

## ASTROLOGIE ALS EINSPRUCH – ABER GEGEN WAS?

ALFRED SCHMID

Antike Astrologie hatte ihrer ganzen Anlage nach in mindestens drei Hinsichten ein enormes ‚subversives‘ Potential: sie war anti-politisch, anti-historisch und sie war anti-rational. Zugleich wurde sie zur Komplizin des Politischen, zur fatalen Sanktion des Historischen und zur Apotheose des Rationalen. – Ich bitte um Nachsicht, wenn ich diesen höchst widersprüchlichen Befund nicht erschöpfen, sondern nur etwas anschaulich machen kann. Dabei gehe ich vom „Irrationalen“<sup>1</sup> der Astrologie aus und damit von einer vornehmlich griechisch geprägten Konzeption des Rationalen: Was ich im Folgenden das „Rationale“ nenne, das kann ich nur umreißen: ich gehe von der Auffassung aus, nach der das Rationale entscheidend durch die spezifische Öffentlichkeit griechischer Polis-Kollektive geprägt wurde<sup>2</sup>, und betrachte es also (mit J.-P. Vernant)<sup>3</sup> als „*fille de la polis*“, möchte auch, nach dem vorzüglichen Gegenstand seiner Objektivierung, von griechischer φύσις-Rationalität sprechen<sup>4</sup>. Gemeint ist die Reduktion der umgebenden Welt auf die reine Phänomenalität, auf die Erscheinung für ein politisch autonom gewordenes und damit kollektiv massgebliches Subjekt (samt den selbst nicht erscheinenden Ursachen und konstruktiven Strukturen dieser Erscheinungswelt). Diese Rationalität setzt ein „autonomes“ Subjekt voraus, das der objektivierten Welt *seiner* Wahrnehmung die Regeln *seiner* Vorstellbarkeit als Evidenz des Plausiblen aufzwingt; die Form seiner Autonomie ist politisch: sie konnte nur in einem anti-monarchischen Kollektiv entstehen und gedeihen. Den monarchischen Gesellschaften von Altchina bis Mesopotamien fehlt offenbar ein adäquates Pendant zum griechischen Konzept einer φύσις<sup>5</sup>; di-

<sup>1</sup> E.R. DODDS, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970 (engl. 1966), 131ff.

<sup>2</sup> Ich möchte das an anderer Stelle als eine „historio-politische“ Rationalität gegenüber anderen möglichen Formen der Rationalisierung ausführlicher definieren.

<sup>3</sup> *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, 131ff.

<sup>4</sup> Dazu ausführlicher A. SCHMID, *Naturbegriff und griechische Polis*, in *Acta Mediterranea Tartuensia* (im Druck).

<sup>5</sup> Mesopotamien: F. ROCHBERG, *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, Cambridge 2004, 39 (mit weiterer Lit.); Israel: I.A. BEN YOSEF, *The Concept of*

es schon deshalb, weil es in ihnen nicht auf das beistimmende Dafürhalten vieler Subjekte entscheidend ankam. Nach den Prämissen der Physis-Rationalität ist das politisch autonome, bestimmende und verantwortliche Subjekt die einzige Instanz geworden, die frei intendieren kann: selbst wo die „Natur“ als göttlich aufgefasst wird, müssen sich ihre Agentien der strikten Folgerichtigkeit der Evidenz für die Wahrnehmbarkeit und verallgemeinerte Vorstellbarkeit durch den Menschen unterwerfen. Es ist kein Zufall, dass die griechischen φυσικοί als erste Vertreter dieses Rationalen mit den „anthropomorphen“ Göttern Homers auf Kriegsfuss standen: diese waren nicht nur unmoralisch, sie hielten sich vor allem nicht an die Regeln, denen natürliche Erscheinungsabläufe zu entsprechen hatten<sup>6</sup>. Dass die Relationen natürlicher Himmelskörper andere, sublunare Prozesse verursachen sollten, das war griechisch gedacht und dadurch unterscheidet sich griechische Astrologie von allen anderen Astrologien, die in Mesopotamien und China Bestandteil einer monarchischen Bürokratie gewesen sind, der eben nicht eine autonome Welt des Menschlichen, sondern ein „Mandat des Himmels“ das Politische war<sup>7</sup>.

Es kann heute als gesichert gelten, dass die griechische Astrologie im ptolemäischen Ägypten im 2. Jhdt. v. Chr. entstanden ist<sup>8</sup>, wobei ein Transfer babylonischer Omenteknik, der sich in aussergriechischen Quellen auf ägyptischem Boden nachweisen lässt<sup>9</sup>, vorauszusetzen ist. Es war eine hochsynkretistische Neuschöpfung, bei der Ägypten für die griechische Seite das (hermetistische) Milieu und zugleich den tempelnahen Nimbus einer östlichen Weisheit hergab, die jeder historischen Objektivierung überlegen schien<sup>10</sup>. – Die ersten griechischen Texte der Astrologie lassen den Anspruch

*Nature in Judaism*, Cape Town 1986; China: G.E.R. LLOYD - N. SIVIN, *The Way and the Word. Science and Medicine in Early China and Greece*, New Haven 2002, 199f.

<sup>6</sup> Die „alte Ausnahmestellung des Göttlichen“ (so J. MANSFELD, *Die Vorsokratiker*, I, Stuttgart 1983, 42, im Kommentar zu Thales sei „vorüber“, während doch die Götter Mesopotamiens selbstherrlich ihre „Dekrete“ erliessen und in himmlischer Schrift für Land und König sichtbar werden liessen (ROCHBERG, *The Heavenly...*, 50f.; A.L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia*, Chicago 1977, 201ff., zu „šimtu“); wobei dort allerdings die ominösen Erscheinungen keine natürlichen „Ursachen“ gewesen sind: (F. ROCHBERG-HALTON, *Aspects of Babylonian Celestial Divination: the lunar eclipse tablets of Enuma Anu Enlil* [“AOF” Beiheft 22], Horn 1988, 12).

<sup>7</sup> Ebenso unterscheidet sich griechische Astronomie von allen anderen Astronomien durch ihre durchgehende Objektivierung des Kosmos zum geometrisierbaren Modell; sie hat den Kosmos als sphärisch perfektes Naturding theoretisiert, das auch dort ein solches Ding blieb, wo es zum „sichtbaren Gott“ erklärt wurde.

<sup>8</sup> D. PINGREE, *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bīkāner*, Roma 1997, 21-29.

<sup>9</sup> A. JONES, *Astronomical Papyri from Oxyrhynchos*, Philadelphia 1999; P. DERCHAIN, *Au temps des astrologues*, in C. BONNET - A. MOTTE (ed.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles 1999, 117-130; H. HUNGER - D. PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, Leiden 1999, 31.

<sup>10</sup> Und welcher daher schon Platons weiser Solon im *Timaios* seine Kunde über die Ursprünge eines

auf unmittelbar göttliche Offenbarkeit ihrer technischen und methodischen Grundsätze erkennen<sup>11</sup>; wo der Hinweis auf eigenes Gotteserlebnis fehlt, geht mindestens die Basis der Kunst auf gottnahe, göttliche oder priesterkönigliche Figuren zurück: Nechepso, Petosiris, Hermes-Thoth, Abraham, Zoroaster oder auch Orion sind Namen die etwa beim Astrologen der Antoninenzeit Vettius Valens auftauchen – irritierend ist aber der Umstand, dass unter den besprochenen Autoren des Valens zugleich die „Crème“ der griechischen mathematischen Astronomie aufmarschiert: von Euktemon über Aristarch bis zu Hipparch fehlt keiner der glänzenden Namen<sup>12</sup>, die zu den Koryphäen einer Rationalisierung zählen, für welche die Astronomie im Hellenismus zum Paradigma wurde. Es ist daher nachvollziehbar, dass ein Pionier der Erforschung antiker Astrologie, Franz Boll, sagen konnte, die Astrologie habe „Wissenschaft und Religion zugleich“<sup>13</sup> sein wollen. Das klingt in unseren Ohren wie ein romantisches Programm, aber es hat dem Ptolemaios von moderner Seite den Vorwurf eingetragen, dass er ein „Verräter“<sup>14</sup> gewesen sei oder seine intellektuellen Fähigkeiten „missbraucht“<sup>15</sup> habe. Der Ärger über eine unsaubere Anwendung rationaler Methodik hat sich schon in der Antike artikuliert<sup>16</sup>. – Während die Schreiber-Gelehrten in Mesopotamien, die seit der Achämenidenzeit Durchbrüche in der Mathematisierung astronomischer Periodizitäten erzielen<sup>17</sup>, offenbar nie in Konflikt mit der Omen-Ritualität geraten, in deren institutionellem Rahmen sie ausgebildet und bezahlt wurden ähnlich wie ihre Kollegen in China<sup>18</sup>, sind die uns fassbaren antiken Astrologen Teil einer autonomen, unkontrollierten Öffentlichkeit mit dezidiert anti-monarchischer Tradition: in ihr sei, nach J.-P. Vernant, der „Philosoph“ als orientierende Instanz an die Stelle des königlichen Vermittlers zwischen

wahre(n), alternativen (und anti-historischen) Athen verdankt hatte: A. SCHMID, *Augustus und die Macht der Sterne*, Köln - Weimar 2005, 132ff.

<sup>11</sup> Vettius Valens, Thessalus, Nechepso, Manilius etc. Vgl. J. KOMOROWSKA, *Vettius Valens of Antioch. An intellectual monography*, Kraków 2004, 159ff.; 214ff.; SCHMID, *Augustus...*, 185; 187 zum „Pseudo-Offenbarungsstil“.

<sup>12</sup> KOMOROWSKA, *Vettius...*, 151 A 2.

<sup>13</sup> F. BOLL - C. BEZOLD - W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Berlin 1926, 72.

<sup>14</sup> George Sarton zitiert bei T. BARTON, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomy and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor 1994, 28.

<sup>15</sup> A.A. LONG, *Astrology: arguments pro and contra*, in J. BARNES et al., *Science and Speculation. Studies in Hellenistic theory and practise*, Cambridge 1982, 178 („misused“).

<sup>16</sup> Favorinus bei Gell. XIV 1,4; vgl. generell zur antiken Kritik LONG, *Astrology...*, *passim*.

<sup>17</sup> ROCHBERG, *The Heavenly...*, 23ff.; O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, New York 1969, 101f.; 145ff.

<sup>18</sup> U. KOCH-WESTERNHOLZ, *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*, Kopenhagen 1995, 56-73; D. BROWN, *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*, Groningen 2000, 33-52 und sonst; LLOYD - SIVIN, *The Way...*, 25f.; J. NEEDHAM, *Astronomy in ancient and medieval China*, in F.R. HODSON (ed.), *The Place of Astronomy in the Ancient World*, Oxford 1974, 72; 77f.

der normativen Ordnung der Welt und der Ordnung der Gesellschaft getreten<sup>19</sup>; was immer als Verbindlichkeit für alle<sup>20</sup> artikuliert werden kann, das wird hier von unbeamteten Instanzen vertreten, und diese sind die subjektiven Vertreter eines autonomen Dafürhaltens, welches die Welt als das *ihm* Erscheinende objektivieren und rationalisieren kann nach der alleinigen Massgabe einer möglichst transparenten Methodik und Plausibilität für andere Subjekte. Der ‘rationalisierende’ „*maître de vérité*“ entwickelt neue Leitbegriffe, die seinen ‘autonomen’ Status und die persönliche Anstrengung und Verantwortlichkeit (die der Verantwortlichkeit eines Publikums von Entscheidungsträgern entspricht) unterstreichen – etwa τὸ σαφές<sup>21</sup>, ἔλεγχος, πείρα, δοκιμασία, αὐτοψία<sup>22</sup>. Diese Liste von Leitbegriffen habe ich nicht einem Werk über Thukydides, sondern einem Buch über den Astrologen Vettius Valens entnommen, der sich auch gegen die obskure ποικιλία und γοητεία der Vorläufer und für ἀκρίβεια und σαφήνεια<sup>23</sup> seiner siegreichen Methode der Berechnung menschlicher Lebenszeit ausspricht<sup>24</sup>. – Es ist also gar nicht zu bezweifeln, dass Vettius Valens einen „rationalen Diskurs“ (wie man heute sagen würde) zu führen beansprucht hat<sup>25</sup>; auch die stolze Parole *ratio omnia vincit*<sup>26</sup> findet sich im astrologischen Lehrgedicht des Manilius.

Antike Astrologie ist nicht im Auftrag von Königen entstanden und sie war niemals Teil einer öffentlich-politischen Ritualität. Die ersten traditionsbildenden Schriften der griechischen Astrologie (unter dem Doppelpseudonym Nechepso und Petosiris) wollen *selber* der Ausfluss von ‘hyperköniglicher’ Inspiration sein<sup>27</sup>: Nechepso wäre ein idealer König der Vorzeit gewesen, der alles Irdische verachtet und sich dem οὐρανοβατεῖν<sup>28</sup> zur Erleuchtung der Menschheit gewidmet habe. Er ist der ideale Weise, die Alternative auch zu jedem vorhandenen Königtum, der mit den himm-

<sup>19</sup> J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris 1974, 114: „on voit le philosophe prendre en charge les fonctions qui appartenaient au roi-prêtre au temps où, nature et société étant confondues, il ordonnait à la fois l’un et l’autre“.

<sup>20</sup> Etwa im Sinne des herakliteschen ξυβόν: DK 22 B 2; B 114; weitere Belege zur Verwendung von ξυβόν bei M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 2006<sup>2</sup>, 165 A 1.

<sup>21</sup> KOMOROWSKA, *Vettius...*, 21 A 15.

<sup>22</sup> KOMOROWSKA, *Vettius...*, 193.

<sup>23</sup> KOMOROWSKA, *Vettius...*, 178f.

<sup>24</sup> Wobei dieser Anspruch offenbar zu jener Zeit typisch für mathematisches Schrifttum war (*ebd.*).

<sup>25</sup> Vgl. etwa Vett. Val. VI 8,15-22.

<sup>26</sup> Manil. IV 932.

<sup>27</sup> Für Valens ist auch Königtum bedeutungslos, „*compared to the god-like knowledge granted man by astrology/astronomy*“ (M. RILEY, *A Survey of Vettius Valens*, im Internet: [http://www.csus.edu/indiv/r/rileymt/PDF\\_folder/VettiusValens.PDF](http://www.csus.edu/indiv/r/rileymt/PDF_folder/VettiusValens.PDF) [verifiziert 20.1.2009], S. 3).

<sup>28</sup> KOMOROWSKA, *Vettius...*, 161.

lischen Mächten in einsamer Nacht<sup>29</sup> konferiert – dieser ‘eingeweihte’ Anonymus, der im Geiste den Himmel beschreitet, sieht einem griechischen Philosophen ähnlicher als einem realen König, den er gerade ersetzen soll, und er autorisiert sich selbst. Dass er dazu ein erlauchtetes Pseudonym wählt, belegt den vermittelnden Anspruch dieser berechnenden Kunde, die das Menschliche mit dem Aussermenschlichen kosmischer Anordnungen verbinden will. – Nun ist die ominöse Zuständigkeit ‘astronomischer’ Erscheinungen für Land, Volk und Herrscher ein bekanntes Phänomen. Auch griechische Astrologie kennt diese ‘universale’ Prognostik, aber was sie besonders bezeichnet, das sind Prognosen auf individuelle Zeitpunkte, insbesondere der Geburt von Individuen. Obschon sich erste astrologische Geburtsomina seit Ende des 5. Jhdts. in Mesopotamien finden (während traditionell die Gestirnsomina König und Reich betrafen wie in Altchina<sup>30</sup>), hat erst griechische Astronomie die Methoden exakter Geometrisierung eines Zeit-Orts-Punktes entwickelt, die es erlaubten, in einem ‘kosmischen Formular’ das Individuelle mit grosser Genauigkeit abzubilden (der *ὠροσκόπος* markiert exakt den Ort des Himmels, der an einem örtlich definierten Horizont zu einem historisch einmaligen Zeitpunkt aufgeht<sup>31</sup>). Man könnte antike Astrologie als eine ‘Theologie der Natalität’ bezeichnen, weil sie ein Individuum im Moment des Eintritts in die Erscheinung zur ‘Individualität’ eines astronomischen Horizontes objektiviert, und damit *unmittelbar* aus kosmischen, göttlichen und zugleich natürlichen Signifikanten zusammengesetzt sein lässt. Wobei es für diese Zuständigkeit des Himmels keines königlichen Vermittlers, ja überhaupt keiner Ritualität mehr bedurfte. Sie wurde durch eine rationale Operation hergestellt, die eigentlich jeder aus Handbüchern erlernen konnte<sup>32</sup>. Die römischen Kaiser haben denn auch seit Augustus die Astrologen vor allem zur Deutung des ominösen Augenblicks ihrer eigenen erlauchten Natalität gebraucht, eines Augenblicks, den ein kosmisches Formular deutbar werden liess als Beleg für eine Destination zum Weltherrscher, die jenseits aller politischen Instanzen feststand und daher so zwingend war, wie ein Naturgesetz. Eine Astrologie, in welcher das

<sup>29</sup> BOLL - BEZOLD - GUNDEL, *Sternglaube...*, 23f.; W. GUNDEL - H.G. GUNDEL, *Astrologumena. Die astrologische Literatur der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966, 27-36.

<sup>30</sup> Erste Geburtsomina: A. SACHS, *Babylonian Horoscopes*, “JCS” 6 (1952), 49-74; ‘politische’ Bindung von Astrologie: ROCHBERG, *The Heavenly...*, 61; BROWN, *Mesopotamian...*, 42ff. (Mesopotamien); N. SIVIN, *Science in Ancient China*, Aldershot 1995, VI, 181 (China).

<sup>31</sup> Er wird modern als der „Aszendent“ bezeichnet.

<sup>32</sup> Auch wenn Vettius Valens nach eigener Angabe nach Alexandria reisen musste, wie ja seit Solon und Pythagoras alle richtigen griechischen Weisen Ägypten besucht haben mussten. Vgl. zu Valens’ Ägyptenreise KOMOROWSKA, *Vettius...*, 248-259; DIES., *The Lure of Egypt*, in N. CAMPION *et al.* (eds.), *Astrology and the Academy*, Bristol 2004, 147-158.

Göttliche als „natürliche“ Objektivation berechnet werden konnte, passt gut zu einer Monarchie, die in einem antimonarchischen Milieu legitim sein musste. Astrologie und römisches Prinzipat ähneln sich darin, dass sie mythiko-rationale oder mythistorische Phänomene sind; sie belegen ein Comeback mythischer, anti-rationaler, antihistorischer oder sogar antipolitischer Inhalte in einem Horizont, dem das Rationale Ausdruck politischer Autonomie des Menschlichen war, das keinen monarchischen Mittler brauchte, weil es *seine* gesellschaftliche Ordnung nicht einer göttlich übermächtigen Welt verdankte.

Die Probleme von „postkonstitutionellen“ Monarchien (mit dem Ausdruck Eric Voegelins<sup>33</sup>) sind hier nicht mein Thema. Aber dass sich griechische Intellektuelle seit dem 4. Jhdt. v. Chr. von der Demokratie als der konsequentesten Form politischer Autonomie des Menschlichen abgewandt haben, spielt für eine Astrologie, die in Griechenland keine indigene Tradition zur Basis hatte<sup>34</sup>, eine Rolle. Denn es ereignete sich in ihren Kreisen etwas, das man als echten „Paradigmenwechsel“ bezeichnen sollte, durch welchen das Rationale selbst auf ein neues (und „kosmisches“) Fundament gestellt wurde. Ich habe das als „deszendente“ Fundierung des Rationalen bezeichnet, nach einem Handbuch zum politischen Denken des Mittelalters<sup>35</sup>, worin „aszendente“ (aus der Gesellschaft aufsteigend) und „deszendente“ (quasi vom Himmel herabsteigende) Legitimierung von Herrschaft unterschieden werden. Der „deszendente“ Fall (anhand mittelalterlicher Krönungsrituale gut zu illustrieren) ist für Monarchien die Regel. Bei Platon und Aristoteles kann man nun von einer ‘deszendenten Ontologie’<sup>36</sup> sprechen, die sich seit dem „Timaios“ mit einer kosmologischen Modellvorstellung verbindet, die in der Folge zum sogenannten „ptolemäischen“ Weltbild austheoretisiert wurde<sup>37</sup>. Der Bereich der Himmelsphären wurde dabei zur Objektivation des schlechthin Wirklichen oder Essentiellen, des schlechthin Denkbaren und Rationalen. Platon hat ja im Timaios, dem meistkommentierten Prosawerk der Antike<sup>38</sup>, das Denken überhaupt zur

<sup>33</sup> Vgl. dazu SCHMID, *Augustus...*, 55-64 zu E. VOEGELIN, *Rez. L. STRAUSS, On Tyranny*, „The Review of Politics“ 9 (1949), 241-244.

<sup>34</sup> E. PFEIFFER, *Studien zum antiken Sternglauben*, Leipzig 1916.

<sup>35</sup> W. ULLMANN, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth 1970, 12f.

<sup>36</sup> L. SCHÄFER unterstellte Platon (im *Timaios*) gar eine „politische Astrologie“: *Herrschaft und Vernunft in Platons Timaios*, in L. SCHÄFER - E. STRÖKER (Hgg.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft und Technik*, I, Freiburg 1983, 76.

<sup>37</sup> A. SCHMID, *Das ptolemäische Weltbild*, in A. LOPRIENO (Hg.), *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart*, München - Leipzig 2006, 127-149.

<sup>38</sup> H. DÖRRIE - M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike III (Der Platonismus im 2. und 3. Jhdt.)*, Stuttgart 1993, 209.



Mimesis astronomischer Fundamentalbewegungen erklärt<sup>39</sup>; „Denken“ war eine kosmische Konstante, deren Gegebenheit allem menschlichen Reflektieren vorauslag, und Aristoteles in seiner Theologie des weltbewegenden νοῦς nahm intelligente Sphärenbeweger an, welche gleichsam den noëtischen Impuls des sich selbst denkenden Denkens in die sublunaren Sphären vermittelte. Das Rationale war das Wirkliche, sein Name war „Leben“<sup>40</sup>, und die Beseelung, Bewegtheit und Denkbarkeit der Welt kam als Geschenk neidloser Providenz vom Himmel herab. Der Bereich astronomischer Objektivierung wurde zur Theophanie des Rationalen und zur Metapher einer neuen Frömmigkeit griechischer Intellektueller – die Stoa vorab hat diese Kosmosfrömmigkeit, die zugleich eine Deifizierung des λόγος war, dogmatisiert, simplifiziert und zu einem entscheidenden Fundament hellenistischer „Weltanschauung“ gemacht. Man kann das, nach Joseph Moreau<sup>41</sup>, als antike „Physiko-Theologie“ bezeichnen; entscheidend ist ihre kosmosfromme Ausrichtung, in deren Rahmen ein unmittelbarer Platon-schüler die Planeten (als „schönste ἀγάλαματα des Göttlichen“) mit den griechischen Götternamen bezeichnete, die wir alle in latinisierter Form noch kennen<sup>42</sup>.

Griechische Intellektuelle wollten sich neu (und zwar „theologisch“<sup>43</sup>) definieren – und haben damit einen ungeheuren Einfluss ausgeübt. – Erfolg und intellektuelle Akzeptanz von Astrologie in der antiken Welt sind ohne diese kosmo-theologische Wende nicht zu verstehen, die ihrerseits eine polemische Komponente hatte: als Einspruch gegen die radikal anthropozentrischen und dezidiert anti-teleologischen sogenannten „Kulturentstehungslehren“ des 5. Jhdts. aus dem Umkreis der Sophistik, in denen der Mensch als ein genialer Autodidakt erscheint, der sich von allen anderen Lebewesen „abgesondert“ habe, eine eigene Welt der τέχναι und νόμοι geschaf-

<sup>39</sup> Von Himmelsäquator und Ekliptik nach *Tim.* 35b; 37a; dazu W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965, 383ff.

<sup>40</sup> *Met.* 1072b; zum Ganzen A. SCHMID, *Der Himmel als Präsenz des Ursprungs. Intentionen antiker Physiko-Theologie*, in E. ANGEHRN (Hg.), *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*, Berlin - New York 2007, 61-83.

<sup>41</sup> J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*, Paris 1939, 55ff.

<sup>42</sup> (Pseudo-)Plat. *epin.* 986a-b; 964a. Es ist eine eigene Frage, inwiefern bei dieser 'kosmischen Wende' in der Akademie des späteren Platon die Entdeckung neuer Mathematisierbarkeit astronomischer Welt-Konstanten, womöglich durch Kunde von babylonischen Erfolgen, eine euphorisierende Rolle spielte. Da nach Aristoteles überhaupt alle Bewegung mit „der Bewegung eines jener göttlichen Körper“ des Himmels zusammenhing (*met.* 1074 18f.; 28f.), spielte hier wohl die erhoffte Möglichkeit eine Rolle, die Welt in ihrer kinetischen Prozessualität astrophysikalisch auf unantastbar rationale Grundlagen zu stellen.

<sup>43</sup> Plat. *resp.* 379a als erster Wortgebrauch von „Theologie“; siehe etwa W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, 4.

fen habe, Städte gründend, *sich* Führer und Gesetze gebend<sup>44</sup>, die Sprache sich selber ausfindend<sup>45</sup>, ein durchaus „kulturelles“ Wesen, für das die Natur in ihrer kulturell unbearbeiteten Form eigentlich gar kein geeigneter Lebensraum ist<sup>46</sup>. Diese Auffassung, deren Wurzeln schon auf die Vorsokratik zurückgehen, geht von einer politischen Eigenweltlichkeit, einer kulturellen Autonomie des Menschlichen im Bereich der νόμοι aus, der von dem ausermenschlichen Gegenüber seiner Objektivierung als φύσις durchaus verschieden ist. Dagegen ist die platonische Anthropologie<sup>47</sup> ein fundamentaler und elaborierter Einspruch<sup>48</sup>. In der kosmosfrommen Vision des „Timaios“ wird menschliche Autonomie entmachtet, wobei die Menschen im Auftrag eines neidlosen Demiurgen von den Planeten als den „neuen Göttern“<sup>49</sup> geschaffen werden, und zwar nach Massgabe des ideal rationalen Kosmos-Ouranos selbst – der Begriff der πρόνοια<sup>50</sup> tritt an geeigneter Stelle auf. Festugière wollte hier eine „religiöse Revolution“<sup>51</sup> erkennen, während doch nach Guthrie noch eben im 5. Jhdt. eine „humanistic revolution“<sup>52</sup> anzunehmen sei. Jedenfalls entsteht im 4. Jhdt. ein neuer teleologisch ausgerichteter und weltfrommer mentaler Horizont, in welchem Begriffe wie πρόνοια oder τύχη, εἰμαρμένη, *fatum* zur gängigen Münze werden und auf eine strikte Aussenleitung und Aussenbestimmung alles Menschlichen hinweisen. Bei Astrologen wie Valens findet sich schon eine ἑρὰ ἀνάγκη<sup>53</sup>, oder der Hinweis, dass selbst die Götter schwören, die Dekrete der εἰμαρμένη für verbindlich zu achten<sup>54</sup>, aber derlei konnte auch ein Stoiker, Mittelplatoniker oder ein Leser

<sup>44</sup> Archelaos, DK 60 A 4.

<sup>45</sup> Sophokles im ersten Stasimon der *Antigone*, sowie Diod. I 8,3f. Dazu C. UTZINGER, *Periphrades Aner. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen „Antigone“ und zu den antiken Kulturentstehungstheorien*, Göttingen 2003.

<sup>46</sup> Hippocr. VM 3,3-6.

<sup>47</sup> In einem Rahmen, der diese Antinomie von φύσις und νόμος entschärfen will, nach Plat. *leg.* 890d; dazu A. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste II: Le Dieu cosmique*, Paris 1949, 280 A 1; W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, 70.

<sup>48</sup> Wobei man nicht vergessen wird, dass die hier bekämpfte Autonomie des Sonderwesens Mensch im demokratischen Athen einen „Sitz im Leben“ hatte.

<sup>49</sup> Plat. *Tim.* 41a ff.; die νεοὶ θεοὶ nach 42d; zum Ganzen F. KARFIK, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München - Leipzig 2004, 117ff.; 139ff.

<sup>50</sup> *Tim.* 30c.

<sup>51</sup> FESTUGIÈRE, *La révélation...*, 202 (dazu SCHMID, *Augustus...*, 158ff.).

<sup>52</sup> W.K.C. GUTHRIE, *A history of Greek Philosophy, II: The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965, 346f.

<sup>53</sup> IV 11,11 (zit. KOMOROWSKA, *Vettius...*, 216).

<sup>54</sup> IX 9,15 (zit. KOMOROWSKA, *Vettius...*, 237).



hermetischer Schriften unterschreiben<sup>55</sup>. Man darf sagen, dass ausgehend von der griechischen Metaphysik eine teleologische Physik, der eine teleologische Anthropologie<sup>56</sup> und Erkenntnislehre entsprechen sollten, zum Leitbild für rationale Orientierung wurde, wobei sich zugleich die Astronomie als *die* vorbildlich rationalisierte Naturwissenschaft etablierte<sup>57</sup>. Wenn in Platons Νόμοι einem jungen Mann gesagt wird, dass das All „*nicht um deinetwillen geworden ist, sondern du um seinetwillen*“<sup>58</sup>, so ist dieser *kosmozentrische* Einspruch gegen die *Anthropozentrik* einer Bewegung, die man als „griechische Aufklärung“ bezeichnet hat, der eigentliche Anfang der Geschichte antiker Astrologie.

Im Folgenden möchte ich auf einige Eigentümlichkeiten antiker Astrologie und ihr Verhältnis zur Politik eingehen. Ich habe schon auf den Wissenschafts-Anspruch hingewiesen, der schon dadurch entsteht, dass Astrologen in einem kritischen Horizont operieren mussten: so versucht etwa Valens das sogenannte Cannae-Argument (wonach Massenkatastrophen das Dogma einer Destiniertheit jedes Einzelnen widerlegen) seinerseits zu entkräften dadurch, dass er sich die Geburtszeiten von sechs vom selben Schiffbruch Betroffenen verschafft und anhand der einzelnen Horoskope akribisch demonstriert, dass sie alle zum Zeitpunkt des Unfalls in einer „kritischen Phase“ der Lebenszeit gestanden wären<sup>59</sup>. Valens versucht also, seine Thesen zu beweisen (und man bedenke, dass offenbar in althinesischen Lehrbüchern zur Mathematik der Beweis, das *quod erat demonstrandum*, gar keine Rolle spielt<sup>60</sup>). Dass Valens zugleich, nach hermetischem Vorbild, auf göttliche Inspiration seiner Systematik Wert legt<sup>61</sup>, ist ein Widerspruch, der aber in einem Klima, dem Philosophie als Betrachtung der providentiellen Natur, Gottesschau und Annäherung an das Unsterbliche galt, kaum allzusehr ins Gewicht fiel. – Als irrational galt den Kritikern der Astrologie ja nicht die Methodik, sondern deren ‘unsinnige’ Anwendung.

Es war nämlich nicht üblich, die Gesetzmässigkeiten der Evidenz einer

<sup>55</sup> Etwa dass *fato omnia fiunt* wird von Cicero als Ansicht Chrysipps wiedergegeben (*fat.* 20); von „Gesetzen des Schicksals“ (νόμους τῶν εἰμαρμένους) spricht Plat. *Tim.* 41e.

<sup>56</sup> Während noch im 5. Jhdt. ein „concept of progress“ nachweisbar ist, das T. COLE, *Democritus and the sources of Greek anthropology*, Philadelphia 1967, 47, als „naturalistic and anti-teleological“ bezeichnete.

<sup>57</sup> Die ja nach Platon auch von den Politikern des zweitbesten Staates zu erlernen war: *leg.* 894d-898e; 957d-e.

<sup>58</sup> *Leg.* 903c.

<sup>59</sup> Vett. Val. VII 6,127-163; dazu R. BECK, *A Brief History of Ancient Astrology*, Malden - Oxford 2007, 101ff.; KOMOROWSKA, *Vettius...*, 352ff.

<sup>60</sup> G.E.R. LLOYD, *Principles and Practices in Ancient Greek and Chinese Science*, Aldershot 2006, XIV 136f.

<sup>61</sup> KOMOROWSKA, *Vettius...*, 160ff.

dem menschlichen Subjekt objektiven Physis auf das frei intendierende menschliche Subjekt selbst zu übertragen. Zwar hat schon die frühe Historie das politisch-autonome Menschliche objektiviert, und Herodot wie Thukydides haben dabei determinierende Sinnvermutungen unterschoben – etwa den Daimon oder eine „menschliche Natur“<sup>62</sup> die dafür sorgten, dass auch geschehen *sollte*, was wirklich geschah. Das sind aber wohlthuend abstrakte und das Menschliche bloss kollektiv betreffende Konzepte gewesen<sup>63</sup>. Griechische Astrologie ist dagegen deterministisch im Bezug auf das natal individuierte Subjekt selbst, dem die Welt zur natürlichen Erscheinung *für es selbst* geworden war, das also die Welt nach Massgabe ihrer Vorstellbarkeit *für es selbst* theoretisierte und rationalisierte, während es selbst, als das politisch frei intendierende *Subjekt aller Vorstellbarkeit*, durch diese Rationalität höchstens indirekt reflektierbar war: diese Bedingung griechischer φύσις-Rationalität kommt in der sophistischen Dichotomie von νόμος und φύσις erstmals zur Sprache. Weil die φύσις die objektive Erscheinung für ein intendierendes Subjekt ist, kann es in ihr keine Freiheit geben – die Mächte und Gestalten der Natur sind allesamt strikten, ihnen auferlegten Gesetzmässigkeiten unterworfen, sie sind das Determinierte eines Weltlaufs, der nach Parmenides von der Ananke überwältigt, nach Heraklit mit der Peitsche gehütet wurde<sup>64</sup>: er war durch eherne Gesetze gezwungen dazu, so zu erscheinen, wie er auch wirklich erschien<sup>65</sup>. Wenn nun diese rationale Determiniertheit der Physis auf den Bereich des intendierenden Subjekts übertragen wurde<sup>66</sup> musste es zu einem *clash* kommen, in welchem die stolze Autonomie dieses politisch „freien“ Subjekts sich geradezu auflöste. Der eigentümliche Determinismus antiker Astrologie lässt sich gerade anhand der Schriften von astrologischen Praktikern (wie Vettius Valens und Dorotheus von Sidon) gut dokumentieren. Wenn spektakuläre Episoden aus der Historiographie uns immer wieder den Astrologen schildern, der nicht nur das exakte Todesdatum seines kaiserlichen Klienten, sondern auch sein eigenes unfehlbar vorausweiss – man denke an Thrasyllus und Tiberius<sup>67</sup> oder auch

<sup>62</sup> Dazu M. REINHOLD, *Human Nature as Cause in Ancient Historiography*, in DERS., *Studies in Classical History and Society*, Oxford 2002, 44-53.

<sup>63</sup> Prognosen, die das Menschliche möglichst kollektiv (und nicht den moralischen Willensentscheid) betrafen, waren auch im Mittelalter kein Problem – siehe nur Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae* III 95,5.

<sup>64</sup> DK 28 B 10; 22 B 11.

<sup>65</sup> Nicht zu Unrecht meinte W. KULLMANN, dass im Kosmos Heraklits „polizeiliche Überwachung“ herrsche: *Antike Vorstufen des modernen Begriffs des Naturgesetzes*, in O. BEHRENDIS - W. SELLERT (Hgg.), *Nomos und Gesetz*, Stuttgart 1995, 41.

<sup>66</sup> Und damit der νόμος-Bereich der φύσις-Rationalität unterstellt.

<sup>67</sup> Cass. Dio LVIII 27,3; SCHMID, *Augustus...*, 195 A 386.

noch an jenen Askletarion, den Domitian zur Widerlegung seiner Prognose, er selbst werde von Hunden zerrissen werden, extra verbrennen lässt, worauf ein Regen das Feuer löscht und die Hunde an den halbverbrannten Knochen doch noch ihr vorbestimmtes Werk tun müssen<sup>68</sup> – so belegt eine byzantinische Epitome des Werks des Thrasyllus, dass dieser Star unter den antiken Astrologen<sup>69</sup> in der Tat in autoritativer Weise über die Todesberechnung geschrieben hat. Ebenso wie der gewesene *praefectus Aegypti* Balbillus, Berater Neros wie Agrippinas<sup>70</sup>, gerühmte Schriften zum Todeskalkül hinterlassen hat. Das erhaltene Werk des Vettius Valens gilt fast ausschliesslich dieser Obsession; dabei ist unter den kritisierten Vorläufern ein Asclepio, in dem man mit einigem Grund eben den Askletarion aus der makabren Episode in Suetons Domitian-Vita vermutet hat<sup>71</sup>. Kurz: das möglichst exakte Kalkül der Lebensdauer ist das *non-plus-ultra* der Kunst griechischer Astrologie gewesen. – Wirkungsvoller war wohl der Einspruch gegen Autonomie und Eigenmächtigkeit des Menschlichen kaum zu führen, wobei man aber doch festhalten muss, dass hier das Menschliche gerade der eigenen Rationalität zum Opfer gefallen ist.

Die Eigenart dieses Todeskalküls, für dessen ehrgeizige Akribie Vettius Valens die ausführliche Quelle ist, wird erst fassbar, wenn man dessen Fatalismus mit einer chinesischen Auffassung vom alles bestimmenden und hervorbringenden „Weg des Himmels“ vergleicht. Für den Taoismus (dessen Hauptquelle Dschuang-Dsi etwa mit Aristoteles zeitgenössisch ist) ist der Weg des Himmels das wahrhaft Spontane<sup>72</sup>, er bringt die tausend Wesen hervor (von denen der Mensch nur eines ist<sup>73</sup>), er ernährt, erneuert, tötet, individualisiert und wandelt sie, und der ideale König hat vor allem die Aufgabe, diesem himmlisch-spontanen Prinzip seinen Lauf durch sein „Nicht-Handeln“<sup>74</sup> zu lassen. Diesem chinesischen Vorstellen ist eine politische Autonomie ebenso fremd wie eine Freiheit, die „aszendent“ aus entscheidungsmächtigen Subjekten aufsteigt. Man hat gerade Dschuang-Dsi als „An-

<sup>68</sup> Suet. *Dom.* 15,3.

<sup>69</sup> Er war zugleich der massgebliche antike Editor des platonischen Corpus; siehe F. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954, 92ff.; 99ff.; SCHMID, *Augustus...*, 355ff.; die Epitome: CCAG (= *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*) VIII,3, 99-101.

<sup>70</sup> Zu ihm CRAMER, *Astrology...*, 115ff.; SCHMID, *Augustus...*, 282 A 184; CCAG VIII,4, 223-238.

<sup>71</sup> KOMOROWSKA, *Vettius...*, 153; RILEY, *A Survey...*, 8, nach F. CUMONT in CCAG V,1, 205.

<sup>72</sup> *Tzu jan*: LLOYD - SIVIN, *The Way...*, 200; R. WILHELM (Hg.), Dschuang Dsi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Düsseldorf 1974, 305: „das Selbstwirkende“, „das Spontane“.

<sup>73</sup> Dschuang Dsi: „As a term for the number of things we call them ‘myriad’, and mankind amounts to one of them“: A.C. GRAHAM (ed.), Chuang-tzû, *The Inner Chapters*, London 1981, 145.

<sup>74</sup> Siehe etwa Dschuang Dsi 18,6: „die Alten beherrschten die Welt; was brauchten sie zu handeln? Sie liessen einfach die Kräfte Himmels und der Erde walten“ (WILHELM [Hg.], Dschuang..., 149); LLOYD - SIVIN, *The Way...*, 225f.

ti-Rationalisten<sup>75</sup> bezeichnen können: die Welt ist hier keine erscheinungsobjektive „Natur“, sondern im Gegenteil das spontane, generative Prinzip selbst (von dem jede menschliche Spontaneität nur abgeleitet sein kann). – Im Corpus des Dschuang-Dsi finden sich enorm kulturkritische, ja geradezu anarchische Passagen, ohne dass dabei die Monarchie als einzig mögliche politische Instanz in Frage gestellt würde. Auffällig ist die Verbindung von Fatalismus mit einem dezidierten Antideterminismus, der dem konstatierten Anti-Rationalismus entspricht (da sich der Weg des Himmels, Dao, nicht erkennen und wahre Erkenntnis nicht übertragen lässt<sup>76</sup>).

Generell lässt sich sagen, dass sich in China ebensowenig wie in Mesopotamien aus der ‚staatlich‘ geförderten Astrologie ein Problem für eine Freiheit menschlichen Intendierens ergab. – Wenn die himmlischen Mächte ihre fatalen Zeichen kundtaten, so betrafen sie erstens kein menschlich autonomes Subjekt (da alles Sonderbare und Individuelle nach Dschuang-Dsi sowieso „vom Himmel“ stammte<sup>77</sup>), und man konnte ihnen mit geeigneten Ritualen begegnen. Die neuen griechischen Sterngötter aber waren rituell nicht erreichbar, hatten als göttliche Super-Physis nichts mit Gebräuchen und menschlicher Inszenierung zu tun – sie waren auf *autonome Weise* so zwingend wie die Evidenz eines geometrischen Lehrsatzes<sup>78</sup>.

Wenn nun im Jahr 11 n. Chr. ein Edikt des Augustus gerade das Berechnen des Todes unter Strafe stellte (nebst dem Konsultieren von Astrologen ohne Zeugen und jeglicher Erkundigung nach der Nativität des Kaisers), so ist das Irritierende dabei<sup>79</sup>, dass wohl der fest am Hof etablierte Astrologe Thrasyllus zu den Beratern bei diesem Beschluss gehört haben dürfte. Dass es sich hier nicht um ein Verbot des Todeskalküls selbst handelte (dessen Koryphäe ja Thrasyllus war), sondern um eine Sicherung kaiserlichen Monopols und kaiserlicher Kontrolle über solche Kalküle (die ja nicht nur den Tod des Kaisers sondern auch den ‚geborenen‘ Nachfolger errechneten), ist heute weitgehend akzeptiert<sup>80</sup>. Und Tiberius ist nicht der letzte Kaiser gewesen, welcher selber als Astrologe die Horoskope präsumptiver Rivalen erforschte: nach ihm ist sicher noch Hadrian selber astrologisch gebildet, die

<sup>75</sup> GRAHAM (ed.), Chuang-tzû..., 9ff.

<sup>76</sup> GRAHAM (ed.), Chuang-tzû..., 133; 159; 163 und sonst; *Tao te king* 1.

<sup>77</sup> GRAHAM (ed.), Chuang-tzû..., 64.

<sup>78</sup> Die Auffassung des Ptolemaios (*tetr.* I 1-3), dass eine Perfektion astrologischer Prognose unmöglich sei, da die zwingende geometrische Evidenz in der mangelhaft determinierbaren Sublunarzone auch nur mangelhaft wiedergespiegelt werden konnte, dürfte die Ausnahme und nicht die Regel unter praktizierenden Astrologen gewesen sei (anders BECK, *A Brief...*, 4ff.), deren Determinismus keine Idiosynkrasie, sondern ein ‚strukturelles‘ Problem war.

<sup>79</sup> Nach der Vermutung schon F. CRAMERS, *Astrology...*, 249ff.

<sup>80</sup> Vgl. etwa M. TH. FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager*, Frankfurt 1997, *passim*.

Quellen insinuierten es auch für Caracalla oder Titus<sup>81</sup>, der nach Sueton in Betrachtung ihm vorliegender Horoskope angeblicher Thronprätendenten die Sentenz „*principatum fato dari*“<sup>82</sup> fallenliess.

Warum aber – da das Edikt des Augustus, solange es nicht ersetzt wurde, jederzeit aktualisiert werden konnte<sup>83</sup> – warum genügte das zu Ende des 3. Jhdts. nicht mehr, als Diokletian erstmals die Astrologie in jeder Form der Ausübung und Lehre verbot<sup>84</sup>? – Denn an die Herrschaft der *τύχη*, an die Übermacht einer *fortuna*, deren triumphierende Günstlinge die neuen römischen Monarchen allesamt waren, hatte man sich längst gewöhnt; und auch ein Trimalchio hatte sich sein Todesdatum vorsorglich vorausberechnen lassen<sup>85</sup>. Zudem war das römische Weltreich nun selbst die Realexistenz einer kosmischen Vorsehung, und der erste *princeps* gar deren astrologisch berechnete Inkarnation gewesen<sup>86</sup>. – Betrachtet man die astrologischen Quellen, so scheint es, dass sie das Menschliche durchaus in seiner Erscheinungsakzidenz und sozialen Performanz sozusagen fatal ‘substantialisieren’ wollen. Die Fragen, die für die Klienten kosmisch zu erhellen sind, betreffen mögliche soziale Stellung, Nutzung des Einflusses Mächtiger, Erfolg beim anderen Geschlecht<sup>87</sup>, für Sklaven mögliche Freilassung und für die Herren das Auffinden verschwundener Sklaven und dergleichen<sup>88</sup>. Dazu sollen möglichst alle, auch die entlegensten Berufe und Fertigkeiten<sup>89</sup> durch den erhabenen Himmel vorgegeben und kausal ‘verursacht’ worden sein. Diese Astrologie beschreibt das Vorhandene, und zwar das sozial erscheinend Vorhandene und erhöht gerade *es* zur Bedeutsamkeit des von der göttlichen *φύσις* gemeinten. – Wenn der 19-jährige Octavian in Apollonia den Astrologen aufsuchte, musste er nicht erwarten, dass dieser etwa in seinem Horoskop eine fatal angelegte Möglichkeit eruiere, die mit der Lebenswelt, den Ambitionen und sozialen Vorurteilen der römischen Gesellschaft in ernsthafte Diskrepanz geriete. Was immer die Sterne ermöglichen, das stellt die soziale Vorhandenheit und imperiale Hierarchie einer Welt niemals in Frage,

<sup>81</sup> Tiberius: Cass. Dio LVII 19,3f.; Hadrian: *Hist. Aug. Ael.* 3,8-4,5; Caracalla: Cass. Dio LXXIX 2; Titus: Suet. *Tit.* 9,2.

<sup>82</sup> Suet. *Tit.* 9,1.

<sup>83</sup> Dazu im Überblick F. CRAMER, *Expulsion of Astrologers from Ancient Rome*, “C&M” 12 (1951), 9-50.

<sup>84</sup> *Codex Iustinianus* IX 18,2; dazu ausführlich FÖGEN, *Die Enteignung...*, 21ff.; 254-284 und sonst, sowie (teilweise kritisch zu Fögen) A. LOTZ, *Der Magiekonflikt in der Spätantike*, Bonn 2005, 89ff.

<sup>85</sup> Petron. 76.

<sup>86</sup> Dazu SCHMID, *Augustus...*, *passim*.

<sup>87</sup> Siehe RILEY, *A Survey...*, 13f.

<sup>88</sup> Doroth. I 10 (D. PINGREE [Hg.], *Dorothei Sidonii Carmen astrologicum*, Leipzig 1976, 34ff.).

<sup>89</sup> BECK, *A Brief...*, 66f. nach Firmicus Maternus; vgl. Manil. III 67ff.

in der selbst die Sterne nach Manilius *velut imperio*<sup>90</sup> ihren erhabenen Weg gehen. Wenn in Alexandria ein Astrologe gefragt wird<sup>91</sup>, ob ein eingefangener junger Löwe gezähmt werden könne (nach einem Horoskop, das auf den Zeitpunkt der Frage berechnet worden ist), so musste der Klient nicht damit rechnen, über den Sinn solcher Abrichtung befragt zu werden. Und der Gott Mars verhindert es in einem Horoskop bei Vettius Valens, dass ein ambitionierter junger Mann, der schon die Gunst einer einflussreichen Frau ergattert hatte, das begehrte Amt eines Kaiserpriesters erlangen kann<sup>92</sup>.

Nimmt man jene 'persönlichen Eigenschaften', die die Planeten hervorbringen sollen, zum Zeugnis, so sind sie 'psychologisch' erstaunlich unergiebig. Sie verschaffen den Horoskopeignern kaum 'originale Substanz', sondern lesen sich wie eine Folge sozialer Funktionen: niemand ist auf etwas angelegt, was als *persona* in dieser Gesellschaft nicht schon zur Verfügung steht<sup>93</sup>. – Diese Astrologie war am Vorhandenen und Phänomenalen ausgerichtet, das sie möglichst umfassend an himmlische Kausalitäten knüpfen wollte, und ihr oft konstatiertes methodisches Chaos<sup>94</sup> ist notwendige Folge davon. Vettius Valens errechnet die Lebenszeit aus Aufgangszeiten und Periodenzahlen von Tierkreiszeichen und Planeten. Der Tod, als bestimmte Begrenzung des Lebens, hat ein ganz rationales Gesicht, ist mit der Deutung der Eigenart des Nativen gar nicht verbunden und zur Funktion eines symmetriesüchtigen<sup>95</sup> Kalküls geworden. – Wie konnte also diese Astrologie der gesellschaftlichen Macht des Vorhandenen so zur Gefahr werden, dass sie seit Diokletian verboten und verdammt wurde?

Ich meine, dass der Grund in der Unvereinbarkeit der Elemente zu suchen ist, aus denen sie zusammengesetzt war. Denn der platonische göttliche Kosmos war konzipiert als die physikalisch inkarnierte Möglichkeit des Idealen; er war im Timaios so etwas wie der Beleg dafür, dass eine göttlich gerechte Ordnung-in-Bewegung die ontologische Basis für das Existieren des Menschen und seiner am Einen Guten ausgerichteten Rationalität war. Er war als der beste, gerechteste und intelligenteste Kosmos das astronomisch realexistierende Paradigma<sup>96</sup> der erhofften idealen Polis. Das heisst: dieser

<sup>90</sup> Manil. I 486.

<sup>91</sup> O. NEUGEBAUER - H.B. VAN HOESEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959, No. L 483, S. 146.

<sup>92</sup> Vettius Valens, in NEUGEBAUER - VAN HOESEN, *Greek...*, No. L 151, S. 127.

<sup>93</sup> Wenn wir einmal davon absehen, dass unter römischen Aristokraten die Möglichkeit eines *dominus terrarum*, der nach Nigidius Figulus angeblich 63 v. Chr. im Sohn des Octavius *orbi natum* sei (Suet. *Aug.* 94,5), höchstens als eine Imago ihrer kollektiven *libido dominandi* schon vorhanden war.

<sup>94</sup> BARTON, *Power...*, 71ff.

<sup>95</sup> Symmetrie war schon das 'Markenzeichen' des platonischen Kosmos gewesen, dazu SCHMID, *Augustus...*, 133 A 57 (mit Belegen); 305ff.

<sup>96</sup> Plat. *resp.* 592b: *παράδειγμα ἐν οὐρανῷ (τῷ βουλομένῳ ὄρᾶν).*



Kosmos als göttlich umgreifende Physis war als der Gerechteste letztlich moralisch, war sogar Vorbild für das richtige Handeln<sup>97</sup>. Wenn aber nun die platonischen Sterngötter (wie die aristotelischen Sphärenbeweger fromme Gehilfen des weltkonstruktiven Prinzips) mit echter mythischer Potenz (aus der babylonischen Anschauungswelt) versehen wurden, gab es ein Problem: denn der astrologische Mars war wie der babylonische Sturmgott und „Würger“ Nergal eine höchst aussermoralische Grösse. Er war moralisch-politisch ebensowenig zu domestizieren wie etwa die „Wohltäterin“ Venus, welche schlecht aspektiert – und wann war sie das nicht – unmässige Begierden konditionierte, und zwar nach einer astrophysikalischen Genetik, die auch dem wissenschaftlichen Zugriff niemals verfügbar, sondern nur konstaterbar war. Es war unmöglich, diese zwiespältigen Götter (die nach Manilius notorisch Kriege verursachen<sup>98</sup>), zu moralisieren, sie sind der politischen Autonomie des Sozialen durchaus konträr, die ja immer auch eine moralische ist, wo sie intrahuman auf der prekären Balance von Verdienst und Anerkennung, Abweichung und Ausgrenzung beruht. Gerade das politisch ausgewählte Kollektiv ist auch das eminent moralische, seine höchste Instanz ist in der politischen Persona des Kaisers<sup>99</sup> aus diesen amoralisch-apolitischen Komponenten gar nicht mehr eruierbar. Sie konnte historisch, aber doch niemals politisch zwiespältig sein. Dass der moralische Eiferer Diokletian Astrologie auch als reine Wissenschaft verbot, macht also Sinn, wenn man ihn in der Rolle eines Retters der Autonomie des Politischen sehen kann. Es ist wohl kein Zufall, dass Diokletian als politischer Reformator ein „erstaunlich breit anerkannter Held“<sup>100</sup> in der Historiographie des 19. Jhdts. wurde. Ich möchte daher mit einem Verdikt über die antike Astrologie aus diesem geschichts-, staats- und wissenschaftsfrommen 19. Jhd. schliessen, dessen Argument zu den klassischen Einwänden antiker Polemik gegen Astrologie gehörte, die dann von den Kirchenvätern<sup>101</sup> übernommen wurde: „Diesem abscheulichen Wahnsystem zufolge müsste jede sittliche Zuordnung aufhören, und ohne Zweifel war das die Meinung der früheren, gewissenlosen Chaldäer gewesen“<sup>102</sup>.

<sup>97</sup> L. BRISSON, *Den Kosmos betrachten um richtig zu leben: Timaios*, in T. KOBUSCH - B. MOJSISCH, *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 229-248.

<sup>98</sup> Siehe etwa BECK, *A Brief...*, 62ff.; SCHMID, *Das ptolemäische...*, 148f.

<sup>99</sup> Der nach Manilius als Jupiters Gefährte im Himmel die Welt lenkt (*socio Tonante*): I 800.

<sup>100</sup> H. LEPPIN, *Zum deutschen Diokletiansbild im 19. Jhd.*, in A. DEMANDT *et al.*, *Diokletian und die Tetrarchie*, Berlin - New York 2004, 204.

<sup>101</sup> Dazu jetzt T. HEGEDUS, *Early Christianity and Ancient Astrology*, New York 2007; N. DENZEY, *A New Star on the Horizon*, in S. NOEGEL *et al.*, *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania 2003, 207-222.

<sup>102</sup> J. BURCKHARDT, *Die Zeit Konstantins des Grossen*, Basel 1853, 246.

