler etwa Gabriel Naudé, der dafür die Unterscheidung der schwarzen bzw. natürlichen Magie von der weißen bzw. göttlichen Magie nochmals stark machte.⁵⁰ Letztere war überdies als ›natürliche Theologie‹ aufgrund der Fähigkeit und Pflicht jedes Menschen, im ›Buch der Natur‹ (*liber naturae*) zu lesen und aus ihm sich praktisch zu orientieren, auch in der protestantischen Theologie und ihrer philosophischen Propädeutik fest verankert.⁵¹ Die Gestalt, die Tycho Brahe der ptolemaischen Kosmologie gegeben hatte und die in allen protestantischen Universitäten rezipiert wurde, unterstützte die Physikotheologie noch, weil sie den Menschen auf der Erde im Zentrum der Schöpfung, d.h. der Aufmerksamkeit Gottes beließ.⁵² Prognostische Astrologie wurde einstweilen weiterhin auf drei Feldern der Kontingenz betrieben und der Allgemeinheit als preiswerte Jahreskalender, begüterten Einzelpersonen als Horoskope verkauft: in der Landwirtschaft, in der Nautik und in der Medizin. Diese Astrologie wurde auch von lutherischen

mit Aussagen mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit; (3) die Medizin. Für die therapeutische Praxis formulierte Trew viele astrologische Ratschläge, vor allem für den Zeitpunkt der Medikation; abschließend in seiner (antiparacelsischen, aber doch chymiatrisch offenen) *Astrologia Medica* (1663).⁵⁷ Es sind die Bereiche, die auch in der katholischen Welt seit der Bestimmung von 1563/4 von dem Verbot der prognostischen Astrologie ausgenommen waren (jedenfalls konnte das Verbot so interpretiert werden) und die trotz Vereindeutigung des Verbots im 17. Jahrhundert in Italien und Frankreich nicht zu eliminieren waren.⁵⁸

Nichtsdestoweniger verlor die Astrologie in dieser Zeit auch im lutherischen Protestantismus ihre wissenschaftliche Reputation ganz und gar. Trews eigener Nachfolger in Altdorf, Johann Christoph Sturm (1635–1703), lobte zwar seine Kritik an der spekulativen Prognostik, stellte aber 1679 fest, dass kein seriöser Mathematiker und Astronom mehr Astrologie, diese ›allerleerste Kunst‹, betreibe.⁵⁹ In der Tat wurde die Astrologie jetzt aus den Lehrstuhlbezeichnungen der Philosophie gelöscht, in Altdorf ebenso wie in Wittenberg (dort gab es auch konservative Nachzügler). Bei Sturm, der übrigens wie Trew zunächst Pfarrer war, kann man auch die Gründe seines negativen Votums erkennen. Zum einen führte Sturm die mathematisierte Experimentalphysik in Deutschland ein und trennte sich von dem bisherigen, hermeneutisch offenen Begriff von Empirie: Er unterstellte, schon vor Newtons *Philosophia naturalis principia mathematica* (1687), ein mechanistisches Weltbild, das den Himmel und die sublunare Welt mit ein und derselben Physik erklärte und das okkulte Kräfte oder sympathetische Wirkungen dezidiert ausschloss. Zum anderen sprengte Sturm den methodischen Rahmen, den die aristotelische Physik und Metaphysik für die Naturforschung vorgegeben hatte; an seine Stelle setzte er die vorurteilskritische, eklektische Methode, die seit der Gründung von Halle 1694 das Wissenschaftsmodell der frühen Aufklärung wurde. Schließlich wurde die bislang selbstverständliche naturkundliche Kanonizität der Heiligen Schrift nun allmählich hermeneutisch relativiert, um auf längere Sicht historisch-kritisch destruiert zu werden.⁶⁰

Das Scheitern der Theoriereform ließ der Praxis der Astrologie nur noch einen Platz in der synkretistischen Esoterik oder an den abergläubischen Rändern der Gesellschaft übrig. Ihr Ausfall als seriöse Praxis der Kontingenzbewältigung wurde jedoch auch kompensiert mit der Aufspaltung des apokalyptischen Zeithorizontes in religiösen und bald auch säkularen Chiasmus. An die Stelle astrologischer Orientierung in einer endlichen ›Zeit-Ordnung‹ bzw. in der Korrelation von Mikro- und Makrokosmos trat die mehr oder weniger fromme Erwartung einer offenen Zukunft. Denn in der besten aller möglichen Welten würde die stetige Arbeit des Geistes die Kontingenzen der materiellen Welt in einem ›immerwährenden Fortschritt‹ aufheben.⁶¹

Anmerkungen

- 1 Zur allgemeinen Information vgl. Brosseder 2005.
- 2 Vgl. von Stuckrad 2007, S. 11f., 15ff. Rutkin 2005.
- 3 Vgl. Greyerz 2000. Hölscher 2005, S. 23ff. Kaufmann 2009, S. 33ff.
- 4 Vgl. Hoppmann 1998.
- 5 Vgl. Scheible 1997, bes. S. 33ff. Frank/Rhein 1998. O. P. Grell 2014.
- 6 Vgl. Sparn 2005.
- 7 Zur religiösen und kulturellen Morphologie des Luthertums vgl. Sparn 2008.
- 8 Vgl. John Milton: *Paradise Lost*, 1667. Ders.: *Paradise Regained*, 1671; Friedrich Gottlieb Klopstock: *Der Messias*. Ein Heldengedicht, 1748-1774; Gotthold Ephraim Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1777/1780.
- 9 Vgl. Talkenberger 1990.
- 10 Vgl. Evers 2007.
- 11 Von Stuckrad 2007, S. 236f.
- 12 Vgl. Sparn 2006. Mader 2012.
- 13 Vgl. Wendehorst 2011.
- 14 Dieses Szenario wurde in allen eschatologischen Predigten beschworen, hatte seinen Platz aber auch in vielen Geschichtswerken, beginnend mit Johannes Carions *Chronica* (1532), die 1538 von Philipp Melanchthon mit großem publizistischem Erfolg ergänzt und bearbeitet wurde.
- 15 Die einzige Geschichte der Auslegung der johanneischen Apokalypse findet sich bei Maier 2012.
- 16 Vgl. Leppin 2006, S. 167ff., 181ff. Leppin 1998.
- 17 Vgl. Schilling 2005.
- 18 Vgl. von Stuckrad 2007, S. 236ff.
- 19 Vgl. a.a.O., S. 232ff. Gruber 2003.
- 20 Vgl. Brennecke 2005. Labouvie/Neugebauer-Wölk 2008. Vielsagende Detailforschung bieten die Beiträge in Lehmann/Trepp 1999.
- 21 *Musculus* 1557, ²1562. Vgl. Barnes 1988.
- 22 Konzise Darstellung bei Lehmann 1980, S. 61ff., 123ff. Nischan 1999.
- 23 Vgl. Heunisch 1684. Das Gothaer Exemplar ist mit einem persönlichen Besitzeintrag des Gothaer Generalsuperintendenten Heinrich Fergen (1643–1708) versehen.
- 24 Vgl. Großhans 2005. Speziell zum amerikanischen Millenarismus vgl. Noack 2008, Sp. 526-530.
- 25 Speziell zu Philipp Jacob Spener, dem Begründer des lutherischen Pietismus vgl. Wallmann 1995. Ein Überblick über die Wirkungsgeschichte von Offb 20,2f bei Biesterfeld 1971.
- 26 Vgl. Zeller 2011. Schmidt-Biggemann 2013, S. 63-187.
- 27 Detailanalyse bei Sparn 2012.
- 28 Vgl. Denzinger 2010, Nr. 1859.
- 29 Vgl. Ludolph 1986. Beutel 2005, S. 365ff. Schreiner 2001. Schreiner 2008, S. 262ff.
- 30 Eine Zusammenstellung von Texten Luthers gegen die Traumdeuter und Sterngucker findet sich im *Insel-Almanach zum Luther-Jubiläum* 1983, Luther 1983, S. 60-63.
- 31 Vgl. Dieterich 1619 und 1669. Zum Zusammenhang vgl. Gindhart 2006 und Sparn 2001, S. 534, 537.
- 32 Vgl. von Stuckrad 2007, S. 245ff.
- 33 Melanchthon in CR 11, Sp. 261-266; Übersetzung in *Melanchthon* 2012, S. 101-110. Vgl. Müller-Jahncke 1998, S. 123-135.
- 34 Zu beiden Traditionen vgl. Stuckrad 2007, S. 81ff., 161ff.

- 35 Vgl. Müller-Jahncke 1998, S. 124ff. Singer 2012, S. 59-98.
- 36 Vgl. Scheible 1997, S. 94ff. Brosseder 2004, bes. S. 165ff. Das nachfolgend gezeigte Horoskop Melanchthons für Justinus Menius, Sohn des Eisenacher Reformators Justus Menius (1499-1558), ist ausführlicher beschrieben in Beyer 2014.
- 37 Vgl. Melanchthon in CR 11, Sp. 265f. und Melanchthon 2012, S. 107ff. So argumentiert auch das Lehrgedicht über die Mondfinsternis am 28. Oktober 1547. Deutsche Fassung in dem biographischen Lesebuch von Schwab 1997, S. 238f.
- 38 Melanchthon: Brief vom 22. Januar 1525 an Joachim Camerarius, in CR 1, Sp. 722f., hier: Sp. 722. Das Ziel der ›besseren Tugend‹ unterstreicht auch das seiner Ethik von 1538 beigegebene kurze Gedicht zur Ethik, das übersetzt abgedruckt ist bei Schwab 1997, S. 151. Vgl. auch Scheible 1997, S. 90ff.
- 39 Vgl. Scheible 1997, S. 251ff.
- 40 Girolamo Cardano: Libelli duo, unus de supplemento Almanach, alter de restitutione temporum (1543). Neuabdruck in Cardano 1966, Bd. 5.
- 41 Vgl. Grafton 1999. Von Stuckrad 2007, S. 228ff; Brosseders Entgegensetzung von ›empirisch‹ (Cardano) und ›hermeneutisch‹ (Melanchthon) ist m.E. unangemessen (vgl. Brosseder 2005).
- 42 Zur Entstehung der politischen Theoriebildung vgl. Dreitzel 2001, S. 607ff. Zum Studienkonzept der Jesuiten vgl. Blum 2001, S. 302ff.
- 43 Montaigne 2011: I, 3 (Unsere Ängste und Hoffnungen); I, 11 (Von den Weissagungen).
- 44 Zum Beispiel Andreae 2015, § 67 (Astronomie), § 68 (Astrologie). Vgl. Brecht 2008, 144ff. Widmann 2011, bes. S. 169ff., 403ff.
- 45 Die wichtigsten astrologischen Reformschriften Johannes Keplers: De fundamentis astrologiae certioribus (Kepler 1603); Tertius interveniens (Kepler 1610a). Vgl. von Stuckrad 2007, S. 252ff., zu Kepler S. 255ff.
- 46 Vgl. Kepler 1606. Kepler 1610b. Vgl. Stuckrad 2007, S. 259, mit S. 141f.
- 47 Vgl. Scaliger 1592. Zum Einfluss Scaligers auf die lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts vgl. Leinsle 1985, bes. S. 293-305, 395-402; für die Physik vgl. Sparr 2001, S. 493ff. Eckart 2001, S. 930ff.
- 48 Gerhard 1863, loc. I, 27-31; Gerhard 1875, loc. XXVI, S. 38. Dafür, dass diese methodische neue *theologia accurata* keineswegs dogmatistisch verknöchert, sondern homiletisch und pastoral stark war (als ausdrücklich praktische *theologia medicinalis*), ist auch Gerhard ein markantes Beispiel, vgl. Steiger 1997 sowie die Steigersche Edition von Gerhards äußerst populärem Erbauungsbuch *Meditationes Sacrae* (1606/7), Gerhard 2000.
- 49 Vgl. FBG, Chart. B 389, Bl. 217r-239v.
- 50 Vgl. Naudé 1625.
- 51 Vgl. Laube 2009. Biehler 2009.
- 52 Vgl. Beuttler 2006.
- 53 Eine umfassende Untersuchung liegt jetzt vor mit Gaab 2011.
- 54 Vgl. a.a.O., S. 176ff.
- 55 Vgl. a.a.O., S. 369ff.
- 56 Bibliographische Nachweise und Darstellung bei a.a.O., S. 251ff. Trews Reduktion verfährt ähnlich wie der zeitgenössische italienische Astrologe Placido de Titis, der ebenfalls ›aristotelisch‹ bleibt, jedoch die qualitativen Mittel der Astrologie wie Tierkreiszeichen, Häuser usw. und ihre geometrische Begründung ablehnt zugunsten physischer, durch das Licht wirksame Einflüsse, vgl. von Stuckrad 2007, S. 267f.
- 57 Vgl. Gaab 2001, S. 299ff.
- 58 Vgl. Stuckrad 2007, S. 249ff., 266ff. Ganz anders als die Entwicklung auf dem Kontinent verlief jene in England, wo die Ablehnung der Astrologie in den Universitäten seit der Mitte des 17. Jh. auf eine breite öffentliche Akzeptanz der prognostischen Astrologie als einer christlichen Gesellschaft angemessenen traf, vgl. Curry 1989. Stuckrad 2007, S. 270ff.
- 59 Vgl. Gaab 2011, S. 60-70, hier: S. 69f.
- 60 Vgl. Albrecht 2001, § 24,4 (S. 942-947).
- 61 Vgl. Leibniz 1954, § 14, § 18.