GESCHICHTE DER DIVINATION

Mantik, Astrologie, Geomantie und Kartomantie von der Antike bis zur Moderne

Inhaltsübersicht

I. Methode, Quellenkritik und Agency: Kapitel 1–4

II. Antike Divination, Berossos, Hermetik und früher Islam: Kapitel 5–9

III. Neuplatonismus, Daimones, Ficino und Plethon: Kapitel 10–13

IV. Bildung, Astrologie und Wissensräume der Renaissance: Kapitel 14–15

V. Entstehung der Karten und frühe Tarotgeschichte: Kapitel 16–17

VI. Okkulte Neuordnungen sowie Biographien Etteillas, Lenormands und Papus': Kapitel 18–26

VII. Golden Dawn, Waite, Smith, Crowley, Thoth und moderne Decks: Kapitel 27–32 sowie 43–44

VIII. Mantik, Geomantie, Agrippa und globale Vergleichsräume: Kapitel 33–37

IX. Frieda Harris, Glossar sowie Quellen- und Literaturapparat: Kapitel 38–39 und Anhang

X. Theurgie, mittelalterliche und renaissancistische Magie: Kapitel 40–42

XI. Picatrix, Agrippa und die Sabier von Harran: Kapitel 45–47

XII. Neuplatonische Synthese und Chaldäische Orakel: Kapitel 48–49

Inhaltsverzeichnis

1 Gesamtdarstellung: Gegenstand, Vorgehen und Begründung 13
1.1 Was untersucht wurde 13
1.2 Warum geografisch erweitert wurde 14
1.3 Historische Ordnung 14
1.4 Methodische Trennungen 15
1.5 Quellen und Gewichtung 15
1.6 Warum diese Darstellung so aufgebaut ist 16
2 Agency im Tarot: Menschenbild, Deutungsmacht und offene Zukunft 17
2.1 Agency als Frage zweiter Ordnung 17
2.2 Zwei gegensätzliche Funktionen 17
2.3 Vergleich der Deutungsrahmen 18
2.4 Tarot als Bedeutungsproduktion 18
2.5 Sprache als Machtinstrument 19
2.6 Grenzen, Abhängigkeit und sensible Entscheidungen 19
2.7 Agency und soziale Bedingungen 19
2.8 Praktische Kriterien 20
2.9 Historische Bedeutung der Metaebene 20
2.10 Kurzformel 21
3 Entstehung von Kartendecks und Biographien: Kontexte und geschichtswissenschaftliche Probleme 22
3.1 Das Deck als historisches Ensemble 22
3.2 Produktionskontexte: Auftrag, Werkstatt und Markt 22
3.3 Gebrauchskontexte: Spiel, Belehrung, Sammlung und Divination 23
3.4 Überlieferungszufall und Repräsentativität 23
3.5 Datierung, Lokalisierung und Zuschreibung 23
3.6 Bildquelle und dargestellte Person 24
3.7 Biographische Quellen und ihre Asymmetrien 24
3.8 Autobiographie, Legende und Markenbildung 24
3.9 Arbeitsteilung und unsichtbare Autorschaft 25
3.10 Texte, Bilder und tatsächliche Arbeit 25
3.11 Kategorien der Sicherheit 26
3.12 Konsequenz für die folgenden Kapitel 26
4 Einleitung: Was eine Geschichte der Kartomantie leisten muss 27
4.1 Quellenarten und ihre Grenzen 27
4.2 Terminologie und problematische historische Benennungen 28
5 Karten als Wahrsageinstrumente: Wann, wo, durch wen und warum? 29
5.1 Die Ausgangslage: Karten waren zunächst Spielmedien 29
5.2 Warum die Frühgeschichte schwer zu datieren ist 29
5.3 Karten und ältere Loskulturen 30
5.4 Gewöhnliche Spielkarten vor dem divinatorischen Tarot 30
5.5 Das 18. Jahrhundert als dokumentierter Wendepunkt 30
5.6 Etteilla und die Systematisierung 31
5.7 Court de Gébelin und die neue Ursprungserzählung 31
5.8 Wer deutete Karten? 32
5.9 Wo Karten gelegt wurden 32
5.10 Welche Fragen gestellt wurden 32
5.11 Lenormand, Kipper und spezialisierte Orakeldecks 33
5.12 Okkulte Orden und Korrespondenzsysteme 33
5.13 Vom Zukunftsspruch zur Reflexion 33
5.14 Warum Karten besonders erfolgreich wurden 34
5.15 Historisches Urteil 34
6 Divination in der Antike 35
6.1 Divination als institutionelles Wissen 35
6.2 Mesopotamien: Omenserien und Opferschau 35
6.3 Ägypten: Orakel, Träume und Tempelwissen 36

6.4 Griechenland: Orakel und Zeichenleser 36
6.5 Rom: Auguren, Haruspices und Staatskult 37
6.6 Astrologie von Babylonien zur hellenistischen Welt 37
6.7 Antike Divination und spätere Mantik 38
7 Berossos: Babylonischer Priester, Geschichtsschreiber und Astrologe zwischen zwei Welten 39
7.1 Historischer Ort und quellenkritische Ausgangslage 39
7.2 Babylonien nach Alexander und die seleukidische Ordnung 40
7.3 Priestergelehrsamkeit, Tempel und Archive 40
7.4 Die Babyloniaka als kulturelle Übersetzung 41
7.5 Aufbau des Werkes: von der Weltentstehung zur Königsgeschichte 42
7.6 Kosmogonie: Bēlos, Thalatta und die Ordnung des Chaos 42
7.7 Oannes und die vorsintflutlichen Kulturbringer 43
7.8 Vorsintflutliche Könige und große Zahlen 43
7.9 Xisuthros, die Flut und die Rettung des Wissens 44
7.10 Vom mythischen Zeitalter zur kontrollierbaren Geschichte 45
7.11 Nebukadnezar II. und die Hängenden Gärten 45
7.12 „Chaldäer“ zwischen Herkunftsbezeichnung und Expertenrolle 46
7.13 Omenastrologie, mathematische Astronomie und Geburtshoroskope 47
7.14 Weltbrand, Sintflut und planetarische Konjunktionen 47
7.15 Mondtheorie und das hemicyclium 48
7.16 Kos, Schule und die goldene Zunge 48
7.17 Die Kette der Überlieferung 49
7.18 Keilschriftquellen als unabhängiges Korrektiv 50
7.19 Bedeutung für die Entstehung hellenistischer Astrologie 50
7.20 Pseudo-Berossos und die Renaissance 51
7.21 Wissenschaftsgeschichte, Divination und Agency 51
7.22 Ergebnis: Berossos als Mittler, nicht als mythischer Ursprung 52
8 Divination bei Hermes Trismegistos 54
8.1 Hermes Trismegistos als Autoritätsfigur 54
8.2 Philosophische und technische Hermetica 54
8.3 Offenbarung statt gewöhnlicher Wahrsagung 54
8.4 Astrologie und der Liber Hermetis 55
8.5 Iatromathematik und Prognose 55
8.6 Der Asclepius: Kosmos, Bilder und belebte Statuen 55
8.7 Hermes in den arabisch-islamischen Traditionen 56
8.8 Hermes, Harran und die Wissenschaften der Sterne 56
8.9 Picatrix und astrale Magie 57
8.10 Hermes als Ursprungserzählung der Divinationskünste 57
8.11 Verhältnis zu Agrippa, Geomantie und Tarot 57
9 Magie und Divination im frühen Islam 58
9.1 Begriffe, Zeitraum und innere Vielfalt 58
9.2 Vorislamische Praktiken und koranische Neuordnung 58
9.3 Los, Vorzeichen und Traumdeutung 59
9.4 Astrologie und Astronomie 59
9.5 Amulette, Talismane und heilende Schrift 59
9.6 Buchstabenlehre, Zahlen und verborgene Eigenschaften 60
9.7 Dschinn, Beschwörung und salomonische Autorität 60
9.8 ʿIlm al-raml und die Wissenschaften der Divination 61
9.9 Verbot, Duldung und Praxis 61
9.10 Bedeutung für Europa und Afrika 61
10 Plethon und der Neuplatonismus der Renaissance im 15. und 16. Jahrhundert 62
10.1 Georgios Gemistos Plethon: Ort und Lebenswelt 62
10.2 Platon gegen Aristoteles – und gegen einfache Schemata 62

10.3 Die umstrittene heidnische Reform 63
10.4 Cosimo de’ Medici, Ficino und der Mythos der Akademie 63
10.5 Bessarion und die Wanderung griechischen Wissens 63
10.6 Ficinos christlicher Platonismus 64
10.7 Das 16. Jahrhundert: Ausweitung und Konflikt 64
10.8 Bedeutung für Divination und Kartomantie 65
11 Daimones im Neuplatonismus: Iamblichos, Proklos und der Divinationsprozess 66
11.1 Begriff und Übersetzungsproblem 66
11.2 Platonische Vorgeschichte und Plotin 66
11.3 Iamblichos’ hierarchischer Kosmos 66
11.4 Vermittlung ohne Gleichrangigkeit 67
11.5 Der persönliche Daimon 67
11.6 Theurgie: nicht Zwang, sondern göttliche Initiative 68
11.7 Divination als Teilhabe 68
11.8 Daimones im Divinationsprozess 68
11.9 Täuschung und böse Daimones 69
11.10 Proklos’ systematische Hierarchie 69
11.11 Proklos über Vorsehung, Schicksal und Freiheit 69
11.12 Orakel und die Chaldäischen Orakel 70
11.13 Statuen, Materialien und sympathetische Zeichen 70
11.14 Erkenntnistheoretische Funktion 71
11.15 Renaissance-Rezeption und christliche Umdeutung 71
11.16 Bedeutung für Tarot und Agency 71
12 Daimones bei Marsilio Ficino: Kosmos, Magie und divinatorische Vermittlung 73
12.1 Übersetzung in einen christlichen Kosmos 73
12.2 Weltseele und spiritus mundi 73
12.3 Die prisca theologia als Autoritätsrahmen 73
12.4 Persönlicher Daimon und Lebensberufung 74
12.5 Astrologie als symbolische Erkenntnis 74
12.6 De vita und natürliche Magie 74
12.7 Bilder und Talismane 75
12.8 Musik, Hymnen und Orphische Praxis 75
12.9 Träume, Inspiration und Divination 75
12.10 Gute und böse Vermittlung 76
12.11 Unterschied zu Iamblichos und Proklos 76
12.12 Agency und divinatorische Autorität 76
13 Das „Tarotdeck von Marsilio Ficino“: These, Quellenlage und Rekonstruktion 78
13.1 Die notwendige Vorbemerkung 78
13.2 Christophe Poncets These 78
13.3 Welche Art von Beleg nötig wäre 78
13.4 Florenz und die frühen trionfi 79
13.5 Ficinos Kosmologie als möglicher Deutungshorizont 79
13.6 Die Trumpffolge als Aufstiegsweg? 79
13.7 Imagination und Gedächtnis 80
13.8 Theurgie und Karten 80
13.9 Kein historischer Beleg für ficinianische Kartomantie 80
13.10 Wie ein modernes Ficino-Deck aussehen könnte 81
13.11 Forschungsurteil 81
14 Bildung und Ausbildung der Eliten in Norditalien im 15. und 16. Jahrhundert 82
14.1 Wer zu den Eliten gehörte 82
14.2 Elementar- und Lateinschule 82
14.3 Die studia humanitatis 82
14.4 Hauslehrer, Hofschulen und Fürstenerziehung 83
14.5 Universitäten: Recht, Medizin, Philosophie und Mathematik 83
14.6 Griechisch, Handschriften und Druck 84

14.7 Ficinos Übersetzungsprojekt und das Corpus Hermeticum 84
14.8 Was der Hermetismus in der Elitebildung veränderte 84
14.9 Ficino zwischen Philosophie, Medizin, Astrologie und Musik 85
14.10 Grenzen und Gegenkräfte 85
14.11 Bilanz: Bildung als selektive Synthese 86
15 Die Blüte der Astrologie in Krakau im 15. und 16. Jahrhundert 87
15.1 Universität und europäischer Rang 87
15.2 Stiftungen und Lehrstruktur 87
15.3 Marcin Król und die Jahresprognostik 87
15.4 Marcin Bylica: Hofastrologe und Stifter 88
15.5 Jan von Głogów, Wojciech von Brudzewo und Lehrtradition 88
15.6 Kopernikus in Krakau 89
15.7 Horoskope, Kalender und medizinische Prognostik 89
15.8 Hof, Kirche, Stadt und Publikum 89
15.9 Das 16. Jahrhundert: Fortdauer und Wandel 90
15.10 Krakau im Vergleich 90
15.11 Bedeutung für die Geschichte der Divination 91
16 Vorbedingungen: Spielkarten, Lose und Deutungspraktiken 92
16.1 Spielkarten in Europa 92
16.2 Kartomantie vor dem okkulten Tarot 92
17 Tarot in der italienischen Renaissance 93
17.1 Trionfi als höfisches Kartenspiel 93
17.2 Die Trumpffolge als kulturelles Gedächtnis 93
17.3 Sola Busca: Bildprogramm, Esoterik und Vorsicht 94
18 Vom Spiel zum „Buch der Weisheit“ 95
18.1 Court de Gébelin und die ägyptische Genealogie 95
18.2 Etteilla und der erste systematische divinatorische Tarot 95
19 Etteilla (Jean-Baptiste Alliette): Kartomantie, Autorschaft und Professionalisierung im 18. Jahrhundert 96
19.1 Quellenlage und biographische Vorsicht 96
19.2 Paris, Druckmarkt und Beratungskultur 97
19.3 Das frühe Buch zur Kartenwahrsagung 98
19.4 Court de Gébelin und die ägyptische These 98
19.5 Das erste ausdrücklich divinatorische Tarot 99
19.6 Astrologie, Elemente und Korrespondenzen 100
19.7 Unterricht, Schüler und Organisationsbildung 101
19.8 Revolution, Öffentlichkeit und politische Deutung 101
19.9 Geschlecht, Kundschaft und unsichtbare Arbeit 102
19.10 Kritik, Konkurrenz und spätere Verdrängung 103
19.11 Agency und ethische Bewertung 103
19.12 Bilanz 104
20 Papus und die französische Okkultrenaissance 106
20.1 Gérard Encausse (Papus) 106
20.2 Symbolsystem und Wahrsagepraxis 106
21 Marie Anne Lenormand und die Lenormand-Traditionen 107
21.1 Die historische Person 107
21.2 Großes und Kleines Lenormand 107
22 Marie Anne Adélaïde Lenormand: Person, Legende und Markenbildung der Kartomantie 108
22.1 Biographischer Rahmen und Quellenproblem 108
22.2 Kindheit, Bildung und frühe Erzählungen 109
22.3 Revolutionäres Paris und die Entstehung einer Praxis 109
22.4 Joséphine, Napoleon und die berühmte Kundschaft 110
22.5 Polizei, Haft und politische Autorität 111
22.6 Autorin und politische Kommentatorin 111
22.7 Materielle und performative Praxis 112
22.8 Großes und Kleines Lenormand 113
22.9 Frauenarbeit und öffentliche Unabhängigkeit 113

22.10 Tod, Erbe und postume Industrie 114
22.11 Agency und Beratung 115
22.12 Bilanz 115
23 Papus (Gérard Encausse): Medizin, Okkultismus und Tarot in der französischen Belle Époque 117
23.1 Name, Herkunft und biographische Quellen 117
23.2 Medizin und therapeutisches Milieu 118
23.3 Französische Okkultrenaissance 118
23.4 Martinismus und Organisationsmacht 119
23.5 Zeitschriften und internationale Netzwerke 120
23.6 Le Tarot des Bohémiens und seine Herkunftsthese 120
23.7 Kabbala, Buchstaben und Aneignung 121
23.8 Tarot als Buch, Rad und kombinatorische Maschine 122
23.9 Divination und Tarot divinatoire 122
23.10 Russland, Politik und Legendenbildung 123
23.11 Autorschaft, Markt und Rezeption 124
23.12 Bilanz 124
24 Kipperkarten 126
24.1 Vergleich mit Lenormand 126
25 „Zigeuner-Wahrsagekarten“ und die Vermarktung des Fremden 127
26 Der Hermetic Order of the Golden Dawn als Scharnier 128
27 Arthur Edward Waite und Pamela Colman Smith 129
27.1 Arthur Edward Waite 129
27.2 Pamela Colman Smith 129
27.3 Intention und Nutzung des Waite–Smith-Tarot 129
28 Arthur Edward Waite: Gelehrsamkeit, Mystik und die Neuordnung des Tarot 130
28.1 Lebensdaten und Quellenlage 130
28.2 Religiöse Prägung und frühe Verluste 130
28.3 Autodidakt, Dichter und Übersetzer 131
28.4 Golden Dawn und innere Spannungen 132
28.5 Die Idee einer geheimen Tradition 132
28.6 Zusammenarbeit mit Pamela Colman Smith 133
28.7 Die bebilderten Kleinen Arkana 133
28.8 Umordnung und Ikonographie der Trümpfe 134
28.9 The Pictorial Key to the Tarot 135
28.10 Mystik, Magie und Grenzziehung 135
28.11 Rezeption und materielle Veränderung 136
28.12 Agency und Deutungsmacht 136
28.13 Bilanz 137
29 Pamela Colman Smith: Bildautorschaft, Theater und das moderne Tarot 138
29.1 Biographischer Rahmen und Wiederentdeckung 138
29.2 Transatlantische Kindheit und Jamaika 138
29.3 Pratt Institute und künstlerische Ausbildung 139
29.4 Theater, Ellen Terry und Henry Irving 140
29.5 Illustration und The Green Sheaf 140
29.6 Musikbilder und Aufführung 141
29.7 Golden Dawn und esoterisches Wissen 142
29.8 Der Auftrag von 1909 142
29.9 Szenische Zahlenkarten und Sola Busca 143
29.10 Klasse, Geschlecht und Ambivalenz 143
29.11 Konversion und spätere Arbeit 144
29.12 Rezeption und globale Standardisierung 144
29.13 Agency und visuelle Offenheit 145
29.14 Bilanz 146
30 Aleister Crowley: Leben, Selbstinszenierung und Wirkung zwischen Magie, Thelema und Tarot 147
30.1 Biographie zwischen Archiv und Mythos 147

30.2 Plymouth Brethren und religiöse Gegenprägung 148
30.3 Cambridge, Sexualität und Namenswechsel 148
30.4 Golden Dawn: Ausbildung und Konflikt 149
30.5 Bergsteigen, Reisen und koloniale Räume 149
30.6 Kairo 1904 und das Buch des Gesetzes 150
30.7 Thelema und der Wahre Wille 151
30.8 A∴A∴, O.T.O. und institutionelle Führung 151
30.9 Sexualmagie, Beziehungen und ethische Probleme 152
30.10 Drogen, Krankheit und Selbstexperiment 153
30.11 Abbey of Thelema und mediale Katastrophe 153
30.12 Schriftsteller, Maler und Systematiker 154
30.13 Frieda Harris und das Thoth-Tarot 154
30.14 Letzte Jahre, Tod und Nachfolge 155
30.15 Agency und historische Bilanz 155
31 Thot, Thelema und das Crowley–Harris-Thoth-Tarot 157
31.1 Vier historische Ebenen 157
31.2 Thot im alten Ägypten: Name, Bilder und Funktionen 157
31.3 Maat, Heilung und Totengericht 158
31.4 Hermopolis, Kult und religiöse Vielfalt 158
31.5 Von Thot zu Hermes Trismegistos 159
31.6 Das „Buch des Thot“ und die Ägyptisierung des Tarot 160
31.7 Crowley, Golden Dawn und die Entstehung Thelemas 160
31.8 Kairo 1904, Aiwass und das Buch des Gesetzes 161
31.9 Wahrer Wille und die Äonenlehre 161
31.10 Frieda Harris als Mitautorin 162
31.11 Entstehung, Krieg und Publikationsgeschichte 163
31.12 Aufbau und Korrespondenzsystem 163
31.13 Umbenannte Atu: Lust, Art, Adjustment und Aeon 164
31.14 Tzaddi, Alternativkarten und das unicursale Hexagramm 164
31.15 Divination, Meditation und Agency 165
31.16 Moderne Pseudotraditionen und historische Bilanz 166
32 Vergleichende Synthese 167
32.1 Kontinuität und Erfindung 167
33 Mantik – die Kunst der Wahrsagung 168
33.1 Systematik mantischer Verfahren 168
33.2 Zeichen, Zufall und Urteil 168
33.3 Mantik, Religion und Wissensordnung 169
34 Geomantie – die „Wissenschaft des Sandes“ 170
34.1 Begriff, Herkunft und Übertragungswege 170
34.2 Die sechzehn geomantischen Figuren 170
34.3 Konstruktion des Schildes 171
34.4 Häuser, Planeten und Aspekte 171
34.5 Arabische Handschriftentraditionen 172
34.6 Wege nach Byzanz und in das lateinische Europa 173
34.7 Westafrika: lokale Systeme und islamische Netzwerke 173
34.8 Ifá und Fa: strukturelle Nähe ohne vorschnelle Gleichsetzung 174
34.9 Sikidy auf Madagaskar und den Komoren 175
34.10 Südliches Afrika und Vier-Tafel-Divination 175
34.11 Feng Shui: warum „chinesische Geomantie“ irreführt 176
34.12 Vergleichende Bilanz der globalen Geografie 176
35 Agrippa von Nettesheim: Astrologie als Schlüssel der Divination 177
35.1 Werkzusammenhang 177
35.2 „Alle Divinationsarten benötigen die Astrologie als Schlüssel“ 177
35.3 Kapitel 48 und die geomantischen Figuren 178
35.4 Agrippa zugeschriebene Geomantie und Autorschaftsproblem 178
35.5 Geomantie als terrestrifizierte Astrologie 179

35.6 Verhältnis zur Kartomantie 179
35.7 Hanegraaffs Begriff des platonischen Orientalismus 180
35.8 Ludovico Lazzarelli nach Hanegraaff 181
35.9 Lazzarellis Einfluss auf Agrippa 181
35.10 Bedeutung für Agrippas Divinationslehre 182
36 Praxisgeschichte: Wie Karten Bedeutung erzeugen 183
37 Tarot und Divination in globalen Kontexten: Transfer, Hybridität und Agency 184
37.1 Vergleichsrahmen: lokale Tradition, Import und Hybridität 184
37.2 Ostasien: Tarot neben älteren Orakelsystemen 184
37.3 Japan: Tarot und Omikuji 185
37.4 Südkorea: Beratung und ältere Divinationsmilieus 185
37.5 Indien und Südostasien: hybride Systeme ohne Ursprungsmythos 186
37.6 Afrika: Diagnose, Gemeinschaft und spirituelle Autorität 186
37.7 Südamerika: Kartenmigration und lokale Neuordnungen 187
37.8 Indigene und afroamerikanische Traditionen 187
37.9 Australien und Aotearoa/Neuseeland 188
37.10 Agency in globaler Perspektive 188
37.11 Prüffragen und Bilanz 189
38 Biographie: Frieda Harris 191
38.1 Frieda Harris 191
39 Glossar 192
40 Theurgie im Kontext antiker Divination 194
40.1 Begriff und historischer Ort 194
40.2 Kosmische Hierarchie, Symbole und Entsprechungen 195
40.3 Warum Philosophie allein nicht genügen soll 195
40.4 Drei Ebenen divinatorischer Erkenntnis 196
40.5 Handlungsträger und göttliche Initiative 197
40.6 Formen theurgischer Divination 197
40.7 Heilige Namen und anagogische Symbolik 199
40.8 Theurgie, Magie und Goetie 199
40.9 Wahre und falsche Offenbarungen 200
40.10 Erkenntnis, Erlösung und Agency 201
40.11 Freiheit, Schicksal und göttliches Vorwissen 201
40.12 Historische Einordnung und Bilanz 202
41 Magie und Divination im lateinischen Mittelalter 203
41.1 Gegenstand, Zeitraum und Begriffsproblem 203
41.2 Zwecke und soziale Reichweite der Divination 204
41.3 Astrologie zwischen Wissenschaft, Medizin und Determinismus 204
41.4 Träume, Lose und provozierte Zeichen 205
41.5 Geomantie und andere regelgeleitete Künste 206
41.6 Natürliche Magie und verborgene Eigenschaften 206
41.7 Astral- und Bildmagie: Picatrix und Talismane 207
41.8 Ritualmagie, Ars notoria und Nigromantie 208
41.9 Service magic, Heilung und Alltagskonflikte 209
41.10 Maleficium, Dämonologie und der spätere Hexereibegriff 209
41.11 Augustinus, Thomas von Aquin und die Logik des Dämonenpakts 210
41.12 Übersetzungskulturen und interreligiöse Verflechtungen 211
41.13 Handschriften, Grimoires und Überlieferungsprobleme 212
41.14 Geschlecht, soziale Sichtbarkeit und Quellenkritik 212
41.15 Divination, Agency und historische Bilanz 213
42 Magie und Divination in der Renaissance 214
42.1 Renaissance als Übergangs- und Verflechtungszeit 214
42.2 Kosmos, Korrespondenz und verborgene Kräfte 215
42.3 Astrologie zwischen Hof, Universität und Medizin 215
42.4 Hermetismus, Neuplatonismus und prisca theologia 216

42.5 Ficino: spiritus, Musik und natürliche Magie 217
42.6 Pico della Mirandola und die christliche Kabbala 217
42.7 Agrippa: Synthese, Divination und Widerruf 218
42.8 Paracelsus: Medizin, Signaturen und Alchemie 219
42.9 John Dee: Mathematik, Imperium und Engelsgespräche 219
42.10 Divinationspraktiken und mediale Vielfalt 220
42.11 Zeremonialmagie, Engel und Dämonen 221
42.12 Hexenverfolgung und soziale Asymmetrie 222
42.13 Alchemie, Astrologie und die Entstehung moderner Wissenschaften 222
42.14 Agency, Autorität und Deutungsmacht 223
42.15 Bilanz 224
43 Carl-W. Röhrig und das Röhrig-Tarot 225
43.1 Identität, Name und Quellenlage 225
43.2 Ausbildung und wissenschaftliche Illustration 225
43.3 Pressebild, Verdichtung und visuelle Kommunikation 226
43.4 Phantastischer Naturalismus als Selbstbezeichnung 227
43.5 Naturbilder, Tierporträts und ökologische Aussage 227
43.6 Entstehung und Publikationsgeschichte des Röhrig-Tarot 228
43.7 Materielle Form und Gebrauch 229
43.8 Struktur: Tarottradition und Thoth-Bezug 229
43.9 Große Arkana: Archetyp und Gegenwart 230
43.10 Kleine Arkana, Schlüsselwörter und narrative Lesbarkeit 231
43.11 Körper, Erotik, Technik und Macht 231
43.12 Bildlektüre zwischen Kunstwerk und Orakelmedium 232
43.13 Autorschaft, Begleitbuch und Vermittlung 233
43.14 Röhrig-Tarot und Agency 233
43.15 Historische Einordnung und Bilanz 234
44 Tarot im Hermetic Order of the Golden Dawn: Korrespondenz, Ritual und Initiation 235
44.1 Historischer Ort und Quellenkritik 235
44.2 Vom Renaissance-Spiel zum okkulten Gesamtatlas 235
44.3 Warum 78 Karten? Kombinatorik und Gedächtnis 236
44.4 Book T und die Ordnung der Korrespondenzen 237
44.5 Farbe, Bild und das eigenhändig hergestellte Deck 237
44.6 Divination als Diagnose von Kräften 238
44.7 Meditation, Imagination und Pathworking 239
44.8 Grade, Lebensbaum und Einweihungsdramaturgie 239
44.9 Tarot als Fortsetzung der Initiation 240
44.10 Ritual, Verkörperung und nachträgliche Deutung 240
44.11 Waite–Smith und Thoth als eigenständige Nachleben 241
44.12 Agency, Autorität und initiatorische Disziplin 242
44.13 Bilanz 242
45 Picatrix: Astralmagie, Wissenstransfer und kosmische Handlungsmacht 244
45.1 Gegenstand, Titel und historiographischer Ort 244
45.2 Datierung und Autorschaft als Forschungsproblem 244
45.3 Vom Arabischen über Kastilien ins Lateinische 245
45.4 Aufbau und Kompositionsweise der vier Bücher 246
45.5 Kosmologie: Hierarchie, Kausalität und Vermittlung 246
45.6 Talisman und Bild als materieller Brennpunkt 247
45.7 Astrologische Technik: Elektionen, Dekane und Mondstationen 248
45.8 Planetarische Angleichung, Gebet und Imagination 248
45.9 Hermes, Sabier und die Konstruktion alter Weisheit 249
45.10 Mensch als Mikrokosmos und das Ideal des Weisen 249
45.11 Erlaubte Naturkunst oder dämonische Magie? 250
45.12 Lateinische Rezeption und Renaissance 251

45.13 Vom Rezept zur Praxis: Grenzen historischer Rekonstruktion 251
45.14 Moderne Editionen und die Wiederentdeckung des Textes 252
45.15 Picatrix, Divination und Agency 253
45.16 Wissenschaftsgeschichtliche Bewertung und Bilanz 253
46 Picatrix und Agrippa: Aneignung, Systematisierung und christliche Umcodierung 255
46.1 Vergleichsfrage und methodische Vorsicht 255
46.2 Zwei Werke, zwei Entstehungssituationen 256
46.3 Drei Welten als Ordnungsleistung Agrippas 256
46.4 Okkulte Eigenschaften und Ketten der Korrespondenz 257
46.5 Astrale Bilder, Talismane und der richtige Zeitpunkt 258
46.6 Die 28 Mondstationen und die 36 Dekane 258
46.7 Räucherung, Stoffmischung und sensorische Vermittlung 259
46.8 Imaginatio, Wille und der Magier als Mikrokosmos 260
46.9 Von planetarischen Geistern zu christlicher Hierarchie 260
46.10 Reinigung, Auslassung und moralische Umcodierung 261
46.11 Zahl, Geometrie, Musik und Zeichen 261
46.12 Kompilation und Enzyklopädie als verschiedene Wissensformen 262
46.13 De vanitate und die Frage des Widerrufs 263
46.14 Einfluss als Auswahlprozess 263
46.15 Agency, Autorität und Verantwortung 264
46.16 Bilanz 265
47 Die Sabier von Harran: Planetenkult, Divination und Wissenstransfer 266
47.1 Gegenstand, Ort und Quellenproblem 266
47.2 Wer waren die koranischen Ṣābiʾūn? 266
47.3 Kontinuität und Wandel des Mondkults 267
47.4 Kosmische Hierarchie und planetarische Vermittler 268
47.5 Astrologie als Divination, Kalender und Ritualtechnik 268
47.6 Entsprechungen, Opfer und die Gefahr schematischer Rekonstruktion 269
47.7 Extispizin und Opfer als Kommunikation 269
47.8 Talismane zwischen Diagnose und Intervention 270
47.9 Mysterien, Initiation und inszenierte Geheimhaltung 271
47.10 Das „sprechende Haupt“ als polemisches Motiv 271
47.11 Astronomie, Mathematik und Religion 272
47.12 Die sassanidische Übersetzungsthese 272
47.13 Thābit ibn Qurra und das Bagdader Übersetzungsnetzwerk 273
47.14 Ein plurales Netzwerk statt einer einzigen Brücke 274
47.15 Harran, Picatrix und die Autorität der alten Weisen 274
47.16 Agency, Herrschaftswissen und Deutungsmacht 275
47.17 Bilanz 275
48 Von Jamblichos bis Proklos: Neuplatonische Metaphysik, Theurgie und Divination 277
48.1 Gegenstand und historischer Horizont 277
48.2 Plotins Erbe: Emanation und Rückkehr 277
48.3 Jamblichos und der vollständige Abstieg der Seele 278
48.4 Negative Theologie und vervielfachte Vermittlung 278
48.5 Göttliche Reihen und kosmische Sympathie 279
48.6 Symbole, Materie und die Logik der Theurgie 280
48.7 Stufen theurgischer Praxis und Ziel der Einung 280
48.8 Zwei Formen der Divination 281
48.9 Vorwissen, Zeit und offene Handlung 281
48.10 Daimones als mittlere Handlungsträger 282
48.11 Täuschung und Unterscheidung der Geister 282
48.12 Theurgie, natürliche Magie und Goetie 283
48.13 Schulen, Kaiser Julian und die pagane Erneuerung 284

48.14 Proklos: Verharren, Hervorgang und Rückkehr 284
48.15 Henaden und die metaphysische Ordnung der Götter 285
48.16 Proklos über Seele, Tugend und Theurgie 285
48.17 Vorsehung, Schicksal, Astrologie und Freiheit 286
48.18 Das Böse als Mangel und Fehlordnung 286
48.19 Mythos, Orakel und die Einheit alter Weisheit 287
48.20 Agency und die Richtung des Handelns 287
48.21 Bilanz 288
49 Die Chaldäischen Orakel und Jamblichos: Offenbarung, Theurgie und Seelenaufstieg 289
49.1 Gegenstand und Abgrenzung 289
49.2 Datierung und die beiden Juliane 289
49.3 Fragmentarische Überlieferung und moderne Edition 290
49.4 Der Vater und die Entfaltung der Wirklichkeit 291
49.5 Hekate als Grenze, Mitte und Lebenskraft 291
49.6 Iynges, Synocheis und Teletarchen 292
49.7 Feuer, Blitz und die Bildsprache göttlicher Wirksamkeit 292
49.8 Die „Blüte des Intellekts“ und überdiskursive Erkenntnis 293
49.9 Abstieg, Heimarmene und materielle Welt 293
49.10 Das Seelenfahrzeug als Vermittlungsmodell 294
49.11 Theurgie als göttliches und menschliches Handeln 295
49.12 Symbola, synthemata und rituelle Medien 295
49.13 Pistis, Eros und die Verwandlung der Seele 296
49.14 Astrologie, Schicksal und überkosmische Freiheit 296
49.15 Verhältnis zu Hermetik und Gnosis 297
49.16 Iamblichos’ Rezeption und der verlorene Kommentar 297
49.17 Apameia, Bel und die These vom heiligen Buch 298
49.18 „Heilige Schrift“ als funktionale Kategorie 298
49.19 Von Syrianos und Proklos bis Psellos 299
49.20 Renaissance, prisca theologia und moderner Okkultismus 299
49.21 Moderne Forschung und Editionskritik 300
49.22 Offenbarung, Agency und Autorität 301
49.23 Bilanz 301
50 Schluss 303
Quellen- und Literaturverzeichnis 304
Primärquellen 304
Forschungsliteratur 305
Digitale Quellen und Objektnachweise 312

1 Gesamtdarstellung: Gegenstand, Vorgehen und Begründung

Diese Untersuchung rekonstruiert Kartomantie und verwandte mantische Systeme als Geschichte von Gegenständen, Bildern, Regeln, Praktiken und Deutungsansprüchen. Ausgangspunkt war die Geschichte europäischer Kartenorakel: Tarot, Lenormand, Kipper und historische Wahrsagekarten. Die Erweiterung um Mantik, arabisches ʻilm al-raml, europäische Geomantie, afrikanische Sechzehn-Figuren-Systeme und chinesisches Feng Shui dient nicht dazu, alle Verfahren auf einen Ursprung zu reduzieren. Sie zeigt vielmehr, wie unterschiedliche Kulturen Zufall, Raum, Zahl, Kosmos und Interpretation miteinander verbunden haben.[1,2]

1.1 Was untersucht wurde

Untersucht wurden erstens die materiellen Medien: Spielkarten, gedruckte Orakelkarten, Punktreihen, Samen, Ketten, Tafeln, Diagramme und Kompasse. Zweitens wurden die Regeln betrachtet, nach denen Zeichen erzeugt und kombiniert werden. Drittens ging es um historische Gebrauchszusammenhänge: höfisches Spiel, professionelle Wahrsagung, gelehrte Esoterik, religiöse Beratung, Heilung, Entscheidungsfindung und Ortswahl. Viertens wurden die Erzählungen geprüft, mit denen Praktiken ihr Alter, ihre Autorität oder ihre Herkunft begründen.[3,4]

Die Darstellung verbindet daher Objektgeschichte, Textgeschichte, Biographie, Ikonographie und Praxisgeschichte. Ein Kartensatz oder Diagramm wird nicht nur danach gefragt, was es zeigt, sondern auch danach, wer es herstellte, wie es erklärt, verkauft und tatsächlich benutzt wurde. Bei lebendigen Traditionen wie Ifá, Sikidy und Feng Shui kommt hinzu, dass sie nicht lediglich als Vorstufen europäischer Esoterik behandelt werden dürfen.[5,6]

---

1. Vgl. Michael Dummett, The Game of Tarot, London 1980, S. 1–35.
2. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, Kap. 1.
3. Vgl. Michael Dummett, The Game of Tarot, London 1980, S. 1–35.
4. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, Kap. 1.

1.2 Warum geografisch erweitert wurde

Die zunächst europäische Perspektive reichte für die Geomantie nicht aus. Das lateinische Wort geomantia bezeichnete seit dem Mittelalter eine Punktdivination, die in enger Beziehung zu arabischsprachigem ʿilm al-raml, der „Wissenschaft des Sandes“, steht. Handelswege, Übersetzungstätigkeit, islamische Gelehrtenkulturen und lokale Aneignungen verbanden den Mittelmeerraum mit Westafrika, dem Horn von Afrika, den Komoren, Madagaskar und Teilen des südlichen Afrika. Gleichzeitig wurde im Englischen auch chinesisches Feng Shui als „geomancy“ bezeichnet, obwohl es weder mit geomantischen Punktfiguren noch mit dem arabisch-lateinischen Schildverfahren identisch ist.[7,8]

Die Geografie des Buches ist deshalb vergleichend, aber asymmetrisch. Das Zentrum bleibt die europäische Karten- und Esoterikgeschichte. Arabische, afrikanische und chinesische Traditionen werden dort ausführlich einbezogen, wo Begriffe, Strukturen oder historische Transfers eine Verbindung herstellen. Diese Begrenzung verhindert den Anspruch einer vollständigen Weltgeschichte, ohne die außereuropäischen Voraussetzungen und Parallelentwicklungen auszublenden.[9,10]

1.3 Historische Ordnung

Die Kapitel folgen keiner einzigen chronologischen Linie. Für die Kartomantie beginnt die sichere europäische Geschichte mit Spielkarten und den italienischen trionfi des 15. Jahrhunderts; die systematische okkulte Taromantie tritt im 18. Jahrhundert hervor. Für die Punktgeomantie reicht die arabischsprachige Überlieferung weiter zurück und gelangt im Mittelalter in byzantinische und lateinische Kontexte. Afrikanische Systeme besitzen eigene lokale Geschichts- und Wissensformen, auch wenn Strukturähnlichkeiten und historische Kontakte mit islamischer

---

5. Vgl. Michael Dummett, The Game of Tarot, London 1980, S. 1–35.
6. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, Kap. 1.
7. Vgl. Michael Dummett, The Game of Tarot, London 1980, S. 1–35.
8. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, Kap. 1.
9. Vgl. Michael Dummett, The Game of Tarot, London 1980, S. 1–35.
10. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, Kap. 1.

Geomantie nachweisbar oder wahrscheinlich sind. Feng Shui gehört wiederum in die chinesische Geschichte von Landschaft, Bestattung, Siedlung, Kosmologie und Kompasskunde.[11,12]

1.4 Methodische Trennungen

Fünf Trennungen strukturieren die gesamte Untersuchung: **Bild und Gebrauch**, **behauptete Herkunft und belegbare Überlieferung**, **strukturelle Ähnlichkeit und historische Abstammung**, **religiöse Binnenaussage und historische Analyse** sowie **vormoderne scientia und moderne Naturwissenschaft**. Ein esoterisches Bild ist nicht automatisch ein Wahrsageinstrument. Zwei binäre Orakel sind nicht allein wegen ihrer Mathematik genealogisch identisch. Eine Tradition kann kulturell wirksam und intellektuell komplex sein, ohne dass ihre übernatürlichen Wahrheitsansprüche wissenschaftlich bestätigt wären.[13,14]

1.5 Quellen und Gewichtung

Primärquellen wie Karten, Handschriften, frühe Drucke und historische Anleitungen erhalten Vorrang bei Datierung, Terminologie und intendiertem Gebrauch. Museumskataloge und wissenschaftliche Studien dienen der Kontextualisierung. Ältere ethnographische Texte werden benutzt, aber auf koloniale Perspektiven, Übersetzungsprobleme und die Tendenz zur Konstruktion starrer „Stammestraditionen“ geprüft. Bei lebendigem Kulturerbe werden außerdem Selbstdarstellungen und institutionelle Dokumentationen, etwa der UNESCO zu Ifá, berücksichtigt.[15,16]

Wo die Forschung uneinig ist, wird kein Scheinkonsens erzeugt. Dies betrifft besonders die genaue Entstehung des ʻilm al-raml, die Richtung einzelner Transfers zwischen arabischen und afrikanischen Systemen sowie das Verhältnis von Ifá zu anderen

---

11. Vgl. Michael Dummett, The Game of Tarot, London 1980, S. 1–35.

12. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, Kap. 1.

13. Vgl. Michael Dummett, The Game of Tarot, London 1980, S. 1–35.

14. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, Kap. 1.

15. Vgl. Michael Dummett, The Game of Tarot, London 1980, S. 1–35.

16. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, Kap. 1.

Sechzehn-Zeichen-Verfahren. Die Formulierung „mögliche Verwandtschaft“ wird deshalb von „belegter Übertragung“ unterschieden.[17,18]

1.6 Warum diese Darstellung so aufgebaut ist

Der Aufbau führt vom europäischen Kartenmedium über seine okkulten Neuordnungen zur allgemeinen Mantik und anschließend zur global erweiterten Geomantie. Dadurch wird sichtbar, dass Tarot und Geomantie weder gleichzusetzen noch vollständig voneinander zu isolieren sind. Beide können Zufall, Kombination und astrologische Korrespondenzen nutzen; ihre materiellen Formen, Überlieferungswege und sozialen Institutionen bleiben jedoch verschieden. Biographien, Glossar, Bibliographie und kommentierte Webographie machen die Argumentation überprüfbar und trennen historische Information von bloßer Traditionsbehauptung.[19,20]

---

17. Vgl. Michael Dummett, The Game of Tarot, London 1980, S. 1–35.
18. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, Kap. 1.
19. Vgl. Michael Dummett, The Game of Tarot, London 1980, S. 1–35.
20. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, Kap. 1.

2 Agency im Tarot: Menschenbild, Deutungsmacht und offene Zukunft

2.1 Agency als Frage zweiter Ordnung

Auf der Metaebene bezeichnet Agency beim Tarot nicht nur die Fähigkeit einer Person, nach einer Deutung zu handeln. Der Begriff fragt danach, welches Menschenbild und welches Verhältnis zur Zukunft im Vollzug der Deutung überhaupt erzeugt werden. Eine Sitzung beschreibt nicht lediglich eine schon vorhandene Lage. Durch Auswahl, Auslage, Sprache, Rollenverteilung und Abschluss formt sie eine Erzählung darüber, wer handeln darf, was veränderbar ist und wo Autorität liegt.[21,22]

Die Leitfrage lautet daher: **Wer erhält in der Deutung die Macht, Bedeutung festzulegen und Entscheidungen zu treffen – die Karten, die deutende Person oder die fragende Person selbst?** Diese Frage betrifft Ethik und Erkenntnis zugleich. Sie entscheidet, ob Symbole Möglichkeiten eröffnen oder ob eine behauptete Gewissheit die Zukunft schließt.[23]

2.2 Zwei gegensätzliche Funktionen

Agency-stärkend wirkt Tarot, wenn die Karten als Reflexionsmedium verstanden werden. Bilder können übersehene Perspektiven, Wünsche, Ängste und Widersprüche sichtbar machen. Die Deutung formuliert Hypothesen, prüft Alternativen und führt zu einer Entscheidung, deren Urheberschaft bei der fragenden Person bleibt.[24]

Agency-schwächend wirkt Tarot, wenn Karten als unumstößliche Vorhersage oder äußere Autorität behandelt werden. Dann erscheint Zukunft als festgelegtes Ereignis; die deutende Person kann zum Sprachrohr eines vermeintlich objektiven Schicksals

---

21. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.
22. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of
Tarot, London 2009, S. 119–164.
23. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.
24. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.

werden. Verantwortung wird an Karten, Kosmos oder „Bestimmung“ abgegeben, und Unsicherheit wird nicht bearbeitet, sondern durch Scheingewissheit verdeckt.[25,26]

2.3 Vergleich der Deutungsrahmen

lYYEbene & Agency-orientiert & Deterministisch
Zukunft & mehrere Möglichkeiten & festgelegtes Ereignis
Karten & Impulse und Symbole & objektive Wahrheit
Deutende Person & begleitet Reflexion & verkündet Schicksal
Fragende Person & entscheidet selbst & folgt Vorhersage
Verantwortung & bleibt bei der Person & wird abgegeben

Die Gegenüberstellung beschreibt Idealtypen. Reale Deutungen können zwischen beiden Polen wechseln. Schon ein Satz wie „Die Karte zeigt, dass …“ kann je nach Ton, Beziehung und Kontext als Einladung oder als Befehl wirken. Agency entsteht deshalb nicht allein durch bestimmte Karten, sondern durch den gesamten Deutungsrahmen.[27]

2.4 Tarot als Bedeutungsproduktion

Karten enthalten nicht einfach fertige Antworten. Bedeutung entsteht im Zusammenspiel von Bild, Position, Frage, Deutungsregel, biographischem Kontext und Gespräch. Diese Ko-Produktion bedeutet nicht, dass jede Auslegung beliebig wäre: Ikonographie, Deckkonzept und vereinbarte Regeln setzen Grenzen. Doch keine Karte übersetzt sich selbst in eine einzig notwendige Lebensentscheidung. Die Autorität wird im Gespräch hergestellt.[28,29]

Eine agency-orientierte Praxis macht diesen Herstellungsprozess sichtbar. Sie trennt Beobachtung von Interpretation, benutzt Möglichkeitsformen und fragt, welche Lesart für die Person nachvollziehbar ist. Die fragende Person darf widersprechen, eine

---

25. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.
26. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of
Tarot, London 2009, S. 119–164.
27. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.
28. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.
29. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of
Tarot, London 2009, S. 119–164.

Karte neu rahmen oder eine angebotene Erzählung ablehnen. Gerade dieses Recht auf Revision unterscheidet Mitgestaltung von bloßer Zustimmung.[30,31]

2.5 Sprache als Machtinstrument

Deterministische Formulierungen – „Das wird geschehen“, „Diese Person ist dein Schicksal“, „Du darfst nicht …“ – schließen Alternativen und können besonders in Krisen großen Druck erzeugen. Agency-orientierte Sprache lautet eher: „Eine mögliche Lesart ist …“, „Welche Erfahrung erinnert dich daran?“ oder „Welche Handlungsoptionen werden sichtbar?“ Das ist mehr als Höflichkeit. Grammatik verteilt epistemische Macht: Behauptung, Frage, Metapher und Bedingungssatz erzeugen unterschiedliche Rollen.[32,33]

2.6 Grenzen, Abhängigkeit und sensible Entscheidungen

Agency wird gefährdet, wenn häufige Wiederholungslegungen Entscheidungen ersetzen, Angst durch immer neue Prognosen verstärken oder eine deutende Person exklusive Wahrheit beansprucht. Besonders bei Gesundheit, Recht, Finanzen, Gewalt und psychischen Krisen darf Tarot fachliche Hilfe nicht ersetzen. Eine ethisch verantwortliche Praxis benennt ihre Grenzen, vermeidet Diagnosen und Drohungen und unterstützt sichere, überprüfbare Entscheidungen.[34,35]

2.7 Agency und soziale Bedingungen

Die Formel „Du entscheidest selbst“ reicht nicht immer aus. Handlungsfähigkeit hängt auch von Geld, Aufenthaltsstatus, Diskriminierung, Sorgepflichten, Gewaltverhältnissen und institutionellem Zugang ab. Eine Deutung kann schädlich

---

30. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.
31. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of
Tarot, London 2009, S. 119–164.
32. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.
33. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of
Tarot, London 2009, S. 119–164.
34. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.
35. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of
Tarot, London 2009, S. 119–164.

individualisieren, wenn sie strukturelle Hindernisse zum persönlichen „Energieproblem“ erklärt. Agency-orientiertes Tarot unterscheidet innere Deutungsspielräume von realen Ressourcen und anerkennt, dass nicht jede Möglichkeit gleichermaßen zugänglich ist.[36,37]

2.8 Praktische Kriterien

- Die Frage wird gemeinsam präzisiert und darf verändert werden.
- Aussagen werden als Deutungsangebote, nicht als unanfechtbare Tatsachen markiert.
- Mehrere Zukunftspfade und die Bedingungen ihrer Veränderung werden sichtbar gemacht.
- Die fragende Person behält das Recht auf Widerspruch, Pause und Abbruch.
- Konkrete nächste Schritte stammen aus ihren Zielen und Ressourcen.
- Unsicherheit wird benannt; Hochrisikofragen werden an qualifizierte Stellen verwiesen.

2.9 Historische Bedeutung der Metaebene

Auch historische Tarotsysteme verteilen Agency. Etteillas feste Bedeutungslexika, okkulte Korrespondenzsysteme und moderne psychologische Lesarten schaffen jeweils andere Autoritäten. Ein Regelwerk kann Selbstständigkeit ermöglichen, weil es Deutung erlernbar macht, oder Abhängigkeit verstärken, wenn nur Eingeweihte als legitime Sprecher gelten. Die folgenden Kapitel fragen deshalb neben Herkunft und Symbolik immer auch nach Rollen, Institutionen und Macht.[38,39]

---

36. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.
37. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of
Tarot, London 2009, S. 119–164.
38. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.
39. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of
Tarot, London 2009, S. 119–164.

2.10 Kurzformel

Agency im Tarot bezeichnet auf der Metaebene die Frage, ob eine Deutung Menschen zu Autorinnen und Autoren ihrer eigenen Geschichte macht – oder sie zu Figuren in einer vermeintlich bereits geschriebenen Geschichte erklärt.[40]

40. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self:
Human Development and Tarot Hermeneutic, Rotterdam 2011, S. 1–18.

3 Entstehung von Kartendecks und Biographien: Kontexte und geschichtswissenschaftliche Probleme

3.1 Das Deck als historisches Ensemble

Ein Kartendeck ist kein einzelnes Bild, sondern ein geordnetes Ensemble aus Kartenanzahl, Farben, Rangfolge, Rückseiten, Material, Format, Herstellungsweise, Verpackung und Regeln. Historische Forschung muss deshalb klären, ob erhaltene Blätter ursprünglich zusammengehörten, ob Karten fehlen, später ersetzt oder neu koloriert wurden und ob die heutige Reihenfolge zeitgenössisch ist. Museale Zusammenstellungen können ein Deck sichtbar machen, zugleich aber eine Geschlossenheit erzeugen, die das Objekt bei seiner Entstehung nicht besaß.[41,42]

3.2 Produktionskontexte: Auftrag, Werkstatt und Markt

Handgemalte Luxuskarten entstanden unter anderen Bedingungen als billige Holzschnitt- oder Schablonendrucke. Ein höfischer Auftrag konnte Wappen, Hochzeiten, dynastische Ansprüche und individuelle Porträtnähe einbeziehen. Serienproduktion verlangte wiederverwendbare Druckstöcke, arbeitsteilige Kolorierung und Absatz über Händler. Im 19. und 20. Jahrhundert kamen lithographische Verlage, Markenrecht, internationale Distribution und Begleithefte hinzu. „Urheber“ kann daher Auftraggeber, Konzepterfinder, Zeichner, Graveur, Kolorist, Drucker oder Verleger bedeuten.[43,44]

---

41. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
42. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.
43. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
44. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.

3.3 Gebrauchskontexte: Spiel, Belehrung, Sammlung und Divination

Dasselbe Deck kann gespielt, gesammelt, verschenkt, ausgestellt, moralisch erklärt oder divinatorisch genutzt werden. Bilder allein legen den Gebrauch nicht fest. Für eine Funktion sind Regeln, Abnutzung, handschriftliche Notizen, Anzeigen, Briefe, Gerichtsakten oder zeitgenössische Berichte aussagekräftiger. Besonders problematisch ist die Rückprojektion: Wenn ein Kartentyp im 19. Jahrhundert wahrsagerisch verwendet wurde, folgt daraus nicht, dass ein äußerlich ähnliches Exemplar des 15. Jahrhunderts schon als Orakel diente.[45,46]

3.4 Überlieferungszufall und Repräsentativität

Erhalten bleiben bevorzugt kostbare, ungewöhnliche oder früh gesammelte Karten. Alltäglich benutzte Papierkarten wurden abgenutzt, weggeworfen, beschnitten oder als Makulatur wiederverwendet. Der heutige Bestand verzerrt daher den historischen Markt. Ein prachtvoller Hofsatz kann ikonographisch reich, aber sozial untypisch sein; ein massenhaft verbreitetes Gebrauchsspiel kann nur in wenigen Exemplaren überlebt haben. Abwesenheit eines Objekts ist kein Beweis seiner Nichtexistenz, erlaubt aber auch keine freie Rekonstruktion.[47,48]

3.5 Datierung, Lokalisierung und Zuschreibung

Datierungen beruhen auf Dokumenten, Wasserzeichen, Papier, Drucktechnik, Kostüm, Wappen, Sprachform, Besitzgeschichte und stilistischem Vergleich. Jede Methode hat Fehlergrenzen. Ein Wappen kann später ergänzt, ein Druckstock jahrzehntelang wiederverwendet, eine Mode imitiert und ein Blatt neu koloriert worden sein. Zuschreibungen an berühmte Künstler oder

---

45. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
46. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.
47. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
48. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.

Philosophen erhöhen kulturellen und ökonomischen Wert und verlangen deshalb besonders starke Belege. Stilähnlichkeit allein genügt selten.[49,50]

3.6 Bildquelle und dargestellte Person

Eine benannte Figur auf einer Karte ist nicht automatisch ein Porträt. Kaiser, Päpstin, Eremit, Königin oder historische Heldengestalt können Typus, Allegorie, Rollenkostüm und individuelle Züge verbinden. Selbst wenn ein Gesicht an eine bekannte Person erinnert, kann es idealisiert, verspottet oder aus einer älteren Vorlage übernommen sein. Die Frage lautet daher nicht nur „Wer ist dargestellt?“, sondern: Welche Identifizierungsmerkmale sah ein damaliges Publikum, und welche Funktion erfüllte die mögliche Ähnlichkeit im Spiel?[51,52]

3.7 Biographische Quellen und ihre Asymmetrien

Zu Fürsten, Ordensgründern und publizierenden Männern existieren meist mehr Quellen als zu Künstlerinnen, Kolorierenden, Druckereiarbeitern, professionellen Kartenlegerinnen oder mündlich arbeitenden Praktikern. Archive spiegeln Macht: Verträge nennen Auftraggeber eher als ausführende Hände; Skandalpresse nennt Wahrsagerinnen, aber verzerrt ihre Praxis; Nachrufe stilisieren Lebensläufe; okkulte Orden schützen oder erfinden Initiationsgenealogien. Eine Biographie muss daher auch erklären, warum bestimmte Personen sichtbar und andere fast unsichtbar sind.[53,54]

3.8 Autobiographie, Legende und Markenbildung

Etteilla, Lenormand, Papus, Waite und Crowley schufen oder kontrollierten öffentliche Rollen. Pseudonyme, Selbstanzeigen, spirituelle Autoritätsansprüche und nachträgliche Erinnerungen

---

49. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
50. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.
51. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
52. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.
53. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.

gehören zur Wirkungsgeschichte, sind aber keine neutralen Tatsachenberichte. Nach dem Tod können Verlage einen Namen zur Marke machen, wie im Fall Lenormand. Geschichtswissenschaft trennt deshalb Lebensdaten, nachweisbare Tätigkeiten, Selbstdarstellung, Fremddarstellung und spätere Produktlegende.[55,56]

3.9 Arbeitsteilung und unsichtbare Autorschaft

Deckgeschichten wurden lange als Geschichten männlicher Ideengeber erzählt. Pamela Colman Smith und Frieda Harris zeigen, wie diese Perspektive künstlerische Entscheidungen unterschätzt. Umgekehrt darf die berechtigte Aufwertung der Künstlerinnen nicht in eine neue Ein-Autor-Erzählung umschlagen. Briefe, Entwürfe, Korrekturen, Honorarfragen und Druckvorlagen machen Kooperation und Konflikt sichtbar. Auch Verlagsredaktion, Reproduktionstechnik und spätere Retusche prägen das Werk, das Nutzerinnen und Nutzer schließlich sehen.[57,58]

3.10 Texte, Bilder und tatsächliche Arbeit

Ein programmatisches Buch beschreibt nicht notwendig den realen Entwurfsprozess. Autoren können nachträglich ein geschlossenes System behaupten, obwohl Bilder durch Kompromiss, Zeitdruck oder künstlerische Eigeninitiative entstanden. Umgekehrt enthalten Korrespondenzen oft spontane Aussagen, die nicht das endgültige Konzept wiedergeben. Die Rekonstruktion der Arbeit vergleicht daher veröffentlichte Theorie mit Skizzen, Briefen, Druckzuständen und materiellen Korrekturen.[59,60]

---

54. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.
55. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
56. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.
57. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
58. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.
59. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
60. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.

3.11 Kategorien der Sicherheit

Diese Darstellung unterscheidet vier Stufen: **belegt** ist eine Aussage durch zeitnahe, überprüfbare Quellen; **wahrscheinlich** ist sie durch mehrere übereinstimmende Indizien; **möglich** bezeichnet eine plausible, aber nicht entscheidbare Deutung; **traditionsbedingt** benennt eine wirksame spätere Erzählung ohne ausreichenden Nachweis für die behauptete Entstehungszeit. Diese Abstufung soll Hypothesen nicht verbieten, sondern ihren Status sichtbar machen.[61,62]

3.12 Konsequenz für die folgenden Kapitel

Jedes Deck wird daher auf vier Ebenen untersucht: materielles Objekt, historischer Herstellungszusammenhang, dokumentierter Gebrauch und spätere Rezeption. Bei Personen werden Lebenslauf, Werk, Selbstinszenierung und Nachleben getrennt. Wo Bilder historische oder mythische Figuren zeigen, wird zwischen ikonographischem Typus und Porträtanspruch unterschieden. Dadurch lässt sich kulturelle Bedeutung ernst nehmen, ohne Legenden als Archivfakten auszugeben.[63,64]

---

61. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
62. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.
63. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 3–28.
64. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, Einleitung.

4 Einleitung: Was eine Geschichte der Kartomantie leisten muss

Kartomantie bezeichnet die Deutung von Karten mit dem Anspruch, verborgene Zusammenhänge, Charakterzüge, Handlungsmöglichkeiten oder künftige Entwicklungen sichtbar zu machen. Der Gegenstand liegt an der Schnittstelle von Alltagskultur, Druck- und Verlagsgeschichte, Religionsgeschichte, Esoterikforschung, Kunstgeschichte und Sozialgeschichte. Gerade deshalb entstehen leicht Kurzschlüsse: Ein geheimnisvolles Bild gilt vorschnell als Beweis einer Geheimlehre; ein später divinatorisch verwendetes Blatt wird rückwirkend zum Orakel seiner Entstehungszeit erklärt.[65]

Diese Darstellung verwendet vier Prüffragen: **Was zeigt das Bild? Welche Bedeutung schrieben Hersteller oder Autoren ihm zu? Für welchen Gebrauch wurde das Objekt hergestellt? Welche Nutzung ist durch Regeln, Anzeigen, Berichte, Gebrauchsspuren oder Sammlungszusammenhänge tatsächlich belegt?** Erst das Zusammenspiel dieser Ebenen erlaubt eine belastbare Aussage.[66]

4.1 Quellenarten und ihre Grenzen

Erhaltene Karten sind Primärquellen für Material, Ikonographie und Herstellung, aber nicht automatisch für ihren Gebrauch. Regelhefte, Verlagsanzeigen und Titelblätter belegen eine intendierte Vermarktung. Tagebücher, Gerichtsakten, Presseberichte oder ethnographische Beobachtungen können Praxis dokumentieren, sind jedoch oft von Polemik oder Sensationslust geprägt. Okkulte Lehrbücher zeigen vor allem, was ihre Autoren systematisieren wollten. Spätere Erinnerungen und Traditionsbehauptungen sind Rezeptionsquellen, keine unmittelbaren Zeugnisse für das 15. Jahrhundert.[67]

---

65. Vgl. Martha Howell/Walter Prevenier, From Reliable Sources, Ithaca 2001, S. 17–42.
66. Vgl. Martha Howell/Walter Prevenier, From Reliable Sources, Ithaca 2001, S. 17–42.
67. Vgl. Martha Howell/Walter Prevenier, From Reliable Sources, Ithaca 2001, S. 17–42.

4.2 Terminologie und problematische historische Benennungen

Der historische Produktname „Zigeuner-Wahrsagekarten“ wird in dieser Arbeit ausschließlich als Quellenbegriff verwendet. Das darin enthaltene Fremdwort gilt heute als diskriminierend. Es bezeichnet weder eine einheitliche Roma- oder Sinti-Tradition noch belegt der Aufdruck eine entsprechende Urheberschaft. Meist handelt es sich um eine verlegerische Exotisierung: Eine marginalisierte Gruppe wurde als Projektionsfläche für vermeintliche Naturverbundenheit, Wanderleben und geheimnisvolles Wissen eingesetzt.[68]

68. Vgl. Martha Howell/Walter Prevenier, From Reliable Sources, Ithaca 2001, S. 17–42.

5 Karten als Wahrsageinstrumente: Wann, wo, durch wen und warum?

5.1 Die Ausgangslage: Karten waren zunächst Spielmedien

Spielkarten sind in Europa seit dem späten 14. Jahrhundert dokumentiert; Tarot beziehungsweise trionfi entstand im 15. Jahrhundert in Norditalien als Trumpfkartenspiel. Weder das Vorhandensein allegorischer Bilder noch die Möglichkeit zufälligen Ziehens beweist einen divinatorischen Zweck. Der sichere Ausgangspunkt lautet daher: Karten wurden zunächst vor allem gespielt. Wahrsagegebrauch entstand, als vorhandene Spielobjekte in ältere Praktiken des Losens, Deutens und Prognostizierens einbezogen wurden.[69,70]

5.2 Warum die Frühgeschichte schwer zu datieren ist

Private Wahrsagung hinterlässt wenige Spuren. Sie konnte mündlich, informell oder unter Bedingungen religiöser und rechtlicher Missbilligung stattfinden. Frühe Hinweise sind oft satirisch, kriminalisierend oder mehrdeutig: „Mit Karten die Zukunft sagen“ kann eine reale Praxis, einen literarischen Topos oder einen Betrugsvorwurf meinen. Deshalb ist zwischen vereinzelten Belegen für Kartenlose und einem stabilen System mit festen Bedeutungen zu unterscheiden. Ein exaktes „Erfindungsjahr“ der Kartomantie ist nicht bekannt.[71,72]

---

69. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
70. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).
71. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
72. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).

5.3 Karten und ältere Loskulturen

Vor der Kartomantie existierten Losbücher, Würfelorakel, bibliomantische Verfahren, astrologische Fragekunst und zahlreiche Alltagsomen. Karten boten eine technische Neuerung innerhalb dieser Kultur: Sie waren tragbar, mischbar, verdeckt ziehbar und in endliche Kombinationen gegliedert. Farbe, Zahl und Hofrang lieferten sofort deutbare Unterschiede. Die Karten mussten deshalb nicht als Orakel erfunden worden sein, um später eine sehr geeignete Orakelmaschine zu werden.[73,74]

5.4 Gewöhnliche Spielkarten vor dem divinatorischen Tarot

Die Wahrsagung mit gewöhnlichen Farb- und Hofkarten ist für die Entstehung moderner Kartomantie zentral. Herz, Karo, Pik und Kreuz beziehungsweise regionale Farben konnten Personen, Stände, Geld, Konflikte oder Beziehungen repräsentieren. Hofkarten eigneten sich zur Identifikation von Männern und Frauen im sozialen Umfeld; Zahlen konnten Dauer, Menge oder Rang anzeigen. Bedeutungen waren zunächst nicht überall gleich. Regionale, mündliche und gedruckte Systeme standardisierten sich erst schrittweise.[75,76]

5.5 Das 18. Jahrhundert als dokumentierter Wendepunkt

Im 18. Jahrhundert verdichten sich die sicheren Belege. Aufklärung, urbaner Buchmarkt, Salonkultur, Okkultinteresse und eine wachsende Nachfrage nach individueller Beratung bildeten den Kontext. Kartenwahrsagung wurde publizierbar und kommerzialisierbar. Zugleich blieb Tarock in weiten Teilen Europas ein populäres Spiel; Spiel- und Orakeltarot existierten

---

73. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
74. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).
75. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
76. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).

nebeneinander. Der divinatorische Gebrauch darf nicht rückwirkend zur einzigen oder ursprünglichen Bedeutung des Decks erklärt werden.[77,78]

5.6 Etteilla und die Systematisierung

Jean-Baptiste Alliette, genannt Etteilla, veröffentlichte zunächst über Wahrsagung mit gewöhnlichen Karten und wandte sich anschließend dem Tarot zu. In den 1780er Jahren entwickelte er ein ausdrücklich divinatorisches Tarot mit nummerierter Ordnung, Schlüsselbegriffen sowie Bedeutungen für aufrechte und umgekehrte Lage. Entscheidend war nicht, dass er als Erster überhaupt eine Karte deutete, sondern dass er Kartomantie als lehrbares, gedrucktes und professionell angebotenes System organisierte.[79,80]

5.7 Court de Gébelin und die neue Ursprungserzählung

Antoine Court de Gébelin erklärte den Tarot 1781 zum Überrest eines ägyptischen Weisheitsbuches. Historisch ist diese Herkunftsthese falsch, doch sie gab der Praxis eine neue Würde: Aus einem Spiel wurde scheinbar ein verschlüsseltes Heiligtum. Etteilla verband diese Erzählung mit praktischer Methodik. Das „Warum“ des divinatorischen Tarot liegt damit auch in sozialer Aufwertung: Ägypten, Altertum und Geheimwissen legitimierten ein Gewerbe, das sonst als Aberglaube oder Unterhaltung gelten konnte.[81,82]

---

77. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
78. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).
79. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
80. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).
81. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
82. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).

5.8 Wer deutete Karten?

Kartomantie wurde von sehr unterschiedlichen Personen ausgeübt: professionelle Kartenlegerinnen und Kartenleger, wandernde Unterhalter, Salonpraktiker, Okkultisten, Geistheiler, Familienmitglieder und Ratsuchende selbst. Quellen machen Frauen häufig als Deuterinnen sichtbar, aber oft durch stereotype oder feindliche Beschreibungen. Männer dominierten stärker den gedruckten Systemdiskurs und die Ordensorganisation. Diese Quellenasymmetrie darf nicht mit einer einfachen geschlechtlichen Arbeitsteilung verwechselt werden.[83,84]

5.9 Wo Karten gelegt wurden

Deutungen fanden in Wohnungen, Hinterzimmern, auf Märkten, Messen und Jahrmärkten, später in Salons, okkulten Logen, Buchhandlungen und kommerziellen Beratungsräumen statt. Der Ort beeinflusste die Form. Eine schnelle Marktdeutung arbeitete anders als ein gelehrtes Ordensritual; eine familiäre Legung anders als eine öffentliche Konsultation. Im 20. und 21. Jahrhundert kamen Telefon, Zeitschrift, Radio, Fernsehen, Internetplattform und App hinzu. Dadurch wurden Reichweite, Anonymität und Geschäftsmodelle verändert.[85,86]

5.10 Welche Fragen gestellt wurden

Typische Fragen betrafen Liebe, Heirat, Treue, Schwangerschaft, Arbeit, Geld, Reise, Krankheit, verschwundene Personen und Nachrichten. Gerade Bereiche mit hoher Unsicherheit und begrenzter institutioneller Kontrolle erzeugten Nachfrage. Karten boten eine strukturierte Gesprächsform, schnelle Anschaulichkeit und den Eindruck persönlicher Adressierung. Ihre Attraktivität erklärt sich daher nicht nur durch Glauben an Vorhersage, sondern auch durch Beratung, Unterhaltung, emotionale Entlastung und soziale Interaktion.[87,88]

---

83. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
84. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).
85. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
86. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).

5.11 Lenormand, Kipper und spezialisierte Orakeldecks

Im 19. Jahrhundert entstanden beziehungsweise stabilisierten sich Bildkartensysteme, die nicht die 78-Karten-Struktur des Tarot benötigten. Der Name Lenormand wurde postum zur erfolgreichen Marke; das Kleine Lenormand entwickelte sich aus dem Spiel der Hoffnung. Kipperkarten visualisierten bürgerliche Rollen, Häuser, Nachrichten und Amtswege. Solche Decks erleichterten konkrete Alltagsfragen, weil ihre Szenen und Gegenstände unmittelbarer erzählerisch kombinierbar waren als abstrakte Farbkarten.[89,90]

5.12 Okkulte Orden und Korrespondenzsysteme

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert ordneten Éliphas Lévi, Papus und der Hermetic Order of the Golden Dawn den Tarot in Systeme aus Kabbala, Astrologie, Alchemie und Ritualmagie ein. Waite und Smith sowie Crowley und Harris schufen daraus besonders einflussreiche Bildprogramme. Wahrsagung blieb eine Funktion, wurde aber mit Meditation, Initiation und Selbsterkenntnis verbunden. Der Deuter sollte nicht nur Bedeutungen auswendig lernen, sondern ein symbolisches Universum beherrschen.[91,92]

5.13 Vom Zukunftsspruch zur Reflexion

Im 20. Jahrhundert verbreiteten Psychologie, New Age, feministische Spiritualität, Kunstpraxis und therapeutisch inspirierte Beratung neue Lesarten. Karten wurden zunehmend als Spiegel, Projektionsfläche oder narratives Werkzeug beschrieben. Das beseitigte deterministische Prognosen nicht, schuf aber ein

---

87. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
88. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).
89. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
90. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).
91. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
92. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).

alternatives Modell: Zukunft als Möglichkeitsraum. Die heutige Praxis reicht daher von festem Schicksalsspruch bis zu agency-orientierter Reflexion; beide können dasselbe Deck verwenden.[93,94]

5.14 Warum Karten besonders erfolgreich wurden

Fünf Eigenschaften erklären ihre Dauerhaftigkeit: **Zufall** erzeugt Überraschung; **begrenzte Struktur** macht Ergebnisse ordnbar; **Bilder** erlauben unmittelbare Assoziation; **Kombination** erzeugt viele Erzählungen; **Wiederholbarkeit** macht die Praxis erlern- und verkaufbar. Hinzu kommt die bewegliche Autorität: Je nach Rahmen können Gott, Schicksal, Unterbewusstsein, Intuition, Tradition oder die fragende Person als Bedeutungsquelle gelten.[95,96]

5.15 Historisches Urteil

Kartenwahrsagung entstand nicht an einem einzigen Ort durch eine einzige Person. Sie entwickelte sich aus der Aneignung von Spielkarten in europäischen Los- und Beratungskulturen; im 18. Jahrhundert wurde sie sicher greifbar, gedruckt und durch Etteilla systematisiert. Das Tarot war dabei zunächst nicht Ursprung aller Kartomantie, sondern wurde nachträglich zu ihrem prestigereichsten Medium. Verleger, professionelle Deutende, okkulte Autoren, Künstlerinnen und Nutzerinnen schufen gemeinsam immer neue Formen und Gründe des Gebrauchs.[97,98]

---

93. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
94. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).
95. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
96. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).
97. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 1–79.
98. Vgl. Victoria and Albert Museum, „A History of Tarot Cards“, 22.07.2025, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).

6 Divination in der Antike

6.1 Divination als institutionelles Wissen

In antiken Gesellschaften war Divination häufig kein privates Randphänomen, sondern Teil politischer, militärischer, medizinischer und kultischer Entscheidungsprozesse. Herrscher, Städte, Feldherren und Haushalte suchten Zeichen göttlicher Zustimmung, warnten vor Gefahren oder bestimmten günstige Zeitpunkte. Die moderne Trennung zwischen Religion, Verwaltung, Naturbeobachtung und Wahrsagung bildet diese Wissensordnung nur unvollständig ab. Ein Omen konnte zugleich theologisches Zeichen, archivierter Präzedenzfall und Grundlage praktischen Handelns sein.[99,100]

6.2 Mesopotamien: Omenserien und Opferschau

In Mesopotamien entstanden umfangreiche keilschriftliche Omenserien. Beobachtungen wurden in Wenn-dann-Sätzen geordnet: Wenn ein Zeichen eine bestimmte Form annimmt, dann wird ein Ereignis für König, Land oder Einzelperson erwartet. Besonders entwickelt war die Extispizie, die Untersuchung der Eingeweide geopferter Tiere, vor allem der Leber. Tonmodelle von Schafslebern konnten der Ausbildung dienen; beschriftete Felder verbanden anatomische Merkmale mit möglichen Urteilen.[101,102]

Die Omenlisten waren keine einfachen Protokolle empirischer Regelmäßigkeit. Sie konnten seltene oder unmögliche Fälle systematisch durchspielen und zeigen damit eine kombinatorische Wissensform. Neben der Leberschau wurden Himmelserscheinungen, Geburten, Fehlbildungen, Wetter, Verhalten von Tieren und alltägliche Zufälle gedeutet.

---

99. Vgl. Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination, Malden 2008, S. 3–28.
100. Vgl. Kim Beerden, Worlds Full of Signs, Leiden 2013, S. 15–52.
101. Vgl. Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination, Malden 2008, S. 3–28.
102. Vgl. Kim Beerden, Worlds Full of Signs, Leiden 2013, S. 15–52.

Astrologische Omen verbanden langfristige Beobachtung mit der Vorstellung, dass der Himmel politische und irdische Veränderungen anzeige.[103,104]

6.3 Ägypten: Orakel, Träume und Tempelwissen

Im alten Ägypten wurden göttliche Entscheidungen durch Tempelorakel, Prozessionen und Bewegungen von Kultbildern erfragt. Fragen konnten so formuliert werden, dass eine Zustimmung oder Ablehnung erkennbar wurde. Traumdeutung ist durch Traumbücher belegt, die Bilder und Situationen katalogisieren und häufig zwischen günstigen und ungünstigen Bedeutungen unterscheiden. Orakel und Träume waren in religiöse Institutionen eingebettet; ihre praktische Ausführung änderte sich über die lange ägyptische Geschichte.[105,106]

6.4 Griechenland: Orakel und Zeichenleser

Die griechische Welt kannte ortsgebundene Orakel, wandernde Seher, Traumheiligtümer, Losverfahren und die Deutung von Opfern oder Vogelzeichen. Delphi besaß als Apollonheiligtum panhellenische Bedeutung. Die Pythia antwortete in einem geregelten kultischen Rahmen; Fragen, Opfer, Reihenfolge und politische Privilegien waren institutionell organisiert. Die oft wiederholte Vorstellung, Priester hätten unverständliche Raserei stets nachträglich in Verse verwandelt, ist in dieser pauschalen Form umstritten. Sicherer ist, Delphi als kommunikative Institution zwischen Gottheit, Kultpersonal und Ratsuchenden zu verstehen.[107,108]

Das griechische Vokabular unterschied inspirierte Rede nicht absolut von technischer Zeichendeutung. Mantis konnte einen Seher bezeichnen, der Opferzeichen, Träume oder ungewöhnliche

---

103. Vgl. Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination, Malden 2008, S. 3–28.
104. Vgl. Kim Beerden, Worlds Full of Signs, Leiden 2013, S. 15–52.
105. Vgl. Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination, Malden 2008, S. 3–28.
106. Vgl. Kim Beerden, Worlds Full of Signs, Leiden 2013, S. 15–52.
107. Vgl. Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination, Malden 2008, S. 3–28.
108. Vgl. Kim Beerden, Worlds Full of Signs, Leiden 2013, S. 15–52.

Ereignisse deutete. Losorakel reduzierten Fragen häufig auf begrenzte Alternativen. Die Autorität entstand aus Heiligtum, Ritual, sozialem Ruf und der Fähigkeit, eine mehrdeutige Antwort auf die Situation des Fragenden zu beziehen.[109,110]

6.5 Rom: Auguren, Haruspices und Staatskult

In Rom war Divination eng mit der Legitimität öffentlicher Handlungen verbunden. Auguren beobachteten und klassifizierten Zeichen, besonders im abgegrenzten Himmelsraum. Ihr Amt bestand nicht einfach darin, aus beliebigem Vogelflug die Zukunft vorherzusagen; es prüfte, ob eine Handlung unter den gegebenen Auspizien religiös zulässig war. Haruspices deuteten Eingeweide und Prodigien in einer als etruskisch verstandenen Fachtradition. Die Sibyllinischen Bücher wurden in staatlichen Krisen konsultiert und durch zuständige Kollegien ausgelegt.[111,112]

Römische Autoren diskutierten Divination zugleich kritisch. Ciceros De divinatione stellt Argumente für und gegen unterschiedliche Verfahren gegenüber. Diese Skepsis belegt nicht das Ende der Praktiken, sondern ihre intellektuelle und politische Umstrittenheit. Zwischen offizieller Religion, philosophischer Kritik, privater Astrologie und als Magie verfolgten Praktiken verliefen bewegliche Grenzen.[113,114]

6.6 Astrologie von Babylonien zur hellenistischen Welt

Die hellenistische Astrologie entstand aus der Verbindung mesopotamischer Omenkunde mit griechisch-ägyptischen mathematischen und kosmologischen Traditionen. Horoskopische Verfahren bezogen Planeten, Tierkreiszeichen, Häuser und Aspekte auf Geburt oder Frage. Dadurch wurde aus der Beobachtung kollektiver Himmelszeichen zunehmend eine rechnerisch

---

109. Vgl. Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination, Malden 2008, S. 3–28.
110. Vgl. Kim Beerden, Worlds Full of Signs, Leiden 2013, S. 15–52.
111. Vgl. Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination, Malden 2008, S. 3–28.
112. Vgl. Kim Beerden, Worlds Full of Signs, Leiden 2013, S. 15–52.
113. Vgl. Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination, Malden 2008, S. 3–28.
114. Vgl. Kim Beerden, Worlds Full of Signs, Leiden 2013, S. 15–52.

strukturierte Individualprognostik. Diese Entwicklung ist für Agrippa und die spätere astrologisierte Geomantie wichtiger als die Annahme einer direkten antiken Herkunft des Tarot.[115,116]

6.7 Antike Divination und spätere Mantik

Die Antike hinterließ Begriffe, Texte, Institutionen und kosmologische Modelle, die in jüdischen, christlichen, islamischen und humanistischen Kontexten weitergegeben und umgedeutet wurden. Dennoch führt keine lückenlose Linie von Delphi oder der Leberschau zur Kartomantie. Kontinuität besteht vor allem in Problemen und Formen: Wie wird ein zufälliges oder ungewöhnliches Zeichen erzeugt, klassifiziert und autorisiert? Wer darf es deuten? Wann gilt eine Antwort als göttlich, natürlich, dämonisch oder betrügerisch?[117,118]

---

115. Vgl. Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination, Malden 2008, S. 3–28.

116. Vgl. Kim Beerden, Worlds Full of Signs, Leiden 2013, S. 15–52.

117. Vgl. Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination, Malden 2008, S. 3–28.

118. Vgl. Kim Beerden, Worlds Full of Signs, Leiden 2013, S. 15–52.

7 Berossos: Babylonischer Priester, Geschichtsschreiber und Astrologe zwischen zwei Welten

7.1 Historischer Ort und quellenkritische Ausgangslage

Berossos, griechisch Bērōssos, wirkte im frühen 3. Jahrhundert v. Chr. im seleukidischen Babylonien. Antike Autoren bezeichnen ihn als Priester des Bēl, also des mit Marduk identifizierten babylonischen Hauptgottes. Seine genauen Lebensdaten, die ursprüngliche Form seines Namens und viele Einzelheiten seiner Biographie bleiben unsicher. Sicher ist vor allem sein Werkzusammenhang: Er verfasste auf Griechisch eine Babyloniaka, eine Darstellung babylonischer Kosmogonie und Geschichte, die gewöhnlich in die Regierungszeit Antiochos’ I. eingeordnet wird.[119, 120]

Das Werk ist nicht im Original erhalten. Es muss aus Zitaten, Auszügen und Zusammenfassungen späterer Autoren rekonstruiert werden. Jede Aussage über Berossos steht daher unter einem doppelten Vorbehalt: Sie betrifft einerseits einen babylonischen Gelehrten, der für ein griechisch lesendes Publikum schrieb, andererseits einen Text, den wir nur durch hellenistische, römische, jüdische und christliche Vermittler kennen. Diese Überlieferungslage macht Berossos besonders wichtig für eine Geschichte der Divination, verlangt aber eine klare Trennung zwischen Fragment, später Zuschreibung und moderner Rekonstruktion.[121, 122]

---

119. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.

120. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.

121. Vgl. Burstein, Babyloniaca, S. 1–12.

122. Vgl. Geert De Breucker, „Berossos between Tradition and Innovation“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 23–40.

7.2 Babylonien nach Alexander und die seleukidische Ordnung

Nach den Eroberungen Alexanders des Großen wurde Babylonien Teil der hellenistischen Monarchien. Die Seleukiden regierten kein kulturell leeres Gebiet, sondern eine Region mit jahrtausendealten Tempeln, Archiven, Rechtsformen und gelehrten Berufen. Babylon blieb neben neu gegründeten Residenzen ein bedeutendes religiöses und wissenschaftliches Zentrum. Griechische Herrschaft und babylonische Institutionen standen deshalb nicht nur in einem Verhältnis von Ablösung, sondern auch von Aushandlung, Patronage und wechselseitiger Übersetzung.[123,124]

Berossos' griechische Geschichtsdarstellung lässt sich in diesem politischen Raum lesen. Sie machte babylonisches Alter, Königtum und gelehrtes Wissen einer neuen Herrschaftselite verständlich, ohne einfach griechische Modelle zu kopieren. Wahrscheinlich ist, dass das Werk zugleich kulturelles Gedächtnis bewahrte und babylonische Tradition im seleukidischen Reich positionierte. Eine unmittelbare Auftragsarbeit Antiochos' I. ist möglich, aber nicht zweifelsfrei belegt; vorsichtiger ist von einem Werk im Umfeld seiner Regierungszeit zu sprechen.[125,126]

7.3 Priestergelehrsamkeit, Tempel und Archive

Die Bezeichnung als Bēl-Priester verbindet Berossos mit der Tempelkultur Babylons, besonders mit dem Esagila-Komplex des Marduk. Babylonische Gelehrsamkeit beruhte auf Ausbildung in Keilschrift, dem Kopieren kanonischer Serien, astronomischer Beobachtung, Kalenderrechnung, Ritualkunde und der Auslegung von Vorzeichen. Diese Tätigkeiten waren spezialisiert, standen jedoch nicht in der modernen Trennung von Religion, Wissenschaft und Verwaltung. Ein Priestergelehrter konnte zugleich Ritualexperte, Archivar, Chronologe und Himmelsbeobachter sein.[127,128]

---

123. Vgl. John P. Britton/Christopher B. F. Walker, „Astronomy and Astrology in Mesopotamia“, in: Christopher Walker (Hg.), Astronomy before the Telescope, London 1996, S. 42–67.

124. Vgl. Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 1–22.

125. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.

126. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.

Ob Berossos ein bestimmtes Amt bekleidete oder direkten Zugang zu allen von ihm benutzten Archiven hatte, ist nicht festzustellen. Inhaltliche Parallelen zu Keilschrifttexten machen seine Verankerung in babylonischen Traditionen jedoch plausibel. Seine Autorität beruht weniger auf einer modernen Individualbiographie als auf einer institutionellen Wissenskultur: Tempel, Schreiberfamilien und Serien von Tafeln ermöglichten es, Beobachtungen und Deutungsregeln über Generationen zu stabilisieren.[129,130]

7.4 Die Babyloniaka als kulturelle Übersetzung

Berossos schrieb nicht einfach babylonische Tafeln ab. Er ordnete Stoffe aus Mythos, Königslisten, Chroniken und gelehrter Überlieferung in einer griechischen Prosaerzählung. Begriffe und Gottheiten wurden dabei für griechische Leser identifizierbar gemacht: Marduk erscheint etwa als Bēlos, die Urgöttin Tiāmat als Thalatta. Solche Gleichsetzungen sind Übersetzungsakte. Sie schaffen Verständlichkeit, verändern aber zugleich die Bedeutungsfelder der übertragenen Tradition.[131,132]

Die Babyloniaka ist daher weder ein unverfälschtes Fenster auf den Alten Orient noch bloß hellenistische Erfindung. Sie gehört zu einer Kontaktzone, in der lokale Gelehrte ihre Vergangenheit unter neuen sprachlichen und politischen Bedingungen darstellten. Für die Geschichte esoterischer Zuschreibungen ist dies grundlegend: Wissen wandert nicht als unveränderter Bestand, sondern wird ausgewählt, umbenannt, systematisiert und für neue Autoritäten anschlussfähig gemacht.[133,134]

---

127. Vgl. John P. Britton/Christopher B. F. Walker, „Astronomy and Astrology in Mesopotamia“, in: Christopher Walker (Hg.), Astronomy before the Telescope, London 1996, S. 42–67.

128. Vgl. Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 1–22.

129. Vgl. John P. Britton/Christopher B. F. Walker, „Astronomy and Astrology in Mesopotamia“, in: Christopher Walker (Hg.), Astronomy before the Telescope, London 1996, S. 42–67.

130. Vgl. Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 1–22.

131. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 1–5.

132. Vgl. John Day, From Creation to Babel, London 2013, S. 1–30.

133. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.

134. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.

7.5 Aufbau des Werkes: von der Weltentstehung zur Königsgeschichte

Spätere Zeugnisse gliedern die Babyloniaka in drei Bücher. Das erste behandelte Kosmogonie, Kulturentstehung und die urzeitlichen Offenbarer. Das zweite führte über die vorsintflutlichen Könige, die Flut und frühe Dynastien in historischere Zeiten. Das dritte reichte bis zu neuassyrischer und neubabylonischer Geschichte und vermutlich in die persische Epoche. Der Aufbau verbindet somit Weltalter, Königsfolge und politische Geschichte.[135,136]

Diese Verbindung entsprach babylonischen Formen der Wissensordnung, war aber zugleich für griechische Universalgeschichte lesbar. Unermessliche Zeiträume vor der Flut und zunehmend präzisere Herrscherfolgen stehen nebeneinander. Die Differenz darf nicht als einfacher Übergang von „Mythos“ zu „Fakt“ missverstanden werden: Urzeitliche Erzählungen begründeten die göttliche Herkunft von Kultur und Königtum, während Listen und Chroniken zeitliche Kontinuität erzeugten.[137,138]

7.6 Kosmogonie: Bēlos, Thalatta und die Ordnung des Chaos

In der überlieferten Kosmogonie herrscht zunächst ein feuchtes, von Mischwesen bevölkertes Chaos. Bēlos teilt die weiblich gedachte Urmacht Thalatta und bildet aus ihren Teilen Himmel und Erde. Die Nähe zum babylonischen Schöpfungsepos Enūma eliš, in dem Marduk Tiāmat besiegt und ihren Leib kosmisch ordnet, ist deutlich. Zugleich ist die erhaltene Fassung durch griechische Benennungen und die Perspektive späterer Exzerptoren geprägt.[139,140]

Für Divinationsgeschichte ist die Kosmogonie kein nebensächlicher Mythos. Omenkunde und Astrologie setzen einen geordneten Kosmos voraus, in dem ungewöhnliche Erscheinungen Bedeutung

---

135. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 4–6.
136. Vgl. Paul-Alain Beaulieu, „Berossus on Late Babylonian History“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 116–149.
137. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 4–6.
138. Vgl. Paul-Alain Beaulieu, „Berossus on Late Babylonian History“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 116–149.
139. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 1–5.

tragen können. Wenn Weltordnung aus einer göttlichen Trennung und Klassifikation hervorgeht, dann kann gelehrtes Deuten als Lesen dieser Ordnung erscheinen. Berossos liefert kein geschlossenes Erkenntnismodell, doch sein Werk verbindet kosmischen Ursprung und tradierte Wissensautorität.[141,142]

7.7 Oannes und die vorsintflutlichen Kulturbringer

Berühmt wurde die Erzählung von Oannes, einem aus dem Meer kommenden Wesen mit menschlicher Stimme und fischartiger Gestalt. Oannes lehrt den Menschen Schrift, Wissenschaften, Künste, Städtebau, Gesetz, Feldvermessung und Landwirtschaft; weitere ähnliche Wesen setzen diese Unterweisung fort. Hinter ihnen stehen wahrscheinlich Traditionen um die mesopotamischen apkallu, urzeitliche Weise, die göttliches Wissen vermitteln und Königtum wie Kult beraten.[143,144]

Oannes ist deshalb nicht sinnvoll als isolierte exotische Figur zu behandeln. Die Erzählung legitimiert Kultur als Offenbarungswissen: Grundlegende Techniken entstehen nicht schrittweise aus menschlicher Erfahrung, sondern werden von einem übermenschlichen Mittler vollständig gelehrt. Spätere Hermetik und Magietraditionen konnten an solche Modelle uralter Weisheit anschließen, doch eine direkte Linie von Oannes zu Hermes Trismegistos ist nicht nachgewiesen. Vergleichbar ist die Funktion, nicht notwendig die historische Abstammung.[145,146]

7.8 Vorsintflutliche Könige und große Zahlen

Berossos nennt zehn Könige vor der Flut und schreibt ihnen Regierungszeiten von insgesamt 120 saroi zu, wobei ein saros als 3.600 Jahre gerechnet wird. Die ungeheuren Zahlen erinnern an die Sumerische Königsliste, deren früheste Herrscher ebenfalls

---

140. Vgl. John Day, From Creation to Babel, London 2013, S. 1–30.
141. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.
142. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.
143. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 1–5.
144. Vgl. John Day, From Creation to Babel, London 2013, S. 1–30.
145. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 1–5.
146. Vgl. John Day, From Creation to Babel, London 2013, S. 1–30.

übermenschlich lange regieren. Sie markieren qualitative Ferne: Die Urzeit folgt einem anderen Maß als gewöhnliche Geschichte und verleiht babylonischer Kultur ein Alter, das mit griechischen und ägyptischen Altertumsansprüchen konkurrieren konnte.[147,148]

Die Zahlen sind nicht ohne Weiteres astronomische Perioden im späteren technischen Sinn. Antike und moderne Autoren haben versucht, sie umzudeuten, zu verkürzen oder mit Zyklen zu harmonisieren. Quellenkritisch sind zunächst ihre literarische und chronologische Funktion zu beachten: Sie ordnen die Vergangenheit, steigern ihr Prestige und verbinden Königsherrschaft mit kosmischer Zeit. Erst danach darf nach möglichen Beziehungen zu mesopotamatischer Zahlenschrift und Astronomie gefragt werden.[149,150]

7.9 Xisuthros, die Flut und die Rettung des Wissens

Der letzte vorsintflutliche König Xisuthros wird von einer Gottheit vor der Flut gewarnt. Er soll Schriften vergraben, ein Schiff bauen und Menschen sowie Tiere retten. Nach dem Rückgang des Wassers wird er den Menschen entzogen; Überlebende kehren nach Babylonien zurück, graben die Schriften wieder aus und begründen Städte und Kult neu. Die Erzählung steht der mesopotamischen Fluttradition um Ziusudra, Atrahasis und Utnapischtim nahe.[151,152]

Bemerkenswert ist die Rettung der Texte. Nicht allein biologisches Leben, sondern institutionelles Gedächtnis übersteht die Katastrophe. Schrift wird zum Medium kultureller Wiedergründung. In späteren Legenden über vorsintflutliche Säulen, Henoch, Hermes oder verborgene Bücher kehrt dieses Motiv verändert wieder. Historisch ist nicht von einer einzigen

---

147. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 4–6.
148. Vgl. Paul-Alain Beaulieu, „Berossus on Late Babylonian History“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 116–149.
149. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.
150. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.
151. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 4–6.
152. Vgl. Paul-Alain Beaulieu, „Berossus on Late Babylonian History“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 116–149.

fortlaufenden Geheimtradition auszugehen; vielmehr bot die Vorstellung geretteten Urwissens ein wiederverwendbares Modell für Autorität.[153,154]

7.10 Vom mythischen Zeitalter zur kontrollierbaren Geschichte

Für spätere assyrische und babylonische Könige nennt Berossos Ereignisse, die sich teilweise mit Keilschriftchroniken und Königsinschriften vergleichen lassen. Gerade diese Vergleiche zeigen sowohl wertvolle Übereinstimmungen als auch Auslassungen, Verkürzungen und Überformungen. Das Werk war eine selektive Geschichte mit eigenen Interessen, kein neutrales Archiv in griechischer Sprache.[155,156]

Methodisch ist die Kontrolle durch unabhängige Quellen entscheidend. Wo Keilschriftzeugnisse vorhanden sind, lässt sich die Überlieferung prüfen; wo sie fehlen, steigt die Unsicherheit. Eine wissenschaftliche Berossos-Rekonstruktion muss deshalb jedem Fragment seinen Zitierkontext zuordnen und darf spätere Zusammenfassungen nicht unbesehen als Wortlaut des Autors behandeln. Diese Regel gilt ebenso für Aussagen über seine Astrologie.[157,158]

7.11 Nebukadnezar II. und die Hängenden Gärten

Die Berossos zugeschriebene Darstellung Nebukadnezars II. betont Bauleistungen in Babylon. In der durch Josephus erhaltenen Fassung wird dem König auch eine terrassierte Gartenanlage zugeschrieben, die er für seine aus Medien stammende Gemahlin habe errichten lassen. Dieser Bericht ist eine Hauptquelle für die traditionelle Lokalisierung der Hängenden Gärten in Babylon.[159,160]

---

153. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 4–6.
154. Vgl. Paul-Alain Beaulieu, „Berossus on Late Babylonian History“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 116–149.
155. Vgl. John P. Britton/Christopher B. F. Walker, „Astronomy and Astrology in Mesopotamia“, in: Christopher Walker (Hg.), Astronomy before the Telescope, London 1996, S. 42–67.
156. Vgl. Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 1–22.
157. Vgl. Burstein, Babyloniaca, S. 1–12.
158. Vgl. Geert De Breucker, „Berossos between Tradition and Innovation“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 23–40.

Archäologische und textliche Fragen bleiben offen; eine konkurrierende Forschungsthese lokalisiert entsprechende Gärten im assyrischen Ninive. Berossos kann daher nicht als endgültiger Beweis dienen, zumal sein Text nur indirekt überliefert ist. Das Beispiel zeigt, wie eine knappe antike Passage durch spätere Kanonisierung zum scheinbar festen historischen Bild wird und weshalb Überlieferungsweg, Textschicht und materielle Evidenz getrennt bewertet werden müssen.[161,162]

7.12 „Chaldäer“ zwischen Herkunftsbezeichnung und Expertenrolle

In griechisch-römischen Texten konnte „Chaldäer“ eine Bevölkerungsgruppe in Babylonien bezeichnen, zunehmend aber auch einen Spezialisten für Astrologie und Wahrsagung. Diese Bedeutungsverschiebung verband regionales Prestige mit einem gelehrten Beruf. Berossos wurde dadurch zum Muster des chaldäischen Priesterastrologen, obwohl die Fragmente der Babyloniaka nur begrenzt Einblick in seine konkrete Praxis geben.[163,164]

Die Bezeichnung darf weder als moderne ethnische Kategorie noch als Beweis für eine einheitliche „chaldäische Geheimlehre“ benutzt werden. Sie wurde in unterschiedlichen Kontexten bewundernd, polemisch oder berufsbezogen verwendet. In Rom konnten Chaldäer als gefragte Berater auftreten und zugleich ausgewiesen werden. Spätere Magie- und Astrologietexte nutzten das Wort als Autoritätssiegel, wodurch Berossos’ historisches Profil mit einer literarischen Expertenfigur verschmolz.[165,166]

---

159. Vgl. Josephus, Contra Apionem, I 19–20 (§§ 128–146).
160. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 8a.
161. Vgl. Burstein, Babyloniaca, S. 1–12.
162. Vgl. Geert De Breucker, „Berossos between Tradition and Innovation“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 23–40.
163. Vgl. Burstein, Babyloniaca, S. 1–12.
164. Vgl. Geert De Breucker, „Berossos between Tradition and Innovation“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 23–40.
165. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.
166. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.

7.13 Omenastrologie, mathematische Astronomie und Geburtshoroskope

Babylonische Himmelskunde umfasste mehrere miteinander verbundene, aber unterscheidbare Praktiken. Serien wie Enūma Anu Enlil deuteten Mond-, Sonnen-, Wetter- und Planetenphänomene vor allem für König und Land. Astronomische Tagebücher protokollierten Beobachtungen; mathematische Verfahren ermöglichten die Berechnung periodischer Erscheinungen. Seit dem späten 5. Jahrhundert v. Chr. sind außerdem babylonische Geburtshoroskope belegt, die Konstellationen auf einzelne Geburten beziehen.[167,168]

Berossos lebte somit in einer Epoche, in der traditionelle Omenkunde, genaue Beobachtung, Rechenastronomie und individualisierende Prognose nebeneinander bestanden. Dass er diese Wissensfelder kannte, ist plausibel; welche Tafelserien er persönlich benutzte, bleibt unbekannt. Die spätere hellenistische Horoskopastrologie entstand nicht durch einen einzigen Transferakt. Sie entwickelte sich aus babylonischen, ägyptischen und griechischen Komponenten, die in Zentren des östlichen Mittelmeerraums neu kombiniert wurden.[169,170]

7.14 Weltbrand, Sintflut und planetarische Konjunktionen

Seneca schreibt Berossos eine Lehre periodischer Weltkatastrophen zu: Ein Weltbrand trete ein, wenn sich die Planeten im Krebs, eine Flut, wenn sie sich im Steinbock versammelten. Der Bericht verbindet babylonische Astrologie mit stoisch anschlussfähigen Vorstellungen kosmischer Zyklen. Da Seneca Jahrhunderte nach Berossos schrieb und die Passage in eine eigene naturphilosophische Diskussion einordnet, ist der genaue Anteil des babylonischen Autors schwer zu bestimmen.[171,172]

---

167. Vgl. Francesca Rochberg, The Heavenly Writing, Cambridge 2004, S. 1–43 und 98–120.
168. Vgl. David Brown, Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology, Groningen 2000, S. 1–22.
169. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.
170. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.
171. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 4–6.
172. Vgl. Paul-Alain Beaulieu, „Berossus on Late Babylonian History“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 116–149.

Die Stelle ist dennoch bedeutsam, weil sie zeigt, wie astrologisches Wissen übersetzt wurde. Aus beobachteten Planetenkonstellationen wird eine Theorie universaler Perioden, die verschiedene Kosmologien miteinander vermitteln konnte. Quellenkritisch darf die Zuschreibung weder verworfen noch wörtlich isoliert werden: Sie ist ein Zeugnis der römischen Berossos-Rezeption und möglicherweise eines hellenistischen Umbaus babylonischer Lehren.[173,174]

7.15 Mondtheorie und das hemicyclium

Vitruv berichtet, Berossos habe gelehrt, der Mond sei eine Kugel, deren eine Hälfte leuchte, während die andere dunkel bleibe; die Phasen ergäben sich aus ihrer Stellung zur Sonne. An anderer Stelle verbindet Vitruv ihn mit dem hemicyclium, einer aus einem Hohlkörper herausgearbeiteten und geneigten Sonnenuhr. Diese Nachrichten begründeten Berossos’ Ruf als Astronom und Instrumentenkundiger.[175,176]

Ob die Beschreibungen seine eigene Innovation, eine babylonische Schulmeinung oder eine spätere Zuschreibung wiedergeben, ist umstritten. Besonders die Mondtheorie wird nicht ohne Weiteres durch erhaltene babylonische Texte bestätigt. Das hemicyclium zeigt zudem, wie griechische technische Literatur fremdes Wissen über einen berühmten Namen personifiziert. Der Name Berossos fungiert hier als Brücke zwischen kollektivem Fachwissen und einer biographisch greifbaren Erfinderfigur.[177,178]

7.16 Kos, Schule und die goldene Zunge

Späte antike Zeugnisse berichten, Berossos sei nach Kos gegangen und habe dort eine Schule gegründet. Plinius erwähnt außerdem eine Statue mit goldener Zunge, die ihm die Athener wegen seiner

---

173. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.
174. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.
175. Vgl. Vitruv, De architectura, IX 2,1–2 und IX 8,1.
176. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Test. 5–6.
177. Vgl. Vitruv, De architectura, IX 2,1–2 und IX 8,1.
178. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Test. 5–6.

göttlichen Vorhersagen errichtet hätten. Beide Nachrichten prägten das Bild des im griechischen Raum gefeierten babylonischen Astrologen.[179]

Ihre Historizität ist jedoch unsicher. Eine Schule auf Kos lässt sich nicht unabhängig belegen, und die goldene Zunge ist ein starkes literarisches Ehrenmotiv. Solche Angaben gehören in eine Rezeptionsgeschichte, nicht unkommentiert in eine Biographie. Sie zeigen, wie ein Autor über Jahrhunderte zum Kulturheros stilisiert wurde: Herkunft aus Babylon, prophetische Exzellenz und Anerkennung durch Griechenland bilden eine ideale Erzählung erfolgreichen Wissenstransfers.[180,181]

7.17 Die Kette der Überlieferung

Die wichtigsten Fragmente gelangten über Alexander Polyhistor und andere hellenistische Sammler zu Josephus und Eusebius; weitere Passagen stehen bei Vitruv, Seneca, Plinius und späteren Chronographen wie Synkellos. Eusebius’ Chronik ist teilweise nur in armenischer Übersetzung und durch spätere Auszüge erhalten. Zwischen Berossos und dem heute lesbaren Text liegen daher mehrfaches Exzerpieren, Übersetzen, Kürzen und argumentative Neuverwendung.[182,183]

Josephus zitierte babylonische Geschichte zur Verteidigung des Alters und der historischen Glaubwürdigkeit jüdischer Überlieferung. Christliche Chronographen ordneten sie in eine universale Zeitrechnung ein. Naturphilosophen interessierten sich für Kosmologie und Katastrophen, Architekten für Instrumente. Jeder Vermittler bewahrte bestimmte Inhalte und ließ andere weg. Ein Fragment ist deshalb stets zugleich Zeugnis für Berossos und für den Zweck des zitierenden Autors.[184,185]

---

179. Vgl. Vitruv, De architectura, IX 6,2.

180. Vgl. Vitruv, De architectura, IX 6,2.

181. Vgl. Plinius, Naturalis historia, VII 123.

182. Vgl. Seneca, Naturales quaestiones, III 29,1.

183. Vgl. Burstein, Babyloniaca, Frg. 7.

184. Vgl. Burstein, Babyloniaca, S. 1–12.

185. Vgl. Geert De Breucker, „Berossos between Tradition and Innovation“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 23–40.

7.18 Keilschriftquellen als unabhängiges Korrektiv

Die Entzifferung der Keilschrift im 19. Jahrhundert veränderte die Bewertung des Berossos grundlegend. Schöpfungsepen, Königslisten, Chroniken, astronomische Tagebücher und Omentexte erlauben seither einen Vergleich mit Traditionen, die nicht durch griechisch-römische Literatur vermittelt wurden. Übereinstimmungen bestätigen seine Kenntnis babylonischer Stoffe; Differenzen machen Auswahl, Übersetzung und mögliche Eingriffe der Überlieferer sichtbar.[186,187]

Dieser Vergleich darf nicht dazu dienen, jedes Berossos-Fragment mechanisch auf eine einzelne Tafel zurückzuführen. Gelehrte Traditionen existierten in Varianten, mündliche Erklärung begleitete schriftliche Serien, und viele Tafeln sind verloren. Keilschrifttexte sind daher Kontroll- und Kontextquellen, keine vollständige Vorlage. Die produktivste Frage lautet, wie Berossos verschiedene lokale Wissensformen für eine neue griechische Darstellung reorganisierte.[188,189]

7.19 Bedeutung für die Entstehung hellenistischer Astrologie

Berossos steht exemplarisch für die Mobilität babylonischen Himmelswissens in der hellenistischen Welt. Planetennamen, Tierkreis, Beobachtungsdaten und Rechenverfahren wurden außerhalb Babyloniens aufgenommen. Griechische Astrologen verbanden sie mit geometrischer Astronomie, philosophischer Kosmologie, ägyptischen Zeit- und Dekantraditionen sowie neuen Techniken der Häuser und Aspekte. Daraus entstand schrittweise die gelehrte Horoskopastrologie der römischen Kaiserzeit.[190,191]

---

186. Vgl. John P. Britton/Christopher B. F. Walker, „Astronomy and Astrology in Mesopotamia“, in: Christopher Walker (Hg.), Astronomy before the Telescope, London 1996, S. 42–67.

187. Vgl. Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 1–22.

188. Vgl. Burstein, Babyloniaca, S. 1–12.

189. Vgl. Geert De Breucker, „Berossos between Tradition and Innovation“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 23–40.

190. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.

191. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.

Es wäre jedoch zu einfach, Berossos zum persönlichen „Erfinder“ oder alleinigen Übermittler dieser Synthese zu erklären. Wissenstransfer erfolgte durch zahlreiche, oft namenlose Schreiber, Übersetzer, Reisende und lokale Fachgemeinschaften. Seine Bedeutung liegt darin, dass er einen selten namentlich bekannten Grenzgänger verkörpert. An ihm wird sichtbar, wie institutionelles Wissen durch sprachliche Übersetzung zu personalisierter Autorität werden konnte.[192,193]

7.20 Pseudo-Berossos und die Renaissance

Eine zweite, von der Antike zu trennende Wirkungsgeschichte begann 1498 mit Annius von Viterbo. Er veröffentlichte angebliche Werke des Berossos und anderer antiker Autoren samt Kommentar. Diese Texte waren Fälschungen, ermöglichten aber weitreichende Genealogien, in denen biblische, chaldäische und nationale Frühgeschichte miteinander verbunden wurden. Der Name Berossos garantierte scheinbar eine außerbiblische Bestätigung der ältesten Weltgeschichte.[194,195]

Humanisten begegneten dem Pseudo-Berossos nicht durchweg leichtgläubig. Textkritische Einwände gegen Sprache, Überlieferung und Anachronismen trugen dazu bei, die Fälschung offenzulegen. Der Fall ist für Renaissancehermetik und Kartomantie methodisch lehrreich: Ein alter Name kann Autorität erzeugen, ohne dass ein alter Text vorliegt. Provenienz, früheste Handschriften, Zitiergeschichte und sprachliche Form sind deshalb unverzichtbare Prüfsteine historischer Behauptungen.[196,197]

7.21 Wissenschaftsgeschichte, Divination und Agency

Berossos zeigt, weshalb „Wissenschaft“ und „Wahrsagung“ für die Antike nicht als vollkommen getrennte Sphären vorausgesetzt werden dürfen. Systematische Beobachtung des Himmels,

---

192. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.
193. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.
194. Vgl. Anthony Grafton, Defenders of the Text, Cambridge, Mass. 1991, S. 76–103.
195. Vgl. Walter Stephens, Giants in Those Days, Lincoln 1989, S. 98–138.
196. Vgl. Burstein, Babyloniaca, S. 1–12.

mathematische Prognose und religiöse Omenauslegung konnten innerhalb derselben gelehrten Kultur betrieben werden. Ihre Methoden waren nicht identisch, doch sie teilten Archive, Fachsprache und die Annahme, dass zeitliche Ordnung erkannt und für Entscheidungen relevant gemacht werden könne.[198,199]

Zugleich verändert divinatorisches Wissen die Handlungsmacht seiner Nutzer. Ein Omen kann Entscheidungen einschränken, aber auch Gegenrituale, zeitliche Verschiebung oder Beratung ermöglichen. Autorität liegt nicht einfach beim Zeichen: Schreiber wählen Beobachtungen aus, Experten klassifizieren sie, Herrscher entscheiden über Reaktionen und spätere Autoren rahmen das Ergebnis neu. Berossos' Überlieferung macht diese gestufte Bedeutungsproduktion besonders deutlich.[200,201]

7.22 Ergebnis: Berossos als Mittler, nicht als mythischer Ursprung

Historisch gesichert ist Berossos vor allem als babylonischer Priestergelehrter und griechisch schreibender Autor der frühen Seleukidenzeit. Seine Babyloniaka verband kosmogonische, chronologische und politische Überlieferungen; spätere Autoren machten ihn zusätzlich zum Inbegriff des chaldäischen Astrologen. Viele biographische Einzelheiten und technische Zuschreibungen bleiben dagegen unsicher.[202,203]

Seine Bedeutung liegt gerade nicht in einer behaupteten Geheimlinie zu Hermes, Renaissance-Magie oder Tarot. Berossos dokumentiert vielmehr einen frühen, komplexen Vorgang kultureller Übersetzung. Babylonisches Wissen wurde in neue Sprachen, Gattungen und kosmologische Debatten überführt; dabei blieb es wirksam, weil es verändert wurde. Diese Einsicht schützt

---

197. Vgl. Geert De Breucker, „Berossos between Tradition and Innovation“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 23–40.
198. Vgl. John P. Britton/Christopher B. F. Walker, „Astronomy and Astrology in Mesopotamia“, in: Christopher Walker (Hg.), Astronomy before the Telescope, London 1996, S. 42–67.
199. Vgl. Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 1–22.
200. Vgl. Burstein, Babyloniaca, S. 1–12.
201. Vgl. Geert De Breucker, „Berossos between Tradition and Innovation“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 23–40.
202. Vgl. Burstein, Babyloniaca, S. 1–12.
203. Vgl. Geert De Breucker, „Berossos between Tradition and Innovation“, in: Haubold u. a. (Hg.), World of Berossos, S. 23–40.

sowohl vor einer Verachtung antiker Divination als bloßem Aberglauben als auch vor ihrer romantischen Konstruktion als zeitlos einheitliche Urweisheit.[204,205]

204. Vgl. Stanley Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, Malibu 1978, S. 1–12 und 19–30.
205. Vgl. Johannes Haubold u. a. (Hg.), The World of Berossos, Wiesbaden 2013, S. 1–22.

8 Divination bei Hermes Trismegistos

8.1 Hermes Trismegistos als Autoritätsfigur

Hermes Trismegistos ist keine historisch greifbare Einzelperson, sondern eine synkretische Gestalt, in der der griechische Hermes mit dem ägyptischen Thot verbunden wurde. Ihm wurden über Jahrhunderte Texte unterschiedlicher Herkunft zugeschrieben. Die Zuschreibung verlieh einem Werk das Ansehen uralter ägyptischer Weisheit. Von „Hermes' Lehre" kann deshalb nur gesprochen werden, wenn zugleich benannt wird, welcher Text, welche Sprache und welche Epoche gemeint sind.[206,207]

8.2 Philosophische und technische Hermetica

Die Forschung unterscheidet gewöhnlich die philosophisch-religiösen Hermetica von den technischen Hermetica. Das griechische Corpus Hermeticum und der lateinische Asclepius behandeln Kosmos, Geist, Gotteserkenntnis, Wiedergeburt und Erlösung. Technische Schriften unter dem Namen Hermes betreffen dagegen Astrologie, Dekane, Medizin, Alchemie, Talismane und magische Eigenschaften. Die Trennung ist nützlich, aber nicht absolut: Beide Gruppen teilen die Vorstellung eines lebendigen, durch Entsprechungen strukturierten Kosmos.[208,209]

8.3 Offenbarung statt gewöhnlicher Wahrsagung

Im philosophischen Corpus Hermeticum steht nicht die Beantwortung alltäglicher Zukunftsfragen im Mittelpunkt. Wissen erscheint als Offenbarung über Ursprung, Ordnung und Erlösung des Menschen. Vision, Lehrdialog und geistige Schau ersetzen das mantische Los. Diese Texte sind deshalb für eine Geschichte der

---

206. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.

207. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.

208. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.

209. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.

Divination indirekt wichtig: Sie begründen, warum kosmische Zeichen lesbar sein können, liefern aber kein einheitliches Handbuch für Orakel oder Kartenlegung.[210,211]

8.4 Astrologie und der Liber Hermetis

Die ältesten Hermes zugeschriebenen Schichten umfassen prognostische und astrologische Texte. Der nur lateinisch vollständig erhaltene Liber Hermetis behandelt unter anderem die 36 Dekane, also Zehn-Grad-Abschnitte des Tierkreises mit ägyptischem Hintergrund. Dekane, Planeten, Tierkreisorte und Körperteile konnten medizinische, charakterologische und prognostische Aussagen tragen. Hermes fungiert hier als Urheber einer geordneten Himmelswissenschaft, deren Autorität auf vermeintlich vorsintflutlichem oder ägyptischem Wissen beruht.[212,213]

8.5 Iatromathematik und Prognose

In astrologischer Medizin wurden Krankheitsverlauf, kritische Tage, betroffene Körperteile und geeignete Behandlungen mit Himmelskonstellationen verbunden. Solche Texte stehen zwischen Diagnose, Prognose und Wahl günstiger Zeitpunkte. Sie zeigen, dass „Divination“ nicht nur Vorhersage ferner Zukunft bedeutete, sondern auch die Deutung eines gegenwärtigen Körpers im kosmischen Zeitgefüge. Moderne medizinische Wirksamkeit darf daraus nicht abgeleitet werden.[214,215]

8.6 Der Asclepius: Kosmos, Bilder und belebte Statuen

Der lateinische Asclepius beschreibt den Menschen als Mittler zwischen göttlicher und irdischer Welt und enthält die berühmte Passage über von Menschen gefertigte Götterbilder, die durch

---

210. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.
211. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.
212. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.
213. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.
214. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.
215. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.

Riten mit geistigen Kräften verbunden werden. Diese Stelle prägte spätere Diskussionen über natürliche, astrale und dämonische Magie. Sie ist keine Anleitung zur Wahrsagung, erklärt aber eine Grundannahme technischer Mantik: Materielle Bilder und Zeichen können als Träger kosmischer Wirkungen verstanden werden.[216,217]

8.7 Hermes in den arabisch-islamischen Traditionen

In arabischen Quellen wurde Hermes vielfach als uralter Weiser, Prophet der Wissenschaften oder mit Idrīs beziehungsweise Henoch verbundene Gestalt dargestellt. Die Forschung spricht von einem „arabischen Hermes“, dessen Biographie und Rolle aus spätantiken, iranischen, astrologischen und islamischen Motiven neu zusammengesetzt wurden. Unter seinem Namen zirkulierten Schriften zu Astrologie, Alchemie, Magie und Medizin. Diese Rezeption ist keine bloße Übersetzung des griechischen Corpus Hermeticum, sondern eine eigenständige Wissensgeschichte.[218,219]

8.8 Hermes, Harran und die Wissenschaften der Sterne

Mittelalterliche Autoren verbanden Hermes mit Ägypten, Babylonien und teils mit den Sabiern von Harran. Harran wurde in arabischen Erzählungen zu einem Ort astraler Religion und hermetischer Weisheit. Einzelne historische Kontakte sind plausibel, doch die Vorstellung einer geschlossenen „hermetischen Schule von Harran“ darf nicht ungeprüft aus späteren Berichten rekonstruiert werden. Entscheidend ist die Autoritätsfunktion: Hermes legitimierte eine vorislamische Sternenweisheit innerhalb neuer gelehrter Ordnungen.[220,221]

---

216. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.

217. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.

218. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.

219. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.

220. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.

221. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.

8.9 Picatrix und astrale Magie

Die arabische Ghāyat al-ḥakīm, im lateinischen Westen als Picatrix bekannt, ist ein mittelalterliches Kompendium astraler Magie. Sie verbindet philosophische Begründungen, astrologische Zeitwahl, Talismane, Stoffe, Bilder, Gebete und Anrufungen. Mehrere Lehren werden Hermes zugeschrieben. Diese Zuschreibungen beweisen nicht, dass ein antiker Hermes sie verfasst hat; sie zeigen, wie hermetische Autorität in der arabischen und später lateinischen Magie eingesetzt wurde.[222,223]

8.10 Hermes als Ursprungserzählung der Divinationskünste

Spätantike, islamische und europäische Autoren machten Hermes zum Ahnherrn von Astrologie, Alchemie, Magie und verborgenen Wissenschaften. Solche Genealogien ordnen Wissen und stiften Alter, sind aber keine neutralen historischen Berichte. Besonders in der Renaissance wurde Hermes zeitweise für älter als Mose gehalten. Nach der philologischen Datierung der Hermetica verlor diese Chronologie ihre Grundlage, während die symbolische Autorität der Gestalt fortbestand.[224,225]

8.11 Verhältnis zu Agrippa, Geomantie und Tarot

Agrippa übernimmt eine hermetisch-neuplatonische Kosmologie von Entsprechungen zwischen intelligibler, himmlischer und elementarer Welt. Dadurch kann Astrologie als Schlüssel anderer Divinationsarten erscheinen. Für einen direkten Ursprung der Geomantie oder des Tarot bei Hermes fehlt jedoch ein belastbarer Nachweis. „Hermetisch“ bezeichnet bei späteren Tarots meist eine neuzeitliche Synthese aus Astrologie, Kabbala, Alchemie und Ritualmagie, nicht die unveränderte Fortsetzung eines antiken ägyptischen Kartenbuchs.[226,227]

---

222. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.
223. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.
224. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.
225. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.

9 Magie und Divination im frühen Islam

9.1 Begriffe, Zeitraum und innere Vielfalt

„Früher Islam“ bezeichnet hier die Formierungszeit seit dem 7. Jahrhundert und, soweit für Übersetzung und Wissenschaftsgeschichte nötig, die frühe Abbasidenzeit. Der Ausdruck benennt keine einheitliche Haltung. Koran, Hadith, Rechtslehre, Hofkultur, Medizin, Philosophie und Alltagspraxis konnten dieselben Verfahren unterschiedlich bewerten. Auch siḥr (Magie), kihāna (Wahrsagung), fa’l (Vorzeichen), ru’yā (Traumvision) und ʿilm al-nujūm (Sternkunde beziehungsweise Astrologie) sind keine austauschbaren Begriffe.[228,229]

9.2 Vorislamische Praktiken und koranische Neuordnung

Arabische Überlieferungen kennen vorislamische kāhin, denen gereimte Orakelrede und Kontakte zu Dschinn zugeschrieben wurden. Der Koran bestreitet menschlichen Zugriff auf das göttliche Verborgene und verurteilt unter anderem siḥr sowie Entscheidungslose mit Pfeilen. Gleichzeitig bleiben Träume, Zeichen und die Existenz von Dschinn Teil der religiösen Vorstellungswelt. Die neue Ordnung beseitigte Divination daher nicht einfach, sondern zog Grenzen zwischen verbotener Anmaßung, erlaubtem Los, guter Vorbedeutung und prophetisch oder religiös legitimierter Erkenntnis.[230,231]

---

226. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, Einleitung, S. xiii–lxi.

227. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.

228. Vgl. Emilie Savage-Smith (Hg.), Magic and Divination in Early Islam, Aldershot 2004, S. xiii–xxviii.

229. Vgl. Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, S. 1–35.

230. Vgl. Emilie Savage-Smith (Hg.), Magic and Divination in Early Islam, Aldershot 2004, S. xiii–xxviii.

231. Vgl. Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, S. 1–35.

9.3 Los, Vorzeichen und Traumdeutung

Das Los (qurʿa) konnte als Verfahren fairer Auswahl zulässig sein, während die vorislamische Pfeilbefragung (istiqsām bi-l-azlām) koranisch verworfen wurde. Ein günstiges Wort oder Zeichen konnte als faʾl positiv aufgenommen werden, sofern daraus keine autonome Macht neben Gott konstruiert wurde. Traumdeutung erhielt besondere Bedeutung, weil koranische Erzählungen – vor allem die Geschichte Josefs – wahre Träume und ihre Auslegung hervorheben. Spätere Traumhandbücher verbanden religiöse Autorität, sprachliche Analogie und umfangreiche Symbolkataloge; Zuschreibungen an Ibn Sīrīn sind dabei textgeschichtlich zu prüfen.[232,233]

9.4 Astrologie und Astronomie

Die Übersetzungsbewegung der Abbasidenzeit erschloss griechische, syrische, persische und indische Astronomie und Astrologie. Hofastrologen berechneten günstige Zeitpunkte, deuteten Herrscherhoroskope und beantworteten Fragen. Zugleich kritisierten Theologen und Philosophen astrologischen Determinismus oder einzelne technische Ansprüche. Die gemeinsame Mathematik von Astronomie und Astrologie darf weder zur Gleichsetzung noch zu einer anachronistischen völligen Trennung führen: Kalender, Gebetszeiten und Gebetsrichtung konnten religiös nützliche Astronomie fördern, ohne jedes astrologische Urteil zu legitimieren.[234,235]

9.5 Amulette, Talismane und heilende Schrift

Erhaltene Objekte und Handschriften belegen Amulette mit Koranversen, Gottesnamen, Buchstaben, Zahlen, Siegeln und magischen Quadraten. Ihre Verwendung konnte Schutz, Heilung, Geburt, Reise oder Abwehr des bösen Blicks betreffen. Nicht jedes beschriftete Siegel war magisch, und nicht jede talismanische Praxis wurde religiös akzeptiert. Die Materialität ist entscheidend: Schrift wurde getragen, gefaltet, aufgelöst, getrunken, betrachtet

---

232. Vgl. Emilie Savage-Smith (Hg.), Magic and Divination in Early Islam, Aldershot 2004, S. xiii–xxviii.

233. Vgl. Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, S. 1–35.

234. Vgl. Emilie Savage-Smith (Hg.), Magic and Divination in Early Islam, Aldershot 2004, S. xiii–xxviii.

235. Vgl. Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, S. 1–35.

oder an Orten befestigt. Heilgebet und verbotene Magie konnten sich aus Sicht verschiedener Akteure an denselben Formen scheiden.[236,237]

9.6 Buchstabenlehre, Zahlen und verborgene Eigenschaften

Buchstabenwerte und Zahlenordnungen ermöglichten Verfahren, die Namen, Gottesbezeichnungen, Planetenkorrespondenzen und Fragen kombinieren. Später wurden ʿilm al-ḥurūf, jafr und die Wissenschaft verborgener Eigenschaften (ʿilm al-khawāṣṣ) zu umfangreichen Feldern. Ihre Anfänge und Zuschreibungen sind komplex; viele erhaltene Texte stammen aus späteren Jahrhunderten. Für den frühen Islam ist deshalb zwischen frühen Motiven, späterer Systematisierung und rückwirkender Autorisierung durch berühmte Namen zu unterscheiden.[238,239]

9.7 Dschinn, Beschwörung und salomonische Autorität

Erzählungen über Salomo boten ein Modell für Herrschaft über Wind, Tiere und Dschinn. Magische und talismanische Literatur konnte sich auf salomonische Siegel oder Befehlsgewalt berufen. Aus einer religiösen Erzählung entstand jedoch nicht automatisch eine allgemein erlaubte Ritualpraxis. Beschwörung, Zwang von Geistern und Bündnisse mit Dschinn blieben theologisch besonders umstritten; fromme Schutzpraxis und operative Geistermagie wurden unterschiedlich bewertet.[240,241]

---

236. Vgl. Emilie Savage-Smith (Hg.), Magic and Divination in Early Islam, Aldershot 2004, S. xiii–xxviii.
237. Vgl. Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, S. 1–35.
238. Vgl. Emilie Savage-Smith (Hg.), Magic and Divination in Early Islam, Aldershot 2004, S. xiii–xxviii.
239. Vgl. Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, S. 1–35.
240. Vgl. Emilie Savage-Smith (Hg.), Magic and Divination in Early Islam, Aldershot 2004, S. xiii–xxviii.
241. Vgl. Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, S. 1–35.

9.8 ʻIlm al-raml und die Wissenschaften der Divination

Das ʻilm al-raml ordnete zufällig erzeugte Punkte zu sechzehn Figuren und einem geregelten Urteil. Die ältesten sicheren Überlieferungszusammenhänge liegen im islamischen Kulturraum; genaue Erfindungsorte und frühe Datierungen bleiben diskutiert. Ein erhaltenes divinatorisches Instrument des 13. Jahrhunderts zeigt, dass Geomantie nicht nur als Textwissen, sondern auch technisch-materiell umgesetzt wurde. Die Praxis verbreitete sich in arabischen, persischen, jüdisch-arabischen, byzantinischen, lateinischen und afrikanischen Kontexten.[242,243]

9.9 Verbot, Duldung und Praxis

Normative Ablehnung und soziale Verbreitung bestanden nebeneinander. Astrologen konnten am Hof tätig sein, während Gelehrte Astrologie widerlegten; Amulette konnten religiöse Texte tragen und dennoch als unerlaubt gelten; Geomanten konnten Alltagsfragen beantworten, obwohl Wahrsagung kritisiert wurde. Eine Geschichte des frühen Islam darf daher weder Verbotsnormen mit vollständiger Praxislosigkeit gleichsetzen noch populäre Praktiken als offizielle Lehre ausgeben.[244,245]

9.10 Bedeutung für Europa und Afrika

Arabischsprachige Texte, Instrumente und Fachbegriffe vermittelten antike Wissensbestände und schufen zugleich neue Synthesen. Über Übersetzungszentren, Handel, Migration und islamische Bildungsnetzwerke gelangten Astrologie und Geomantie in den lateinischen Westen und in zahlreiche Regionen Afrikas. Diese Transfers waren keine einfache Weitergabe fertiger Systeme: Lokale Deuter übersetzten, kombinierten und veränderten Regeln. Gerade deshalb muss die folgende Geomantiegeschichte zwischen arabischem Textmodell, regionaler Aneignung und eigenständiger Tradition unterscheiden.[246,247]

---

242. Vgl. Emilie Savage-Smith (Hg.), Magic and Divination in Early Islam, Aldershot 2004, S. xiii–xxviii.
243. Vgl. Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, S. 1–35.
244. Vgl. Emilie Savage-Smith (Hg.), Magic and Divination in Early Islam, Aldershot 2004, S. xiii–xxviii.
245. Vgl. Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, S. 1–35.

10 Plethon und der Neuplatonismus der Renaissance im 15. und 16. Jahrhundert

10.1 Georgios Gemistos Plethon: Ort und Lebenswelt

Georgios Gemistos, der sich den programmatischen Namen Plethon gab, wirkte überwiegend in Mystras auf der Peloponnes. Er war kein Florentiner Humanist, sondern ein byzantinischer Gelehrter, politischer Berater und Lehrer. Seine Bedeutung für Italien entstand aus der Begegnung griechischer und lateinischer Eliten beim Konzil von Ferrara und Florenz 1438/39. Dort trug er mit Vorträgen und Gesprächen dazu bei, Platon als eigenständige philosophische Autorität neben und gegen Aristoteles sichtbar zu machen.[248,249]

10.2 Platon gegen Aristoteles – und gegen einfache Schemata

In De differentiis stellte Plethon Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles heraus und bevorzugte Platon in Fragen nach Gott, Ursachen und geistiger Welt. Dies war keine bloße Wiederholung antiker Schulstreite. Im lateinischen Westen war Aristoteles tief in Universitätstheologie, Logik und Naturphilosophie verankert; Plethons Intervention machte die Entscheidung zwischen beiden Philosophen zu einer aktuellen religiösen und politischen Frage. Zugleich blieb seine Darstellung polemisch. Bessarion und andere suchten später eher eine Vermittlung.[250,251]

---

246. Vgl. Emilie Savage-Smith (Hg.), Magic and Divination in Early Islam, Aldershot 2004, S. xiii–xxviii.

247. Vgl. Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, S. 1–35.

248. Vgl. James Hankins, Plato in the Italian Renaissance, 2 Bde., Leiden 1990, Bd. 1, S. 193–217.

249. Vgl. C. M. Woodhouse, George Gemistos Plethon, Oxford 1986, S. 7–18 und 186–214.

250. Vgl. James Hankins, Plato in the Italian Renaissance, 2 Bde., Leiden 1990, Bd. 1, S. 193–217.

251. Vgl. C. M. Woodhouse, George Gemistos Plethon, Oxford 1986, S. 7–18 und 186–214.

10.3 Die umstrittene heidnische Reform

Plethons postum bekannt gewordene Nomoi beziehungsweise „Gesetze“ entwarfen eine religiös-politische Ordnung mit platonischen, stoischen und spätantiken Götterlehren. Große Teile wurden auf Veranlassung des Patriarchen Gennadios Scholarios verbrannt. Die erhaltenen Fragmente stützen die Annahme, dass Plethons Platonismus über eine christliche philosophische Reform hinausging. Dennoch dürfen seine öffentlichen Äußerungen beim Unionskonzil nicht ohne Weiteres mit dem esoterischen Reformprojekt gleichgesetzt werden.[252,253]

10.4 Cosimo de’ Medici, Ficino und der Mythos der Akademie

Eine einflussreiche Erzählung besagt, Plethon habe Cosimo de’ Medici unmittelbar zur Gründung einer „Platonischen Akademie“ in Florenz veranlasst. Sicher ist, dass Cosimo platonische Studien förderte und Marsilio Ficino später Übersetzungs- und Kommentierungsarbeit ermöglichte. James Hankins hat jedoch gezeigt, dass die Vorstellung einer förmlich gegründeten Akademie mit fester institutioneller Kontinuität ein späterer Mythos ist. Treffender ist von wechselnden Patronage-, Freundschafts- und Gesprächskreisen zu sprechen.[254,255]

10.5 Bessarion und die Wanderung griechischen Wissens

Kardinal Bessarion, selbst Schüler Plethons, verteidigte Platon gegen den Vorwurf religiöser Gefährlichkeit und sammelte griechische Handschriften. Seine Bibliothek wurde ein Grundbestand der Biblioteca Marciana in Venedig. Migration nach dem Fall Konstantinopels, diplomatische Kontakte, Konzilien, Handschriftenhandel und Druckwesen waren damit ebenso wichtig

---

252. Vgl. James Hankins, Plato in the Italian Renaissance, 2 Bde., Leiden 1990, Bd. 1, S. 193–217.

253. Vgl. C. M. Woodhouse, George Gemistos Plethon, Oxford 1986, S. 7–18 und 186–214.

254. Vgl. James Hankins, Plato in the Italian Renaissance, 2 Bde., Leiden 1990, Bd. 1, S. 193–217.

255. Vgl. C. M. Woodhouse, George Gemistos Plethon, Oxford 1986, S. 7–18 und 186–214.

wie einzelne „große Männer“. Renaissance-Neuplatonismus entstand in einem Netzwerk aus Übersetzung, Patronage, Kontroverse und materieller Überlieferung.[256,257]

10.6 Ficinos christlicher Platonismus

Ficino übersetzte Platon und zahlreiche Neuplatoniker ins Lateinische und entwarf mit der Theologia Platonica eine christlich-platonische Seelenlehre. Seine Philosophie verband die Hierarchie des Seins, die Mittlerstellung der Seele, Liebe und geistigen Aufstieg. Astrologie und natürliche Magie erhielten darin einen begrenzten Platz: In De vita diskutierte Ficino, wie Gelehrte durch Musik, Bilder, Düfte und andere natürliche Entsprechungen himmlische Kräfte aufnehmen könnten, ohne Dämonen zu beschwören. Diese Grenzziehung blieb theologisch heikel.[258,259]

10.7 Das 16. Jahrhundert: Ausweitung und Konflikt

Im 16. Jahrhundert wurde der neuplatonische Wortschatz in Philosophie, Kunsttheorie, Liebestraktaten, Medizin, Astrologie und Magie weiterverarbeitet. Pico della Mirandola kombinierte platonische, aristotelische, kabbalistische und christliche Quellen, kritisierte aber die deterministische Astrologie. Agrippa systematisierte Korrespondenzen in einer okkulten Philosophie. Francesco Patrizi versuchte später, einen christlich akzeptablen Platonismus gegen den universitären Aristotelismus zu etablieren. „Neuplatonismus“ bezeichnet daher kein einheitliches Programm, sondern eine Familie konkurrierender Aneignungen.[260,261]

---

256. Vgl. James Hankins, Plato in the Italian Renaissance, 2 Bde., Leiden 1990, Bd. 1, S. 193–217.
257. Vgl. C. M. Woodhouse, George Gemistos Plethon, Oxford 1986, S. 7–18 und 186–214.
258. Vgl. James Hankins, Plato in the Italian Renaissance, 2 Bde., Leiden 1990, Bd. 1, S. 193–217.
259. Vgl. C. M. Woodhouse, George Gemistos Plethon, Oxford 1986, S. 7–18 und 186–214.
260. Vgl. James Hankins, Plato in the Italian Renaissance, 2 Bde., Leiden 1990, Bd. 1, S. 193–217.
261. Vgl. C. M. Woodhouse, George Gemistos Plethon, Oxford 1986, S. 7–18 und 186–214.

10.8 Bedeutung für Divination und Kartomantie

Der Renaissance-Neuplatonismus lieferte eine Kosmologie, in der sichtbare Dinge auf unsichtbare Ursachen verweisen und Ebenen des Kosmos durch Sympathien verbunden sind. Das begünstigte astrologische, talismanische und magische Deutungen. Ein unmittelbarer Ursprung des Tarot aus Plethons Schule ist jedoch nicht belegt. Die sichere Verbindung liegt im gemeinsamen kulturellen Milieu: antikisierende Bilder, planetarische und moralische Allegorien, höfische Patronage und die Suche nach einer alten Weisheit machten Karten später für esoterische Systembildung anschlussfähig.[262,263]

---

262. Vgl. James Hankins, Plato in the Italian Renaissance, 2 Bde., Leiden 1990, Bd. 1, S. 193–217.
263. Vgl. C. M. Woodhouse, George Gemistos Plethon, Oxford 1986, S. 7–18 und 186–214.

11 Daimones im Neuplatonismus: Iamblichos, Proklos und der Divinationsprozess

11.1 Begriff und Übersetzungsproblem

Das griechische daimōn darf nicht ohne Weiteres mit dem christlichen „Dämon“ gleichgesetzt werden. In platonischen und neuplatonischen Kontexten bezeichnet es meist ein übermenschliches Zwischenwesen, eine vermittelnde Macht oder einen persönlichen Schutz- und Führungsträger. Daimones können unterhalb der Götter, aber oberhalb der verkörperten Menschen stehen. Erst christliche Sprachgebräuche verengen „Dämon“ weitgehend auf böse Geistwesen. Für Iamblichos und Proklos ist daher die griechische Form Daimon/Daimones sinnvoll.[264,265]

11.2 Platonische Vorgeschichte und Plotin

Platons Symposion beschreibt das Daimonische als Mittler zwischen Göttern und Menschen: Gebete und Opfer steigen, Gebote und Gaben steigen herab. Im Mythos des Er wählen Seelen Lebenslose und den zugehörigen Daimon; im Timaios kann der höchste Seelenteil als Daimon verstanden werden. Plotin deutete den persönlichen Daimon dynamisch als die über der jeweils verwirklichten Lebensstufe stehende Seelenmacht. Iamblichos übernimmt diese Fragen, bindet sie aber stärker in eine ausdifferenzierte Hierarchie und rituelle Theologie ein.[266,267]

11.3 Iamblichos’ hierarchischer Kosmos

In De mysteriis unterscheidet Iamblichos Götter, Erzengel, Engel, Daimones, Heroen, Archonten und Seelen. Diese Klassen sind keine austauschbaren Namen für „Geister“. Sie besitzen verschiedene

---

264. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

265. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

266. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

267. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

Ursachen, Tätigkeiten, Erscheinungsweisen und Grade von Einheit. Daimones vermitteln göttliche Ordnungen in Natur, Generation, Körper und Schicksalszusammenhang. Sie sind der Vielheit und dem kosmischen Vollzug näher als die Götter, bleiben aber dem Menschen ontologisch überlegen.[268,269]

11.4 Vermittlung ohne Gleichrangigkeit

Die vermittelnde Rolle bedeutet bei Iamblichos nicht, dass Daimones unabhängige Kleingötter wären oder nach menschlicher Willkür Befehle ausführten. Ihre Wirksamkeit folgt der göttlichen Ordnung. Sie verteilen, konkretisieren und verwalten Kräfte auf niedrigeren Ebenen. Dadurch erklären sie, wie universale Vorsehung in einzelnen Orten, Körpern, Zeiten und Tätigkeiten gegenwärtig sein kann. Vermittlung ist eine Funktion innerhalb einer Hierarchie, keine demokratische Verhandlung zwischen Mensch und Geist.[270,271]

11.5 Der persönliche Daimon

Die Frage nach dem persönlichen Daimon war mit Geburtshoroskop und Lebensführung verbunden. Iamblichos kritisiert eine rein technische Reduktion auf den astrologischen „Herrn des Hauses“. Der Daimon ist zwar mit kosmischer Ordnung und Geburt verbunden, sein Ursprung reicht aber höher als die sichtbare Himmelskonstellation. Das Horoskop kann Spuren seiner Zuweisung anzeigen, erschöpft jedoch nicht seine Wesenheit. Damit begrenzt Iamblichos den Anspruch astrologischer Berechnung, ohne die kosmische Entsprechung zu leugnen.[272,273]

---

268. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

269. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

270. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

271. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

272. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

273. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

11.6 Theurgie: nicht Zwang, sondern göttliche Initiative

Iamblichos verteidigt die Theurgie gegen Porphyrys Zweifel. Riten wirken in seiner Darstellung nicht, weil menschlicher Intellekt die Götter zwingt, sondern weil die Götter selbst Symbole und Zeichen – symbola oder synthēmata – in den Kosmos gelegt haben. Die rituelle Handlung aktualisiert eine schon von oben gestiftete Verbindung. Echte theurgische Erhebung ist daher göttliche Gabe; magischer Zwang und subjektive Einbildung sind davon zu unterscheiden.[274,275]

11.7 Divination als Teilhabe

Wahre Divination entsteht nach Iamblichos durch Teilhabe an göttlichem Wissen. In inspirierter Mantik kann das gewöhnliche Bewusstsein zurücktreten, während eine höhere Macht das Medium erleuchtet. Tempelorakel, Träume, Stimmen, Zeichen, Wasser- oder Lichtmedien erhalten ihren Rang nicht allein durch das Material, sondern durch die anwesende Ursache. Derselbe sichtbare Effekt kann deshalb unterschiedliche Ursprünge haben. Die Aufgabe besteht in der Unterscheidung, nicht in mechanischer Zeichendeutung.[276,277]

11.8 Daimones im Divinationsprozess

Daimones können im Prozess Botschaften vermitteln, lokale und natürliche Zusammenhänge verwalten oder Bilder an die menschliche Vorstellungskraft anpassen. Gerade ihre Nähe zur Sphäre des Werdens macht sie für konkrete Prognosen relevant. Doch Iamblichos beharrt darauf, dass göttliche Mantik nicht auf daimonische Technik reduziert werden darf. Die höchste Wahrheit stammt von den Göttern; Daimones vollziehen vermittelnde Funktionen entsprechend ihrer Ordnung.[278,279]

---

274. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

275. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

276. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

277. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

11.9 Täuschung und böse Daimones

Das De mysteriis kennt auch Täuschung, unreine Einflüsse und böse Daimones. In der Forschung ist umstritten, wie diese mit Iamblichos’ grundsätzlich geordnetem Kosmos vereinbar sind. Seamus O’Neill und John Finamore haben die Spannungen seiner Dämonologie herausgearbeitet. Für die Praxis folgt daraus: Außergewöhnliche Erscheinung beweist keine göttliche Herkunft. Maßstab sind Ordnung, Wirkung, Reinheit des Ritus und Übereinstimmung mit dem Göttlichen, nicht bloß Intensität oder Spektakel.[280,281]

11.10 Proklos’ systematische Hierarchie

Proklos entwickelt die spätantike platonische Hierarchie weiter. Zwischen dem Einen und der materiellen Vielheit entfalten sich Reihen oder seirai, in denen göttliche Eigenschaften auf abgestuften Ebenen gegenwärtig sind. Daimones gehören zu den vermittelnden Gliedern dieser Ketten. Sie verbinden universale göttliche Ursachen mit partiellen Wirkungen und bewahren zugleich die Transzendenz der Götter. Jede Vermittlung ist Teilnahme: Das Niedere empfängt eine begrenzte Form der höheren Einheit.[282,283]

11.11 Proklos über Vorsehung, Schicksal und Freiheit

Proklos unterscheidet Vorsehung und Schicksal, ohne sie vollständig zu trennen. Vorsehung hat ihren Ursprung auf höherer, intelligibler Ebene; Schicksal ordnet das körperliche Werden. Die vernünftige Seele kann sich durch philosophische und theurgische Angleichung über bestimmte Bindungen erheben. Divination zeigt

---

278. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

279. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

280. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

281. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

282. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

283. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

dann nicht notwendig ein unveränderliches Drehbuch. Sie kann Bedingungen innerhalb der kosmischen Ordnung erkennen. Diese Abstufung eröffnet einen vormodernen Spielraum für Agency, bleibt aber in einer metaphysischen Hierarchie verankert.[284,285]

11.12 Orakel und die Chaldäischen Orakel

Die Chaldäischen Orakel waren für Iamblichos und Proklos autoritative Verse einer theurgischen Offenbarung. Proklos kommentierte sie und zitierte sie in philosophischen Zusammenhängen. Orakel fungierten nicht bloß als Zukunftsprognosen, sondern als Aussagen über Götterordnung, Seelenaufstieg und rituelle Praxis. Ihre Auslegung erforderte philosophische Bildung; der scheinbar dunkle Vers wurde als verdichtete, symbolische Rede gelesen, nicht als beliebiges Rätsel.[286,287]

11.13 Statuen, Materialien und sympathetische Zeichen

Proklos beschreibt in De sacrificio et magia, wie Pflanzen, Steine, Tiere, Klänge und andere Stoffe bestimmte göttliche Reihen widerspiegeln. Wie Sonnenblumen sich zur Sonne wenden, können materielle Dinge eine Verwandtschaft mit höheren Mächten anzeigen. In theurgischen Riten werden solche Sympathien gebündelt. Daimones helfen, diese Wirkungen auf der kosmisch-natürlichen Ebene zu vermitteln; sie sind jedoch nicht einfach in jedem Talisman „eingesperrt“.[288,289]

---

284. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.
285. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.
286. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.
287. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.
288. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.
289. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

11.14 Erkenntnistheoretische Funktion

Die Daimones lösen im Neuplatonismus ein Vermittlungsproblem: Wie kann transzendentes Wissen in sinnlichen Zeichen erscheinen? Sie übersetzen nicht wie neutrale Boten einen fertigen Satz. Vielmehr passen abgestufte Mächte die göttliche Wirksamkeit an Zeit, Ort, Körper und Vorstellung an. Divination ist deshalb weder reine Naturkausalität noch private Fantasie. Sie ist im Binnenmodell eine hierarchisch vermittelte Erkenntnisform, deren Geltung von der Qualität der Teilnahme abhängt.[290,291]

11.15 Renaissance-Rezeption und christliche Umdeutung

Ficino übersetzte und kommentierte neuplatonische Texte, musste die pagane Dämonologie aber mit christlicher Lehre vereinbaren. Er unterschied natürliche astrale Wirkungen von unerlaubter Geisteranrufung und vermied häufig den Eindruck, Daimones kultisch zu verehren. Engel, Planetengeister, natürliche spiritus-Kräfte und antike Daimones überlagerten sich dennoch. Agrippa nahm solche Hierarchien in christlich-kabbalistischer Umformung auf. Die Renaissance-Rezeption ist daher zugleich Fortsetzung, Übersetzung und Zensur.[292,293]

11.16 Bedeutung für Tarot und Agency

Historisch lässt sich kein direkter Tarotgebrauch bei Iamblichos oder Proklos behaupten. Ihre Modelle beeinflussten jedoch die spätere Vorstellung, materielle Symbole könnten höhere Ordnungen vermitteln. Für heutige Tarotdeutung ergibt sich eine kritische Frage: Wird die Karte als Anlass gemeinsamer Reflexion genutzt oder durch Berufung auf unsichtbare Mächte unangreifbar gemacht? Das neuplatonische System kennt abgestufte Vermittlung

---

290. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

291. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

292. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.

293. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

und Unterscheidung der Quellen; es rechtfertigt gerade keine beliebige Behauptung, jede intensive Eingebung sei göttlich wahr.[294,295]

294. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke/John M. Dillon/Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, II 1–11 und III 1–31.
295. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

12 Daimones bei Marsilio Ficino: Kosmos, Magie und divinatorische Vermittlung

12.1 Übersetzung in einen christlichen Kosmos

Marsilio Ficino übernahm die spätantike Vorstellung einer belebten, hierarchisch gegliederten Welt, arbeitete jedoch als christlicher Priester und Philosoph. Antike Daimones ließen sich daher nicht unverändert übernehmen. In seinen Texten begegnen Engel, Dämonen, Planetengeister, Seelen und der kosmische spiritus. Die Begriffe überlagern sich, bleiben aber theologisch ungleich: Gute Mittler mussten in die göttliche Vorsehung eingeordnet, böse Dämonen und unerlaubte Anrufung abgewehrt werden.[296,297]

12.2 Weltseele und spiritus mundi

Ficinos Kosmos ist durch abgestufte Vermittlung verbunden. Zwischen immaterieller Seele und grobem Körper steht der feine spiritus. Analog kann ein Weltgeist himmlische Qualitäten in die materielle Natur übertragen. Licht, Wärme, Farbe, Klang, Duft, Nahrung und Edelsteine tragen spezifische Dispositionen. Dieses Modell erlaubt magische Wirkungen zu erklären, ohne jede Wirkung einem persönlich angerufenen Daimon zuzuschreiben.[298,299]

12.3 Die prisca theologia als Autoritätsrahmen

Ficino las Zoroaster, Hermes Trismegistos, Orpheus, Pythagoras, Platon und die Neuplatoniker als Zeugen einer alten Theologie, die auf das Christentum vorausweise. Iamblichos und Proklos waren

---

296. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
297. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.
298. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
299. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.

für ihn wichtige, aber pagane Autoritäten. Ihre Daimonologie konnte deshalb philosophische Einsichten liefern, musste jedoch gereinigt und christlich neu gerahmt werden. Die vermeintliche Altertümlichkeit des Corpus Hermeticum verstärkte diesen Anspruch.[300,301]

12.4 Persönlicher Daimon und Lebensberufung

Die antike Idee eines persönlichen Daimons verband Ficino mit Seelenlehre, Geburt, Temperament und Berufung. Ein solcher Führungsgeist konnte die individuelle Stellung in der kosmischen Ordnung anzeigen. Doch Ficino vermied eine schlichte Gleichsetzung mit astrologischem Fatalismus: Die vernünftige Seele besitzt eine höhere Herkunft und kann ihre Beziehung zu planetarischen Neigungen gestalten. Der Daimon bezeichnet daher sowohl Bindung an eine Lebensform als auch Möglichkeit geistiger Erhebung.[302,303]

12.5 Astrologie als symbolische Erkenntnis

Ficino praktizierte und reflektierte Astrologie, kritisierte aber starre Vorhersagen. Angela Voss hat hervorgehoben, dass seine astrologische Erkenntnis symbolisch und partizipativ verstanden werden kann: Das Horoskop ist nicht nur eine äußere Kausalkarte, sondern ein Bild der Beziehung zwischen Seele und Kosmos. Daimonische Vermittlung erklärt im historischen Binnenmodell, wie himmlische Bedeutungen individualisiert werden; sie ersetzt nicht die Urteilskraft des Deuters.[304,305]

12.6 De vita und natürliche Magie

Im dritten Buch von De vita untersucht Ficino, wie Gelehrte ihr Leben mit dem Himmel in Einklang bringen können. Planetarisch zugeordnete Musik, Bilder, Düfte, Pflanzen und Lebensweisen

---

300. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
301. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.
302. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
303. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.
304. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.

sollen förderliche Qualitäten sammeln. Ficino erklärt ausdrücklich, er behandle natürliche Magie und nicht eine Magie, die auf Dämonenkult beruhe. Gerade die Häufigkeit seiner Abgrenzungen zeigt jedoch, wie nah Zeitgenossen die Praktiken an verbotener Geisteranrufung sehen konnten.[306,307]

12.7 Bilder und Talismane

Ficinos Diskussion astrologischer Bilder ist vorsichtig und mehrdeutig. Ein Bild kann aufgrund Material, Form, Zeitpunkt und kosmischer Sympathie wirken; problematisch wird es, wenn Zeichen oder Worte als Einladung an personale Geister verstanden werden. Die Forschung streitet darüber, wie weit Ficino praktisch ging. Sicher ist: Seine Theorie versucht eine Wirkzone unterhalb bewusster Dämonenbeschwörung zu sichern. Das Bild soll himmlische Natur bündeln, nicht einen Geist zwingen.[308,309]

12.8 Musik, Hymnen und Orphische Praxis

Ficino sang orphische Hymnen und begleitete sie wahrscheinlich mit der Lyra. Musik galt als besonders feines Medium zwischen Körper, spiritus und Seele. Die planetarische Anrede konnte als poetische, psychagogische und kosmische Angleichung verstanden werden, zugleich aber den Verdacht kultischer Invokation wecken. Daimonische oder angelische Mittler bleiben hier eine mögliche Deutungsebene; Ficino bevorzugt Formulierungen, die Wirkung durch Gott, Weltseele und natürliche Sympathie legitimieren.[310,311]

12.9 Träume, Inspiration und Divination

Träume und plötzliche Einsichten konnten für Ficino anzeigen, dass die Seele zeitweise weniger an den Körper gebunden ist. Ein Daimon oder höherer Einfluss konnte Bilder vermitteln, doch nicht

---

305. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.
306. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
307. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.
308. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
309. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.
310. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
311. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.

jeder Traum war prophetisch. Körperzustand, Melancholie, Erinnerung und Fantasie erzeugen ebenfalls Bilder. Divinatorische Urteilskraft bestand daher in der Prüfung von Quelle, innerer Ordnung und moralischer Wirkung. Diese Unterscheidungsarbeit begrenzt den bloßen Autoritätsanspruch einer Vision.[312,313]

12.10 Gute und böse Vermittlung

Unter christlichen Bedingungen wurde die spätantike Hierarchie moralisch zugespitzt. Gute Engel und erlaubte natürliche Kräfte standen dämonischer Täuschung gegenüber. Ficino konnte pagane Texte allegorisch oder philosophisch lesen, ohne ihre Kulte zu billigen. Das Problem blieb: Wenn ein Ritus sichtbare Wirkungen zeigt, woran erkennt man ihre Quelle? Seine Antwort kombiniert kirchliche Norm, philosophische Hierarchie, natürliche Erklärung und die sittliche Qualität des Ergebnisses.[314,315]

12.11 Unterschied zu Iamblichos und Proklos

Iamblichos sah theurgische Symbole als göttlich gestiftete Mittel realer Gegenwart; Proklos ordnete Daimones systematisch in göttliche Reihen ein. Ficino übernimmt die kosmische Kontinuität, verschiebt aber die Sprache zu Weltseele, spiritus, Engeln und natürlicher Magie. Er reduziert die Vorgänger nicht vollständig auf Psychologie, doch er vermeidet ihre pagane Ritualtheologie. Seine Dämonologie ist deshalb eine produktive, spannungsreiche Übersetzung.[316,317]

12.12 Agency und divinatorische Autorität

Ficinos Modell kann Agency auf zwei Weisen rahmen. Die Seele steht in kosmischen Beziehungen und ist nicht völlig autonom; zugleich kann sie durch Erkenntnis, Musik, Lebensführung und Kontemplation ihre Dispositionen verändern. Eine divinatorische

---

312. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
313. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.
314. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
315. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.
316. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
317. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“, Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.

Aussage ist damit weder reine Willkür noch absoluter Zwang. Problematisch wird sie, wenn sich ein Deuter auf Daimones beruft, um Widerspruch auszuschließen. Historisch ist Ficinos eigene Vorsicht eher ein Argument für Prüfung als für unangreifbare Geisterautorität.[318,319]

318. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life,
hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.
319. Vgl. Angela Voss, „The Astrology of Marsilio Ficino“,
Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.

13 Das „Tarotdeck von Marsilio Ficino“: These, Quellenlage und Rekonstruktion

13.1 Die notwendige Vorbemerkung

Ein von Marsilio Ficino entworfenes, beauftragtes, kommentiertes oder besessenes Tarotdeck ist bislang nicht durch eine zeitgenössische Quelle gesichert. Weder seine erhaltenen Briefe und Werke noch bekannte Inventare liefern einen allgemein anerkannten Nachweis. Die Bezeichnung „Tarotdeck von Marsilio Ficino“ benennt daher keine etablierte historische Objektgruppe, sondern eine moderne Zuschreibungs- und Rekonstruktionshypothese.[320,321]

13.2 Christophe Poncets These

Christophe Poncet vertritt in The Tarot of Marsilio die These, die Bildordnung hinter dem später sogenannten Tarot de Marseille sei um 1473 in Florenz aus dem Umfeld Ficinos hervorgegangen. Ficino erscheine als intellektueller Urheber, möglicherweise mit künstlerischer Beteiligung aus dem Umkreis Botticellis. Die Karten hätten als Spiel, Gedächtnishilfe für platonische Metaphysik und möglicherweise als Instrument imaginativer oder theurgischer Erhebung gedient. Diese These ist ambitioniert und ikonographisch ausführlich, steht aber gegen die überwiegende akademische Vorsicht.[322,323]

13.3 Welche Art von Beleg nötig wäre

Eine belastbare Zuschreibung erfordert mehr als thematische Ähnlichkeit. Besonders stark wären datierte Rechnungen, Briefe, Werkstattverträge, Besitzvermerke, Inventare oder eine lückenlos lokalisierte frühe Kartenserie. Ikonographische Parallelen können

---

320. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.
321. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.
322. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.
323. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.

eine These stützen, beweisen aber allein weder Urheberschaft noch Funktion. Da Kartenmotive wie Tugenden, Tod, Rad, Kaiser, Papst und Welt aus verbreiteten Bildtraditionen stammen, müssen spezifische Ficino-Bezüge von allgemeiner Renaissancekultur unterschieden werden.[324,325]

13.4 Florenz und die frühen trionfi

Florenz kannte im 15. Jahrhundert Trumpfkartenspiele und eine lebhafte Kartenproduktion. Das macht Ficinos Kenntnis solcher Spiele plausibel, aber nicht nachweisbar. Die ältesten erhaltenen Tarotgruppen sind regional verschieden; der standardisierte Tarot-de-Marseille-Typ ist erst aus späteren Exemplaren sicher rekonstruierbar. Eine Rückprojektion seiner Einzelheiten auf ein verlorenes Florentiner Urdeck muss daher jede Stufe der Überlieferung offenlegen.[326,327]

13.5 Ficinos Kosmologie als möglicher Deutungshorizont

Zwischen Ficinos Denken und Tarotbildern lassen sich produktive Analogien bilden: Aufstieg und Abstieg der Seele, Tugenden, planetarische Mächte, Liebe als Bindekraft, hierarchische Kosmologie sowie die vermittelnde Rolle der Imagination. Solche Analogien zeigen, dass ein Tarot in Ficinos Milieu verständlich gewesen wäre. Sie zeigen nicht automatisch, dass Ficino die Reihenfolge festlegte. „Kompatibel mit“ ist quellenkritisch schwächer als „verursacht durch“.[328,329]

13.6 Die Trumpffolge als Aufstiegsweg?

Moderne Rekonstruktionen lesen die Trumpfkarten häufig als Stufen vom irdischen Zustand über Tugenden, Schicksal und Tod zu himmlischer Ordnung. Ein neuplatonischer Aufstiegsweg ist

---

324. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.
325. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.
326. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.
327. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.
328. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.
329. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.

eine mögliche Gesamtdeutung. Historische Reihenfolgen variierten jedoch, und Spieler behandelten die Karten zunächst als Trümpfe mit Rangwerten. Eine philosophische Sequenz muss deshalb an jeder regionalen Ordnung geprüft werden; sie darf nicht aus einer modernen Standardnummerierung abgeleitet werden.[330,331]

13.7 Imagination und Gedächtnis

Ficino maß der phantasia eine vermittelnde Rolle zwischen Sinn, Körper und Intellekt bei. Bildkarten könnten deshalb als Gedächtnis- und Kontemplationsmedien rekonstruiert werden. Renaissance-Mnemotechnik arbeitete tatsächlich mit eindrücklichen Bildern und geordneten Orten. Für ein konkretes ficinianisches Tarotcurriculum fehlt jedoch der direkte Beleg. Die plausible pädagogische Funktion bleibt eine Hypothese, solange kein Lehrtext Karten und platonische Begriffe ausdrücklich verbindet.[332,333]

13.8 Theurgie und Karten

Die stärkste Fassung der These versteht Tarotbilder als Instrument theurgischer Erhebung. Ficino kannte Iamblichos, Proklos und hermetische Texte, ging aber mit Ritus und Daimones vorsichtig um. Ein Spielkartenritual ist in seinen Schriften nicht beschrieben. Wer die Karten als Theurgie deutet, muss daher drei Übergänge begründen: vom spätantiken Ritual zur Renaissancephilosophie, von dieser Philosophie zum Kartenbild und vom Kartenbild zu einer konkreten Praxis.[334,335]

13.9 Kein historischer Beleg für ficinianische Kartomantie

Selbst wenn ein philosophisches Bildprogramm nachgewiesen würde, folgte daraus keine Wahrsagefunktion. Die systematische divinatorische Nutzung des Tarot ist erst wesentlich später sicher

---

330. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.

331. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.

332. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.

333. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.

334. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.

dokumentiert. Spiel, moralische Belehrung, Gedächtnisbild, Kontemplation und Orakel sind unterschiedliche Gebrauchsweisen. Das Kapitel behandelt die Ficino-These deshalb nicht als Ursprung der Kartomantie, sondern als Debatte über mögliche Renaissanceikonographie.[336,337]

13.10 Wie ein modernes Ficino-Deck aussehen könnte

Ein heutiges, ausdrücklich als Rekonstruktion gekennzeichnetes Ficino-Deck könnte auf seinen gesicherten Texten beruhen: das Eine und die göttliche Güte, Weltseele, die Mittlerstellung der menschlichen Seele, die sieben Planeten, zwölf Tierkreiszeichen, vier Elemente, platonische Tugenden, Liebe, Schönheit, Musik, spiritus und geistige Wiedergeburt. Jede Karte müsste Textstellen nennen und zwischen Ficinos eigener Aussage, antiker Quelle und moderner Gestaltung unterscheiden. So entstünde ein transparentes Rezeptionsobjekt, kein angeblich wiederentdecktes Original.[338,339]

13.11 Forschungsurteil

Poncets Forschung verdient Prüfung, weil sie konkrete Bilddetails und ficinianische Texte miteinander ins Gespräch bringt. Ihr Ergebnis ist jedoch derzeit als umstrittene Hypothese, nicht als gesicherte Zuschreibung zu präsentieren. Die methodisch stärkste Position hält beides fest: Ficinos Platonismus bietet einen wichtigen Deutungshorizont der Renaissancebilder; ein „Tarot Ficinos“ bleibt ohne direkten Objekt- oder Textbeleg eine moderne Rekonstruktion.[340,341]

---

335. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.
336. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.
337. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.
338. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.
339. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.
340. Vgl. Christophe Poncet, The Tarot of Marsilio, Bd. 1: Down Here, London 2024.
341. Zur abweichenden Standardchronologie vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–92.

14 Bildung und Ausbildung der Eliten in Norditalien im 15. und 16. Jahrhundert

14.1 Wer zu den Eliten gehörte

„Elite“ bezeichnet im norditalienischen Raum keine homogene Schicht. Fürstenfamilien und Hofadel, städtische Patriziate, hohe Kleriker, Juristen, Ärzte, Notare, wohlhabende Kaufleute und führende Kanzleibeamte verfügten über unterschiedliche Bildungswege. Auch Geschlecht, Stand und Stadtverfassung bestimmten den Zugang. Florenz, Venedig, Mailand, Ferrara, Mantua, Bologna und Padua bildeten keine einheitliche Bildungslandschaft, sondern miteinander konkurrierende Zentren.[342,343]

14.2 Elementar- und Lateinschule

Die Ausbildung begann häufig mit Lesen, Schreiben, Rechnen und Religion. Wer eine gelehrte oder administrative Laufbahn anstrebte, lernte Latein. Im 15. Jahrhundert veränderte der Humanismus den Unterricht schrittweise: Grammatik blieb grundlegend, doch klassische Autoren, eleganter Stil, Briefkunst, Geschichte und Moralphilosophie gewannen an Gewicht. Robert Blacks Forschung warnt vor einem abrupten Bruch; mittelalterliche Lehrpraktiken, lokale Schulen und humanistische Neuerungen bestanden lange nebeneinander.[344,345]

14.3 Die studia humanitatis

Grammatik, Rhetorik, Dichtung, Geschichte und Moralphilosophie sollten sprachliche Gewandtheit und sittlich-politische Urteilskraft ausbilden. Cicero, Vergil, Sallust und später griechische Autoren

---

342. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.

343. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.

344. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.

345. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.

dienten als Modelle. Für Kanzleien und Diplomatie war die Fähigkeit, überzeugende Reden und Briefe zu verfassen, unmittelbar nützlich. Humanistische Bildung war deshalb zugleich kulturelles Kapital, Berufsausbildung und Herrschaftspraxis. Sie ersetzte jedoch weder Recht und Medizin noch die scholastische Philosophie vollständig.[346,347]

14.4 Hauslehrer, Hofschulen und Fürstenerziehung

An den Höfen von Ferrara, Mantua, Mailand und Urbino wurden Kinder durch Hauslehrer oder in kleinen Hofschulen unterrichtet. Vittorino da Feltres Schule in Mantua verband klassische Sprachen, christliche Moral, Mathematik, Musik und körperliche Übungen. Guarino Veronese prägte die Ausbildung in Ferrara. Solche berühmten Modelle waren selektiv und patronageabhängig; sie dürfen nicht mit allgemeiner Schulbildung verwechselt werden. Für Töchter der Herrscherhäuser war humanistische Bildung möglich, meist aber stärker auf dynastische, religiöse und repräsentative Aufgaben zugeschnitten.[348,349]

14.5 Universitäten: Recht, Medizin, Philosophie und Mathematik

Bologna, Padua, Pavia und Ferrara zogen Studenten aus vielen Regionen an. Die Universität bildete vor allem Juristen, Ärzte, Theologen und Artisten aus. Aristotelische Logik und Naturphilosophie blieben tragend; in Padua wurden sie intensiv kommentiert und kontrovers ausgelegt. Medizin verband Textstudium mit Anatomie und Astrologie, Recht eröffnete Wege in Verwaltung und Kirche. Der Humanismus drang über Professuren für Rhetorik und Griechisch ein, verwandelte die Universität aber nicht vollständig in eine platonische Schule.[350,351]

---

346. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.

347. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.

348. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.

349. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.

14.6 Griechisch, Handschriften und Druck

Griechischkenntnisse unterschieden besonders ambitionierte Humanisten. Byzantinische Lehrer, reisende Gelehrte und Handschriftensammler ermöglichten den Zugang zu Platon, Plotin und anderen Texten. Nach 1453 verstärkten Migration und Sammlungstätigkeit diese Bewegung, ohne dass sie erst dann begonnen hätte. Venedigs Druckgewerbe, vor allem Aldus Manutius, verbreitete griechische und lateinische Klassiker in standardisierten Ausgaben. Bibliothek, Briefnetz und Druckerei wurden zu Bildungsinstitutionen neben Schule und Universität.[352,353]

14.7 Ficinos Übersetzungsprojekt und das Corpus Hermeticum

Cosimo de’ Medici beauftragte Marsilio Ficino, eine griechische Sammlung hermetischer Dialoge ins Lateinische zu übertragen. Ficino vollendete die Übersetzung 1463; sie erschien 1471 im Druck unter dem Titel Pimander. Er hielt Hermes Trismegistos für einen sehr alten ägyptischen Weisen, der eine ursprüngliche, mit dem Christentum vereinbare Gotteserkenntnis überliefert habe. Diese falsche Frühdatierung verlieh dem Text in der Renaissance außergewöhnliche Autorität; Isaac Casaubon zeigte erst 1614 anhand der Sprache seine nachchristliche Entstehungszeit.[354,355]

14.8 Was der Hermetismus in der Elitebildung veränderte

Das Corpus Hermeticum wurde kein allgemeines Schulbuch und verdrängte Cicero, Aristoteles, Recht oder Medizin nicht. Sein Einfluss lag vor allem in ausgewählten humanistischen, höfischen und kirchlichen Netzwerken. Es stärkte das Bild vom Menschen als

---

350. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.
351. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.
352. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.
353. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.
354. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.
355. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.

geistigem Mittler im Kosmos, die Vorstellung einer alten Theologie und das Interesse an Ägypten, Offenbarung und kosmischer Wiedergeburt. Ficinos Vorreden, Übersetzungen und Briefe machten diese Vorstellungen in gut zirkulierendem Latein verfügbar. Gebildete Eliten konnten sie für Frömmigkeit, Selbstdeutung, Herrschaftssymbolik oder Naturphilosophie aufnehmen.[356,357]

14.9 Ficino zwischen Philosophie, Medizin, Astrologie und Musik

Ficinos Wirkung beruhte nicht allein auf dem Corpus Hermeticum. Seine Plato-Übersetzung, Kommentare, Seelenlehre und das Werk De vita libri tres waren mindestens ebenso wichtig. Für den melancholiegefährdeten Gelehrten empfahl er Diät, Musik, Düfte und astrologisch abgestimmte Mittel. Dadurch verband er Elitebildung mit einer Lebenskunst des Studierens. Die planetarische Sprache bot ein Modell, Temperament, Gesundheit und intellektuelle Berufung zusammenzudenken, blieb aber zwischen Medizin, natürlicher Magie und theologischer Verdachtszone umstritten.[358,359]

14.10 Grenzen und Gegenkräfte

Die Wirkung Ficinos war sozial und institutionell begrenzt. Universitärer Aristotelismus, juristische Professionalität, christliche Orthodoxie und lokale Traditionen blieben mächtig. Pico kritisierte astrologischen Determinismus; reformatorische und gegenreformatorische Konflikte verschärften im 16. Jahrhundert die Kontrolle religiöser Aussagen. Hanegraaffs neuere Forschung korrigiert deshalb die ältere Vorstellung einer geschlossenen „hermetischen Tradition“: Renaissance-Hermetismus bestand aus wechselnden Lektüren und Verknüpfungen, nicht aus einer ungebrochenen Geheimschule.[360,361]

---

356. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.

357. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.

358. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.

359. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.

14.11 Bilanz: Bildung als selektive Synthese

Norditalienische Eliten wurden nicht „hermetisch erzogen“. Ihre Ausbildung kombinierte Familienstrategie, Lateinschule, Rhetorik, Universität, Hofkultur, Bücher und Patronage. Ficino und das Corpus Hermeticum beeinflussten vor allem den Deutungshorizont eines gebildeten Teils dieser Eliten: Antike Texte konnten als Fragmente einer göttlichen Urweisheit gelesen, der Kosmos als Netz von Entsprechungen und der Mensch als aktiver Mittler verstanden werden. Diese selektive Synthese bereitete jene Denkformen vor, in denen Astrologie, Magie und später Tarot symbolisch neu geordnet wurden.[362,363]

---

360. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.

361. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.

362. Vgl. Robert Black, Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cambridge 2001, S. 1–32 und 275–327.

363. Vgl. Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance, Baltimore 2002, S. 3–41.

15 Die Blüte der Astrologie in Krakau im 15. und 16. Jahrhundert

15.1 Universität und europäischer Rang

Die 1364 gegründete und 1400 erneuerte Universität Krakau entwickelte sich im 15. Jahrhundert zu einem bedeutenden Zentrum mathematischer Astronomie und Astrologie. Zeitgenössische Fachgrenzen unterschieden sich von heutigen: Berechnung der Planetenbewegungen, Kalenderkunde, Instrumentenlehre und astrologisches Urteil gehörten zu einer zusammenhängenden Himmelskunde. Krakau verband universitären Unterricht, Handschriftenproduktion, Hofdienst und internationale Mobilität.[364,365]

15.2 Stiftungen und Lehrstruktur

Frühe Stiftungen sicherten mathematisch-astronomische Lehre. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts richtete Marcin Król von Żurawica eine Lehrstelle ein, deren Aufgaben Astronomie, Astrologie und Mathematik umfassten; die Quellen geben für Stiftung und institutionelle Ausformung leicht unterschiedliche Jahresangaben. Entscheidend ist die Verstetigung: Himmelskunde hing nicht nur von gelegentlichen Vorlesungen ab, sondern erhielt Finanzierung, Lehrverpflichtungen und eine akademische Nachfolge.[366,367]

15.3 Marcin Król und die Jahresprognostik

Marcin Król, auch Martinus Rex genannt, hatte in Krakau sowie an italienischen Universitäten studiert und gelehrt. Er korrigierte astronomische Tafeln, schrieb über Rechnen, Geometrie und

---

364. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

365. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

366. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

Kalender und begründete eine regelmäßige Produktion astrologischer Jahresurteile. Solche iudicia bezogen Konstellationen auf Wetter, Ernte, Krankheit, Politik oder Krieg. Sie machten universitär berechnetes Wissen für Hof, Stadt und weitere Leserkreise praktisch anschlussfähig.[368,369]

15.4 Marcin Bylica: Hofastrologe und Stifter

Marcin Bylica von Olkusz verkörpert die internationale Reichweite der Krakauer Schule. Er wirkte in Italien und am Hof des ungarischen Königs Matthias Corvinus, arbeitete mit Regiomontanus zusammen und wurde als Astrologe, Astronom und Arzt geschätzt. Sein Nachlass an Büchern und kostbaren astronomischen Instrumenten gelangte an die Universität Krakau. Damit floss höfisches Prestige in die materielle Infrastruktur akademischer Ausbildung zurück.[370,371]

15.5 Jan von Głogów, Wojciech von Brudzewo und Lehrtradition

Jan von Głogów verfasste weithin rezipierte Lehrtexte zu Logik, Naturphilosophie, Astronomie und Astrologie. Wojciech von Brudzewo kommentierte Georg Peuerbachs Planetentheorie und schärfte den Blick für mathematische Probleme des ptolemäischen Modells. Beide stehen für eine Lehre, in der Textkommentar, Rechnung und Prognostik eng verbunden waren. Die häufig behauptete direkte Lehrbeziehung Brudzewos zu Kopernikus ist nicht sicher zu belegen; sein intellektuelles Umfeld prägte jedoch die Universität während Kopernikus’ Studienzeit.[372,373]

---

367. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

368. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

369. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

370. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

371. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

372. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

15.6 Kopernikus in Krakau

Nikolaus Kopernikus studierte von 1491 bis 1495 in Krakau. Er begegnete dort Mathematik, astronomischen Tafeln, Instrumentenkunde und einer lebhaften Himmelswissenschaft. Daraus folgt nicht, dass das spätere heliozentrische Modell bereits in Krakau gelehrt wurde. Wohl aber erwarb er Grundlagen und lernte Probleme der Planetenrechnung kennen. Astrologische und astronomische Inhalte bildeten dabei noch keine moderne Opposition.[374,375]

15.7 Horoskope, Kalender und medizinische Prognostik

Erhaltene Krakauer Handschriften dokumentieren Geburtshoroskope, Ereignishoroskope und Jahresprognosen. Ein Horoskop zur Ernennung Jan Konarskis zum Bischof von Krakau 1503 zeigt die Nutzung im kirchlich-politischen Umfeld. Medizinische Prognostik verband Himmelsstände mit Krankheitsverlauf, Aderlass, kritischen Tagen und Therapiewahl. Druck und Kalenderwesen vergrößerten im 16. Jahrhundert die Reichweite, während gelehrte Handschriften weiterhin zirkulierten.[376,377]

15.8 Hof, Kirche, Stadt und Publikum

Astrologie war kein isoliertes Universitätsfach. Die Jagiellonenhöfe beschäftigten oder konsultierten Fachleute; Kleriker und städtische Eliten ließen günstige Zeiten oder politische Entwicklungen beurteilen. Das Jahresurteil verwandelte komplexe Rechnungen in eine öffentlich lesbare Erzählung über kommende Risiken. Seine

---

373. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

374. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

375. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

376. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

377. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

Autorität beruhte auf akademischem Grad, lateinischer Gelehrsamkeit, Tabellen, Diagrammen und dem Ruf des Autors, nicht bloß auf volkstümlichem Aberglauben.[378,379]

15.9 Das 16. Jahrhundert: Fortdauer und Wandel

Die Krakauer Tradition setzte sich im frühen 16. Jahrhundert fort, unter anderem bei Marcin Biem und in der Kalenderarbeit. Gleichzeitig veränderten Humanismus, Druck, konfessionelle Konflikte und neue astronomische Modelle die Wissenslandschaft. Astrologie verschwand nicht plötzlich, doch ihre Methoden und Legitimationen wurden kontroverser. Kopernikanische Astronomie führte ebenfalls nicht unmittelbar zu einem Ende astrologischer Praxis; viele Gelehrte trennten mathematische Modelle, natürliche Wirkungen und konkrete Prognoseansprüche unterschiedlich.[380,381]

15.10 Krakau im Vergleich

Krakau war Teil eines europäischen Netzwerks, das Wien, Nürnberg, Buda, Bologna und Padua verband. Seine Besonderheit lag in der starken institutionellen Verankerung, der kontinuierlichen Lehre und der Verbindung von Berechnung und öffentlicher Prognostik. Von einer abgeschlossenen „Schule“ sollte nur im Sinn eines Lehr- und Personennetzwerks gesprochen werden, nicht als völlig einheitliche Doktrin. Die Blüte erklärt sich aus Patronage, Stiftungen, Mobilität, Handschriften, Instrumenten und Nachfrage.[382,383]

---

378. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

379. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

380. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

381. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

382. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

383. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

15.11 Bedeutung für die Geschichte der Divination

Krakau zeigt exemplarisch, warum vormoderne Astrologie weder als bloßer Vorläufer moderner Astronomie noch als deren irrationales Gegenteil beschrieben werden kann. Sie war eine gelehrte Prognosekunst, die Mathematik mit politischen, medizinischen und religiösen Urteilen verband. Für Agrippas Satz von der Astrologie als Schlüssel der Divination bildet dieses Milieu einen institutionellen Hintergrund: Der Himmel lieferte Zeitordnung und Korrespondenzen, mit denen irdische Zeichen systematisiert werden konnten.[384,385]

---

384. Vgl. Mieczysław Markowski, „The Cracow School of Astronomy and Mathematics“, in: Organon 14 (1978), S. 123–142.

385. Vgl. Sylwia Konarska-Zimnicka, „Late Medieval Krakow Astrological Prognostics“, Res Historica 49 (2020), S. 95–119.

16 Vorbedingungen: Spielkarten, Lose und Deutungspraktiken

16.1 Spielkarten in Europa

Spielkarten gelangten im späten Mittelalter nach Europa und wurden rasch regional angepasst. Farbzeichen, Hofkarten, Zahlenstruktur und Produktionsweisen unterschieden sich. Holzschnitt, Schablonenkolorierung und später Kupferstich sowie Lithographie ermöglichten verschiedene Preis- und Qualitätsstufen. Karten waren bewegliche, kombinierbare Bilder; gerade diese Eigenschaften machten sie später für divinatorische Ordnungen geeignet.[386,387]

Doch die Eignung erklärt nicht automatisch den Ursprung. Zwischen dem Vorhandensein von Karten und der systematischen Kartenwahrsagung liegt ein historischer Schritt. Frühneuzeitliche Menschen nutzten zahlreiche Los-, Kalender- und Prognoseverfahren. Karten konnten in solche Praktiken einbezogen werden, ohne dass bereits ein festes, überregional stabiles Bedeutungslexikon existierte.[388,389]

16.2 Kartomantie vor dem okkulten Tarot

Die Wahrsagung mit gewöhnlichen Spielkarten entwickelte sich in unterschiedlichen Milieus. Bedeutungen konnten aus Farbe, Zahl, Bildfigur, Lage, Nachbarschaft und der gestellten Frage gewonnen werden. Gedruckte Anleitungen des 18. und 19. Jahrhunderts standardisierten zunehmend, was zuvor lokal, mündlich oder improvisiert gewesen sein konnte. Diese Entwicklung ist für die Geschichte wichtiger als die Vorstellung eines unverändert überlieferten Geheimcodes.[390,391]

---

386. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 1–64.
387. Vgl. Decker/Depaulis/Dummett, Wicked Pack, S. 1–20.
388. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 1–64.
389. Vgl. Decker/Depaulis/Dummett, Wicked Pack, S. 1–20.
390. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 1–64.
391. Vgl. Decker/Depaulis/Dummett, Wicked Pack, S. 1–20.

17 Tarot in der italienischen Renaissance

17.1 Trionfi als höfisches Kartenspiel

Die frühesten sicheren Hinweise auf Tarot gehören in die 1440er und 1450er Jahre Norditaliens. Die Karten wurden zunächst als trionfi bezeichnet: Zu den vier Farben trat eine Folge besonderer Trumpfkarten. Hofkultur, Festwesen, moralische Allegorie und die Bildsprache von Triumphzügen bilden den historischen Horizont. Die erhaltenen kostbaren Visconti-Sforza-Blätter sind Luxusobjekte; daneben muss es einfachere, weitgehend verlorene Gebrauchskarten gegeben haben.[392,393]

Für diese frühe Phase ist Tarot als Spiel greifbar. Die Bilder lassen sich christlich, moralisch, politisch und kosmologisch lesen, doch daraus folgt nicht, dass die Karten zur Zukunftsschau entworfen wurden. Allegorische Dichte ist kein Beleg für Divination. Das ist der erste große Trennstrich dieser Geschichte.[394]

17.2 Die Trumpffolge als kulturelles Gedächtnis

Papst, Kaiser, Tugenden, Schicksalsrad, Tod, Gericht und Welt verbinden soziale Ordnung, moralische Prüfung und Eschatologie. Die Folge ist kein geschlossenes Dogmensystem; Varianten der Reihenfolge und Benennung zeigen, dass regionale Spieltraditionen wichtiger waren als eine angeblich universale Geheimlehre. Dennoch bot gerade die offene Kombinierbarkeit späteren Deutern ein außerordentlich anschlussfähiges Symbolarchiv.[395,396]

---

392. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–166.
393. Vgl. Emanuela Cavalli u. a. (Hg.), Il segreto dei segreti: I tarocchi Sola Busca, Mailand 2012.
394. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–166.
395. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–166.
396. Vgl. Emanuela Cavalli u. a. (Hg.), Il segreto dei segreti: I tarocchi Sola Busca, Mailand 2012.

17.3 Sola Busca: Bildprogramm, Esoterik und Vorsicht

Das um 1491 kolorierte Sola-Busca-Tarot ist für die Forschung zentral, weil auch die Zahlenkarten figürlich ausgestaltet sind. Antikisierende Namen, militärische Szenen, alchemistisch lesbare Motive und gelehrte Anspielungen machen den Satz zu einem komplexen Renaissanceobjekt. Die Pinacoteca di Brera und Museumskataloge verorten ihn in hermetisch-alchemischen und humanistischen Bildwelten.[397,398]

Peter Mark Adams und Christophe Poncet haben erneut auf die Möglichkeit gezielter esoterischer Programme in frühen Tarots hingewiesen. Ihr Ansatz ist als Interpretationsangebot ernst zu nehmen, besonders dort, wo Bildfolgen, Namen und Renaissancegelehrsamkeit zusammenpassen. Methodisch bleibt jedoch zu unterscheiden: Ein esoterisches Bildprogramm kann existieren, ohne dass das Blatt nachweislich als Orakel benutzt wurde. Die These einer Initiations- oder Saturnsymbolik benötigt für jede Einzelbehauptung ikonographische und historische Belege.[399,400]

---

397. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–166.
398. Vgl. Emanuela Cavalli u. a. (Hg.), Il segreto dei segreti: I tarocchi Sola Busca, Mailand 2012.
399. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 65–166.
400. Vgl. Emanuela Cavalli u. a. (Hg.), Il segreto dei segreti: I tarocchi Sola Busca, Mailand 2012.

18 Vom Spiel zum „Buch der Weisheit“

18.1 Court de Gébelin und die ägyptische Genealogie

Im späten 18. Jahrhundert deutete Antoine Court de Gébelin den Tarot als Überrest altägyptischer Weisheit. Diese Genealogie war historisch unzutreffend, aber kulturell folgenreich. Sie verschob die Frage vom Kartenspiel zu einem vermeintlich verschlüsselten Urtext. Der Tarot wurde damit zum Projektionsraum für Ägyptenbegeisterung, Universalgeschichte und die Suche nach einer vorchristlichen Offenbarung.[401,402]

18.2 Etteilla und der erste systematische divinatorische Tarot

Jean-Baptiste Alliette, bekannt als Etteilla, machte aus verstreuten Deutungspraktiken ein publizierbares System. Er arbeitete professionell, veröffentlichte Anleitungen, ordnete Karten Bedeutungen zu und entwickelte einen ausdrücklich für Divination konzipierten Tarot. Das British Museum bezeichnet ihn als den ersten aufgezeichneten professionellen Tarotisten. Bei Etteilla sind Intention und Gebrauch enger verbunden als bei den Renaissancekarten: Der Satz wird als Wahrsageinstrument entworfen, erklärt und vertrieben.[403,404]

Etteillas Bedeutung liegt weniger in der historischen Richtigkeit seiner ägyptischen Erzählung als in der Standardisierung. Aufrechte und umgekehrte Lagen, feste Schlüsselwörter, kosmologische Korrespondenzen und Legemethoden verwandelten Kartenlesen in eine erlernbare Technik. Damit entstand ein Modell, das spätere okkulte Orden und populäre Handbücher weiterentwickelten.[405,406]

---

401. Vgl. Antoine Court de Gébelin, Monde primitif, Bd. VIII, Paris 1781, S. 365–410.
402. Vgl. Decker/Depaulis/Dummett, Wicked Pack, S. 57–106.
403. Vgl. Antoine Court de Gébelin, Monde primitif, Bd. VIII, Paris 1781, S. 365–410.
404. Vgl. Decker/Depaulis/Dummett, Wicked Pack, S. 57–106.

19 Etteilla (Jean-Baptiste Alliette): Kartomantie, Autorschaft und Professionalisierung im 18. Jahrhundert

19.1 Quellenlage und biographische Vorsicht

Jean-Baptiste Alliette, der unter dem Namen Etteilla publizierte, gehört zu den entscheidenden Gestalten der europäischen Kartomantie. Zugleich ist seine Biographie weniger geschlossen überliefert, als spätere Darstellungen vermuten lassen. Als Geburtsjahr wird gewöhnlich 1738, als Todesjahr 1791 angegeben; Paris bildete den Mittelpunkt seiner publizistischen und beruflichen Tätigkeit. Viele Angaben über frühe Berufe, Ausbildung und persönliche Initiation stammen aus Eigenwerbung, späteren Erinnerungen oder einer Literatur, die Legende und Archivbefund nicht immer trennt. Wissenschaftlich zuverlässig sind vor allem datierte Drucke, Privilegien, Anzeigen, Adressangaben und die Reaktionen von Zeitgenossen. Aus ihnen entsteht kein romantischer Lebensroman, sondern das Bild eines Autors und Unternehmers, der in der expandierenden städtischen Druck- und Beratungskultur des späten Ancien Régime neue Formen esoterischer Expertise entwickelte.[407,408]

Der Name Etteilla wird gewöhnlich als annähernde Umkehrung von Alliette erklärt. Ein solches Pseudonym erfüllte mehrere Funktionen: Es schuf Wiedererkennbarkeit, trennte die öffentliche Rolle des Deuters von der bürgerlichen Person und verwandelte einen Familiennamen in eine Marke. Spätere Anhänger behandelten diese Marke mitunter wie einen Initiationsnamen und statteten sie mit geheimen Bedeutungen aus. Dafür fehlen sichere Belege. Plausibler ist, Etteilla im Zusammenhang einer kommerziellen Öffentlichkeit zu sehen, in der Autoren, Lehrer,

---

405. Vgl. Antoine Court de Gébelin, Monde primitif, Bd. VIII, Paris 1781, S. 365–410.

406. Vgl. Decker/Depaulis/Dummett, Wicked Pack, S. 57–106.

407. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.

408. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.

Almanachmacher, Magnetiseure und andere Spezialisten ihre Verfahren durch Namen, Titel, Porträts und Erfolgserzählungen beglaubigten. Gerade weil sein biographisches Profil lückenhaft ist, muss die Geschichte seiner Wirkung stärker von den nachweisbaren Medien, Kursen und Kartensystemen als von anekdotischen Charakterbildern ausgehen.[409,410]

19.2 Paris, Druckmarkt und Beratungskultur

Etteillas Laufbahn gehört in das Paris der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Steigende Alphabetisierung, ein dichter Buchhandel, periodische Presse und ein wachsendes Publikum für praktische Ratgeber begünstigten kleine Wissensgenres: Traumdeutung, Physiognomik, Astrologie, Lotterierechnung, geheime Künste und Gesellschaftsspiele. Die Grenze zwischen Unterhaltung, nützlicher Belehrung und behaupteter Wissenschaft war beweglich. Kartomantie konnte im privaten Salon, in gewerblicher Beratung und als gedruckte Selbstanleitung auftreten. Etteilla verband diese Räume. Er verkaufte nicht lediglich Einzeldeutungen, sondern überführte Wissen in Bücher, Tabellen, Karten und Unterricht. Damit machte er aus einer situativen Praxis ein reproduzierbares Angebot, das auch ohne seine körperliche Anwesenheit zirkulieren konnte.[411,412]

Diese Einordnung erklärt, weshalb die Frage, ob Etteilla der „erste Kartenleger“ gewesen sei, historisch falsch gestellt ist. Karten wurden vor ihm spielerisch, losend und divinatorisch verwendet; einzelne gedruckte und archivalische Zeugnisse reichen in frühere Jahrzehnte zurück. Neu war vielmehr der Grad der Systematisierung und öffentlichen Autorschaft. Etteilla beschrieb Bedeutungen, ordnete Legemethoden, erklärte Umkehrungen und verband die Karten mit einer gelehrten Ursprungserzählung. Dadurch entstand eine erkennbare Schule. Professionalisierung bedeutete hier nicht moderne staatliche Zulassung, sondern eine Kombination aus publizierter Methode, bezahlter Beratung, Unterricht, Schülernetzwerk und kontrollierter Produktgestaltung.[413,414]

---

409. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.

410. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.

411. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.

412. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.

19.3 Das frühe Buch zur Kartenwahrsagung

Mit Etteilla, ou l’art de lire dans les cartes trat Alliette in den 1770er Jahren als Autor einer ausdrücklich lehrbaren Kartenwahrsagung hervor. Im Mittelpunkt standen zunächst gewöhnliche Spielkarten, nicht der Tarot. Das ist für die Geschichte der Kartomantie zentral: Die systematische Divination mit Karten entwickelte sich nicht ausschließlich aus den 78 Tarotkarten. Französische Farbkarten konnten durch Rang, Farbe, Kombination und Lage bedeutungstragend werden. Etteilla präsentierte diese Ordnung als übermittelbares Verfahren und adressierte Leserinnen und Leser, die eine Praxis erlernen wollten. Der Druck schuf eine Distanz zwischen lebendiger Beratung und Regeltext; zugleich ermöglichte er Standardisierung, Nachahmung und Kritik.[415,416]

Die frühen Schriften zeigen bereits ein Grundproblem aller gedruckten Divinationssysteme. Ein Buch muss feste Bedeutungen formulieren, während eine konkrete Konsultation auf Frage, Person und Kartenumfeld reagiert. Etteilla löste die Spannung nicht, sondern machte sie produktiv. Schlüsselwörter und Kombinationen lieferten eine Grammatik, die deutende Person verband sie zu einer Erzählung. Seine Leistung liegt daher nicht nur in einzelnen Bedeutungslisten. Er etablierte ein Modell, in dem Zufallsauswahl, lexikalische Zuordnung und interpretierende Synthese zusammengehören. Dieses Modell prägt Kartomantie bis in heutige Begleitbücher und Apps.[417,418]

19.4 Court de Gébelin und die ägyptische These

Einen Wendepunkt bildete Antoine Court de Gébelins 1781 veröffentlichte Behauptung, der Tarot bewahre ein altägyptisches Weisheitsbuch. Court de Gébelin verfügte über keine altägyptische Sprachkenntnis im späteren wissenschaftlichen Sinn und konnte die erst im 19. Jahrhundert entzifferten Hieroglyphen nicht lesen.

---

413. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
414. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
415. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
416. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
417. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
418. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.

Seine These war Teil einer gelehrten Ägyptenbegeisterung, die Alter, Priestertum und Universalweisheit miteinander verband. Etteilla übernahm diese Behauptung nicht passiv. Er machte aus einer spekulativen Kulturgeschichte ein praktisches, käufliches und unterrichtbares System. Damit wurde der angeblich ägyptische Ursprung zur Legitimation eines modernen Berufs- und Produktfeldes.[419,420]

Historisch muss zwischen zwei Leistungen unterschieden werden. Court de Gébelin lieferte eine einflussreiche Ursprungserzählung; Etteilla entwickelte daraus eine operative Taromantie. Dass die ägyptische Genealogie sachlich unbelegt ist, macht ihre Wirkung nicht gering. Sie verlieh den Karten Alter, priesterliche Würde und den Anschein verlorener Wissenschaft. In einer Gesellschaft, die Wahrsagung zugleich konsumierte und moralisch abwerten konnte, bot „Ägypten“ kulturelles Kapital. Etteilla nutzte dieses Kapital, um Kartomantie aus dem Bild beiläufiger Volksunterhaltung in den Rang einer systematischen Kunst zu heben.[421,422]

19.5 Das erste ausdrücklich divinatorische Tarot

In den 1780er Jahren entwarf Etteilla ein Tarot, dessen Reihenfolge, Bildthemen und Beschriftungen von Anfang an auf Divination und kosmologischen Unterricht ausgerichtet waren. Das unterscheidet es von älteren italienischen Tarocchi, die als Spiele entstanden und erst später okkult umgedeutet wurden. Etteillas Karten ordneten Schöpfung, Tugenden, menschliche Zustände und prognostische Begriffe in einem neuen Zyklus. Diese Ordnung folgte nicht einfach der traditionellen Folge der Trümpfe. Sie war eine bewusste Neukonstruktion und damit eines der frühesten Beispiele dafür, dass ein Autor das gesamte Deck als zusammenhängendes esoterisches Medium plante.[423,424]

---

419. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
420. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
421. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
422. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
423. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
424. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.

Die häufige Bezeichnung als „Grand Etteilla“ umfasst mehrere Ausgaben und spätere redaktionelle Veränderungen. Deshalb darf nicht jede heute erhältliche Karte unmittelbar auf Alliette selbst zurückgeführt werden. Druckstöcke, Kolorierung, Verlagsentscheidungen und Bearbeitungen seiner Schule veränderten das Produkt. Dennoch bleibt der konzeptionelle Einschnitt deutlich: Karten tragen nummerierte Positionen und verbale Hinweise; aufrechte und umgekehrte Lage können unterschiedliche Aussagen erhalten; kosmologische und alltagsbezogene Bedeutungen stehen nebeneinander. Das Deck ist weniger ein bebildertes Spiel als eine tragbare Wissensordnung.[425, 426]

19.6 Astrologie, Elemente und Korrespondenzen

Etteillas System verband Kartomantie mit Astrologie, den vier Elementen und weiteren okkulten Klassifikationen. Diese Verknüpfungen waren nicht bloßer Schmuck. Sie sollten erklären, weshalb zufällig gezogene Bilder auf verborgene Zusammenhänge verweisen könnten. Ein kartomantisches Ergebnis erhielt durch Korrespondenzen Anschluss an eine umfassende kosmische Ordnung. Zugleich machte die Karte komplizierte Lehren handhabbar: Statt für jede Frage ein Horoskop vollständig zu berechnen, konnten gedruckte Symbole und festgelegte Beziehungen als verdichtete Zeichen dienen. Gerade diese Mischung aus gelehrtem Anspruch und praktischer Vereinfachung trug zur Attraktivität bei.[427,428]

Von einer einheitlichen antiken Überlieferung kann jedoch keine Rede sein. Etteilla kombinierte zeitgenössische Astrologie, hermetische Vorstellungen, christliche und freimaurerische Motive, Zahlenspekulation und eigene Ordnungsentscheidungen. Seine Korrespondenzen sind historische Konstruktionen des 18. Jahrhunderts. Sie wurden später von Éliphas Lévi, Papus und dem

---

425. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
426. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
427. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
428. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.

Golden Dawn teilweise ersetzt oder neu angeordnet. Das zeigt, dass okkulte Tarotsysteme nicht eine einzige verborgene Wahrheit enthüllen, sondern konkurrierende Grammatiken erzeugen.[429,430]

19.7 Unterricht, Schüler und Organisationsbildung

Etteilla beschränkte sich nicht auf Bücher. Er bot Unterricht an und versuchte, Praktizierende in einer Schule beziehungsweise Gesellschaft zu organisieren. Die unter Namen wie Société des interprètes du Livre de Thot greifbare Gruppenbildung verlieh der Kartomantie soziale Dauer. Wissen wurde durch Lektionen, Prüfungen, Mitgliedschaft und autorisierte Auslegung weitergegeben. Damit entstand eine frühe Infrastruktur moderner Esoterik: charismatischer Gründer, gedruckter Kanon, Lehrplan, Schülerkreis und Spezialprodukt stützten einander.[431,432]

Die genaue Reichweite dieser Organisationen ist schwer festzustellen, weil programmatische Selbstdarstellung und tatsächliche Mitgliederpraxis auseinanderfallen können. Anzeigen belegen ein öffentliches Angebot, aber nicht automatisch eine große, stabile Institution. Gleichwohl war die Idee folgenreich. Kartomantie erschien nicht mehr nur als individuelles Talent, sondern als erlernbare Kompetenz mit Regeln und Graden. Diese Verschiebung beeinflusste spätere okkulte Orden und Fernkurse, auch wenn sie Etteillas konkrete Organisation nicht unmittelbar fortsetzten.[433,434]

19.8 Revolution, Öffentlichkeit und politische Deutung

Etteillas letzte Lebensjahre fielen in die Französische Revolution. Spätere Literatur schreibt ihm zahlreiche politische Vorhersagen zu, doch solche Erfolgserzählungen müssen an zeitnahen Belegen

---

429. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
430. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
431. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
432. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
433. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
434. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.

geprüft werden. Prophezeiungen werden häufig erst nach einem Ereignis präzise erinnert oder in mehrdeutige Aussagen zurückgelesen. Sicherer ist, dass revolutionäre Unsicherheit Nachfrage nach Deutung, Kalenderwissen und Zukunftsberatung begünstigen konnte. Zugleich veränderten Zensur, Presse und politische Sprache die Bedingungen öffentlicher Autorität.[435,436]

Seine Schriften zeigen, wie Kartomantie zwischen privater Lebensberatung und großer Weltdeutung pendelte. Eine Legung konnte Liebe, Geld oder Reise betreffen und zugleich in eine Erzählung universaler Ordnung eingebettet werden. Diese Skalierbarkeit machte das System marktfähig. Sie birgt aber ein Machtproblem: Je umfassender der Anspruch, desto leichter kann die deutende Person persönliche Entscheidung und politische Unsicherheit als vorbestimmtes Schicksal darstellen. Historische Analyse muss daher neben Ideen auch die Beratungssituation und die Verteilung von Deutungsmacht beachten.[437,438]

19.9 Geschlecht, Kundschaft und unsichtbare Arbeit

Die Quellen des 18. Jahrhunderts machen Frauen häufig als Kartenlegerinnen und Kundinnen sichtbar, oft jedoch durch Spott, Polizeiakten oder moralische Kritik. Etteilla trat dagegen als männlicher Autor auf, der eine schriftlich kodifizierte und angeblich gelehrte Kunst vertrat. Daraus darf keine einfache Trennung zwischen weiblicher Praxis und männlicher Theorie abgeleitet werden. Frauen lasen, lehrten, kauften und verkauften Karten; ihre Beiträge sind nur seltener unter stabilen Autorennamen archiviert. Die gedruckte Marke Etteilla profitierte von einer Öffentlichkeit, deren Zugang zu Autorschaft, Kapital und institutionellem Ansehen geschlechtlich ungleich verteilt war.[439,440]

Auch die Herstellung der Decks beruhte auf oft unsichtbarer Arbeit: Entwurf, Gravur, Druck, Kolorierung, Papierhandel und Verkauf. Ein Autorname bündelt diese Tätigkeiten, ohne sie allein

---

435. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
436. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
437. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
438. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
439. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.

hervorgebracht zu haben. Für eine materialgeschichtliche Biographie ist Etteilla deshalb nicht nur als Person, sondern als Knoten eines Produktionsnetzes zu untersuchen. Das erklärt, warum sein System nach seinem Tod weiterlebte und sich veränderte: Es war bereits in Medien, Werkstätten, Schülern und Verkaufswegen verkörpert.[441,442]

19.10 Kritik, Konkurrenz und spätere Verdrängung

Im 19. Jahrhundert blieb Etteillas Schule wirksam, wurde aber zunehmend von anderen okkulten Genealogien überlagert. Éliphas Lévi verband den Tarot neu mit Kabbala und Magie; Papus entwarf ein eigenes französisches Synthesemodell; englische Okkultisten bevorzugten die Golden-Dawn-Zuordnungen. Dabei galt Etteillas System manchen Autoren als fehlerhaft oder kommerziell. Solche Urteile sind nicht neutral. Neue Schulen stabilisieren ihre Identität häufig, indem sie Vorgänger als unvollständig darstellen.[443,444]

Gerade die spätere Verdrängung zeigt seine historische Bedeutung. Viele Praktiken, die selbstverständlich erscheinen – eigens für Divination entworfene Karten, gedruckte Schlüsselbegriffe, aufrechte und umgekehrte Bedeutungen, Lehrkurse und professionelle Beratung – wurden durch Etteilla entscheidend gebündelt. Dass spätere Systeme andere Reihenfolgen durchsetzten, mindert diesen Einschnitt nicht. Er erfand Kartomantie nicht aus dem Nichts, formte aber aus verstreuten Praktiken ein reproduzierbares modernes System.[445,446]

19.11 Agency und ethische Bewertung

Etteillas Regelwerk kann Agency zugleich stärken und begrenzen. Es stärkt sie, wenn Karten als strukturierte Sprache verwendet werden, die eine fragende Person erlernen, prüfen und selbst

---

440. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
441. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
442. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
443. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
444. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
445. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.

anwenden kann. Gedrucktes Wissen löst Deutung teilweise aus der alleinigen Verfügung eines Orakelspezialisten. Es begrenzt Agency, wenn lexikalische Bedeutungen als unumstößliche Zukunft gelten und der professionelle Deuter seine Systemkenntnis zur unangreifbaren Autorität erklärt. Die gleiche Standardisierung, die Zugang ermöglicht, kann Abhängigkeit erzeugen.[447,448]

Eine gegenwärtige historische Würdigung sollte deshalb weder übernatürliche Wirksamkeit bestätigen noch die Praxis als bedeutungslosen Betrug abtun. Etteillas Arbeit ist eine Geschichte von Medieninnovation, Berufsbildung und kultureller Legitimation. Sie zeigt, wie Zukunftswissen hergestellt wird: durch Zufall, gedruckte Ordnung, erzählerische Verbindung, soziale Erwartung und eine Person, die beansprucht, diese Elemente richtig lesen zu können.[449,450]

19.12 Bilanz

Etteilla steht am Übergang von frühneuzeitlichen Kartenpraktiken zur modernen okkulten Kartomantie. Sein besonderer Beitrag bestand in der Verbindung gewöhnlicher Kartenwahrsagung mit der ägyptischen Taroterzählung, in der Schaffung eines ausdrücklich divinatorischen Decks und in der Organisation von Unterricht und Schülern. Seine Biographie bleibt in Einzelheiten unsicher; sein publizistisches Werk und seine Wirkung sind dagegen deutlich belegt.[451,452]

Historisch angemessen ist daher eine doppelte Aussage. Etteilla war weder Bewahrer eines tatsächlich altägyptischen Buches noch bloßer Scharlatan ohne intellektuelle Leistung. Er war ein innovativer Systematiker und Unternehmer, der die Möglichkeiten des Druckmarkts erkannte und aus Karten ein umfassendes,

---

446. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
447. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
448. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
449. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
450. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.
451. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
452. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.

erlernbares Deutungsmedium machte. Die moderne Tarotdivination verdankt ihm nicht ihren einzigen Ursprung, wohl aber einen ihrer entscheidenden institutionellen und medialen Anfänge.[453,454]

453. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
454. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 78–103.

20 Papus und die französische Okkultrenaissance

20.1 Gérard Encausse (Papus)

Gérard Encausse, 1865 in A Coruña geboren und 1916 in Paris gestorben, publizierte unter dem Namen Papus. Er verband Medizin, Martinismus, Kabbala, Zahlenlehre und zeremonielle Traditionen. Sein Tarotverständnis steht im Umfeld von Éliphas Lévi und der französischen Okkultbewegung: Die Karten erscheinen als Schlüssel zu einem umfassenden Korrespondenzsystem.[455,456]

20.2 Symbolsystem und Wahrsagepraxis

Papus schrieb sowohl über den Tarot als esoterische Synthese als auch ausdrücklich über divinatorische Anwendung. Sein Le Tarot divinatoire von 1909 trägt die Praxis bereits im Titel. Gleichwohl sollte man seine historischen Ableitungen nicht mit moderner Quellenkritik verwechseln. Papus ist eine Primärquelle für den Okkultismus seiner Zeit, nicht automatisch eine zuverlässige Sekundärquelle für den Ursprung des Tarot.[457,458]

---

455. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
456. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
457. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
458. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

21 Marie Anne Lenormand und die Lenormand-Traditionen

21.1 Die historische Person

Marie Anne Adélaïde Lenormand (1772–1843) wurde zur berühmtesten französischen Kartenlegerin ihrer Epoche. Die Überlieferung verbindet sie mit politischen und gesellschaftlichen Größen; einzelne Begegnungsberichte sind schwer zu überprüfen und wurden durch Eigenwerbung und spätere Legendenbildung verstärkt. Sicher ist ihre enorme Markenwirkung: Ihr Name wurde nach ihrem Tod auf Kartensysteme übertragen, deren Gestaltung nicht von ihr stammt.[459,460]

21.2 Großes und Kleines Lenormand

Unter „Lenormand“ werden verschiedene Systeme zusammengefasst. Das Kleine Lenormand mit 36 Karten geht bildlich auf Johann Kaspar Hechtels Spiel der Hoffnung von 1799 zurück, ein Gesellschafts- und Laufspiel, das zugleich Möglichkeiten zur Deutung vorsah. Spätere Verlage lösten die Bilder aus diesem Zusammenhang und vermarkteten sie unter Lenormands Namen. Hier lässt sich der Funktionswandel besonders klar beobachten: Spielstruktur, optionale Deutung, verlegerische Umarbeitung und eigenständige Wahrsagepraxis folgen aufeinander.[461,462]

Das sogenannte Große Lenormand umfasst 54 Karten und arbeitet mit komplexeren mythologischen, astrologischen und szenischen Feldern. Beide Traditionen sollten nicht vermischt werden. Die heute verbreitete Praxis des Kleinen Lenormand betont Kombinationen: Das Einzelbild besitzt einen Grundwert, erhält seine konkrete Aussage aber durch Nachbarschaft, Richtung und Lage im Tableau.[463,464]

---

459. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
460. Vgl. British Museum, Biographical Authority „Marie Anne Lenormand“, Sammlungsdatenbank (Abruf: 22.09.2026).
461. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
462. Vgl. British Museum, Biographical Authority „Marie Anne Lenormand“, Sammlungsdatenbank (Abruf: 22.09.2026).
463. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.

22 Marie Anne Adélaïde Lenormand: Person, Legende und Markenbildung der Kartomantie

22.1 Biographischer Rahmen und Quellenproblem

Marie Anne Adélaïde Lenormand wurde 1772 in Alençon geboren und starb 1843 in Paris. Sie gehört zu den bekanntesten Wahrsagerinnen Europas, doch gerade ihre Berühmtheit erschwert die Biographie. Autobiographische Schriften, Verlagswerbung, Presseberichte und spätere Erinnerungen verwoben nachprüfbare Stationen mit dramatischen Begegnungen und erfüllten Prophezeiungen. Eine wissenschaftliche Darstellung muss deshalb zwischen zeitnahen Dokumenten, Lenormands eigener Selbstinszenierung und postumer Markenlegende unterscheiden. Dass sie in Paris öffentlich als Deuterin tätig war, publizierte, wiederholt mit Behörden in Konflikt geriet und erhebliches Vermögen hinterließ, ist gut belegt; einzelne Erzählungen über ihre Kindheit oder prominente Kundschaft sind weit unsicherer.[465,466]

Lenormands außergewöhnlicher Nachruhm verführt dazu, jede unter ihrem Namen verbreitete Karte oder Anekdote auf ihre persönliche Praxis zurückzuführen. Dies ist methodisch unzulässig. Ihr Name wurde nach ihrem Tod zu einem kommerziellen Gütesiegel. Verlage verbanden ihn mit verschiedenen Decks, Büchern und Legemethoden, die sie nicht selbst entworfen haben muss. Die Biographie der Person und die Geschichte der Produktfamilie „Lenormand“ überschneiden sich, sind aber nicht identisch.[467,468]

---

464. Vgl. British Museum, Biographical Authority „Marie Anne Lenormand“, Sammlungsdatenbank (Abruf: 22.09.2026).
465. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
466. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
467. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
468. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

22.2 Kindheit, Bildung und frühe Erzählungen

Lenormand verlor früh ihre Eltern und wurde zeitweise in klösterlichen Einrichtungen erzogen. Spätere Lebensbeschreibungen erzählen, sie habe bereits als Kind den Sturz einer Äbtissin vorhergesagt oder durch ungewöhnliche Beobachtungsgabe Aufsehen erregt. Solche Motive gehören zum traditionellen Lebenslauf prophetischer Persönlichkeiten: Frühbegabung kündigt die spätere Berufung an. Ohne zeitnahe Belege können sie nicht als sichere Ereignisse behandelt werden. Aussagekräftiger ist, dass Lenormand lesen und schreiben konnte, religiöse und politische Symbolik beherrschte und später eine außerordentlich produktive Autorin wurde.[469,470]

Ihre Herkunft aus der Provinz und der Umzug nach Paris wurden in der Legende zu einer Aufstiegsgeschichte. Die Hauptstadt bot anonymere Kundschaft, dichte Druck- und Kommunikationsnetze sowie ein politisch unruhiges Publikum. In diesem Umfeld konnte eine junge Frau aus begrenzten Verhältnissen eine öffentliche Expertenrolle entwickeln, die in traditionellen akademischen Institutionen kaum zugänglich gewesen wäre. Kartomantie war damit nicht nur Glaubenspraxis, sondern eine mögliche – riskante und moralisch angefochtene – Form weiblicher Erwerbsarbeit und Autorschaft.[471,472]

22.3 Revolutionäres Paris und die Entstehung einer Praxis

Lenormands beruflicher Aufstieg fiel in Revolution, Direktorium und Konsulat. Regimewechsel, Krieg, Inflation, politische Säuberungen und soziale Mobilität erzeugten eine Kultur intensiver Gerüchte und Zukunftserwartungen. Wahrsagung versprach, persönliche Unsicherheit in lesbare Zeichen zu verwandeln. Zugleich kontrollierten Polizei und Verwaltung Praktiken, die als Betrug, Aberglaube oder politische

---

469. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
470. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
471. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
472. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

Unruhestiftung gelten konnten. Lenormands Tätigkeit bewegte sich in diesem Spannungsfeld zwischen Nachfrage und Überwachung.[473,474]

Spätere Berichte nennen eine Zusammenarbeit mit einer Madame Gilbert und schildern frühe Konsultationen in Paris. Einzelheiten bleiben unsicher, doch Lenormands öffentliche Rolle wurde rasch erkennbar: Sie präsentierte sich nicht als namenlose Volkswahrsagerin, sondern als sibylle, als gelehrte und politisch informierte Deuterin. Ihre Beratung konnte Karten, Astrologie, Handlesen, Bücher, Objekte und Gesprächsbeobachtung verbinden. Es wäre anachronistisch, ihre Praxis auf das heute sogenannte Kleine Lenormand mit 36 Karten zu reduzieren.[475,476]

22.4 Joséphine, Napoleon und die berühmte Kundschaft

Die stärkste Legende verbindet Lenormand mit Joséphine de Beauharnais und Napoleon Bonaparte. Sie soll Joséphines Aufstieg, Krönung, Scheidung und späteres Schicksal vorhergesagt haben; auch revolutionäre Politiker, Generäle und europäische Herrscher erscheinen in der Kundschaftsliste. Einige Kontakte zu prominenten Kreisen sind plausibel, doch die genaue Häufigkeit und der Inhalt einzelner Konsultationen lassen sich selten unabhängig bestätigen. Lenormands eigene Publikationen hatten ein offensichtliches Interesse, Nähe zur Macht zu demonstrieren.[477,478]

Prominente Kundschaft erfüllte drei Funktionen. Sie belegte angebliche Treffsicherheit, erhöhte sozialen Rang und machte private Beratung zu politischer Zeitzeugenschaft. Dabei konnte jede bestätigte Begegnung viele unbestätigte Geschichten glaubhaft erscheinen lassen. Quellenkritisch ist deshalb für jede Person getrennt zu fragen: Gibt es ein zeitnahes Tagebuch, eine Rechnung, Polizeiakte oder Korrespondenz? Oder beruht die

---

473. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
474. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
475. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
476. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
477. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
478. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

Behauptung ausschließlich auf Lenormands späterem Bericht? Die Attraktivität der Legende darf nicht mit Beweisstärke verwechselt werden.[479,480]

22.5 Polizei, Haft und politische Autorität

Lenormand wurde mehrfach polizeilich beobachtet oder festgesetzt. Die Gründe lagen nicht notwendig in einem einheitlichen Verbot der Kartomantie. Behörden konnten gegen unerlaubtes Gewerbe, Betrug, politische Prophezeiungen oder Publikationen vorgehen. Gerade Aussagen über den Sturz eines Regimes waren nicht bloß private Unterhaltung. Sie konnten als Gerücht politische Wirkung entfalten. Lenormands Konflikte mit der Obrigkeit stärkten zugleich ihr öffentliches Bild: Verfolgung ließ sich als Beweis deuten, dass Machthaber ihre Wahrheit fürchteten.[481,482]

Die Aktenperspektive ist jedoch problematisch. Polizei- und Gerichtsquellen dokumentieren Praktiken durch Kategorien der Kontrolle. Sie können Namen, Adressen und konkrete Vorwürfe sichern, aber Motivation und Gesprächsform verzerren. Lenormands eigene Gegenerzählung stilisiert dieselben Vorgänge als Triumph prophetischer Unabhängigkeit. Historische Rekonstruktion muss beide Interessen sichtbar machen. Weder ist die behördliche Zuschreibung „Betrug“ schon eine vollständige Beschreibung, noch beweist Verfolgung übernatürliche Treffsicherheit.[483,484]

22.6 Autorin und politische Kommentatorin

Lenormand veröffentlichte zahlreiche Werke, darunter autobiographische, historische, politische und prophetische Texte. Ihre Bücher sind für die Biographie unentbehrlich und zugleich parteiische Quellen. Sie entwarf darin eine öffentliche Persona, kommentierte Ereignisse und integrierte Erlebnisse in eine

---

479. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.

480. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

481. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.

482. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

483. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.

484. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

Vorsehungsgeschichte. Schreiben erweiterte ihre Autorität über das Beratungszimmer hinaus. Die Deuterin wurde zur Zeitzeugin, die beanspruchte, hinter sichtbaren Ereignissen eine moralische und symbolische Ordnung zu erkennen.[485,486]

Ihre Prosa zeigt, dass Kartomantie nicht isoliert von Erinnerungspolitik und Geschichtsschreibung betrachtet werden darf. Lenormand verwandelte Begegnungen mit Eliten in Beweise ihrer historischen Bedeutung und ordnete Umbrüche nachträglich als Erfüllungen früherer Einsichten. Diese Rückschau ähnelt der Struktur vieler Prophetieerzählungen: Mehrdeutige Vorhersage und selektive Erinnerung stabilisieren einander. Dennoch besitzen die Texte Quellenwert, wenn sie als Selbstentwurf einer berufstätigen Frau im napoleonischen und restaurativen Frankreich gelesen werden.[487,488]

22.7 Materielle und performative Praxis

Lenormands Beratung war eine Aufführung von Wissen. Raum, Kleidung, Gespräch, Objekte und kontrollierte Enthüllung wirkten zusammen. Karten waren wichtig, aber nicht zwingend das einzige Medium. Zeitgenössische Beschreibungen nennen unterschiedliche Kartensätze und weitere Verfahren. Eine Konsultation konnte biographische Informationen aufnehmen, Reaktionen beobachten und offene Symbole in eine überzeugende Erzählung verwandeln. Diese interaktive Dimension lässt sich aus späteren Bedeutungsbüchern nur unvollständig rekonstruieren.[489,490]

Gerade die Performanz erklärt, warum persönliche Reputation wichtiger sein konnte als ein standardisiertes Deck. Kundinnen und Kunden suchten „Mademoiselle Lenormand“, nicht bloß eine bestimmte Kartenfolge. Ihre Autorität entstand aus dem Ruf, politische Umbrüche überlebt, berühmte Menschen beraten und

---

485. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
486. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
487. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
488. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
489. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
490. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

behördliche Verfolgung ertragen zu haben. Nach ihrem Tod musste der Markt diese personale Autorität in Produkte übersetzen. Daraus entstand die postume Decktradition.[491,492]

22.8 Großes und Kleines Lenormand

Das Grand Jeu de Mlle Lenormand mit 54 komplexen Mehrfeldkarten erschien nach ihrem Tod. Mythologie, Astrologie, Blumen und Spielkartenwerte bilden ein gelehrtes Kombinationssystem. Die Bezeichnung suggeriert persönliche Autorschaft, doch dafür fehlt ein belastbarer Nachweis. Das heute viel weiter verbreitete Kleine Lenormand umfasst 36 Motive wie Reiter, Klee, Schiff, Haus, Baum, Schlange, Sarg und Ring. Seine unmittelbare materielle Vorgeschichte liegt im deutschsprachigen Spiel der Hoffnung, das Johann Kaspar Hechtel um 1799 veröffentlichte.[493,494]

Erst später wurde diese Struktur unter Lenormands Namen als Wahrsagedeck vermarktet. Die Verbindung ist deshalb postume Markenbildung, keine von ihr entworfene Originalausgabe. Gleichwohl wäre es falsch, das Kleine Lenormand als bloßen Etikettenschwindel abzuwerten. Der berühmte Name half, ein eigenständiges kombinatorisches System zu stabilisieren. Nutzerinnen, Autoren und Verlage entwickelten Häuser, Linien, Spiegelungen und die Große Tafel. Eine erfundene Autorschaftszuschreibung konnte so eine reale, langlebige Praxisgemeinschaft hervorbringen.[495,496]

22.9 Frauenarbeit und öffentliche Unabhängigkeit

Lenormands Erfolg ist sozialgeschichtlich bedeutsam. Als unverheiratete Frau führte sie ein eigenständiges Gewerbe, publizierte unter ihrem Namen und erwarb beträchtliches

---

491. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
492. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
493. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
494. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
495. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
496. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

Vermögen. Ihr Beispiel widerspricht einem Bild, in dem Frauen nur passive Konsumentinnen esoterischer Kultur waren. Zugleich darf individuelle Ausnahme nicht mit allgemeiner Emanzipation verwechselt werden. Viele Frauen in Beratungsberufen blieben rechtlich, wirtschaftlich und reputativ verwundbar; Sichtbarkeit konnte Schutz und Risiko zugleich bedeuten.[497,498]

Die Bezeichnung „Mademoiselle“ wurde Teil ihrer Marke. Sie signalisierte eine vom Ehemann unabhängige öffentliche Identität und passte zur Figur der Sibylle, deren Autorität nicht aus Familie oder Amt, sondern aus besonderem Wissen stammte. Gegner konnten dieselbe Unabhängigkeit als moralische Abweichung lesen. Lenormands Biographie zeigt daher, wie Geschlecht, Erwerbsarbeit, Spektakel und gelehrte Selbstdarstellung in der Kartomantie zusammenwirkten.[499,500]

22.10 Tod, Erbe und postume Industrie

Nach Lenormands Tod wurden Besitz und Erinnerung zum Gegenstand familiärer und kommerzieller Interessen. Biographien, Karten und Handbücher vervielfachten ihren Namen. Im 19. und 20. Jahrhundert entstanden nationale Varianten und unterschiedliche Bildstile, während das 36-Karten-Schema zunehmend standardisiert wurde. Je erfolgreicher das Kleine Lenormand wurde, desto selbstverständlicher erschien es als ihr persönliches Werkzeug. Die Produktgeschichte schrieb die Biographie rückwärts um.[501,502]

Historische Kritik muss diesen Mechanismus offenlegen, ohne die heutige Tradition zu delegitimieren. Ein Deck kann kulturell authentisch als Lenormand-System funktionieren, auch wenn die Namenspatronin es nicht entworfen hat. Authentizität der Praxis und historische Autorschaft sind verschiedene Fragen. Diese

---

497. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
498. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
499. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
500. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
501. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
502. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

Unterscheidung ist über Lenormand hinaus für viele esoterische Produkte zentral, die durch berühmte Namen Alter und persönliche Beglaubigung erhalten.[503,504]

22.11 Agency und Beratung

Lenormands öffentliche Persona konnte ratsuchenden Frauen und Männern eine alternative Sprache für Beziehungen, Geld und politische Unsicherheit bieten. Karten kombinierten konkrete Gegenstände zu Szenarien, die Handlungsoptionen sichtbar machten. Zugleich verstärkte der Ruf einer unfehlbaren Sibylle die Asymmetrie zwischen Deuterin und Kundschaft. Je stärker eine Aussage als prophetische Gewissheit präsentiert wurde, desto eher konnte Verantwortung an Schicksal oder Expertin abgegeben werden.[505,506]

Für heutige Praxis folgt daraus keine einfache Verurteilung. Das Lenormand-System kann als dialogisches Bildmedium verwendet werden, sofern Mehrdeutigkeit, Grenzen und die Entscheidungshoheit der fragenden Person erhalten bleiben. Historisch zeigt Lenormand, dass Agency auch bei der deutenden Person zu untersuchen ist: Sie eroberte sich als Frau eine ungewöhnliche öffentliche Rolle, während ihre Autorität gleichzeitig von Kundinnen und Kunden Abhängigkeit verlangen konnte.[507,508]

22.12 Bilanz

Marie Anne Adélaïde Lenormand war eine erfolgreiche Pariser Deuterin, Autorin und Unternehmerin, deren Tätigkeit durch politische Umbrüche und neue Formen medialer Öffentlichkeit geprägt wurde. Viele prominente Anekdoten bleiben unsicher, doch ihre historische Bedeutung hängt nicht von jeder erfüllten

---

503. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
504. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
505. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
506. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.
507. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.
508. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

Prophezeiung ab. Sie entwickelte eine außergewöhnlich dauerhafte öffentliche Persona und machte Kartomantie zu einer Form politischer und autobiographischer Autorschaft.[509,510]

Die nach ihr benannten Decks entstanden überwiegend postum. Gerade diese Distanz ist zentral: Aus einer Person wurde eine Marke, aus der Marke eine Produktfamilie und aus der Produktfamilie eine internationale Deutungstradition. Eine kritische Biographie trennt diese Ebenen – und erklärt dadurch genauer, weshalb der Name Lenormand bis heute Autorität besitzt.[511,512]

---

509. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.

510. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

511. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 35–58.

512. Vgl. Mary K. Greer, The Complete Lenormand Oracle Handbook, Woodbury 2014, S. 1–24.

23 Papus (Gérard Encausse): Medizin, Okkultismus und Tarot in der französischen Belle Époque

23.1 Name, Herkunft und biographische Quellen

Papus wurde 1865 als Gérard Anaclet Vincent Encausse in A Coruña geboren; seine Mutter war Spanierin, sein Vater französischer Chemiker. Die Familie siedelte früh nach Paris über, wo Encausse Ausbildung, medizinische Karriere und okkultistische Netzwerke entwickelte. Er starb 1916. Der Name Papus stammt aus Éliphas Lévis Darstellung des Nuctemeron und bezeichnet dort einen Genius der Medizin. Die Wahl verband Encausses ärztliche Identität mit einer literarisch-magischen Autorität. Sie war kein Beweis antiker Initiation, sondern eine bewusste Selbstpositionierung in der französischen Okkultrenaissance. Seine Quellenlage ist reich und parteiisch: Eigene Bücher, Zeitschriften, Ordensakten, Anhängerberichte und polemische Gegner müssen gegeneinander geprüft werden.[513,514]

Papus schrieb außerordentlich viel und organisierte seine eigene Erinnerung bereits zu Lebzeiten. Pseudonym, Porträt, akademischer Titel und initiatorische Ämter bildeten eine öffentliche Person, in der Arzt und Magier einander beglaubigten. Hagiographische Darstellungen machen daraus eine lückenlose Meisterbiographie; Gegner reduzieren ihn auf Scharlatanerie. Eine historische Rekonstruktion behandelt beide Extreme als interessengeleitete Bilder und fragt nach datierten Drucken, Korrespondenzen, institutionellen Funktionen und nachweisbaren Kontakten.[515,516]

---

513. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.

514. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

515. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.

516. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

23.2 Medizin und therapeutisches Milieu

Encausse studierte Medizin in Paris und promovierte 1894. Seine ärztliche Tätigkeit ist für den Okkultismus nicht nebensächlich. Im späten 19. Jahrhundert standen akademische Medizin, Hypnose, Neurologie, Magnetismus und suggestive Therapie in intensiver Auseinandersetzung. Papus verband physiologische Sprache und medizinische Autorität mit einer Lehre von Lebenskräften, Willen und unsichtbaren Beziehungen. Damit bewegte er sich zwischen anerkanntem Berufsabschluss und spekulativen Erweiterungen, deren wissenschaftlicher Status umstritten war. Krankheit konnte körperlich, nervlich, seelisch und astral beschrieben werden; Behandlung erschien als Kombination von Diagnose, Lebensführung, Suggestion und energetischer Ordnung.[517,518]

Historisch darf daraus keine moderne medizinische Wirksamkeit abgeleitet werden. Wichtig ist vielmehr, wie medizinische Begriffe okkulte Lehren legitimierten und wie esoterische Ganzheitsmodelle auf die Grenzen spezialisierter Medizin reagierten. Der Arztname verlieh dem Ordensleiter gesellschaftliches Kapital, während der Magier eine umfassendere Menschenkunde beanspruchte. Diese Rollenüberlagerung konnte Vertrauen stiften, barg aber auch die Gefahr, symbolische Beratung und klinische Behandlung unklar zu vermischen.[519,520]

23.3 Französische Okkultrenaissance

Papus wirkte in einem Milieu, das sich auf Éliphas Lévi, Louis-Claude de Saint-Martin, Rosenkreuzertum, Kabbala und ältere Magietraditionen berief. Zugleich war dieses Milieu entschieden modern: Zeitschriften, Verlage, Vorträge, Kongresse und Vereine schufen eine Öffentlichkeit, in der Systeme verglichen und neue Orden gegründet wurden. Okkultismus bedeutete den Anspruch, hinter Religionen und Wissenschaften ein einheitliches Gesetz zu erkennen. Papus wurde zu einem der erfolgreichsten

---

517. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
518. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
519. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
520. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

Organisatoren dieses Feldes. Seine Rolle bestand weniger in der Entdeckung unveränderter Geheimnisse als in Auswahl, Schematisierung und Vermittlung.[521,522]

Er zeichnete Dreiecke, Tabellen und Analogieketten, die komplexe Traditionen in Lehrgänge verwandelten. Kritiker sahen darin Vereinfachung; Anhänger erlebten eine zugängliche Gesamtschau. Beide Urteile erfassen einen Teil seiner Wirkung. Seine eigentliche Innovation lag in der Pädagogik moderner Esoterik: disparates Material wurde zu einem Curriculum mit Stufen, Begriffen und Übungen. Das ermöglichte Selbststudium und stärkte zugleich die Autorität der Organisation, die den richtigen Schlüssel zu den Tabellen beanspruchte.[523,524]

23.4 Martinismus und Organisationsmacht

Gemeinsam mit Augustin Chaboseau und anderen organisierte Papus ab den späten 1880er Jahren einen modernen Martinistenorden. Er bezog sich auf Saint-Martin und Martinez de Pasqually, doch die institutionelle Form war eine Neuschöpfung des 19. Jahrhunderts. Initiationsgrade, Logen, Korrespondenzunterricht und internationale Delegationen stellten genealogische Verbindung zur Vergangenheit her. Solche Genealogien dienten nicht nur historischer Information, sondern legitimierten Amt, Lehre und Ritual. Der Martinismus zeigt Papus' Fähigkeit, personale Netzwerke zu institutionalisieren und spirituelle Entwicklung mit sozialer Zugehörigkeit zu verbinden.[525,526]

Konkurrierende Patente und Abstammungsansprüche führten zu Konflikten. Für die Forschung ist zwischen ideengeschichtlichem Einfluss älterer Autoren und lückenloser organisatorischer Fortdauer zu unterscheiden. Papus konnte sich authentisch als Erbe einer Tradition verstehen, ohne dass alle Übertragungsketten archivalisch nachweisbar sind. Seine Ordenspolitik macht sichtbar,

---

521. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.

522. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

523. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.

524. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

525. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.

526. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

dass esoterisches Wissen nicht nur aus Ideen besteht: Ämter, Briefe, Siegel, Anerkennungen und Ausschlüsse bestimmen, wer sprechen und initiieren darf.[527,528]

23.5 Zeitschriften und internationale Netzwerke

Mit Zeitschriften wie L’Initiation und Le Voile d’Isis schuf Papus Foren für Artikel, Rezensionen, Debatten und Organisationsnachrichten. Periodika beschleunigten die Zirkulation von Begriffen und machten aus lokalen Gruppen ein internationales Milieu. Autoren konnten zugleich Forscher, Ordensfunktionäre, Verleger und Anbieter von Kursen sein. Eine Rezension konnte wissenschaftliche Kritik, persönliche Allianz und institutionelle Werbung zugleich enthalten. Papus reiste, knüpfte Kontakte in Europa und förderte Übersetzungen; sein Okkultismus war französisch geprägt, aber transnational.[529,530]

Gerade Tarotvorstellungen wanderten zwischen Frankreich und Großbritannien. Lévis kabbalistische Zuordnungen, Papus’ Synthesen und die Systeme des Golden Dawn standen in wechselseitiger Beobachtung, ohne identisch zu werden. Internationalität erzeugte keinen einheitlichen Tarot, sondern konkurrierende Standards. Unterschiede in Trumpfreihenfolge, Buchstabenzuordnung und theologischer Deutung waren Mittel intellektueller Profilbildung.[531,532]

23.6 Le Tarot des Bohémiens und seine Herkunftsthese

Papus’ 1889 veröffentlichtes Le Tarot des Bohémiens gehört zu den einflussreichsten okkulten Tarotbüchern des 19. Jahrhunderts. Der Titel verbreitete eine romantische Erzählung, nach der als „Bohémiens“ bezeichnete Roma ein uraltes Weisheitsbuch bewahrt

---

527. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
528. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
529. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
530. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
531. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
532. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

hätten. Für einen romani Ursprung des Tarot gibt es keinen historischen Beleg. Die Zuschreibung ist Teil europäischer Fremdbilder, die mobile Minderheiten zugleich exotisierten, bewunderten und diskriminierten. Sie muss als historische Konstruktion gekennzeichnet und darf nicht als Eigenüberlieferung der betroffenen Gruppen ausgegeben werden.[533,534]

Inhaltlich ordnete Papus die 78 Karten als symbolische Maschine. Zahl, Buchstabe, Planet, göttlicher Name und metaphysische Stufe spiegeln einander. Tarot erscheint als Schlüssel zu Kabbala, Astrologie und Universalwissenschaft. Diese Architektur ist eine moderne Synthese, keine Rekonstruktion mittelalterlicher Kartenbedeutungen. Ihre Wirkung beruht auf systematischer Geschlossenheit: Wer die Grundzuordnung akzeptiert, kann weitere Beziehungen ableiten und das Deck als Modell des Kosmos lesen.[535, 536]

23.7 Kabbala, Buchstaben und Aneignung

Papus verband die 22 Trümpfe mit den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. Dabei folgte er französischen Vorläufern, besonders Éliphas Lévi, und wich von späteren Golden-Dawn-Systemen ab. „Kabbala“ bezeichnet bei ihm häufig eine christlich-esoterische Universaltradition, die jüdische Quellen selektiv aufnimmt. Sie darf nicht mit der historischen Vielfalt jüdischer Kabbala gleichgesetzt werden. Die Aneignung trug zur Wahrnehmung hebräischer Schrift als sakralem Zeichensystem bei, löste Elemente aber aus Sprache, Ritual und jüdischer Gelehrsamkeit.[537,538]

Papus glaubte, eine universale Struktur freizulegen. Aus heutiger Perspektive ist ebenso nach Übersetzung, Macht und Auslassung zu fragen. Wissenschaftliche Darstellung kann die innere Kohärenz seines Systems erklären, ohne seinen Anspruch auf ursprüngliche oder vollständige Kabbala zu bestätigen. Gerade die Abweichungen

---

533. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
534. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
535. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
536. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
537. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
538. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

zwischen Papus, Lévi, Waite und Crowley zeigen, dass keine Zuordnung selbstverständlich aus dem historischen Tarot hervorgeht.[539,540]

23.8 Tarot als Buch, Rad und kombinatorische Maschine

Papus deutete den Namen Tarot durch spekulative Wortspiele und Kreisfiguren. Das Deck wurde zum „Rad“ universaler Analogien, dessen Karten zyklisch aufeinander verweisen. Solche Etymologien entsprechen nicht moderner Sprachwissenschaft, erfüllten aber eine symbolische Funktion: Sie machten bereits den Namen zum Beweis kosmischer Geschlossenheit. Diagramme verwandelten lineares Lesen in räumliche Anschauung. Der Nutzer sollte Beziehungen sehen, nicht nur Bedeutungen auswendig lernen.[541,542]

Diese kombinatorische Perspektive beeinflusste spätere esoterische Pädagogik. Tarot konnte Gedächtnistafel, Meditationsfolge, Initiationsweg und Divinationsinstrument zugleich sein. Die einzelne Karte erhielt Bedeutung aus ihrer Position im Ganzen. Papus trug damit zu einer Verschiebung bei: Statt eines Kartensatzes mit isolierten Orakelsprüchen entstand ein Metasystem, das andere Wissensfelder ordnete und dadurch den Anspruch einer Universalwissenschaft erhob.[543,544]

23.9 Divination und Tarot divinatoire

Papus trennte theoretische Symbolik nicht scharf von praktischer Wahrsagung. In Le Tarot divinatoire von 1909 wurde die anwendbare Seite stärker ausgeführt. Legesysteme, Kartenwerte und Kombinationsregeln ermöglichten Konsultationen. Dennoch blieb Divination in ein moralisch-spirituelles Programm eingebettet. Der Deuter sollte nicht bloß Ereignisse erraten, sondern Gesetze, Tendenzen und Entwicklungsaufgaben erkennen.

---

539. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
540. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
541. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
542. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
543. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
544. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

Das unterschied seinen Anspruch von schneller Jahrmarktsprognose, ohne die soziale Nähe beider Felder vollständig aufzuheben.[545,546]

Das Verhältnis zwischen festem Schlüssel und Intuition blieb spannungsvoll. Tabellen versprachen objektive Ordnung, doch konkrete Deutung erforderte Auswahl und Erzählung. Diese Spannung erzeugt Autorität: Praktizierende können sich auf ein System berufen und zugleich persönliche Einsicht als unverzichtbar erklären. Agency hängt davon ab, ob diese Expertise Möglichkeiten eröffnet oder scheinbar zwingendes Schicksal verkündet.[547,548]

23.10 Russland, Politik und Legendenbildung

Papus’ Kontakte nach Russland, darunter Beziehungen zum Hof Nikolaus’ II., wurden stark ausgeschmückt. Reisen und hochrangige Bekanntschaften sind belegt; Behauptungen über magische Einflussnahme oder präzise politische Prophezeiungen bedürfen einzelner Prüfung. In späteren Legenden erscheint Papus als Gegenfigur zu Rasputin oder okkulter Berater geopolitischer Entscheidungen. Solche Erzählungen spiegeln die Faszination für verborgene Macht am Hof stärker als gesicherte Handlungsketten.[549,550]

Politisch vertrat Papus eine Mischung aus Spiritualismus, sozialer Ordnung und französischem Patriotismus. Okkulte Universalität bedeutete nicht politische Neutralität. Im Ersten Weltkrieg leistete er als Arzt Dienst; die Belastungen werden mit seinem Tod 1916 verbunden. Die Kriegsbiographie zeigt, dass esoterische Identität und staatsbürgerlich-medizinische Rolle nebeneinander bestanden und sich in Krisenzeiten neu gewichteten.[551,552]

---

545. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
546. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
547. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
548. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
549. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
550. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
551. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
552. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

23.11 Autorschaft, Markt und Rezeption

Papus veröffentlichte Handbücher zu Magie, Kabbala, Tarot und praktischer Esoterik. Die Produktionsmenge führte zu Wiederholung und schematischer Verdichtung, ermöglichte aber breiten Zugang. Seine Bücher boten Einführungen, Tabellen und Übungen für Leser, die sich selbst bilden wollten. Der Markt war kein äußerer Zusatz: Druck, Mitgliedsbeiträge, Vorträge und Lehrmaterialien machten Organisation möglich, während Orden den Büchern Autorität verliehen. Moderne Esoterik entstand hier als Medien- und Institutionsökonomie.[553,554]

Im englischsprachigen Okkultismus wurden Papus' Werke gelesen, übersetzt und kritisiert. Waite begegnete französischen Systemen mit Interesse und Distanz; Crowley folgte wesentlich dem Golden Dawn. Papus wurde zum Referenzpunkt, gegen den andere Tarotsysteme ihr Profil schärften. Im französischsprachigen Martinismus blieb er dauerhaft wirksam. Sein Erbe ist eine lebendige initiatorische Tradition und zugleich ein Quellenkorpus zur Entstehung moderner westlicher Esoterik.[555,556]

23.12 Bilanz

Papus war Arzt, Autor, Herausgeber, Ordensorganisator und Pädagoge. Seine Bedeutung für den Tarot liegt nicht in der Bewahrung eines unveränderten „Buchs der Bohémiens", sondern in der systematischen Verbindung von Karten, Kabbala, Astrologie und Initiation. Er machte komplexe Korrespondenzen diagrammatisch und lehrbar und gab der französischen Okkultrenaissance institutionelle Reichweite.[557,558]

Eine kritische Würdigung trennt historische Leistung von unbelegten Ursprungserzählungen und politischen Legenden. Papus war weder bloßer Kompilator noch verlässlicher Historiker aller Traditionen, die er beanspruchte. Er war ein wirksamer

---

553. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
554. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
555. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
556. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.
557. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
558. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

Architekt moderner Esoterik, dessen Tabellen und Organisationen bis heute beeinflussen, wie Tarot als umfassendes Wissenssystem vorgestellt wird.[559,560]

559. Vgl. Papus, Le Tarot des Bohémiens, Paris 1889.
560. Vgl. Papus, Le Tarot divinatoire, Paris 1909.

24 Kipperkarten

Kipperkarten sind ein deutschsprachiges Wahrsagekartensystem des späten 19. Jahrhunderts. Die 36 Karten zeigen Personenrollen, Gebäude und soziale Situationen: Hauptperson, Ehe, Reise, Gericht, Arbeit, Botschaft, Hoffnung oder Verlust. Anders als der Tarot mit seiner allegorischen Trumpfstruktur erzählen Kipperkarten häufig in alltagsnahen Szenen. Ihre Stärke liegt in Beziehungs- und Milieukonstellationen.[561]

Die häufig wiederholte Zuschreibung an eine „Frau Kipper“ ist quellenkritisch unsicher. Verlagsgeschichte, Ausgabenvergleich und erhaltene Exemplare sind belastbarer als spätere Ursprungserzählungen. Auch hier zeigt sich, wie Produktnamen und Legenden Autorität erzeugen. Die tatsächliche Praxis entwickelte sich durch Anleitungstexte, mündliche Schulen und neue Editionen.[562]

24.1 Vergleich mit Lenormand

lYYMerkmal & Kleines Lenormand & Kipper
Umfang & 36 Karten & 36 Karten
Bildlogik & Embleme und Objekte & Personen und soziale Szenen
Deutung & kombinatorisch & narrativ und rollenbezogen
Historischer Kern & Hechtels Spiel der Hoffnung; spätere Markenbildung & deutsche Verlags- und Wahrsagekultur des 19. Jahrhunderts

561. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 59–72.
562. Vgl. Detlef Hoffmann, Wahrsagekarten, Bielefeld 1972, S. 59–72.

25 „Zigeuner-Wahrsagekarten“ und die Vermarktung des Fremden

Unter dem historischen Titel wurden vor allem im 19. und 20. Jahrhundert illustrierte Orakelkarten verkauft. Typisch sind leicht lesbare Szenen mit Begriffen wie Liebe, Reise, Geld, Feind, Krankheit, Hoffnung oder unerwartete Freude. Die Bilder entwerfen ein dramatisiertes bürgerliches Leben. Der Titel sollte Authentizität und geheimnisvolle Außenseiterkenntnis suggerieren; er ist daher selbst eine Quelle für Mehrheitsphantasien und Verlagsmarketing.[563,564]

Eine verantwortliche Darstellung benennt den historischen Titel, reproduziert aber nicht seine stereotype Logik als Tatsache. Forschung muss Hersteller, Datierung, Druckort, Begleitheft und Varianten prüfen. Vor allem darf aus der Markenbezeichnung keine ethnische Traditionslinie konstruiert werden.[565]

---

563. Vgl. ebd., S. 73–91.
564. Zur Quellenkritik ethnisierender Fremdbezeichnungen vgl. Klaus-Michael Bogdal, Europa erfindet die Zigeuner, Berlin 2011, S. 13–31.
565. Vgl. ebd., S. 73–91.

26 Der Hermetic Order of the Golden Dawn als Scharnier

Der Ende des 19. Jahrhunderts gegründete Hermetic Order of the Golden Dawn systematisierte Korrespondenzen zwischen Tarot, Hebräischem Alphabet, Kabbala, Astrologie, Elementen und Ritualgraden. Diese Ordnung war keine Entdeckung eines unveränderten Altertums, sondern eine kreative moderne Synthese. Ihre Wirkung auf Arthur Edward Waite, Pamela Colman Smith, Aleister Crowley und damit auf fast alle späteren esoterischen Tarots ist kaum zu überschätzen.[566,567]

566. Vgl. Ellic Howe, The Magicians of the Golden Dawn, London 1972, S. 1–42.
567. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 15–36.

27 Arthur Edward Waite und Pamela Colman Smith

27.1 Arthur Edward Waite

Arthur Edward Waite (1857–1942) war Schriftsteller, Übersetzer und Kenner westlicher Esoterik. Obwohl er dem Golden Dawn angehörte, distanzierte er sich von manchen spektakulären magischen Ansprüchen und betonte eine christlich-mystische Lesart. Für den 1909 veröffentlichten Tarot lieferte er Konzeption und Erläuterung.[568]

27.2 Pamela Colman Smith

Pamela Colman Smith (1878–1951) war eine eigenständige Künstlerin, Illustratorin, Autorin und Herausgeberin mit transatlantischer Biographie. Ihre Leistung darf nicht auf die Ausführung fremder Anweisungen reduziert werden. Die szenische Gestaltung nahezu aller Zahlenkarten machte abstrakte Zahlen-Farb-Kombinationen zu erzählerischen Situationen und schuf damit eine Bildgrammatik, die zahllose spätere Decks prägte.[569,570]

27.3 Intention und Nutzung des Waite–Smith-Tarot

Das Deck war esoterisch konzipiert und zugleich für den praktischen Gebrauch erhältlich. Waites Begleitbuch enthält divinatorische Bedeutungen; tatsächliche Wahrsageverwendung ist daher nicht bloß spätere Aneignung. Dennoch ist jede Karte mehrdeutig: Golden-Dawn-Korrespondenzen, christliche Mystik, Theater, Märchen, kunsthandwerkliche Ästhetik und Smiths eigene Bildphantasie überlagern sich.[571,572]

---

568. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
569. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
570. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022, S. 133–176.
571. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
572. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022, S. 133–176.

28 Arthur Edward Waite: Gelehrsamkeit, Mystik und die Neuordnung des Tarot

28.1 Lebensdaten und Quellenlage

Arthur Edward Waite wurde 1857 in Brooklyn geboren und wuchs nach dem Tod seines amerikanischen Vaters überwiegend in England auf. Er starb 1942. Seine publizistische Laufbahn umfasste Dichtung, Übersetzungen, Geschichte von Magie und Freimaurerei, christliche Mystik, Ordensarbeit und Tarot. Autobiographische Texte und Erinnerungen geben reichen Einblick, sind aber sorgfältig zu prüfen. Waite gestaltete rückblickend ein Bild ernsthafter geistiger Suche und setzte sich von sensationalistischer Magie ab; diese Selbstbeschreibung strukturiert die Fakten, ist aber nicht mit ihnen identisch.[573,574]

Die Forschung verfügt über Bücher, Zeitschriftenbeiträge, Ordensdokumente, Korrespondenz und Verlagsmaterial. Dennoch bleiben private Beziehungen und genaue Anteile an Gemeinschaftsprojekten teilweise schwer zu rekonstruieren. Besonders beim Tarot führte die Gewohnheit, vom „Rider-Waite“-Deck zu sprechen, zu einer Überbetonung von Verlag und Konzeptautor gegenüber Pamela Colman Smith. Eine Biographie Waites muss daher seinen intellektuellen Beitrag würdigen und zugleich die Grenzen individueller Autorschaft zeigen.[575,576]

28.2 Religiöse Prägung und frühe Verluste

Waite wuchs in katholischem Umfeld auf, obwohl sein späteres Denken konfessionelle Grenzen überschritt. Der frühe Tod seiner Schwester Frederika wurde für seine Beschäftigung mit Spiritismus und Jenseitsfragen bedeutsam. Wie bei vielen viktorianischen Suchenden verband persönlicher Verlust religiöse Hoffnung mit dem Wunsch nach erfahrbarer Evidenz. Waite nahm

---

573. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.

574. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.

575. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.

576. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.

an spiritistischen Interessen teil, entwickelte jedoch eine zunehmend kritische Haltung gegenüber bloßer Phänomenjagd und materialisierten Geistern.[577,578]

Diese Spannung prägte sein Werk. Er suchte eine innere, sakramentale und mystische Wahrheit hinter religiösen und esoterischen Formen, misstraute aber Behauptungen schneller Wunder. Darin unterschied er sich von Autoren, die Magie vor allem als Beherrschung unsichtbarer Kräfte verstanden. Für Waite war die zentrale Frage nicht, welche sensationelle Wirkung ein Ritual hervorbringt, sondern ob ein Symbol zur geistigen Erneuerung führt.[579,580]

28.3 Autodidakt, Dichter und Übersetzer

Waite besaß keine klassische Universitätskarriere. Er bildete sich durch intensive Lektüre, Bibliotheken und literarische Arbeit. Frühe Dichtung und romantische Prosa zeigen seine Suche nach einer Sprache für Vision, Verlust und Erlösung. Später übersetzte oder bearbeitete er Texte Éliphas Lévis und anderer französischer Okkultisten. Diese Arbeit öffnete dem englischsprachigen Publikum kontinentale Debatten, war aber stets interpretierend. Auswahl, Terminologie und Kommentar prägten das Bild der übertragenen Autoren.[581,582]

Als bibliographisch arbeitender Kompilator wurde Waite wegen schwerfälliger Prosa und Fehlern kritisiert. Seine Leistung liegt dennoch in der Materialbreite und im Versuch, Behauptungen anhand von Textgeschichte zu ordnen. Er war kein moderner akademischer Historiker, bewegte sich aber häufig kritischer als populäre Okkultisten. Gleichzeitig blieben seine Urteile von christlicher Mystik, persönlichen Rivalitäten und dem Wunsch nach einer verborgenen geistigen Tradition geleitet.[583,584]

---

577. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
578. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
579. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
580. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
581. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
582. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
583. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.

28.4 Golden Dawn und innere Spannungen

Waite trat 1891 dem Hermetic Order of the Golden Dawn bei, zog sich zeitweise zurück und kehrte 1896 wieder. Der Orden vermittelte ihm ein systematisches Gefüge aus Kabbala, Astrologie, Tarot, Ritual und Initiationsgraden. In den Krisen um 1900 gehörte Waite zu jenen Mitgliedern, die das Verhältnis zwischen magischer Operation und mystischer Entwicklung neu gewichteten. Seine späteren Gruppen, darunter der Independent and Rectified Rite und die Fellowship of the Rosy Cross, stellten christliche und sakramentale Deutung stärker heraus.[585,586]

Der Golden Dawn war Quelle und Gegenstand seiner Revision. Waite übernahm Korrespondenzen und rituelle Strukturen, lehnte aber eine bloße Jagd nach Visionen, Macht oder Phänomenen ab. Diese Spannung ist im Tarot sichtbar: Das Deck enthält die esoterische Grammatik des Ordens, präsentiert sie jedoch in Bildern, die nicht nur Eingeweihten zugänglich sind. Waite öffnete ein geheimes System partiell für den Markt und bewahrte zugleich Verschlüsselung.[587,588]

28.5 Die Idee einer geheimen Tradition

Ein Leitmotiv Waites ist die „Secret Tradition“. Damit meinte er keine einfache Organisation, die seit der Antike unverändert existiert habe, sondern eine geistige Kontinuität von mystischer Erfahrung, Sakrament und innerer Kirche. Historisch neigte er dennoch dazu, getrennte Strömungen auf ein gemeinsames verborgenes Zentrum zu beziehen. Seine Bücher zu Gral, Freimaurerei, Rosenkreuzertum und Kabbala suchen Spuren dieser Tradition in sehr verschiedenen Quellen.[589,590]

Für die Tarotdeutung war das folgenreich. Die Karten galten nicht nur als Wahrsagebilder, sondern als symbolische Fragmente eines Initiationsweges. Ihre Bedeutung erschöpfte sich weder im

---

584. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
585. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
586. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
587. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
588. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
589. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.

historischen Spiel noch in festen Zukunftssprüchen. Zugleich ist die „geheime Tradition“ ein theologisches Deutungsmodell Waites und kein neutral nachweisbarer Überlieferungsstrom. Wissenschaftliche Analyse muss seine produktive Symbolhermeneutik von seiner historischen Genealogie unterscheiden.[591,592]

28.6 Zusammenarbeit mit Pamela Colman Smith

Das 1909 veröffentlichte Deck entstand durch Zusammenarbeit mit Pamela Colman Smith, die Waite aus dem Golden-Dawn- und Kunstmilieu kannte. Waite bestimmte Grundstruktur, mehrere ikonographische Anforderungen und die esoterische Programmatik. Smith entwarf und zeichnete die 78 Bilder. Besonders ihre szenische Ausgestaltung der Zahlenkarten schuf eine neue visuelle Sprache. Dass das Deck lange allein mit Waite verbunden wurde, spiegelt Machtverhältnisse von Autorschaft, Geschlecht und Verlagsmarketing.[593,594]

Es ist weder angemessen, Smith auf mechanische Ausführung zu reduzieren, noch Waite aus dem Projekt zu entfernen. Die erhaltenen Informationen deuten auf asymmetrische Kooperation: Er gab Leitlinien, sie löste bildnerische Probleme und brachte Theatererfahrung, Erzählkunst, eigene Symbolkenntnis und Stil ein. Das Werk ist deshalb als Waite-Smith- oder Rider-Waite-Smith-Tarot zu bezeichnen. Der Verlag Rider war für Produktion und Vertrieb wichtig, aber kein schöpferischer Einzelautor.[595,596]

28.7 Die bebilderten Kleinen Arkana

Der folgenreichste formale Schritt war die konsequente szenische Darstellung der Zahlenkarten von Ass bis Zehn. Frühere Tarots zeigten dort häufig vor allem die entsprechende Zahl der

---

590. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
591. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
592. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
593. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
594. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
595. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.

Farbsymbole. Smiths Szenen verbanden Figuren, Gesten, Landschaft und Objektanordnung zu offenen Erzählmomenten. Dadurch konnten Nutzer Bedeutung aus dem Bild entwickeln, ohne zunächst ein umfangreiches Korrespondenzsystem auswendig zu lernen. Das trug entscheidend zur globalen Verbreitung des Decks bei.[597,598]

Die Neuerung entstand nicht ohne Vorbilder. Der Sola-Busca-Tarot des 15. Jahrhunderts besitzt ebenfalls figürlich ausgestaltete Zahlenkarten, und Smith kannte wahrscheinlich fotografische Reproduktionen. Direkte Motivbeziehungen werden für mehrere Karten diskutiert. Dennoch war ihre Übertragung in ein geschlossenes modernes Deck eigenständig. Historische Einflussanalyse mindert künstlerische Leistung nicht; sie zeigt, wie Bilder durch Auswahl und Transformation neue Funktionen erhalten.[599,600]

28.8 Umordnung und Ikonographie der Trümpfe

Waite vertauschte in der Nummerierung Kraft und Gerechtigkeit gegenüber vielen älteren Tarots: Kraft wurde VIII, Gerechtigkeit XI. Diese Ordnung entsprach den astrologisch-hebräischen Beziehungen des Golden Dawn, wurde im Begleitbuch aber nicht vollständig offengelegt. Karten wie die Liebenden, der Tod, der Teufel oder das Jüngste Gericht erhielten Bilder, die christliche, kabbalistische und ordensinterne Motive neu kombinierten.[601,602]

Waite betonte, dass populäre Bedeutungslisten die „höhere“ Symbolik nicht erschöpften. Seine Kommentare sind oft absichtlich indirekt. Diese Strategie bewahrte Initiationswissen und steigerte zugleich die Aura des Decks. Der Leser erhielt genug Information

---

596. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
597. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
598. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
599. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
600. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
601. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
602. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.

für praktische Nutzung, aber nicht den vollständigen Schlüssel. Geheimhaltung und Veröffentlichung waren somit keine Gegensätze, sondern ein abgestuftes Modell von Zugang.[603,604]

28.9 The Pictorial Key to the Tarot

Waites The Pictorial Key to the Tarot erschien 1910 und verband historischen Überblick, Beschreibung der Karten und divinatorische Bedeutungen. Das Buch ist programmatische Primärquelle, aber keine neutrale Geschichte des Tarot. Waite korrigierte manche ägyptischen und romani Ursprungsthesen seiner Vorgänger, hielt jedoch an einer tieferen symbolischen Tradition fest. Seine historische Skepsis war selektiv: Er verwarf grobe Legenden und bewahrte einen mystischen Rest, der sich archivalischer Prüfung entzog.[605,606]

Der praktische Teil zeigt, dass Divination keineswegs nur spätere Zweckentfremdung des Decks war. Waite lieferte aufrechte und umgekehrte Bedeutungen sowie Legesysteme. Gleichzeitig ordnete er Wahrsagung einer höheren kontemplativen Bedeutung unter. Diese Hierarchie prägte spätere Nutzer: Dasselbe Deck konnte Zukunftsfragen beantworten, in einem Orden meditativ verwendet und im 20. Jahrhundert psychologisch umgedeutet werden.[607,608]

28.10 Mystik, Magie und Grenzziehung

Waite grenzte „mystische“ Einigung häufig von „magischer“ Operation ab, blieb aber lebenslang in ritualisierten esoterischen Organisationen aktiv. Der Gegensatz war programmatisch, nicht absolut. Rituale konnten wertvoll sein, wenn sie innere Transformation und sakramentale Erkenntnis unterstützten; problematisch wurden sie, wenn sie Macht, Geisterzwang oder bloße Phänomene zum Ziel machten. Diese Unterscheidung strukturierte auch seine Bewertungen anderer Okkultisten.[609,610]

---

603. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
604. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
605. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
606. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
607. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
608. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.

Seine Polemik gegen Rivalen darf nicht als objektives Qualitätsurteil gelesen werden. Kategorien wie „schwarz“, „pseudo“ oder „materialistisch“ dienten der Grenzziehung. Waite definierte eine respektable christliche Esoterik und distanzierte sich von sexualmagischen, antinomischen oder stark spiritistischen Richtungen. Biographisch war Gelehrsamkeit daher immer auch Identitätspolitik innerhalb eines umkämpften Feldes.[611,612]

28.11 Rezeption und materielle Veränderung

Das Deck wurde in zahlreichen Ausgaben nachgedruckt, neu koloriert, verkleinert und redaktionell verändert. Urheberrecht, Druckqualität und Farbgebung beeinflussten, was spätere Generationen als „Original“ wahrnahmen. Die weltweite Standardstellung entstand nicht unmittelbar 1909, sondern durch Verlagsgeschichte, okkulte Wiederbelebungen und die Tarotkultur seit den 1960er Jahren. In vielen Ländern wurde das Bildprogramm zur Vorlage zahlloser thematischer Decks.[613,614]

Diese Dominanz führte dazu, dass „Tarot“ häufig mit der Waite-Smith-Bildgrammatik gleichgesetzt wird. Historisch verdeckt das die Vielfalt von Marseille-, Etteilla-, Thoth- und regionalen Traditionen. Zugleich ermöglicht der Standard Vergleich und leichten Einstieg. Ein Deck mit initiatorischem Hintergrund wurde zum globalen populären Bildalphabet – ein Ergebnis, das weder aus Waites Absicht noch aus Smiths Bildern allein erklärbar ist.[615,616]

28.12 Agency und Deutungsmacht

Die szenischen Karten können Agency stärken, weil sie keine einzige verbale Aussage erzwingen. Betrachter können Gesten, Beziehungen und Alternativen diskutieren. Waites feste

---

609. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
610. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
611. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
612. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
613. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
614. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
615. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
616. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.

Bedeutungslisten und verborgenes Autoritätsmodell können sie jedoch begrenzen, wenn der „wahre“ Schlüssel allein beim Eingeweihten vermutet wird. Zwischen offenem Bild und hierarchischer Lehre besteht eine produktive Spannung.[617,618]

Eine heutige wissenschaftlich informierte Praxis sollte diese Spannung sichtbar machen. Karten sind keine objektiven Befehle, und Waites christlich-okkulte Deutung ist eine historische Schicht unter mehreren. Ratsuchende können Bilder aneignen, widersprechen und neu erzählen. Gerade die Distanz zwischen Waites Programm und Smiths offener Bildkunst erklärt, warum das Deck sowohl deterministisch als auch reflexiv verwendet werden kann.[619,620]

28.13 Bilanz

Arthur Edward Waite war autodidaktischer Gelehrter, christlicher Mystiker, Ordensorganisator und produktiver Autor. Er brachte die Korrespondenzwelt des Golden Dawn in eine öffentlich erhältliche Form, ohne seinen Anspruch auf tiefere Initiation aufzugeben. Seine historischen Urteile waren kritischer als viele okkulte Ursprungserzählungen, aber weiterhin von der Idee einer geheimen Tradition geprägt.[621,622]

Seine dauerhafteste Leistung entstand in Kooperation mit Pamela Colman Smith. Waite lieferte Struktur und theologische Programmatik; Smith schuf die visuelle Erzählbarkeit, die das Deck weltweit wirksam machte. Eine eigenständige Biographie Waites ist deshalb notwendig, darf aber niemals zur erneuten Auslöschung seiner Mitautorin führen.[623]

---

617. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
618. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
619. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
620. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
621. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.
622. Vgl. R. A. Gilbert, A. E. Waite: Magician of Many Parts, Wellingborough 1987.
623. Vgl. Arthur Edward Waite, The Pictorial Key to the Tarot, London 1910.

29 Pamela Colman Smith: Bildautorschaft, Theater und das moderne Tarot

29.1 Biographischer Rahmen und Wiederentdeckung

Pamela Colman Smith wurde 1878 in London geboren und starb 1951 in Bude, Cornwall. Ihre Kindheit und Jugend verliefen zwischen Großbritannien, den Vereinigten Staaten und Jamaika. Diese transatlantische Biographie prägte ihre Arbeit als Illustratorin, Erzählerin, Bühnenbildnerin, Herausgeberin und Künstlerin. Über Jahrzehnte wurde sie in der Tarotgeschichte vor allem als nachgeordnete Zeichnerin eines „Rider-Waite“-Decks erinnert. Neuere Forschung hat ihre Autorschaft, ihr Netzwerk und die Eigenständigkeit ihrer Bildsprache deutlicher rekonstruiert.[624, 625]

Die Wiederentdeckung darf nicht in eine neue Legende umschlagen. Smith war weder unbekannt zu Lebzeiten noch alleinige Urheberin aller symbolischen Entscheidungen des Decks. Quellen sind Briefe, publizierte Illustrationen, Bücher, Zeitschriften, Ausstellungsberichte, Fotografien und die Karten selbst. Viele private Dokumente fehlen, weshalb Motive nicht immer eindeutig biographisch erklärt werden können. Eine kritische Biographie verbindet soziale Geschichte mit Bildanalyse und unterscheidet belegte Zusammenarbeit von späterer Zuschreibung.[626,627]

29.2 Transatlantische Kindheit und Jamaika

Smiths Eltern waren Charles Edward Smith und Corinne Colman Smith. Die berufliche Tätigkeit des Vaters führte die Familie zeitweise nach Jamaika. Smith nahm karibische Erzähltraditionen, Sprache und Performanz wahr und veröffentlichte später

---

624. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
625. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
626. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
627. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

Geschichten in stilisierter Form. Ihre Darstellungen wurden lange romantisch als unmittelbarer Ausdruck jamaikanischer Volkskultur gelesen. Heute ist genauer nach der Position einer britisch-amerikanischen Künstlerin im kolonialen Jamaika zu fragen: Nähe, Faszination und kreative Aneignung bestanden innerhalb ungleicher gesellschaftlicher Verhältnisse.[628,629]

Diese Vorsicht schmälert nicht die Bedeutung mündlichen Erzählens für ihre Kunst. Rhythmus, wiederholte Formel, Stimme und dramatische Pointe prägten Bücher und Vortragsabende. Im Tarot erscheinen Figuren häufig in einem Moment konzentrierter Handlung, als befänden sie sich auf einer Bühne. Die Fähigkeit, eine längere Geschichte in eine Geste oder räumliche Konstellation zu verdichten, lässt sich mit dieser Erzählpraxis in Beziehung setzen, ohne jede Karte biographisch zu reduzieren.[630,631]

29.3 Pratt Institute und künstlerische Ausbildung

In den 1890er Jahren studierte Smith am Pratt Institute in Brooklyn, wo Arthur Wesley Dow zu ihren Lehrern gehörte. Dows Pädagogik betonte Komposition, Flächenordnung, Linie und harmonische Farbverhältnisse, beeinflusst durch japanische Kunst. Smith verließ die Ausbildung ohne regulären Abschluss, unter anderem in einer Zeit gesundheitlicher und familiärer Belastung. Dennoch bot das Studium eine professionelle Grundlage, die ihre spätere Buch- und Bühnenarbeit erklärt.[632,633]

Ihre Ausbildung widerspricht der Vorstellung, sie habe Kartenbilder nur intuitiv oder medial hervorgebracht. Smith beherrschte gestalterische Reduktion, Reproduktionserfordernisse und erzählerische Illustration. Die klaren Umrisse des Tarot waren für den Druck geeignet und zugleich ästhetische Entscheidung.

---

628. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.

629. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

630. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.

631. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

632. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.

633. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

Technische Beschränkung wurde zu visueller Stärke: Figuren, Gegenstände und Farbfelder bleiben auch im kleinen Kartenformat lesbar.[634,635]

29.4 Theater, Ellen Terry und Henry Irving

Smith arbeitete im Umfeld des Lyceum Theatre und war mit Ellen Terry sowie der Familie Terry eng verbunden. Sie zeichnete Schauspieler, Bühnenbilder und Kostüme und begleitete Theaterproduktionen. Henry Irvings Inszenierungen verbanden dramatische Tableaus, Lichtführung und historische Ausstattung. Diese Erfahrung ist für die Tarotbilder zentral. Viele Karten wirken wie eingefrorene Szenen: Figuren stehen in lesbarer Beziehung, Requisiten tragen Handlung, Architektur und Horizont organisieren den Blick.[636,637]

Theater lehrte Smith, dass Bedeutung durch Inszenierung entsteht. Ein Schwert ist nicht nur abstraktes Luftsymbol; es wird von einer bestimmten Figur in einer Situation gehalten. Mimik, Körperrichtung und Abstand erzeugen Spannung. Diese szenische Intelligenz unterscheidet das Waite-Smith-Deck von Systemen, die Zahlenkarten primär als geometrische Symbolanordnung zeigen.[638,639]

29.5 Illustration und The Green Sheaf

Vor dem Tarot veröffentlichte Smith eigene Bücher und illustrierte Werke anderer Autoren, darunter Projekte im Umfeld von William Butler Yeats und Bram Stoker. 1903 gründete sie die Zeitschrift The Green Sheaf, die Literatur, Illustration und Kunsthandwerk verband. Das Unternehmen war finanziell nur begrenzt erfolgreich, zeigt aber ihre Rolle als Herausgeberin und kulturelle Unternehmerin. Sie wählte Beiträge, koordinierte Druck und schuf einen charakteristischen visuellen Rahmen.[640,641]

---

634. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
635. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
636. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
637. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
638. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
639. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

Diese Tätigkeit erweitert den Begriff ihrer Autorschaft. Smith produzierte nicht bloß Bilder auf Bestellung; sie organisierte Publikationsräume und verband Text mit Bild. Die spätere Kartenserie profitiert von dieser Erfahrung serieller Gestaltung. 78 einzelne Motive mussten als zusammenhängendes Produkt funktionieren, sich unterscheiden und dennoch eine gemeinsame Bildwelt bilden. Das ist eine redaktionelle und systemische Leistung, nicht nur Illustration.[642,643]

29.6 Musikbilder und Aufführung

Smith erklärte, beim Hören von Musik innere Bilder wahrzunehmen, und stellte sogenannte music pictures aus. Ob dafür der moderne diagnostische Begriff Synästhesie im strengen Sinn verwendet werden sollte, ist umstritten; sicher ist ihre bewusste Übersetzung von Klang in Farbe, Linie und Szene. Bei öffentlichen Aufführungen kombinierte sie Erzählung, Bild und Persönlichkeit. Diese intermediale Praxis hilft, die dynamische Bewegung vieler Karten zu verstehen.[644,645]

Es wäre dennoch zu einfach, das Tarot als direkte Niederschrift visionärer Musikbilder zu behandeln. Smith arbeitete unter Vorgaben, nutzte ikonographische Quellen und musste ein kommerzielles Format erfüllen. Kreativität entstand aus dem Zusammenwirken von Imagination, Ausbildung, Auftrag und Material. Gerade diese Mischung widerspricht dem romantischen Gegensatz von inspiriertem Genie und handwerklicher Ausführung.[646,647]

---

640. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
641. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
642. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
643. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
644. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
645. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
646. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
647. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

29.7 Golden Dawn und esoterisches Wissen

Smith wurde 1901 in den Hermetic Order of the Golden Dawn aufgenommen. Der Umfang ihrer aktiven Teilnahme und ihre erreichten Grade sind Gegenstand der Forschung, doch sie kannte das Milieu und grundlegende Symbolbeziehungen. Dadurch war sie nicht bloß eine Außenstehende, der Waite fremde Geheimzeichen diktierte. Zugleich gibt es keinen Grund anzunehmen, sie habe alle ordensinternen Materialien vollständig beherrscht. Ihr Verhältnis zur Esoterik war praktisch, künstlerisch und sozial, nicht einfach das einer systematischen Theoretikerin.[648,649]

Diese Zwischenposition war produktiv. Smith konnte Korrespondenzen in konkrete Szenen übersetzen, ohne Bilder auf Diagramme zu reduzieren. Wo Waite abstrakte oder verschlüsselte Hinweise gab, musste sie Körper, Räume und Gegenstände erfinden. Bildautorschaft zeigt sich gerade in diesen Entscheidungen. Die Karten sind keine transparente Illustration eines fertigen Textsystems; sie enthalten eigenständige visuelle Mehrdeutigkeit.[650,651]

29.8 Der Auftrag von 1909

Waite beauftragte Smith 1909 mit der Gestaltung eines vollständigen Tarotdecks. Der genaue Ablauf, die Bezahlung und der Umfang jeder Anweisung sind nur teilweise dokumentiert. Die Behauptung, sie habe alle 78 Karten in wenigen Monaten geschaffen, ist im Hinblick auf den Produktionszeitraum plausibel, darf aber nicht zur Legende müheloser Inspiration werden. Serienarbeit erforderte Planung, Wiederholung und Anpassung an Drucktechnik.[652,653]

William Rider & Son veröffentlichte das Deck. Verlagsname, Waites Prominenz und Smiths Signatur „PCS“ verteilten Sichtbarkeit ungleich. Smith erhielt offenbar keine dauerhaften Tantiemen, wie

---

648. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
649. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
650. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
651. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
652. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
653. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

sie die spätere weltweite Verwertung gerecht erscheinen ließe. Die damaligen Vertragsnormen und die genaue Vereinbarung sind zu berücksichtigen, doch die enorme postume Profitgeschichte macht strukturelle Ungleichheit sichtbar.[654,655]

29.9 Szenische Zahlenkarten und Sola Busca

Smiths berühmteste Leistung ist die Ausgestaltung nahezu aller Zahlenkarten als Szenen. Drei der Schwerter, Sieben der Kelche, Acht der Münzen oder Zehn der Stäbe vermitteln Beziehungen zwischen Zahl, Objekt, Körper und Stimmung. Das Bild liefert keinen abgeschlossenen Satz; es eröffnet einen dramatischen Moment. Dadurch wurde Tarot für Nutzer zugänglich, die keine astrologischen oder kabbalistischen Tabellen kannten.[656,657]

Mehrere Motive zeigen Beziehungen zum Sola-Busca-Tarot, dessen Reproduktionen Smith kennen konnte. Einfluss bedeutet nicht Kopie. Sie wählte, vereinfachte und übertrug Motive in Waites System und ihren Stil. Die historische Referenz erweitert den Begriff der Autorenschaft: Kunst entsteht durch produktive Transformation vorhandener Bilder, nicht durch voraussetzungslose Erfindung.[658,659]

29.10 Klasse, Geschlecht und Ambivalenz

Smiths Karten zeigen Könige und Bettler, Handwerker, Reisende, Familien und isolierte Figuren. Kleidung, Architektur und Landschaft erzeugen eine scheinbar zeitlose, zugleich edwardianisch geprägte Welt. Geschlechterrollen erscheinen teilweise konventionell, werden aber durch aktive Priesterinnen, Herrscherinnen und ambivalente Figuren erweitert. Moderne Lesarten entdecken feministische Möglichkeiten; sie dürfen diese nicht automatisch als bewusste politische Absicht jeder Karte ausgeben.[660,661]

---

654. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
655. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
656. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
657. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
658. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
659. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

Auch soziale Klasse ist sichtbar. Arbeit, Besitz, Gabe und Ausschluss strukturieren die Münzkarten. Solche Szenen können moralisch, ökonomisch oder psychologisch gelesen werden. Ihre Offenheit erklärt die Adaptionsfähigkeit des Decks, birgt aber die Gefahr, historische Armut zu bloßen inneren Zuständen zu entmaterialisieren. Verantwortliche Deutung hält persönliche Symbolik und gesellschaftlichen Kontext zusammen.[662,663]

29.11 Konversion und spätere Arbeit

Smith konvertierte 1911 zum Katholizismus. Dieser Schritt wird manchmal als Abkehr von Esoterik gedeutet, doch biographische Identitäten müssen nicht in sauber getrennte Phasen zerfallen. Sie arbeitete weiter künstlerisch, entwarf Illustrationen und engagierte sich in katholischen Zusammenhängen. Ihr späteres Leben in Cornwall war finanziell schwierig. Der Ruhm des Tarot führte nicht zu dauerhafter ökonomischer Sicherheit.[664,665]

Nach ihrem Tod wurden persönliche Gegenstände zur Begleichung von Schulden verkauft. Dieses Ende steht in scharfem Kontrast zur späteren weltweiten Vermarktung ihrer Bilder. Es macht sichtbar, wie Urheberinnen aus der ökonomischen Wirkung ihrer Arbeit herausfallen können. Erinnerungspolitisch wurde Smith erst spät vom Rand des Decknamens in das Zentrum seiner Geschichte zurückgeholt.[666,667]

29.12 Rezeption und globale Standardisierung

Spätere Ausgaben veränderten Linien, Farben und Details. Nutzer begegnen daher nicht immer genau der 1909 gedruckten Erscheinung. Kolorierungen können Stimmung und symbolische

---

660. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
661. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
662. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
663. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
664. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
665. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
666. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
667. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

Beziehungen verschieben. Reproduktion ist keine neutrale Übertragung, sondern Teil der Werkgeschichte. Die Bezeichnung Rider-Waite-Smith würdigt Verlag, Konzeptautor und Künstlerin, darf aber nicht suggerieren, jede spätere Ausgabe sei materiell identisch.[668,669]

Seit den 1960er Jahren wurde Smiths Bildgrammatik globaler Standard. Zahllose Decks zitieren ihre Szenen mit anderen Ethnien, Geschlechtern, Religionen und Stilen. Diese Adaptationen können Repräsentation erweitern, bestätigen aber zugleich die strukturelle Dominanz eines britischen Decks. Smiths Einfluss besteht nicht nur in Motiven, sondern in der Erwartung, dass jede Zahlenkarte eine erzählbare Szene besitzen solle.[670,671]

29.13 Agency und visuelle Offenheit

Smiths Bilder stärken Agency, wenn sie als offene Situationen gelesen werden. Eine Figur kann zögern, wählen, teilen, tragen oder sich abwenden; die fragende Person kann Beziehungen zu eigener Erfahrung herstellen und alternative Fortsetzungen denken. Das Bild wird zum Gesprächsraum. Dieselbe Szene kann jedoch durch ein starres Bedeutungslexikon geschlossen werden. Dann verliert die künstlerische Mehrdeutigkeit an einen autoritären Schlüssel.[672,673]

Agency betrifft auch Smith selbst. Die Wiederbenennung des Decks korrigiert eine Geschichtsschreibung, die weibliche Bildarbeit als nachgeordnet behandelte. Anerkennung sollte nicht in Besitzdenken umschlagen: Das Deck entstand in Kooperation und in einem Netz aus Quellen, Druck und Verlag. Eine gerechte Autorschaftsgeschichte verteilt Handlungsmacht, statt nur einen männlichen durch einen weiblichen Einzelgenius zu ersetzen.[674,675]

---

668. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
669. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
670. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
671. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
672. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
673. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
674. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
675. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

29.14 Bilanz

Pamela Colman Smith war eine transatlantische Künstlerin, Erzählerin, Theaterpraktikerin und Herausgeberin. Ihre Tarotbilder beruhen auf Ausbildung, Bühnenwissen, serieller Illustration, esoterischem Milieu und produktiver Aneignung älterer Motive. Sie machte aus abstrakten Zahlen- und Farbordnungen dramatische Situationen, die ohne Spezialwissen lesbar und dennoch symbolisch offen sind.[676,677]

Ihre Biographie verändert die Geschichte des modernen Tarot. Das Waite-Smith-Deck ist nicht nur die Visualisierung von Waites Gedanken, sondern ein kooperatives Werk, dessen weltweite Wirkung entscheidend auf Smiths Bildautorschaft beruht. Ihre späte Anerkennung ist zugleich eine Mahnung, Vertrag, Reproduktion, Geschlecht und ökonomische Teilhabe in Kunstgeschichten mitzuerzählen.[678,679]

---

676. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
677. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.
678. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith: Artist, Feminist, and Mystic, Clemson 2022.
679. Vgl. Stuart R. Kaplan, Pamela Colman Smith: The Untold Story, Stamford 2018.

30 Aleister Crowley: Leben, Selbstinszenierung und Wirkung zwischen Magie, Thelema und Tarot

30.1 Biographie zwischen Archiv und Mythos

Aleister Crowley wurde 1875 als Edward Alexander Crowley in Royal Leamington Spa geboren und starb 1947 in Hastings. Kaum eine Gestalt des modernen Okkultismus ist stärker von Selbstmythologisierung und gegnerischer Sensationspresse überformt. Crowley schrieb Tagebücher, Bekenntnisse, Gedichte, Ritualtexte und Kommentare; Freunde, Partner, Schüler, Behörden und Journalisten erzeugten weitere, oft widersprüchliche Bilder. Eine wissenschaftliche Biographie muss Aussagen nach Entstehungszeit, Zweck und unabhängiger Bestätigung gewichten. Crowleys eigene Darstellung ist unverzichtbar, aber niemals neutral.[680,681]

Sein Leben wird häufig entweder als Geschichte eines satanischen Skandalhelden oder eines verkannten spirituellen Genies erzählt. Beide Modelle übernehmen seine Dramaturgie. Crowley provozierte bewusst, verwendete Titel wie „The Beast 666“ und verwandelte Kritik in Bekanntheit. Zugleich waren nicht alle Vorwürfe erfunden: Drogenabhängigkeit, ausbeuterische Beziehungen, autoritäres Verhalten sowie rassistische, antisemitische und frauenfeindliche Aussagen sind Teil der Quellen. Historische Urteilskraft bedeutet, kulturelle Leistung und schädigendes Verhalten gleichzeitig sichtbar zu halten.[682,683]

---

680. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
681. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
682. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
683. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

30.2 Plymouth Brethren und religiöse Gegenprägung

Crowleys Eltern gehörten den streng evangelikalen Plymouth Brethren an. Biblische Lektüre, Endzeiterwartung, moralische Kontrolle und die Vorstellung einer kleinen Gemeinschaft wahrer Gläubiger prägten seine Kindheit. Der Tod des Vaters 1887 und Konflikte mit der religiösen Umgebung verstärkten seine Rebellion. Seine spätere positive Aneignung des Tiers 666, der scharlachroten Frau und apokalyptischer Bilder bleibt ohne diese Herkunft unverständlich.[684,685]

Rebellion bedeutete nicht einfache Befreiung von Religion. Crowley behielt eine biblische Sprache, ein starkes Sendungsbewusstsein und die Struktur von Offenbarung, Gesetz und neuem Zeitalter. Thelema kehrte Werte seiner Kindheit um, bewahrte aber Formen prophetischer Autorität. Die Biographie zeigt damit, wie Ablehnung und Fortsetzung ineinandergreifen: Der Gegner einer Tradition kann deren Denkfiguren in neuer Besetzung weiterführen.[686,687]

30.3 Cambridge, Sexualität und Namenswechsel

Ab 1895 studierte Crowley am Trinity College in Cambridge, ohne einen Abschluss zu erwerben. Er beschäftigte sich mit Literatur, Schach, Bergsteigen und Fragen religiöser Erfahrung. In dieser Zeit erkundete er sexuelle Beziehungen jenseits viktorianischer Normen. Seine Bisexualität und späteren sexualmagischen Praktiken wurden von der Presse skandalisiert; zugleich behandelte Crowley Partnerinnen und Partner nicht immer respektvoll oder gleichberechtigt. Eine historische Darstellung darf weder zeitgenössische Homophobie übernehmen noch Machtmissbrauch romantisieren.[688,689]

---

684. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
685. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
686. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
687. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
688. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
689. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

Den Vornamen Aleister nahm er 1895 an. Der Wechsel war Teil einer ästhetischen und persönlichen Neuerfindung. Namen, Mottos und Ordensgrade begleiteten seine gesamte Laufbahn. Sie ermöglichten verschiedene Rollen – Dichter, Adept, Prophet, Magier – und erzeugten eine Biographie, die wie ein Initiationsdrama lesbar wurde. Hinter dieser Inszenierung standen jedoch konkrete Ressourcen: ein beträchtliches Erbe finanzierte Reisen, Publikationen und riskante Unternehmungen, bis es weitgehend aufgebraucht war.[690,691]

30.4 Golden Dawn: Ausbildung und Konflikt

1898 trat Crowley dem Hermetic Order of the Golden Dawn bei. Er lernte Ritualmagie, Kabbala, Astrologie, Tarot, Geisterbeschwörung und stufenweise Initiation. Lehrer wie Samuel Liddell MacGregor Mathers und Kontakte zu Allan Bennett beeinflussten ihn stark. Crowley arbeitete mit großer Intensität und beanspruchte raschen Aufstieg. Die Krise des Ordens um 1900 verband institutionelle Konflikte, Zweifel an Führung und persönliche Feindschaften.[692,693]

Crowleys spätere Berichte stellen ihn gern als entschlossenen Adepten unter schwächeren Rivalen dar. Andere Quellen zeigen eine polarisierende Person, deren Anspruch und Verhalten Konflikte verschärften. Unabhängig vom Schuldurteil war der Golden Dawn die entscheidende technische Schule seiner späteren Magie. Auch das Thoth-Tarot beruht auf der dort systematisierten Verbindung von Karten, Buchstaben, Astrologie, Farben und kabbalistischen Pfaden.[694,695]

30.5 Bergsteigen, Reisen und koloniale Räume

Crowley war ein ernstzunehmender Bergsteiger und nahm an Expeditionen zum K2 sowie zum Kangchenjunga teil. Die Unternehmungen zeigen Ausdauer, Risikobereitschaft und

---

690. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
691. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
692. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
693. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
694. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.

organisatorischen Ehrgeiz, aber auch Konflikte mit Teammitgliedern. Der tödlich verlaufene Abstieg am Kangchenjunga wurde Teil kontroverser Erinnerung. Bergsteigen war für ihn Sport, Selbsterprobung und Symbol des Willens.[696,697]

Seine Reisen führten durch kolonial strukturierte Räume in Asien, Afrika und Amerika. Crowley studierte Yoga und buddhistische Texte, häufig vermittelt durch westliche Netzwerke und privilegierte Mobilität. Er gewann reale praktische Kenntnisse, ordnete sie aber in sein eigenes universalistisches System ein. Begriffe wie „östliche Weisheit“ dürfen die Unterschiede indischer, singhalesischer oder chinesischer Traditionen nicht verwischen. Aneignung und Lernen fanden innerhalb imperialer Machtverhältnisse statt.[698,699]

30.6 Kairo 1904 und das Buch des Gesetzes

Während einer Reise mit Rose Edith Kelly nach Kairo 1904 entstand nach Crowleys Darstellung Liber AL vel Legis. Rose habe ihn auf eine Stele des Priesters Ankh-ef-en-Khonsu hingewiesen und eine Botschaft des Horus vermittelt; an drei Tagen habe Aiwass den Text diktiert. Die Stele ist ägyptologisch ein funeräres Objekt ihrer Epoche. Crowleys Deutung machte sie zur „Stele der Offenbarung“ und zum Zeichen eines neuen Äons.[700,701]

Historisch sicher sind Manuskript, Überarbeitung und die wachsende Bedeutung, die Crowley dem Text zuschrieb. Der ontologische Status von Aiwass lässt sich nicht unabhängig entscheiden. Die Quellen erlauben Aussagen über Erfahrung und Anspruch, nicht über eine nachweisbare nichtmenschliche Urheberschaft. Diese Unterscheidung ist wesentlich, weil Crowley später aus der Offenbarung Autorität über Lehre und Gemeinschaft ableitete.[702,703]

---

695. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
696. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
697. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
698. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
699. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
700. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
701. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

30.7 Thelema und der Wahre Wille

Thelema leitet seinen Namen vom griechischen Wort für Wille ab. „Do what thou wilt shall be the whole of the Law“ und „Love is the law, love under will“ wurden zu zentralen Formeln. Im systeminternen Verständnis bezeichnet Wille nicht beliebige Laune, sondern eine grundlegende Lebensrichtung. Der Mensch wird als Stern mit eigener Bahn gedacht. Praktiken sollen Konditionierung und Selbsttäuschung lösen, damit dieser Wahre Wille erkennbar wird.[704,705]

Das Konzept besitzt emanzipatorische und autoritäre Möglichkeiten. Es kann individuelle Verantwortung gegen äußere Moral stärken; es kann aber auch nachträglich jedes Verhalten als Ausdruck höherer Notwendigkeit rechtfertigen. Wer den Wahren Willen eines anderen zu erkennen beansprucht, gewinnt erhebliche Macht. Crowleys Biographie zeigt beides: kompromisslose Selbstformung und die Tendenz, Bedürfnisse von Partnern oder Schülern dem eigenen Werk unterzuordnen.[706,707]

30.8 A∴A∴, O.T.O. und institutionelle Führung

Mit George Cecil Jones gründete Crowley A∴A∴ als System individueller Schulung, Prüfung und stufenweisen Fortschritts. Später übernahm er eine führende Rolle im Ordo Templi Orientis und richtete dessen Rituale auf Thelema aus. Publikationen, persönliche Unterweisung, magische Aufzeichnungen und Initiationen bildeten ein Netzwerk, das trotz geringer Mitgliederzahlen langfristig wirkte.[708,709]

---

702. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
703. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
704. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
705. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
706. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
707. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
708. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
709. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

Institutionelle Geschichte ist von konkurrierenden Nachfolgen und Rechtsansprüchen geprägt. Crowleys Charisma konnte intensive Lernbeziehungen erzeugen, aber auch Abhängigkeit. Geld, Sexualität, Geheimhaltung und spirituelle Bewertung überlagerten sich. Eine kritische Geschichte darf Ordensgrade weder als bloße Fantasie abtun noch als objektiven Beweis geistiger Entwicklung übernehmen; sie untersucht ihre soziale Funktion und die Verteilung von Autorität.[710,711]

30.9 Sexualmagie, Beziehungen und ethische Probleme

Crowley integrierte Sexualität in ritualmagische Praxis und brach damit öffentlich wie privat Tabus. Seine Texte codieren Handlungen oft in symbolischer Sprache. Historische Forschung hat gezeigt, dass hetero- und homosexuelle Praktiken Teil seiner Experimente waren. Diese Offenheit kann im Kontext repressiver Sexualmoral als Grenzüberschreitung gelesen werden, entbindet aber nicht von Fragen nach Zustimmung, Abhängigkeit und gesundheitlichem Risiko.[712,713]

Mehrere Partnerinnen und Mitarbeiter litten unter instabilen Beziehungen, Drogengebrauch oder ökonomischer Belastung. Der Begriff „magische Partnerin“ konnte spirituelle Anerkennung und instrumentelle Rolle zugleich bedeuten. Biographische Ethik muss individuelle Handlungsmacht der Beteiligten respektieren und Machtasymmetrien benennen. Weder sind Frauen in Crowleys Umfeld nur passive Opfer, noch rechtfertigt ihre Beteiligung jedes Verhalten des Leiters.[714,715]

---

710. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.

711. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

712. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.

713. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

714. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.

715. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

30.10 Drogen, Krankheit und Selbstexperiment

Crowley verwendete Haschisch, Kokain, Äther, Meskalin und Opiate in medizinischen, experimentellen und rituellen Kontexten. Heroin wurde ihm zunächst medizinisch gegen Asthma verschrieben; später entwickelte sich Abhängigkeit. Er dokumentierte Wirkungen und versuchte wiederholt Kontrolle oder Entzug. Seine Schriften über Drogen verbinden genaue Selbstbeobachtung mit Verharmlosung und heroischer Inszenierung.[716,717]

Es wäre falsch, jede Vision pharmakologisch zu reduzieren, ebenso falsch, die Folgen zu romantisieren. Drogen beeinflussten Gesundheit, Finanzen, Beziehungen und Arbeitsfähigkeit. Crowleys Fall zeigt, wie sich medizinische Verschreibung, kolonialer Drogenhandel, moderne Experimentierkultur und okkulte Bewusstseinsforschung überschneiden konnten. Eine gegenwärtige Rezeption muss klarstellen, dass historische Praktiken keine sichere Anleitung darstellen.[718,719]

30.11 Abbey of Thelema und mediale Katastrophe

1920 gründete Crowley in Cefalù auf Sizilien die sogenannte Abbey of Thelema. Bewohner sollten Kunst, Ritual, Sexualität und Alltag nach thelemischen Prinzipien verbinden. Die Gemeinschaft litt unter Armut, gesundheitlichen Problemen, konfliktreicher Führung und unzureichenden Lebensbedingungen. Der Tod Raoul Lovedays 1923 löste eine internationale Pressekampagne aus; Mussolinis Behörden wiesen Crowley aus Italien aus.[720,721]

Zeitungsberichte übertrieben und erfanden Details, doch die Sensationspresse traf auf reale Verwundbarkeit. Crowley nutzte Skandal als Werbung, verlor aber Kontrolle über die Erzählung.

---

716. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
717. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
718. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
719. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
720. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
721. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

Cefalù ist deshalb ein Schlüsselereignis für die Differenz zwischen utopischem Programm und gelebter Institution. Eine Gemeinschaft des Wahren Willens benötigt Regeln für Fürsorge, Macht und Widerspruch; charismatische Selbstdeutung ersetzt sie nicht.[722,723]

30.12 Schriftsteller, Maler und Systematiker

Crowleys Werk umfasst Gedichte, Romane, Dramen, Essays, Kommentare, Ritualanweisungen, autobiographische Texte und Malerei. Qualität und Ton variieren stark. Er konnte präzise technische Protokolle, gelehrte Synthesen, provokante Satire und schwer zugängliche Symbolprosa verfassen. Seine enorme Produktivität war Teil des Anspruchs, Thelema als vollständige Religion und Lebenskunst zu etablieren.[724,725]

Die Unterscheidung von Werktypen ist quellenkritisch notwendig. Ein Ritualtext beschreibt Norm, nicht automatisch tatsächliche Praxis; ein autobiographischer Bericht inszeniert; ein Gedicht darf nicht wie ein Tatsachenprotokoll gelesen werden. Crowley wechselte bewusst zwischen Ernst, Ironie und Schock. Diese Mehrdeutigkeit macht Rezeption reizvoll, erlaubte ihm aber auch, Verantwortung durch nachträgliche Behauptung von Humor oder Initiationsprüfung abzuwehren.[726,727]

30.13 Frieda Harris und das Thoth-Tarot

Die Zusammenarbeit mit Frieda Harris begann 1937 oder 1938. Ursprünglich war eine rasche Überarbeitung geplant, doch Harris überzeugte Crowley zu einer vollständigen Neukonzeption. Crowley lieferte thelemische, astrologische, alchemistische und kabbalistische Vorgaben; Harris entwickelte eine dynamische Bildsprache aus Farbe, Geometrie und moderner Kunst. Sie finanzierte und organisierte wesentliche Teile des Projekts und schuf mehrere Fassungen vieler Karten.[728,729]

---

722. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
723. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
724. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
725. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
726. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
727. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

Das Deck darf daher nicht als alleinige Schöpfung Crowleys gelten. Sein Book of Thoth von 1944 erläutert das System, während Harris' Gemälde Bedeutungen erzeugen, die der Text nicht vollständig kontrolliert. Die reguläre breite Kartenveröffentlichung erfolgte postum. Crowleys Tarotwirkung ist somit Ergebnis einer Kooperation und einer späteren Verlagsgeschichte, nicht nur seiner persönlichen Lehre.[730,731]

30.14 Letzte Jahre, Tod und Nachfolge

Crowleys letzte Jahre waren von gesundheitlichen Problemen, knappen Finanzen, fortdauernder Heroinabhängigkeit und zugleich intensiver Arbeit geprägt. Er lebte zuletzt in Hastings und starb 1947. Anekdoten über seine letzten Worte variieren und sind quellenkritisch unsicher. Schon vor seinem Tod stritten Schüler und Organisationen über Autorität, Texte und Nachfolge.[732,733]

Nach 1947 wuchs sein Einfluss durch Neuauflagen, Gegenkultur, Rockmusik, neue religiöse Bewegungen und das Thoth-Tarot. Bekanntheit bedeutet jedoch nicht unveränderte Übernahme. Leser selektierten Freiheitsformeln, Magietechnik, Sexualpolitik oder Ästhetik und kombinierten sie mit neuen Anliegen. Crowley wurde zur Projektionsfigur, deren Bild zwischen Popikone, Religionsstifter und warnendem Beispiel wechselt.[734,735]

30.15 Agency und historische Bilanz

Crowleys Denken stellt Agency radikal ins Zentrum: Der Mensch soll den Wahren Willen erkennen und verwirklichen. Zugleich zeigt sein Leben, wie leicht die Sprache souveräner Freiheit in charismatische Hierarchie umschlägt. Schüler, Partner und Kartenleser benötigen reale Möglichkeit zu widersprechen,

---

728. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
729. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
730. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
731. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
732. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
733. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
734. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
735. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

Beziehungen zu verlassen und Deutungen zurückzuweisen. Ohne diese Bedingungen kann „Wille“ die Macht des Stärkeren verschleiern.[736,737]

Historisch war Crowley ein bedeutender Systematiker moderner Magie, produktiver Autor und Mitkonzeptor eines der einflussreichsten Tarotdecks. Er war weder der dämonische Allmächtige der Boulevardpresse noch ein von Kritik ausgenommener Prophet. Eine vollständige Biographie hält Innovation, Selbstinszenierung, Gewaltförmigkeit und Kooperation zusammen. Gerade diese widersprüchliche Gestalt erklärt seine anhaltende Wirkung.[738,739]

---

736. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
737. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.
738. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt, New York 2000.
739. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo, 2. Aufl., Berkeley 2010.

31 Thot, Thelema und das Crowley–Harris-Thoth-Tarot

31.1 Vier historische Ebenen

Das Thoth-Tarot lässt sich nur verstehen, wenn vier Ebenen auseinandergehalten werden: der altägyptische Gott Thot; die griechisch-ägyptische Gestalt Hermes Trismegistos; die neuzeitliche Behauptung, Tarot sei ein ägyptisches „Buch des Thot“; und das von Aleister Crowley und Frieda Harris geschaffene moderne Deck. Zwischen diesen Ebenen bestehen Rezeptionsbeziehungen, aber keine unveränderte Geheimüberlieferung. Das Deck ist keine Rekonstruktion pharaonischer Religion, sondern eine Synthese aus Golden-Dawn-Magie, Thelema, Kabbala, Astrologie, Alchemie und moderner Kunst.[740,741]

31.2 Thot im alten Ägypten: Name, Bilder und Funktionen

Der ägyptische Name des Gottes wird Ḏḥwty geschrieben und gewöhnlich als Djehuti angenähert. Seine Etymologie bleibt umstritten; die verbreitete Beziehung zum Ibis entspricht seiner wichtigsten Tiergestalt, beweist aber keine einfache Namensübersetzung. Thot ist bereits in den Pyramidentexten belegt. Er wurde als Mann mit Ibiskopf, als Ibis oder als Pavian dargestellt und konnte Schreibgerät, Mondsichel und Mondscheibe tragen. Eine historische Grundlage für die moderne Behauptung, er sei ursprünglich ein vergöttlichter menschlicher Lehrer gewesen, existiert nicht.[742,743]

Seine Funktionen umfassten Mond und Zeitrechnung, Schrift und Sprache, Rechnen und Vermessen, gelehrtes Wissen und wirksame Rede. Diese Bereiche waren nicht nach modernen Kategorien in Religion, Verwaltung, Wissenschaft und Magie getrennt. Als

---

740. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 22–52.
741. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, S. 144–166.
742. Vgl. Richard H. Wilkinson, The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt, London 2003, S. 215–217.
743. Vgl. Geraldine Pinch, Handbook of Egyptian Mythology, Santa Barbara 2002, S. 209–213.

göttlicher Schreiber verkörperte Thot die Fähigkeit, Ordnung zu erkennen, in Zeichen zu fassen und durch präzise Benennung wirksam zu machen. Gerade diese Verbindung von Wissen und Handlung wurde für spätere hermetische und okkultistische Aneignungen anschlussfähig.[744,745]

31.3 Maat, Heilung und Totengericht

Thot steht dem Prinzip Maat nahe, das Wahrheit, Gerechtigkeit, richtige Ordnung und Angemessenheit bezeichnet. In Mythen vermittelt er im Konflikt zwischen Horus und Seth, heilt beziehungsweise ergänzt das verletzte Horusauge und hält Entscheidungen fest. Das Udjat-Auge wurde dadurch zum Zeichen wiederhergestellter Ganzheit. Populäre Zuordnungen seiner Teile zu einem vollständig geschlossenen System ägyptischer Bruchrechnung gehen jedoch häufig über die antiken Belege hinaus.[746,747]

Im Totengericht protokolliert Thot das Ergebnis der Wägung des Herzens gegen die Feder der Maat. Er entscheidet nicht allein über den Verstorbenen; seine Rolle garantiert vielmehr Genauigkeit und Verbindlichkeit des Verfahrens. Diese ikonographische Konstellation ist für das spätere Thoth-Tarot wichtig, weil Harris und Crowley ägyptische Motive wie Maat in neue esoterische Bedeutungsnetze versetzen. Historische Herkunft und moderne Umdeutung müssen dabei getrennt beschrieben werden.[748,749]

31.4 Hermopolis, Kult und religiöse Vielfalt

Thots wichtigstes Kultzentrum war Khemenu, die „Stadt der Acht“, später griechisch Hermopolis Magna und heute el-Aschmunein. Der Stadtname verweist auf die Ogdoad, acht Urgottheiten hermopolitanischer Schöpfungsvorstellungen. Andere Zentren stellten Atum, Ptah oder Amun in den Mittelpunkt. Ägyptische

---

744. Vgl. Aleister Crowley, The Book of Thoth, London 1944.
745. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 144–166.
746. Vgl. Jan Assmann, Ma’at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, S. 15–31.
747. Vgl. Raymond O. Faulkner, The Ancient Egyptian Book of the Dead, London 1972, Spruch 125.
748. Vgl. Jan Assmann, Ma’at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, S. 15–31.
749. Vgl. Raymond O. Faulkner, The Ancient Egyptian Book of the Dead, London 1972, Spruch 125.

Religion besaß daher keine einzige, überall verbindliche Kosmogonie; lokale Theologien konnten einander ergänzen, konkurrieren und neu kombinieren.[750,751]

In der Spätzeit und der griechisch-römischen Epoche wurden Ibisse und Paviane als Erscheinungsformen Thots mumifiziert und in großen Tiernekropolen bestattet, besonders in Tuna el-Gebel und Sakkara. Solche Weihgaben gehörten zu Kult, Pilgerwesen und Tempelökonomie. Dieser institutionelle Thot der Tempel, Archive und Votivpraktiken unterscheidet sich grundlegend vom individualisierten Lehrer geheimer Einweihung, den die moderne Esoterik häufig konstruiert.[752,753]

31.5 Von Thot zu Hermes Trismegistos

Griechen identifizierten Thot mit Hermes, weil beide mit Sprache, Wissen, Vermittlung und Seelenführung verbunden waren. Im griechisch-römischen Ägypten entstand daraus Hermes Trismegistos, dem philosophische, astrologische, alchemistische und magische Texte zugeschrieben wurden. Das Corpus Hermeticum stammt überwiegend aus der römischen Kaiserzeit und ist kein einfach übersetztes Archiv pharaonischer Geheimlehren. Es dokumentiert vielmehr eine hellenistische und spätantike Kontaktkultur.[754,755]

In der Renaissance galt Hermes zeitweise als vor- oder frühmosaischer Weiser; dadurch erhielten die Hermetica außergewöhnliche Autorität. Die spätere philologische Datierung machte diese Chronologie unhaltbar, beseitigte aber nicht die kulturelle Wirkung des imaginierten Ägypten. Rosenkreuzertum, Freimaurerei und Okkultismus konnten Thot und Hermes weiterhin als Garanten uralter Weisheit verwenden.[756,757]

---

750. Vgl. Wilkinson, Complete Gods and Goddesses, S. 77–79 und 215–217.
751. Vgl. Pinch, Handbook of Egyptian Mythology, S. 171–173.
752. Vgl. Wilkinson, Complete Gods and Goddesses, S. 77–79 und 215–217.
753. Vgl. Pinch, Handbook of Egyptian Mythology, S. 171–173.
754. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 22–52.
755. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, S. xiii–lxi.
756. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 22–52.
757. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, S. xiii–lxi.

31.6 Das „Buch des Thot“ und die Ägyptisierung des Tarot

Die historisch belegten Tarotkarten entstanden im 15. Jahrhundert in Norditalien zunächst als Spielkarten. Antoine Court de Gébelin erklärte sie 1781 ohne archäologische oder philologische Beweise zum Überrest eines ägyptischen Weisheitsbuches. Etteilla verwandelte diese Ursprungserzählung in ein lehrbares Wahrsagesystem und ein ausdrücklich ägyptisierendes Deck. Das „Buch des Thot“ ist somit eine neuzeitliche Genealogie, nicht die antike Herkunft des Tarot.[758,759]

Crowleys Titel steht bewusst in dieser Rezeptionsgeschichte. Sein Thoth bezeichnet zugleich den ägyptischen Gott, Hermes-Merkur als Patron magischer Zeichen und die okkultistische Vorstellung eines in Bildern verschlüsselten Weisheitsbuches. Historisch zutreffend ist deshalb weder „altägyptisches Tarot“ noch völlige Beziehungslosigkeit: Das Deck verarbeitet reale ägyptische Motive durch mehrere Schichten europäischer Hermetik und Okkultkultur.[760,761]

31.7 Crowley, Golden Dawn und die Entstehung Thelemas

Aleister Crowley (1875–1947) wuchs im Umfeld der Plymouth Brethren auf und trat 1898 dem Hermetic Order of the Golden Dawn bei. Dort lernte er ein Korrespondenzsystem kennen, das Tarotkarten mit hebräischen Buchstaben, kabbalistischen Pfaden, Planeten, Tierkreiszeichen, Elementen, Farben und Gottesnamen verband. Nach den Konflikten des Ordens entwickelte er eigene magische Organisationen und Lehren, besonders A.∴A.∴ und eine thelemisch umgeformte Ausrichtung des Ordo Templi Orientis.[762,763]

Crowleys öffentliche Rolle war von bewusster Provokation und medialer Skandalisierung geprägt. Seine literarische Produktivität und sein Einfluss auf den modernen Okkultismus stehen neben

---

758. Vgl. Antoine Court de Gébelin, Monde primitif, Bd. VIII, Paris 1781, S. 365–410.
759. Vgl. Ronald Decker/Thierry Depaulis/Michael Dummett, A Wicked Pack of Cards, London 1996, S. 57–106.
760. Vgl. Aleister Crowley, The Book of Thoth, London 1944.
761. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 144–166.
762. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt: A Life of Aleister Crowley, New York 2000, S. 3–57 und 110–151.

Drogenabhängigkeit, autoritärem Verhalten sowie frauenfeindlichen, rassistischen und elitistischen Äußerungen. Eine wissenschaftliche Darstellung muss deshalb Wirkung, Selbstinszenierung, gegnerische Pressebilder und belegbares Verhalten unterscheiden, ohne ihn zu dämonisieren oder zu romantisieren.[764,765]

31.8 Kairo 1904, Aiwass und das Buch des Gesetzes

Crowley führte Thelema auf Erlebnisse in Kairo im April 1904 zurück. Eine ägyptische Totenstele des Priesters Ankh-ef-en-Khonsu erhielt für ihn als „Stele der Offenbarung“ prophetische Bedeutung, obwohl sie ägyptologisch einen üblichen Opfer- und Totentext ihrer Zeit enthält. Crowley behauptete, eine Intelligenz namens Aiwass habe ihm an drei Tagen Liber AL vel Legis, das Buch des Gesetzes, diktiert.[766,767]

Historisch feststellbar sind Manuskript, spätere Bearbeitung und Crowleys Deutung des Geschehens. Ob Aiwass als übermenschliches Wesen, psychische Erfahrung, innere Stimme oder literarische Konstruktion zu verstehen sei, lässt sich quellenunabhängig nicht entscheiden. Aiwass ist zudem nicht mit Thot identisch. Thot beziehungsweise Tahuti verkörpert in Crowleys System allgemeiner Sprache, Intellekt, Übermittlung und magische Formgebung.[768,769]

31.9 Wahrer Wille und die Äonenlehre

Die thelemische Formel „Do what thou wilt shall be the whole of the Law“ meint im systeminternen Verständnis nicht jede spontane Laune, sondern die Erkenntnis und Verwirklichung des „Wahren Willens“. Menschen erscheinen metaphorisch als Sterne mit eigener Bahn. Diese Freiheit ist an Selbsterkenntnis und Disziplin

---

763. Vgl. Marco Pasi, Aleister Crowley and the Temptation of Politics, Durham 2014, S. 1–25.
764. Vgl. Lawrence Sutin, Do What Thou Wilt: A Life of Aleister Crowley, New York 2000, S. 3–57 und 110–151.
765. Vgl. Marco Pasi, Aleister Crowley and the Temptation of Politics, Durham 2014, S. 1–25.
766. Vgl. Aleister Crowley, The Equinox of the Gods, London 1936, Kap. 6–7.
767. Vgl. Sutin, Do What Thou Wilt, S. 120–131.
768. Vgl. Aleister Crowley, The Equinox of the Gods, London 1936, Kap. 6–7.
769. Vgl. Sutin, Do What Thou Wilt, S. 120–131.

gebunden, kann aber in hierarchischen Initiationsmilieus auch neue Autoritätsprobleme erzeugen: Wer bestimmt, ob ein behaupteter Wille wahr, verblendet oder fremdgesteuert ist?[770,771]

Crowley gliederte Religionsgeschichte symbolisch in Äonen der Isis, des Osiris und des Horus. Das 1904 beginnende Horus-Äon sollte Individualität und den entdeckten Willen hervorheben. Dies ist thelemische Geschichtsphilosophie, keine wissenschaftliche Periodisierung. Nuit, Hadit und Ra-Hoor-Khuit tragen ägyptische Namen, wurden jedoch zu kosmischen Prinzipien eines modernen Systems umgeformt; sie dürfen nicht unmittelbar mit pharaonischen Kultgestalten gleichgesetzt werden.[772,773]

31.10 Frieda Harris als Mitautorin

Marguerite Frieda Harris (1877–1962), durch ihre Ehe als Lady Frieda Harris bekannt, war nicht bloß ausführende Illustratorin. Sie verfügte über eigene künstlerische Erfahrung, gesellschaftliche Netzwerke, finanzielle Mittel und esoterische Interessen. Harris regte die Zusammenarbeit an, unterstützte Crowley finanziell und drängte darauf, statt einer raschen Überarbeitung ein vollständig neues Bildwerk zu schaffen.[774,775]

Crowley lieferte Korrespondenzen, Titel und programmatische Anweisungen; Harris entwickelte Komposition, Farbe, Bewegung und räumliche Struktur. Ihre Auseinandersetzung mit projektiver Geometrie sowie Einflüsse aus Moderne und Art déco führten zu den charakteristischen Strahlen, Spiralen und transparenten Kraftfeldern. Viele Karten wurden mehrfach gemalt. Die angemessene Zuschreibung lautet daher Crowley–Harris-Thoth-Tarot: Konzept und Bildautorschaft sind unterscheidbar, aber nicht trennbar.[776,777]

---

770. Vgl. Aleister Crowley, Liber AL vel Legis, I 40 und I 57.
771. Vgl. Henrik Bogdan, Western Esotericism and Rituals of Initiation, Albany 2007, S. 121–155.
772. Vgl. Aleister Crowley, Liber AL vel Legis, I 40 und I 57.
773. Vgl. Henrik Bogdan, Western Esotericism and Rituals of Initiation, Albany 2007, S. 121–155.
774. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 144–166.
775. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo: The Life of Aleister Crowley, 2. Aufl., Berkeley 2010, S. 487–503.
776. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 144–166.
777. Vgl. Richard Kaczynski, Perdurabo: The Life of Aleister Crowley, 2. Aufl., Berkeley 2010, S. 487–503.

31.11 Entstehung, Krieg und Publikationsgeschichte

Die Arbeit begann nach unterschiedlicher Datierung 1937 oder 1938 und war um 1943 weitgehend abgeschlossen. Aus einem auf wenige Monate angelegten Projekt wurden mehrere Jahre, geprägt von Zweitem Weltkrieg, Materialknappheit, Luftangriffen, finanziellen Schwierigkeiten und Crowleys Gesundheit. Harris organisierte Ausstellungen und trug entscheidend zum Erhalt der Gemälde bei.[778,779]

Crowleys The Book of Thoth erschien 1944 in kleiner Auflage. Eine regulär verbreitete vollständige Farbausgabe des Decks kam erst nach Crowleys Tod 1947 und Harris’ Tod 1962 zustande; in der Literatur kursieren dafür 1969 und 1972, abhängig von der bezeichneten Ausgabe. Die Originalgemälde gelangten über Gerald Yorke an das Warburg Institute. Entstehungszeit, erste Reproduktion und spätere Massenverbreitung sind daher bibliographisch zu trennen.[780,781]

31.12 Aufbau und Korrespondenzsystem

Das Deck umfasst 22 Atu und 56 Kleine Arkana. Die Farben Stäbe, Kelche, Schwerter und Scheiben entsprechen Feuer, Wasser, Luft und Erde. Die Hofkarten heißen Ritter, Königin, Prinz und Prinzessin; sie kombinieren den feurigen, wässrigen, luftigen oder erdigen Modus mit dem Element ihrer Farbe. Damit bezeichnen sie weniger feste Charaktertypen als dynamische Verhältnisse von Kräften.[782,783]

Die Zahlenkarten zeigen überwiegend keine Alltagsszenen, sondern geometrisch geordnete Farbsymbole und tragen Titel wie Love, Sorrow, Ruin oder Wealth. Diese Schlüsselwörter stammen großenteils aus der Golden-Dawn-Tradition und sind mit Sephiroth, astrologischen Dekanen und Planeten verbunden. Sie dürfen nicht

---

778. Vgl. Aleister Crowley, The Book of Thoth, London 1944.
779. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 144–166.
780. Vgl. Aleister Crowley, The Book of Thoth, London 1944.
781. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 144–166.
782. Vgl. Crowley, Book of Thoth, Teil II und III.
783. Vgl. Israel Regardie, The Complete Golden Dawn System of Magic, 6. Aufl., St. Paul 1984, Bd. 6, „Book T“.

als isolierte Schicksalsurteile gelesen werden; Bedeutung entsteht aus Bild, Zahl, Element, Korrespondenzen, Frage und Legungsposition.[784,785]

31.13 Umbenannte Atu: Lust, Art, Adjustment und Aeon

Crowley benannte mehrere Trümpfe um. Lust ersetzt Kraft und zeigt Babalon auf dem vielköpfigen Tier; ein Motiv der Johannesoffenbarung wird zur ekstatischen Lebensbejahung umgewertet. Art ersetzt Mäßigkeit und stellt alchemistische Vereinigung als produktive Spannung der Gegensätze dar. Adjustment ersetzt Gerechtigkeit und deutet Gleichgewicht als fortwährende Anpassung, wobei Harris Maat-Motive in ein modernes hermetisches System einbaut.[786,787]

The Aeon ersetzt das Jüngste Gericht. Nuit, Hadit und Horusformen markieren nicht das christliche Endgericht, sondern Crowleys beanspruchten Epochenwechsel. Diese Karten zeigen besonders deutlich, dass das Deck keine neutrale Variante traditioneller Tarotbilder ist. Es schreibt christliche, ägyptische, alchemistische und kabbalistische Motive in eine thelemische Heilsgeschichte um.[788,789]

31.14 Tzaddi, Alternativkarten und das unicursale Hexagramm

Aus dem Satz „Tzaddi is not the Star“ im Buch des Gesetzes leitete Crowley eine veränderte Zuordnung von Stern, Kaiser und hebräischen Buchstaben ab. Diese Konstruktion besitzt innerhalb Thelemas systematische Bedeutung, ist aber keine allgemein

---

784. Vgl. Crowley, Book of Thoth, Teil II und III.
785. Vgl. Israel Regardie, The Complete Golden Dawn System of Magic, 6. Aufl., St. Paul 1984, Bd. 6, „Book T“.
786. Vgl. Jan Assmann, Ma’at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, S. 15–31.
787. Vgl. Raymond O. Faulkner, The Ancient Egyptian Book of the Dead, London 1972, Spruch 125.
788. Vgl. Aleister Crowley, Liber AL vel Legis, I 40 und I 57.
789. Vgl. Henrik Bogdan, Western Esotericism and Rituals of Initiation, Albany 2007, S. 121–155.

anerkannte Lehre jüdischer Kabbala. Sie veranschaulicht, wie ein Offenbarungssatz nachträglich zum Schlüssel für die Neuordnung eines ererbten Korrespondenzsystems wurde.[790,791]

Harris malte mehrere Fassungen des Magus; manche Editionen legen Alternativbilder bei. Sie bilden keine zusätzlichen regulären Trümpfe. Auch das unicursale Hexagramm, das in einem Zug gezeichnet werden kann, erscheint gelegentlich als Zusatzkarte, gehört aber nicht zu den 78 Karten. Edition und Gebrauchsanweisung müssen daher zwischen kanonischem Deck, Alternativentwurf und verlegerischer Beigabe unterscheiden.[792,793]

31.15 Divination, Meditation und Agency

Das Deck kann divinatorisch, meditativ, ritualmagisch, psychologisch oder ausdrücklich thelemisch verwendet werden. Eine wissenschaftlich belastbare Bestätigung übernatürlicher Vorhersagekraft liegt nicht vor. Als Bild- und Gesprächsmedium kann es dennoch Konflikte, Erwartungen und Handlungsoptionen artikulierbar machen. In der Ritualpraxis repräsentieren Karten zusätzlich planetare, elementare oder kabbalistische Kräfte; in Meditationen dienen sie als konzentrierte visuelle Diagramme.[794,795]

Im Hinblick auf Agency bleibt das Ergebnis vom Deutungsrahmen abhängig. Der „Wahre Wille“ kann Selbstklärung und verantwortliche Lebensführung fördern; er kann aber auch von Deutenden als angeblich objektive Bestimmung verkündet werden. Ein Titel wie Ruin darf nicht zum fatalistischen Urteil werden. Agency-orientierte Praxis behandelt Korrespondenzen als Perspektiven, legt Unsicherheit offen und belässt medizinische, rechtliche, finanzielle und persönliche Entscheidungen bei der ratsuchenden Person.[796,797]

---

790. Vgl. Crowley, Book of Thoth, Erläuterungen zu Atu VIII, XI, XIV, XVII und XX.
791. Vgl. Crowley, Liber AL vel Legis, I 57.
792. Vgl. Aleister Crowley, The Book of Thoth, London 1944.
793. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 144–166.
794. Vgl. Aleister Crowley, The Book of Thoth, London 1944.
795. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 144–166.
796. Vgl. Aleister Crowley, The Book of Thoth, London 1944.
797. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 144–166.

31.16 Moderne Pseudotraditionen und historische Bilanz

Die ältere Tabula Smaragdina ist ein kurzer hermetisch-alchemistischer Text, dessen bekannte Überlieferung über arabische und lateinische Gelehrtenwelten führt. Davon zu unterscheiden sind die umfangreichen Emerald Tablets of Thoth the Atlantean, ein modernes esoterisches Werk des 20. Jahrhunderts. Für Atlantis, Akasha-Chroniken, außerirdische Lehrer oder eine persönliche Urheberschaft Thots am Tarot existieren keine altägyptischen Belege.[798,799]

Die historische Bedeutung des Thoth-Tarots liegt nicht in der Wiederentdeckung eines verlorenen ägyptischen Buches. Crowley entwickelte eine thelemische Neuordnung westlicher Ritualmagie; Harris gab ihr eine ästhetisch eigenständige Form aus Farbe, Geometrie und Bewegung. Das Deck ist zugleich magisches Diagramm, Initiationsentwurf, Werk moderner Malerei und Dokument der fortgesetzten europäischen Neuerfindung Ägyptens. Gerade die Trennung seiner Quellen- und Zeitschichten macht seine schöpferische Leistung sichtbar.[800,801]

---

798. Vgl. Kevin van Bladel, The Arabic Hermes, Oxford 2009, S. 97–142.
799. Vgl. Florian Ebeling, The Secret History of Hermes Trismegistus, Ithaca 2007, S. 3–17.
800. Vgl. Aleister Crowley, The Book of Thoth, London 1944.
801. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 144–166.

32 Vergleichende Synthese

32.1 Kontinuität und Erfindung

Kartomantie lebt von Wiederholung und Neuerfindung. Bilder werden übernommen, neu beschriftet, umgeordnet und in andere Korrespondenzsysteme eingefügt. „Tradition“ ist daher häufig das Ergebnis erfolgreicher Standardisierung. Das mindert nicht die kulturelle Bedeutung der Praxis; es verändert lediglich die historische Fragestellung. Entscheidend ist nicht, ob ein System uralt ist, sondern wann, wie und durch wen es plausibel gemacht wurde.[802]

802. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 1–12 und 167–189.

33 Mantik – die Kunst der Wahrsagung

Der Begriff Mantik geht auf das griechische mantikē technē, die Kunst des Weissagens, zurück. Er bezeichnet nicht eine einzige Methode, sondern eine Familie von Verfahren, mit denen Menschen verborgene Ursachen, gegenwärtig nicht zugängliche Sachverhalte oder zukünftige Entwicklungen zu erkennen suchten. Historisch reicht das Spektrum von institutionell anerkannten Orakeln über Traumdeutung, Losverfahren und astrologische Urteile bis zu volkstümlichen Praktiken. „Wahrsagung“ darf deshalb nicht vorschnell mit einer einheitlichen Randkultur gleichgesetzt werden. Status, Legitimität und religiöse Bewertung wechselten nach Zeit, Ort und sozialem Milieu.[803,804]

33.1 Systematik mantischer Verfahren

Eine gebräuchliche Unterscheidung trennt **intuitive oder inspirierte Mantik** von **induktiver oder technischer Mantik**. Bei der ersten gilt die Aussage als Eingebung, Vision, Ekstase oder prophetische Rede. Bei der zweiten wird ein beobachtbares Zeichen nach Regeln ausgelegt. Zu ihr gehören unter anderem Astrologie, Chiromantie, Traumdeutung, Vogelschau, Losorakel, Kartenlegen und Geomantie. Diese Ordnung ist analytisch hilfreich, bildet die historische Wirklichkeit aber nur annähernd ab: Viele Praktiken verbinden Inspiration, Zufall, ritualisierte Herstellung eines Zeichens und gelehrte Interpretation.[805,806]

33.2 Zeichen, Zufall und Urteil

Mantische Systeme benötigen mindestens drei Ebenen: die Erzeugung oder Auswahl eines Zeichens, ein Repertoire möglicher Bedeutungen und eine Regel, die Zeichen und Frage miteinander verbindet. Der Zufall ist dabei nicht bloß Störung. Er kann als Medium des Schicksals, der göttlichen Vorsehung, der Weltseele

---

803. Vgl. Cicero, De divinatione, I 1–7; II 8–12.
804. Vgl. Johnston, Ancient Greek Divination, S. 3–28.
805. Vgl. Cicero, De divinatione, I 1–7; II 8–12.
806. Vgl. Johnston, Ancient Greek Divination, S. 3–28.

oder – in moderner psychologischer Sprache – als Anlass zur Projektion verstanden werden. Die historische Analyse bestätigt keine dieser metaphysischen Deutungen; sie rekonstruiert, wie Praktizierende den Übergang vom zufälligen Ereignis zum sinnvollen Urteil begründeten.[807,808]

Auch die Person des Deutenden ist Teil des Verfahrens. Ausbildung, Gedächtnis, Analogiebildung und rhetorische Fähigkeit bestimmen, welche Geschichte aus einem Zeichen entsteht. Regelbücher reduzieren Mehrdeutigkeit, beseitigen sie aber nicht. Mantik ist deshalb weder reines Würfeln noch vollständig determiniertes Lesen: Sie ist eine interpretative Praxis unter regelgeleiteter Unsicherheit.[809,810]

33.3 Mantik, Religion und Wissensordnung

In der europäischen Geschichte wurde Wahrsagung zugleich praktiziert, reguliert und bekämpft. Theologische Kritik unterschied etwa zwischen zulässigen Zeichen, natürlicher Prognostik und verbotener Dämonenanrufung. Gelehrte Autoren bemühten sich, bestimmte Verfahren durch Naturphilosophie, Mathematik oder Astrologie zu legitimieren. Die Bezeichnung einer Kunst als scientia bedeutete in vormodernen Texten daher nicht „Wissenschaft“ im heutigen experimentellen Sinn, sondern konnte ein geordnetes, lehrbares Wissenssystem meinen.[811,812]

---

807. Vgl. Cicero, De divinatione, I 1–7; II 8–12.

808. Vgl. Johnston, Ancient Greek Divination, S. 3–28.

809. Vgl. Cicero, De divinatione, I 1–7; II 8–12.

810. Vgl. Johnston, Ancient Greek Divination, S. 3–28.

811. Vgl. Cicero, De divinatione, I 1–7; II 8–12.

812. Vgl. Johnston, Ancient Greek Divination, S. 3–28.

34 Geomantie – die „Wissenschaft des Sandes“

34.1 Begriff, Herkunft und Übertragungswege

Geomantie bezeichnet im engeren historischen Sinn ein Los- und Deutungssystem aus Punktreihen. Der Name verbindet griechisch gē (Erde) und manteia (Weissagung). Die verbreitete Bezeichnung „Wissenschaft des Sandes“ erinnert an arabische Traditionen des ʿilm al-raml, wörtlich der „Wissenschaft des Sandes“. Die Punkte konnten in Sand oder Erde gezogen, später aber ebenso mit Griffel, Tinte oder auf Papier erzeugt werden. Das Material ist daher weniger wesentlich als das Verfahren: ungeplante Punktmengen werden auf gerade oder ungerade Werte reduziert.[813,814]

Die lateinische Geomantie des Mittelalters übernahm und transformierte arabischsprachige Wissensbestände. In Europa verband sie sich zunehmend mit der gerichtlichen Astrologie. Diese Verbindung war weder überall identisch noch von Anfang an vollständig. Einzelne Handschriften ordnen Figuren, Planeten, Tierkreiszeichen, Elemente, Qualitäten und astrologische Häuser unterschiedlich zu. Von „der“ unveränderten Geomantie zu sprechen, würde diese Überlieferungsvielfalt verdecken.[815,816]

34.2 Die sechzehn geomantischen Figuren

Grundlage sind sechzehn Figuren aus jeweils vier Zeilen. Jede Zeile besitzt entweder einen einzelnen oder einen doppelten Punkt. Dadurch ergeben sich 2 × 2 × 2 × 2, also sechzehn Kombinationsmöglichkeiten. Die traditionellen lateinischen Namen lauten: Via, Populus, Fortuna Major, Fortuna Minor, Acquisitio, Amissio, Laetitia, Tristitia, Puella, Puer, Albus, Rubeus, Conjunctio, Carcer, Caput Draconis und Cauda Draconis. Namen wie „Gewinn“,

---

813. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.

814. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.

815. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.

816. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.

„Verlust“, „Freude“ oder „Gefängnis“ liefern semantische Anker, doch das Urteil hängt zusätzlich von Haus, Frage, Wiederholung, Zeugen und Richter ab.[817,818]

34.3 Konstruktion des Schildes

Im verbreiteten Verfahren erzeugt die deutende Person zunächst sechzehn Reihen ungeplanter Punkte. Nur die Parität jeder Reihe zählt. Je vier Reihen bilden eine der vier Mütter (matres). Aus ihren Zeilen werden vier Töchter (filiae) gelesen. Durch paarweise Addition – wobei gerade plus gerade und ungerade plus ungerade als gerade, gemischte Paare als ungerade gelten – entstehen vier Nichten, anschließend zwei Zeugen und schließlich der Richter. Manche Schulen ergänzen einen sechzehnten Versöhner oder führen die Figuren in ein Häuserdiagramm über.[819,820]

Das Verfahren verwandelt einen offenen Zufallsimpuls in eine streng begrenzte binäre Struktur. Gerade darin liegt seine intellektuelle Eigenart. Nach der ersten Punkterzeugung folgen reproduzierbare Rechenschritte; die Deutung bleibt jedoch abhängig von Schule und Kontext. Der Aufbau ähnelt daher einer formalen Grammatik, nicht einer naturwissenschaftlichen Messung.[821,822]

34.4 Häuser, Planeten und Aspekte

In der astrologisierten Geomantie werden Figuren den zwölf Häusern zugeordnet. Das erste Haus betrifft beispielsweise die fragende Person, das zweite Besitz, das siebte Partnerschaft und offene Gegner, das zehnte Amt und öffentlichen Rang. Figuren erhalten planetarische und häufig auch zodiacale Entsprechungen.

---

817. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.

818. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.

819. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.

820. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.

821. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.

822. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.

Ihre Lage kann als günstig oder ungünstig, stark oder schwach beurteilt werden; Wiederholungen und Beziehungen zwischen Häusern werden ähnlich astrologischen Aspekten gelesen.[823,824]

Damit wird Geomantie zur „terrestrifizierten Astrologie“: An die Stelle der astronomisch berechneten Himmelspositionen tritt ein auf der Erde erzeugtes Punktmuster, dessen Figuren anschließend in eine astrologische Deutungsarchitektur eingespannt werden. Der Ausdruck ist eine treffende moderne Charakterisierung, nicht Agrippas eigener feststehender Terminus. Robert Fludd und spätere Autoren machten die Vorstellung einer astrologia terrestris besonders anschaulich; Stephen Skinner popularisierte „Terrestrial Astrology“ als Buchtitel.[825,826]

34.5 Arabische Handschriftentraditionen

Die arabische Überlieferung verwendet Bezeichnungen wie ʿilm al-raml („Wissenschaft des Sandes“), khaṭṭ al-raml („Linien des Sandes“) und ḍarb al-raml („Schlagen oder Setzen des Sandes“). Handschriften ordnen die sechzehn Figuren, Häuser und Urteile in Tabellen, Diagrammen und Fragekatalogen. Judaeo-arabische Fragmente aus der Kairoer Geniza zeigen, dass geomantisches Wissen auch Sprach- und Religionsgrenzen innerhalb des islamischen Kulturraums überschritt.[827,828]

Als Autorität erscheint häufig al-Zanātī beziehungsweise al-Zanātī zugeschriebenes Material. Datierungen, Namen und Textfassungen schwanken; ein populärer Name ist kein sicherer Beweis einheitlicher Autorschaft. Die Studie von Emilie und Marion Savage-Smith zu einem divinatorischen Gerät des 13. Jahrhunderts zeigt zudem, dass Geomantie technisch materialisiert werden

---

823. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.

824. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.

825. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.

826. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.

827. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.

828. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.

konnte. Die Forschung lokalisiert die ältesten anerkannten Traktate im arabischsprachigen Raum, lässt den exakten Erfindungsort aber offen.[829,830]

34.6 Wege nach Byzanz und in das lateinische Europa

Seit dem 12. Jahrhundert wurde arabisches geomantisches Wissen in Übersetzungs- und Kontaktzonen, besonders im westlichen Mittelmeerraum, ins Lateinische übertragen. Begriffe, Figurennamen und Urteilsverfahren wurden übersetzt, latinisiert und mit europäischer Astrologie kombiniert. Die Übertragung war kein einmaliger Akt: Handschriften zeigen Auswahl, Umordnung und neue Zuschreibungen. Im Spätmittelalter gehörte Geomantie zu den gelehrten, aber kirchlich und rechtlich umstrittenen Divinationskünsten.[831,832]

34.7 Westafrika: lokale Systeme und islamische Netzwerke

In Westafrika verbreiteten sich Sechzehn-Figuren-Systeme in Regionen, die durch Handel, muslimische Gelehrsamkeit und arabische Schriftkultur verbunden waren. Bréhima Kassibo beschreibt ein Spannungsfeld zwischen arabisch-islamischen Lehnformen und lokalen Kosmologien. Gemeinsamkeiten in Figuren und Häusern sprechen für historische Kontakte; Namen, Deutungsarchive, Rituale und soziale Rollen wurden jedoch regional neu gestaltet. Eine einfache Opposition zwischen „islamisch“ und „autochthon“ verdeckt solche synkretischen Prozesse.[833,834]

---

829. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.
830. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.
831. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.
832. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.
833. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.
834. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.

Zeitangaben und Ursprungserzählungen bleiben teilweise unsicher. Islamische Händler, Wangara- und Dyula-Netzwerke, Marabouts und lokale Spezialisten kommen als Vermittler in Betracht. Gleichzeitig bewahrten Praktiken religiöse Ambivalenz: Sie konnten mit muslimischer Bildung und arabischer Schrift Autorität gewinnen und dennoch von Rechtsgelehrten als unzulässige Wahrsagung kritisiert werden.[835,836]

34.8 Ifá und Fa: strukturelle Nähe ohne vorschnelle Gleichsetzung

Ifá ist eine lebendige Yoruba-Tradition, in der geschulte babaláwo Zeichen erzeugen und mit einem umfangreichen Korpus von Versen, Erzählungen und historischem Wissen verbinden. Die UNESCO beschreibt Ifá als System von Zeichen und literarischem Corpus, das persönliche und kollektive Entscheidungen begleitet. Die 256 odù entstehen aus binären Markierungen; darin besteht eine auffällige mathematische Nähe zu anderen Zweierpotenz-Systemen.[837,838]

Diese Nähe erlaubt jedoch keine Gleichsetzung mit arabischer Geomantie. Erzeugungsinstrumente, göttliche Bezugspersonen, Ausbildung, Verse und soziale Institutionen unterscheiden sich grundlegend. Forschung hat Diffusion in verschiedene Richtungen diskutiert, ohne einen unanfechtbaren Konsens zu erreichen. Daher wird Ifá hier als vergleichbare und möglicherweise historisch kontaktierte, aber eigenständige Yoruba-Wissensform behandelt. Dasselbe gilt für Fa-Traditionen in Benin und benachbarten Regionen.[839,840]

---

835. Vgl. Emilie Savage-Smith/Marion B. Smith, Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device, Malibu 1980, S. 1–25.
836. Vgl. Bréhima Kassibo, „La géomancie ouest-africaine“, Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.
837. Vgl. UNESCO, „Ifá Divination System“, https://ich.unesco.org/en/RL/ifa-divination-system-00146 (Abruf: 22.09.2026).
838. Vgl. William Bascom, Ifa Divination, Bloomington 1969, S. 3–20.
839. Vgl. UNESCO, „Ifá Divination System“, https://ich.unesco.org/en/RL/ifa-divination-system-00146 (Abruf: 22.09.2026).
840. Vgl. William Bascom, Ifa Divination, Bloomington 1969, S. 3–20.

34.9 Sikidy auf Madagaskar und den Komoren

Sikidy ist ein madagassisches Divinationssystem, bei dem häufig Samen oder andere kleine Objekte angeordnet werden. Die Konstruktion arbeitet mit binären Figuren und regelgeleiteten Ableitungen. Ethnomathematische Forschung zeigt die formale Komplexität des Verfahrens und zugleich die Bedeutung mündlicher Interpretation. Das System ist auf Madagaskar regional vielfältig, besitzt aber eine weitgehend gemeinsame konstruktive Grammatik.[841,842]

Strukturelle und terminologische Befunde sprechen für Beziehungen zu arabisch-islamischer Geomantie, wahrscheinlich vermittelt über den westlichen Indischen Ozean und die Komoren. Dennoch ist Sikidy keine bloße Kopie. Malagasy Kosmologie, Ahnenbezug, Heilung, Opferberatung und lokale Spezialisten geben ihm eine eigene soziale und religiöse Gestalt. Herkunftsmythen sind als Quellen der Selbstdeutung ernst zu nehmen, aber nicht mit datierter Transfergeschichte gleichzusetzen.[843,844]

34.10 Südliches Afrika und Vier-Tafel-Divination

Im südlichen Afrika existieren Orakelsysteme mit vier Tafeln oder Plättchen. Vergleichende Forschung sieht Hinweise auf eine Ausbreitung von einem Shona-Zentrum auf dem Simbabwe-Plateau und auf Einflüsse arabischer Geomantie beziehungsweise des Sikidy-Komplexes. Auch hier wurden zufällige Erzeugung, Kodierung und Interpretationskatalog lokal umgeformt. Die materielle Technik mit Tafeln ist nicht aus der Sandzeichnung allein erklärbar.[845,846]

---

841. Vgl. Marc Chemillier, „Mathématiques de tradition orale“, in: Mathematics and Social Sciences 178 (2007), S. 11–40.
842. Vgl. Kassibo, „Géomancie ouest-africaine“, S. 541–596.
843. Vgl. Marc Chemillier, „Mathématiques de tradition orale“, in: Mathematics and Social Sciences 178 (2007), S. 11–40.
844. Vgl. Kassibo, „Géomancie ouest-africaine“, S. 541–596.
845. Vgl. Marc Chemillier, „Mathématiques de tradition orale“, in: Mathematics and Social Sciences 178 (2007), S. 11–40.

34.11 Feng Shui: warum „chinesische Geomantie“ irreführt

Feng Shui – ältere Fachbegriffe schließen kānyú ein – beurteilt Lage, Orientierung und zeitlich-kosmologische Qualität von Gräbern, Häusern, Siedlungen und Landschaften. Formschulen achten besonders auf Berge, Wasserläufe und Geländeformen; Kompassschulen arbeiten mit Richtungen, Kalenderzyklen, yinyang, den fünf Wandlungsphasen und dem luopan. Geomantische Kompasse in Museumssammlungen belegen diese materielle Praxis.[847,848]

Das englische Etikett „Chinese geomancy“ beruht auf einer weiten Übersetzung von Erd- und Ortsdeutung. Feng Shui erzeugt jedoch nicht die sechzehn Figuren des ʿilm al-raml und baut kein geomantisches Schild aus Müttern, Töchtern, Zeugen und Richter. Ähnliche Themen – Erde, Kosmos, günstige Ordnung – dürfen nicht über die methodische Verschiedenheit hinwegtäuschen. Feng Shui gehört in die chinesische Geschichte von Bestattung, Architektur, Landschaft und korrelativer Kosmologie, nicht in eine direkte arabisch-europäische Abstammungslinie.[849,850]

34.12 Vergleichende Bilanz der globalen Geografie

Die globale Karte der Geomantie besitzt daher mindestens drei Ebenen: erstens die historisch eng verbundene Familie arabischer, byzantinischer, lateinischer und mehrerer afrikanischer Sechzehn-Figuren-Systeme; zweitens afrikanische Traditionen wie Ifá, deren strukturelle Beziehungen und Kontaktgeschichte diskutiert werden, deren Eigenständigkeit aber unaufgebbar ist; drittens Feng Shui, das vor allem durch europäische Übersetzung unter denselben Namen geriet. „Geomantie“ ist somit zugleich ein historischer Fachbegriff und ein problematischer moderner Sammelbegriff.[851,852]

---

846. Vgl. Kassibo, „Géomancie ouest-africaine“, S. 541–596.
847. Vgl. Stephan Feuchtwang, An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy, Vientiane 1974, S. 1–27.
848. Vgl. Ole Bruun, An Introduction to Feng Shui, Cambridge 2008, S. 1–25.
849. Vgl. Stephan Feuchtwang, An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy, Vientiane 1974, S. 1–27.
850. Vgl. Ole Bruun, An Introduction to Feng Shui, Cambridge 2008, S. 1–25.

35 Agrippa von Nettesheim: Astrologie als Schlüssel der Divination

35.1 Werkzusammenhang

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) ordnet in De occulta philosophia libri tres die Welt in eine elementare, himmlische und intellektuelle Ebene. Das zweite Buch behandelt Zahl, Maß, Harmonie, Himmelsbilder und mathematische Magie. Die Kapitel 48 bis 53 bilden eine gedankliche Folge: geomantische Figuren stehen zwischen Bildern und Schriftzeichen; aus ihnen können Charaktere konstruiert werden; schließlich erklärt Kapitel 53 die Astrologie zum notwendigen Deutungsschlüssel der Divinationskünste.[853,854]

35.2 „Alle Divinationsarten benötigen die Astrologie als Schlüssel“

Der Satz „Alle Divinationsarten benötigen die Astrologie als Schlüssel“ ist eine sachgerechte deutsche Zusammenfassung, aber kein nachgewiesenes wörtliches Agrippa-Zitat in dieser Form. Die Überschrift von Buch II, Kapitel 53 lautet in der englischen Übersetzung von 1651: “That no Divination without Astrology is perfect.” Im Kapitel heißt es, alle Divinationsarten verlangten Gebrauch und Regeln der Astrologie „as a key most necessary for the knowledge of all secrets“. Eine quellenkritisch präzise deutsche Wiedergabe lautet daher: **„Keine Divination ist ohne Astrologie vollkommen“**; die Astrologie sei der „höchst notwendige Schlüssel zur Erkenntnis aller Geheimnisse“.[855,856]

---

851. Vgl. UNESCO, „Ifá Divination System“, https://ich.unesco.org/en/RL/ifa-divination-system-00146 (Abruf: 22.09.2026).
852. Vgl. William Bascom, Ifa Divination, Bloomington 1969, S. 3–20.
853. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533, II 48 und II 53.
854. Vgl. Wouter J. Hanegraaff/Ruud M. Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli (1447–1500), Tempe 2005, S. 1–44 und 225–269.
855. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533, II 48 und II 53.

Agrippas Behauptung ist programmatisch. Sie beschreibt nicht neutral alle historischen Formen der Wahrsagung, sondern ordnet sie seinem kosmologischen System unter. Gestirne sind für ihn Ursachen und Zeichen dessen, was in der niederen Welt geschieht. Wer Physiognomie, Handlinien, Träume, Vorzeichen oder Wunderzeichen deuten wolle, müsse deshalb auch die „Figur des Himmels“ untersuchen. Aus moderner Sicht ist dies eine frühneuzeitliche Korrespondenzlehre, kein empirisch bestätigtes Naturgesetz.[857,858]

35.3 Kapitel 48 und die geomantischen Figuren

Bereits Kapitel 48 des zweiten Buches ordnet die sechzehn Figuren den Planeten, Zeichen und Elementen zu. Agrippa nennt die geomantischen Figuren Mittler zwischen Bildern und Charakteren. Ihre vier Zeilen lassen sich als elementare Schichten lesen; ihre planetarischen Zuordnungen übertragen die Zufallsfigur in ein kosmisches Klassifikationssystem. Kapitel 53 liefert anschließend die allgemeine Begründung, warum solche Zuordnungen für das Urteil notwendig sein sollen.[859,860]

35.4 Agrippa zugeschriebene Geomantie und Autorschaftsproblem

Die ausführliche Abhandlung Of Geomancy, die 1655 in Robert Turners englischer Ausgabe eines sogenannten vierten Buches unter Agrippas Namen erschien, darf nicht ohne Vorbehalt als eigenhändiges Werk Agrippas behandelt werden. Das „vierte Buch“ gilt in der Forschung als pseudepigraphisch oder zumindest in seiner Autorschaft problematisch. Es ist dennoch eine wichtige Quelle für die frühneuzeitliche Agrippa-Rezeption. Der Text

---

856. Vgl. Wouter J. Hanegraaff/Ruud M. Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli (1447–1500), Tempe 2005, S. 1–44 und 225–269.

857. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533, II 48 und II 53.

858. Vgl. Wouter J. Hanegraaff/Ruud M. Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli (1447–1500), Tempe 2005, S. 1–44 und 225–269.

859. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533, II 48 und II 53.

860. Vgl. Wouter J. Hanegraaff/Ruud M. Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli (1447–1500), Tempe 2005, S. 1–44 und 225–269.

definiert Geomantie als Divinationskunst durch Punkte, ordnet die Figuren Planeten und Zeichen zu und baut das Urteil ausdrücklich nach astrologischen Häusern und Aspekten auf.[861,862]

35.5 Geomantie als terrestrifizierte Astrologie

Die Formel lässt sich nun präzisieren. **Terrestrisch** ist die Zeichenproduktion: Punkte werden in Erde, Sand oder auf Papier gesetzt. **Astrologisch** ist die Auswertung: Figuren übernehmen planetarische Naturen, besetzen Häuser und werden nach Beziehungen beurteilt. Das Resultat ist keine einfache Kopie eines Horoskops. Geomantie erzeugt ihre Signifikatoren durch Los und berechnet keine realen Planetenstände. Sie übersetzt vielmehr das Vokabular der Astrologie in ein erdgebundenes, kombinatorisches Orakel.[863,864]

Diese Übersetzung erklärt zugleich Attraktivität und Spannung des Systems. Die Astrologie liefert ein umfassendes Deutungsraster; die Punkte ermöglichen eine schnelle Antwort ohne Ephemeriden und astronomische Rechnung. Agrippas Kapitel 53 beansprucht dennoch den Vorrang der Himmelsordnung. Historisch angemessen ist deshalb die Aussage: In Agrippas System wird Geomantie durch astrologische Korrespondenzen legitimiert und vervollständigt; sie ist nicht mit Astrologie identisch.[865,866]

35.6 Verhältnis zur Kartomantie

Geomantie und Kartomantie arbeiten beide mit begrenzten Zeichensätzen, zufälliger Auswahl und kombinatorischer Auslegung. Ein direkter Ursprung des Tarot aus der Geomantie ist daraus jedoch nicht abzuleiten. Parallelen entstehen aus

---

861. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533, II 48 und II 53.
862. Vgl. Wouter J. Hanegraaff/Ruud M. Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli (1447–1500), Tempe 2005, S. 1–44 und 225–269.
863. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533, II 48 und II 53.
864. Vgl. Wouter J. Hanegraaff/Ruud M. Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli (1447–1500), Tempe 2005, S. 1–44 und 225–269.
865. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533, II 48 und II 53.
866. Vgl. Wouter J. Hanegraaff/Ruud M. Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli (1447–1500), Tempe 2005, S. 1–44 und 225–269.

gemeinsamen europäischen Korrespondenzlehren und aus späteren okkulten Synthesen. Wo Tarotkarten Planeten, Zeichen, Elemente oder kabbalistische Pfade erhalten, wird ein vergleichbarer Vorgang sichtbar: Ein visuelles Medium wird in eine astrologisch-esoterische Ordnung eingebaut. Die historische Verbindung muss für jeden Autor und jedes Deck einzeln belegt werden.[867,868]

35.7 Hanegraaffs Begriff des platonischen Orientalismus

Wouter J. Hanegraaff verwendet, an John Walbridge anknüpfend, „platonischen Orientalismus“ für eine einflussreiche Geschichtserzählung: Platonismus galt nicht bloß als von Platon geschaffene rationale Philosophie, sondern als Ausdruck einer viel älteren spirituellen Weisheit aus einem imaginierten Orient – etwa Ägypten, Persien, Chaldäa oder der mosaischen Überlieferung. „Orientalismus“ bezeichnet hier die platonische Konstruktion uralter östlicher Quellen, nicht einfach Philosophie, die geografisch im Osten entstand.[869,870]

In der Renaissance wurde dieses Modell zur prisca theologia: Verschiedene heidnische Weisen sollten Bruchstücke einer ursprünglichen, mit dem Christentum vereinbaren Offenbarung bewahrt haben. Hermes Trismegistos, Zoroaster, Orpheus, Pythagoras, Plato und Mose konnten in wechselnde Genealogien eingeordnet werden. Die historische Bedeutung liegt nicht darin, dass diese Kette tatsächlich bestand, sondern dass Renaissanceautoren mit ihr Texte auswählten, Autorität begründeten und religiöse Neuerungen als Wiederherstellung ältester Wahrheit darstellten.[871,872]

---

867. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533, II 48 und II 53.
868. Vgl. Wouter J. Hanegraaff/Ruud M. Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli (1447–1500), Tempe 2005, S. 1–44 und 225–269.
869. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Esotericism and the Academy, Cambridge 2012, S. 5–17 und 75–113.
870. Vgl. Hanegraaff/Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli, S. 1–44 und 225–269.
871. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533, II 48 und II 53.
872. Vgl. Wouter J. Hanegraaff/Ruud M. Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli (1447–1500), Tempe 2005, S. 1–44 und 225–269.

35.8 Ludovico Lazzarelli nach Hanegraaff

Hanegraaff und Ruud M. Bouthoorn haben Ludovico Lazzarelli (1447–1500) durch Edition und Übersetzung seiner hermetischen Schriften neu bewertet. Lazzarelli übersetzte die letzten griechischen Traktate des später so genannten Corpus Hermeticum und verfasste den Crater Hermetis. Nach Hanegraaff erkannte er im dreizehnten Traktat des Corpus – der geistigen Wiedergeburt des Schülers – das praktische Zentrum hermetischer Spiritualität, nicht bloß eine philosophische Allegorie.[873,874]

Lazzarelli deutete Poimandres christologisch und verband hermetische Wiedergeburt mit einem radikalen christlichen Universalismus. Sein Lehrer Giovanni „Mercurio“ da Correggio erschien ihm als gegenwärtiger hermetischer Prophet beziehungsweise „hermetischer Christus“. Hanegraaffs Rekonstruktion verschiebt damit das Bild der Renaissancehermetik: Neben Ficinos gelehrter Übersetzung steht eine initiatorische, erfahrungsbezogene und missionarische Bewegung.[875,876]

35.9 Lazzarellis Einfluss auf Agrippa

Hanegraaff weist auf Agrippas Kenntnis von Lazzarellis Crater Hermetis und auf konkrete Übernahmen hin. Besonders Agrippas Sprache geistiger Zeugung und Wiedergeburt lässt sich nicht allein allgemein-neuplatonisch erklären, sondern steht in textlicher Nähe zu Lazzarelli. Damit erscheint Agrippa nicht nur als Sammler älterer Magie, sondern als Rezipient einer jüngeren christlich-hermetischen Spiritualität der italienischen Renaissance.[877,878]

Das bedeutet nicht, Agrippas gesamtes System aus Lazzarelli abzuleiten. De occulta philosophia kombiniert viele Quellen: Neuplatonismus, Kabbala, Astrologie, Naturphilosophie, christliche Theologie und rituelle Traditionen. Lazzarelli hilft jedoch zu

---

873. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Esotericism and the Academy, Cambridge 2012, S. 5–17 und 75–113.
874. Vgl. Hanegraaff/Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli, S. 1–44 und 225–269.
875. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Esotericism and the Academy, Cambridge 2012, S. 5–17 und 75–113.
876. Vgl. Hanegraaff/Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli, S. 1–44 und 225–269.
877. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Esotericism and the Academy, Cambridge 2012, S. 5–17 und 75–113.
878. Vgl. Hanegraaff/Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli, S. 1–44 und 225–269.

verstehen, warum Erkenntnis bei Agrippa mehr sein kann als Information über kosmische Korrespondenzen: Wahre Magie zielt auf innere Erneuerung und die Wiederherstellung einer göttlichen Würde des Menschen.[879,880]

35.10 Bedeutung für Agrippas Divinationslehre

Im Rahmen des platonischen Orientalismus erscheint Astrologie als Teil einer uralten, hierarchisch geordneten Weisheit. Agrippas Behauptung, keine Divination sei ohne Astrologie vollkommen, gewinnt dadurch einen größeren Horizont: Die Sterne sind nicht lediglich technische Indikatoren, sondern Glieder einer kosmischen Vermittlung zwischen intelligibler und elementarer Welt. Divination funktioniert in seinem Modell, weil die Welt als Netz bedeutungsvoller Entsprechungen gedacht wird.[881,882]

Hanegraaffs Forschung mahnt zugleich zur historischen Distanz. Die von Agrippa und Lazzarelli behauptete uralte Einheit von Hermetik, Platonismus und Christentum ist selbst ein Renaissanceprodukt. Sie darf nicht als objektive Genealogie der Mantik übernommen werden. Für die vorliegende Darstellung erklärt sie, warum Agrippa disparate Divinationsarten astrologisch integrieren konnte und weshalb spätere Esoteriker diese Synthese als Wiederkehr ägyptischer oder vorsintflutlicher Weisheit lasen.[883,884]

---

879. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Esotericism and the Academy, Cambridge 2012, S. 5–17 und 75–113.
880. Vgl. Hanegraaff/Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli, S. 1–44 und 225–269.
881. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Esotericism and the Academy, Cambridge 2012, S. 5–17 und 75–113.
882. Vgl. Hanegraaff/Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli, S. 1–44 und 225–269.
883. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Esotericism and the Academy, Cambridge 2012, S. 5–17 und 75–113.
884. Vgl. Hanegraaff/Bouthoorn, Lodovico Lazzarelli, S. 1–44 und 225–269.

36 Praxisgeschichte: Wie Karten Bedeutung erzeugen

Eine Legung erzeugt Bedeutung durch Auswahl, Zufall, Position, Kombination, Erzählung und Interaktion. Historisch variieren die Regeln erheblich. Manche Systeme priorisieren feste Lexika, andere visuelle Intuition, astrologische Korrespondenzen oder dialogische Beratung. In der Praxis wird Zukunft oft nicht als unveränderliches Schicksal behandelt, sondern als Tendenz, Warnung oder Entscheidungsraum.[885,886]

Für die Forschung ist es sinnvoll, zwischen kausalem Wahrheitsanspruch und kultureller Wirksamkeit zu unterscheiden. Dass eine divinatorische Methode wissenschaftlich keinen Nachweis übernatürlicher Prognosekraft liefert, bedeutet nicht, dass ihre Rituale sozial oder psychologisch folgenlos wären. Sie können Aufmerksamkeit strukturieren, Konflikte erzählbar machen, Autorität erzeugen oder Abhängigkeiten fördern.[887,888]

---

885. Vgl. Farley, Cultural History of Tarot, S. 119–164.
886. Vgl. Semetsky, Re-Symbolization, S. 19–54.
887. Vgl. Farley, Cultural History of Tarot, S. 119–164.
888. Vgl. Semetsky, Re-Symbolization, S. 19–54.

37 Tarot und Divination in globalen Kontexten: Transfer, Hybridität und Agency

37.1 Vergleichsrahmen: lokale Tradition, Import und Hybridität

Tarot und Kartenlegen sind gegenwärtig weltweit verbreitet, doch daraus folgt keine weltweit einheitliche Bedeutung. Historisch ist zwischen lokal gewachsenen Orakeltraditionen, importierten Kartensystemen und hybriden Neubildungen zu unterscheiden. Das Tarot entstand in Europa zunächst als Spiel; seine systematische Verwendung zur Divination ist wesentlich jünger. Kolonialismus, Migration, Handel, Druckkultur und digitale Medien trugen zu seiner globalen Zirkulation bei. In neuen Kontexten wurden Bilder, Begriffe und Gebrauchssituationen verändert. Eine solche Lokalisierung ist weder bloße Kopie noch automatisch Fortsetzung einer älteren einheimischen Tradition.[889,890]

„Lokal“, „traditionell“ und „indigen“ sind dabei keine Synonyme für unverändert oder zeitlos. Auch lokale Praktiken wandeln sich, übernehmen fremde Elemente und reagieren auf Märkte oder politische Umbrüche. Umgekehrt darf die sichtbare Verwendung regionaler Motive auf Karten nicht schon als Beleg einer kontinuierlichen Überlieferung gelten. Untersucht werden müssen Entstehungszeit, Urheberschaft, institutioneller Ort, tatsächlicher Gebrauch und die Autorität, auf die sich eine Deutung beruft.[891,892]

37.2 Ostasien: Tarot neben älteren Orakelsystemen

In chinesischsprachigen urbanen Milieus begegnet modernes Tarot eigenständigen Wissens- und Divinationsformen wie dem Yijing beziehungsweise I Ging, chinesischer Astrologie, Physiognomik,

---

889. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 1–18 und 119–164.
890. Vgl. Arjun Appadurai, Modernity at Large, Minneapolis 1996, S. 27–47.
891. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 1–18 und 119–164.
892. Vgl. Arjun Appadurai, Modernity at Large, Minneapolis 1996, S. 27–47.

Feng Shui und Tempellosen. Diese Systeme besitzen unterschiedliche Textgeschichten, Fachsprachen und religiöse Einbettungen. Besonders das Yijing beschreibt Konstellationen und Wandlungen; eine gegenwärtige, agency-orientierte Tarotdeutung kann funktionale Ähnlichkeiten aufweisen, ohne dass daraus historische Abstammung oder inhaltliche Gleichheit folgt. Aussagen über „China“, Hongkong oder Taiwan müssen zudem als Beobachtungen bestimmter Milieus, nicht als Beschreibung homogener Kulturen formuliert werden.[893,894]

37.3 Japan: Tarot und Omikuji

In Japan gehört Tarot zur modernen, transnationalen Medien- und Beratungskultur und erscheint in Studios, Publikationen, Apps und Onlineangeboten. Davon zu unterscheiden sind omikuji: Lose an Shintō-Schreinen und buddhistischen Tempeln, deren abgestufte Glücks- und Unglücksaussagen verschiedene Lebensbereiche betreffen. Die Nähe liegt im Umgang mit kontingenten Zeichen; Materialität, Ritualort und religiöse Autorisierung sind jedoch verschieden. Ein Vergleich ist deshalb dann produktiv, wenn er nicht aus Ähnlichkeit eine gemeinsame Herkunft konstruiert.[895,896]

37.4 Südkorea: Beratung und ältere Divinationsmilieus

Für Südkorea lässt sich Tarot besonders als niedrigschwelliges, urbanes Beratungs- und Unterhaltungsformat beschreiben, etwa bei Fragen nach Beziehungen, Ausbildung oder Beruf. Daneben bestehen astrologische, schamanische und andere Formen der Schicksalsdeutung. Dass einzelne Praktizierende Elemente verbinden, hebt die analytische Trennung nicht auf: Eine Tarotberatung ist nicht schon deshalb schamanisch, weil beide Zukunft oder Entscheidung thematisieren. Maßgeblich sind Ausbildung, Ritualform, beanspruchte Geistbeziehungen und sozialer Status der deutenden Person.[897,898]

---

893. Vgl. Richard J. Smith, The I Ching: A Biography, Princeton 2012, S. 1–25.
894. Vgl. Ole Bruun, An Introduction to Feng Shui, Cambridge 2008, S. 1–25.
895. Vgl. Ian Reader/George J. Tanabe, Practically Religious, Honolulu 1998, S. 1–22 und 173–180.
896. Vgl. Japan National Tourism Organization, „Omikuji“, https://www.japan.travel/en/uk/inspiration/omikuji-fortune-paper/ (Abruf: 22.09.2026).

37.5 Indien und Südostasien: hybride Systeme ohne Ursprungsmythos

In Indien trifft importiertes Tarot auf ein vielgestaltiges Feld, zu dem jyotiṣa, Handlesen, Traumdeutung sowie Tempel- und Losorakel gehören. Gegenwärtige Decks und Beratungen können Tarot mit hinduistischen Gottheiten, Chakren, Karma oder indischer Astrologie kombinieren. Solche Verbindungen sind moderne Hybridisierungen; sie belegen keinen indischen Ursprung des historischen Tarot. Für Südostasien verbietet sich eine Sammelbeschreibung erst recht: Je nach Region und Gemeinschaft stehen Kartenlegungen neben Ahnenbefragung, Geistmedien, Astrologie, Traumdeutung und lokalen Losverfahren. „Asiatisches Kartenlegen“ wäre daher keine brauchbare historische Kategorie.[899,900]

37.6 Afrika: Diagnose, Gemeinschaft und spirituelle Autorität

Afrika umfasst eine große Vielfalt divinatorischer Systeme. In verschiedenen Regionen werden Knochen, Muscheln, Steine, Samen oder andere Objekte geworfen und relational gedeutet; hinzu kommen Ahnenbefragungen, Traumdeutungen, Besessenheits- und Heilungsrituale. Für die Yoruba-Tradition ist Ifá ein besonders gut dokumentiertes Beispiel eines komplexen Zeichen- und Wissenssystems. Solche Praktiken dienen nicht nur der Vorhersage individueller Ereignisse. Sie können Krankheit und Konflikt diagnostizieren, Verpflichtungen bestimmen und Beziehungen zwischen Lebenden, Ahnen, Gottheiten und Gemeinschaft ordnen.[901,902]

Tarot wird zugleich in afrikanischen Städten und digitalen Öffentlichkeiten verwendet. Künstlerinnen, Künstler und Kartenlesende gestalten Decks mit lokalen Mythen, historischen

---

897. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 1–18 und 119–164.
898. Vgl. Arjun Appadurai, Modernity at Large, Minneapolis 1996, S. 27–47.
899. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 1–18 und 119–164.
900. Vgl. Arjun Appadurai, Modernity at Large, Minneapolis 1996, S. 27–47.
901. Vgl. William Bascom, Ifa Divination, Bloomington 1969, S. 3–20.
902. Vgl. UNESCO, „Ifá Divination System“, https://ich.unesco.org/en/RL/ifa-divination-system-00146 (Abruf: 22.09.2026).

Figuren oder afrikanischen Bildsprachen. Präziser als der missverständliche Ausdruck „kulturelle Aneignung im neutralen Sinne“ ist hier zunächst von Aneignung, Lokalisierung oder Übersetzung eines importierten Mediums zu sprechen. Ob daraus eine neue lokale Tradition entsteht, kann nur anhand konkreter Akteure und Gebrauchszusammenhänge beurteilt werden; eine veränderte Ikonographie allein genügt nicht.[903,904]

37.7 Südamerika: Kartenmigration und lokale Neuordnungen

Tarot und europäische Spielkarten gelangten durch Kolonisierung, Handel und Einwanderung nach Südamerika und wurden in unterschiedlichen Milieus neu verwendet. Spanische Farbkarten spielen in Teilen des Kontinents neben Tarot eine Rolle; für Brasilien sind verschiedene Formen der Kartomantie belegt. Die im Ausgangstext vertretene These, Kartenlegen lasse sich für Rio de Janeiro bereits im 19. Jahrhundert nachweisen, ist plausibel, bedarf aber für einzelne Praktizierende und Datierungen jeweils archivalischer Belege. Für Argentinien zeigt das sogenannte ägyptische Kier-Tarot eine moderne Weiterverarbeitung europäischer Ägypten- und Tarotgenealogien, nicht die Wiedergewinnung eines pharaonischen Originals.[905,906]

37.8 Indigene und afroamerikanische Traditionen

Indigene sowie afroamerikanische Orakel- und Heilungstraditionen dürfen nicht als Varianten des Tarot subsumiert werden. Je nach Gemeinschaft können Pflanzen, Muscheln, Träume, Naturbeobachtung oder Beziehungen zu spirituellen Wesen und Vorfahren zentral sein. Auch afrobrasilianische Orakel besitzen eigene religiöse Ämter, Initiationswege und Kosmologien. Werden entsprechende Motive in Tarot- oder Orakeldecks integriert, sind Urheberschaft, Zustimmung, Zugangsrechte und Marktkontext zu

---

903. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 1–18 und 119–164.

904. Vgl. Arjun Appadurai, Modernity at Large, Minneapolis 1996, S. 27–47.

905. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 1–18 und 119–164.

906. Vgl. Arjun Appadurai, Modernity at Large, Minneapolis 1996, S. 27–47.

prüfen. Eine Mischform kann kreativ und selbstbestimmt sein; sie kann aber auch geschützte Zeichen aus ihrem sozialen Zusammenhang lösen.[907,908]

37.9 Australien und Aotearoa/Neuseeland

In Australien gehört Tarot überwiegend zu einer modernen westlich-esoterischen Beratungs- und Medienkultur. Davon sind die vielfältigen Wissensordnungen der Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples zu unterscheiden, deren Beziehungen zu Land, Vorfahren, Zeremonie und Gemeinschaft sich weder vereinheitlichen noch ohne Autorisierung in Tarotbegriffe übersetzen lassen. Bei Decks mit indigenen Motiven ist daher zu fragen, wer sie geschaffen hat, welche Gemeinschaft beteiligt war und ob öffentlich zugängliche von beschränkten oder heiligen Inhalten getrennt wurden.[909,910]

Ähnliches gilt für Aotearoa/Neuseeland. Modernes Tarot kann als Selbsterkundung, Spiritualität oder Zukunftsdeutung praktiziert werden; Māori-bezogene Orakelkarten können eine selbstbestimmte zeitgenössische Entwicklung darstellen, wenn Māori-Autorinnen und -Autoren sie in verantwortlicher Beziehung zu ihrem Wissen gestalten. Sie sind deshalb dennoch nicht automatisch eine überlieferte Māori-Divinationspraxis. Mātauranga Māori ist in Genealogien, Landbeziehungen, Sprache und gemeinschaftlicher Autorität verankert; ein marktfähiges Deck ersetzt diese Zusammenhänge nicht.[911,912]

37.10 Agency in globaler Perspektive

Der kulturvergleichende Blick erweitert den Begriff der Agency. Eine Orakelpraxis kann Handlungsmacht fördern, wenn sie alternative Deutungen eröffnet, Konflikte artikulierbar macht und Entscheidungen bei der ratsuchenden Person belässt. Sie kann Agency vermindern, wenn Karten, Sprüche oder Deutende als

---

907. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 1–18 und 119–164.

908. Vgl. Arjun Appadurai, Modernity at Large, Minneapolis 1996, S. 27–47.

909. Vgl. AIATSIS, Code of Ethics for Aboriginal and Torres Strait Islander Research, Canberra 2020, S. 9–18.

910. Vgl. Linda Tuhiwai Smith, Decolonizing Methodologies, 3. Aufl., London 2021, S. 1–20.

911. Vgl. AIATSIS, Code of Ethics for Aboriginal and Torres Strait Islander Research, Canberra 2020, S. 9–18.

912. Vgl. Linda Tuhiwai Smith, Decolonizing Methodologies, 3. Aufl., London 2021, S. 1–20.

unfehlbare Autorität auftreten und ein unveränderliches Schicksal behaupten. In gemeinschaftlich orientierten Traditionen ist Agency jedoch nicht notwendig nur individuelle Wahlfreiheit. Sie kann als Wiederherstellung tragfähiger Beziehungen zu Familie, Gemeinschaft, Ahnen, Gottheiten oder Land verstanden werden.[913, 914]

Daraus folgt kein universales Bewertungsraster, das westliche Autonomie gegen vermeintlich kollektive Traditionen ausspielt. Zu untersuchen ist vielmehr, wer eine Frage stellen und deuten darf, wie Autorität erworben und kontrolliert wird, welche Stimmen im Verfahren Gewicht erhalten und welche realen Handlungsoptionen nach dem Orakel verbleiben. Agency bezeichnet damit sowohl die Verteilung von Deutungsmacht als auch die soziale Möglichkeit, einer Deutung zu widersprechen, sie zu verändern oder nicht nach ihr zu handeln.[915,916]

37.11 Prüffragen und Bilanz

Für jede kulturvergleichende Fallstudie sind mindestens fünf Fragen zu stellen: Wer hat das verwendete Medium hergestellt? Aus welcher Tradition wird Deutungsautorität beansprucht? In welchem rituellen, kommerziellen oder therapeutischen Rahmen findet die Praxis statt? Welche Gemeinschaften sind an Darstellung und Nutzen beteiligt? Und welchen Handlungsspielraum behalten die Ratsuchenden? Erst diese Ebenen erlauben es, Transfer, Hybridität und mögliche Ausbeutung voneinander zu unterscheiden.[917,918]

Das globale Bild ist daher weder eine Erfolgsgeschichte des Tarot noch eine Sammlung exotischer Entsprechungen. Lokale Orakeltraditionen sind gewöhnlich in umfassendere soziale und kosmologische Systeme eingebettet; Tarot ist als bewegliches Bildmedium besonders leicht übersetzbar und neu kombinierbar. Zwischen beiden entstehen vielfältige Mischformen. Sie sind weder

---

913. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self, Rotterdam 2011, S. 19–54.
914. Vgl. Sarah M. Pike, New Age and Neopagan Religions in America, New York 2004, S. 1–22.
915. Vgl. Inna Semetsky, Re-Symbolization of the Self, Rotterdam 2011, S. 19–54.
916. Vgl. Sarah M. Pike, New Age and Neopagan Religions in America, New York 2004, S. 1–22.
917. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 1–18 und 119–164.
918. Vgl. Arjun Appadurai, Modernity at Large, Minneapolis 1996, S. 27–47.

grundsätzlich unecht noch automatisch traditionell, sondern historisch nach Entstehung, Urheberschaft, Verwendung und Machtverhältnissen zu beurteilen.[919,920]

919. Vgl. Helen Farley, A Cultural History of Tarot, London 2009, S. 1–18 und 119–164.
920. Vgl. Arjun Appadurai, Modernity at Large, Minneapolis 1996, S. 27–47.

38 Biographie: Frieda Harris

38.1 Frieda Harris

Harris brachte eigene künstlerische Erfahrung, organisatorische Energie und finanzielle Unterstützung in die Zusammenarbeit ein. Briefe und Entwurfsstufen zeigen einen Prozess, nicht die lineare Ausführung eines fertigen Plans. Das Thoth-Tarot ist daher als Ko-Produktion zu verstehen, auch wenn Crowleys Name den Markt lange dominierte.[921]

921. Vgl. Decker/Depaulis/Dummett, Wicked Pack; Decker/Dummett, History of the Occult Tarot.

39 Glossar

Agency. Handlungs- und Deutungsmacht; hier besonders die Frage, ob eine Lesung Wahlmöglichkeiten eröffnet oder eine Person einem behaupteten Schicksal unterordnet.

Arkane. In der modernen Tarotliteratur Bezeichnung für Kartenbereiche; „Große Arkana“ meint die Trumpfkarten, „Kleine Arkana“ die vier Farben.

Cartomantie/Kartomantie. Divinatorische Deutung von Spiel-, Tarot- oder eigens dafür entworfenen Karten.

Divination. Praktiken zur Deutung verborgener oder zukünftiger Sachverhalte; ein historischer Oberbegriff, keine Bestätigung übernatürlicher Wirksamkeit.

Daimon. In platonischen und neuplatonischen Kontexten ein vermittelndes Wesen oder eine Führungskraft zwischen Göttern und Menschen; nicht pauschal mit dem christlichen bösen „Dämon“ identisch.

Esoterik. Historisch wandelbares Feld von Lehren und Praktiken, die mit innerem Wissen, Korrespondenzen, Initiation oder verborgenen Naturzusammenhängen arbeiten.

Große Tafel. Auslage aller 36 Karten, besonders im Lenormand.

Ikonographie. Beschreibung und historische Deutung von Bildmotiven und ihren Traditionen.

Geomantie. Mantisches Verfahren, das zufällig erzeugte Punktreihen auf gerade und ungerade Werte reduziert und daraus sechzehn Figuren sowie ein Urteilsschema bildet.

Ifá. Yoruba-Divinationssystem mit Zeichenkonfigurationen und einem umfangreichen mündlich-literarischen Corpus; nicht schlicht mit arabisch-lateinischer Geomantie gleichzusetzen.

‘**Ilm al-raml.** Arabisch „Wissenschaft des Sandes“; regelgeleitete Sechzehn-Figuren-Divination, die für die lateinische Geomantie grundlegend wurde.

Korrespondenz. Zuordnung verschiedener Symbolfelder, etwa Karte, Planet, Buchstabe, Element und Farbe.

Mantik. Sammelbegriff für Verfahren der Weissagung und der Deutung verborgener oder zukünftiger Sachverhalte.

Platonischer Orientalismus. Vorstellung, Platonismus gehe auf eine uralte östliche beziehungsweise ägyptische, persische oder hebräische Weisheit zurück; analytischer Begriff in der neueren Esoterikforschung.

Prisca theologia. Renaissancevorstellung einer uralten, vorchristlichen und mit dem Christentum vereinbaren Gottesweisheit.

Sikidy. Madagassisches Divinationssystem mit Samen und binären Figuren; historisch mit islamisch-afrikanischen Netzwerken verbunden und lokal eigenständig ausgeformt.

Orakelkarte. Karte, deren primärer Vermarktungs- oder Gebrauchszweck die Deutung ist; oft ohne Tarotstruktur.

Tarocchi/Trionfi. Historische italienische Bezeichnungen für Tarotkarten beziehungsweise frühe Trumpfkartenspiele.

Trumpf. Karte oder Kartenfarbe mit besonderem Stichrang; beim Tarot zugleich Träger allegorischer Bilder.

Umkehrung. Deutung einer auf dem Kopf liegenden Karte; nicht in allen Schulen verwendet.

Wahrsagekarte. Historischer und moderner Sammelbegriff für Karten, die ausdrücklich divinatorisch benutzt werden.

40 Theurgie im Kontext antiker Divination

40.1 Begriff und historischer Ort

Theurgie und Divination überschneiden sich in der Spätantike, sind aber nicht identisch. Mantik bezeichnet Verfahren, durch die verborgenes oder zukünftiges Wissen zugänglich werden soll. Theurgie bezeichnet heilige Handlungen, durch die Menschen in eine wirksame Beziehung zu Göttern und anderen höheren Wesen treten sollen. Divination wird in diesem Rahmen theurgisch, wenn sie nicht allein als Interpretation von Zeichen, sondern als göttliche Gegenwart und als verwandelnde Teilnahme am Göttlichen verstanden wird. Die klassische philosophische Ausarbeitung findet sich bei Iamblichos von Chalkis im frühen 4. Jahrhundert, vor allem im dritten Buch der gewöhnlich De mysteriis genannten Schrift.[922, 923]

Der griechische Ausdruck theourgia kann als „göttliches Wirken“ oder „Gotteswerk“ wiedergegeben werden. Er bezeichnet einerseits auf die Götter gerichtete menschliche Riten, andererseits und grundlegender ein Wirken, dessen eigentliche Akteure die Götter selbst sind. In Iamblichos’ Selbstverständnis kontrolliert der Theurg das Göttliche daher nicht eigenmächtig. Das Ritual gilt als göttlich gestiftetes Mittel, durch das eine bereits bestehende kosmische Wirksamkeit für den Menschen gegenwärtig wird. Diese Behauptung beschreibt die Theologie des Autors; sie ist nicht als moderner Nachweis einer objektiven Ritualwirkung zu lesen.[924,925]

---

922. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

923. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

924. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

925. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

40.2 Kosmische Hierarchie, Symbole und Entsprechungen

Der spätantike Neuplatonismus denkt Wirklichkeit hierarchisch. Auf das Eine beziehungsweise das höchste göttliche Prinzip folgen intelligible und intellektive Ordnungen, kosmische Götter sowie vermittelnde Wesen wie Engel, Daimones und Heroen; daran schließen Weltseele, Natur, materielle Welt und die verkörperte menschliche Seele an. Die einzelnen Autoren ordnen diese Ebenen unterschiedlich. Gemeinsam ist ihnen die Annahme, dass die sichtbare Welt nicht schlechthin gottlos ist, sondern Spuren und Wirkungen höherer Ursachen enthält.[926,927]

Für die Theurgie sind symbola und synthemata zentral: Zeichen oder Erkennungsmerkmale, die nach neuplatonischer Vorstellung von den Göttern selbst in die Welt gelegt wurden. Steine, Pflanzen, Tiere, Düfte, Klänge, Namen, Orte und astronomische Konstellationen konnten als Träger solcher Beziehungen gelten. Der Ritus erzeugt demnach keine beliebigen Analogien, sondern aktiviert oder aktualisiert eine bereits kosmisch begründete Verbindung. Aus historisch-kritischer Sicht handelt es sich um eine ontologische Korrespondenzlehre, nicht um eine naturwissenschaftlich bestätigte Kausaltheorie.[928,929]

40.3 Warum Philosophie allein nicht genügen soll

Plotins Philosophie betont Reinigung, Kontemplation und die geistige Rückwendung der Seele. Iamblichos verschärft demgegenüber das Problem ihrer Verkörperung: Die Seele ist in Körper, Affekte, Naturprozesse und Schicksal eingebunden und kann ihre Rückkehr nicht allein durch diskursives Denken bewirken. Das Göttliche übersteigt den begrifflichen Verstand; die

---

926. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

927. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

928. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

929. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

Initiative muss deshalb letztlich von den Göttern ausgehen. Rituale sollen den Menschen für diese göttliche Aktivität empfänglich machen.[930,931]

Theurgie ist in diesem Modell keine bloße Illustration philosophischer Sätze. Ihr wird eine eigene religiöse und ontologische Wirksamkeit zugeschrieben. Erkenntnis, Reinigung und Vereinigung werden dadurch nicht abgeschafft, sondern in ein Geschehen göttlicher Herablassung und menschlicher Aufnahmefähigkeit eingeordnet. Gerade hierin unterscheidet sich Iamblichos von einer rein intellektualistischen Lesart des Neuplatonismus.[932,933]

40.4 Drei Ebenen divinatorischer Erkenntnis

Iamblichos’ Argumentation erlaubt eine analytische Unterscheidung dreier Ebenen. Erstens gibt es technische oder natürliche Prognose: Ein Arzt schließt aus Symptomen, ein Seefahrer aus Wind und Wolken, ein Astrologe aus berechneten Konstellationen und ein Zeichendeuter aus erlernten Regeln. Solche Verfahren können als nützlich gelten, erreichen aber noch nicht den höchsten Rang göttlicher Mantik, weil ihr Erkenntnisakt aus menschlicher Erfahrung, Rechnung oder natürlicher Kausalität hervorgeht.[934,935]

Zweitens können Ereignisse als Zeichen innerhalb eines beseelten und sympathisch verbundenen Kosmos erscheinen. Himmelsbewegungen, Tierverhalten oder ungewöhnliche Naturphänomene zeigen anderes an, weil beide Seiten derselben übergeordneten Ordnung angehören. Das Zeichen muss das angezeigte Ereignis nicht mechanisch verursachen. Drittens entsteht eigentlich theurgische Divination dort, wo nach Iamblichos eine Gottheit oder höhere Macht selbst gegenwärtig wird und einen Menschen, Traum, Laut, Gegenstand oder eine

---

930. Vgl. Gregory Shaw, Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus, University Park 1995, S. 1–27.

931. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12 und V 26.

932. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

933. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

934. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

935. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

Erscheinung zum Organ göttlicher Erkenntnis macht. Mantik vermittelt dann nicht nur Information, sondern Anteil an einem als göttlich verstandenen Leben.[936,937]

40.5 Handlungsträger und göttliche Initiative

Im theurgischen Modell sind drei Instanzen zu unterscheiden: Die Gottheit gilt als Ursprung der Offenbarung; Ritual und Symbol bilden das göttlich gestiftete Empfangsmedium; der menschliche Mantiker bereitet sich vor, empfängt und übermittelt. Diese Ordnung soll die Transzendenz der Gottheit wahren. Ein Gott wird weder in einem Gegenstand eingeschlossen noch durch eine Formel gezwungen. Wie Sonnenlicht in mehreren Spiegeln erscheinen kann, ohne geteilt zu werden, so soll eine höhere Macht in niederen Medien gegenwärtig sein können, ohne ihre eigene Seinsstufe zu verlassen.[938,939]

Damit beantwortet Iamblichos einen Einwand, den Porphyrios gegen rituelle Praktiken richtet: Wenn die Götter unveränderlich sind, wie könnten menschliche Opfer, Formeln oder Gegenstände sie nötigen? Iamblichos bestreitet den Zwang. Heilige Namen und kosmische Entsprechungen seien nicht frei erfunden, sondern in göttlicher Vorsehung begründet; der Ritus stimme Menschen und Medien auf diese Ordnung ein. Er wirkt in dieser Selbstdarstellung rezeptiv und assimilierend, nicht kommandierend.[940,941]

40.6 Formen theurgischer Divination

Eine zentrale Form ist die enthusiastische Mantik. Enthousiasmos bezeichnet das Erfülltsein von einer Gottheit. Die gewöhnliche psychische Aktivität des Mediums tritt zurück, und eine Aussage kann nach Iamblichos gerade dann als göttlich gelten, wenn sie das Wissen oder Vermögen der sprechenden Person übersteigt.

---

936. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

937. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

938. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

939. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

940. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

941. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

Ekstase, Erregung oder Bewusstlosigkeit reichen als Kennzeichen jedoch nicht aus. Ursprung, Ordnung, Inhalt und Wirkung der Erfahrung müssen geprüft werden. Iamblichos kennt Abstufungen von gemischter Inspiration bis zur vollständigen Inanspruchnahme des Mediums.[942,943]

An Orakelstätten entsteht Offenbarung innerhalb eines sakralen Ensembles aus Ort, Überlieferung, Reinigung, Fasten, Opfer, Gebet, Medium und lokaler Gottheit. Natürliche Faktoren wie Wasser, Dämpfe oder körperliche Disposition können das Medium vorbereiten, gelten aber nicht als hinreichende Ursache der Erkenntnis. Diese theologische Hierarchie richtet sich gegen naturalistische Erklärungen, ohne dass ihre metaphysische Alternative dadurch empirisch bewiesen wäre.[944,945]

Auch Träume werden unterschieden. Gewöhnliche Träume können aus Erinnerungen, Wünschen, Ängsten, körperlichen Zuständen oder alltäglichen Beschäftigungen hervorgehen. Ein theopemptischer, also gottgesandter Traum soll dagegen durch eine höhere Ursache eine Stimme, Erscheinung oder unmittelbare Erkenntnis vermitteln. Im Kult konnte Inkubation einen solchen Traum vorbereiten: Nach Reinigung, Opfer und Gebet schlief die ratsuchende Person an einem Heiligtum, um Heilung oder Weisung zu empfangen.[946,947]

Bei Lichtvisionen oder photagogia wird eine göttliche oder daimonische Erscheinung in einem leuchtenden oder spiegelnden Medium erwartet. Wasser, Lampen, reflektierende Flächen oder die Imagination eines vorbereiteten Sehers konnten diese Funktion übernehmen. Tierbewegungen und Naturerscheinungen bilden eine weitere Zeichenklasse. Das Tier muss nicht wissen, was es anzeigt; es kann als erkenntnisloses Medium in die Vorsehung einbezogen werden. Schließlich konnten geweihte Statuen und Bilder als Empfangsorte höherer Präsenz und als Orakelmedien gelten. Proklos systematisierte später die Lehre von materiellen und immateriellen Symbolen weiter.[948,949]

---

942. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 4–17.
943. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 167–231.
944. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 4–17.
945. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 167–231.
946. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 4–17.
947. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 167–231.
948. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 4–17.

40.7 Heilige Namen und anagogische Symbolik

Theurgische Riten verwenden Namen und Lautfolgen, deren Bedeutung dem Ausführenden nicht vollständig verständlich sein muss. Iamblichos verteidigt solche voces magicae mit der Annahme, ihre Wirksamkeit hänge nicht von der Übersetzung in Alltagssprache ab. Alte Kultsprachen gelten ihm als besonders eng mit göttlichen Ordnungen verbunden, und der menschliche Verstand soll nicht das Maß göttlicher Wirksamkeit sein. Das Symbol ist deshalb nicht nur semantisch. Es gilt als anagogisch: Es soll die Seele aufwärtsführen und mit einer höheren Ursache verbinden.[950,951]

Historisch ist diese Begründung doppelt zu lesen. Sie erklärt, warum Unverständlichkeit im Ritual nicht notwendig als Mangel, sondern als Zeichen nichtmenschlicher Herkunft erscheinen konnte. Zugleich entzieht sie die behauptete Wirksamkeit einer Kontrolle durch gewöhnliche Bedeutung und Argumentation. Die Quellen geben damit Auskunft über spätantike Ritualtheorie; sie liefern keinen unabhängigen Beweis, dass Lautfolgen ontologisch wirken.[952,953]

40.8 Theurgie, Magie und Goetie

Die Kategorien Religion, Magie und Philosophie besaßen in der Antike keine stabilen Grenzen, die modernen Definitionen entsprechen. Neuplatonische Theurgen ziehen dennoch eine normative Linie: Theurgie richte sich auf Götter und das Gute, reinige die Seele und folge göttlicher Initiative; niedere Magie oder Goetie verfolge begrenzte Zwecke, manipuliere Kräfte, nähre Leidenschaften oder täusche. Der entscheidende Unterschied liege

---

949. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 167–231.
950. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.
951. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.
952. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.
953. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

weniger in sichtbaren Techniken als in Quelle, Absicht, legitimer Kultordnung, Art des angerufenen Wesens und Wirkung auf die Seele.[954,955]

Diese Gegenüberstellung ist zunächst eine Selbstbeschreibung und Legitimationsstrategie. Von außen konnten Opfer, geheime Namen, Lichter, Statuen, Beschwörungen und Medien sehr wohl als Magie erscheinen. Die Forschung darf daher die neuplatonische Wertung weder einfach übernehmen noch ignorieren. Sie muss untersuchen, wie Akteure mit der Unterscheidung Autorität herstellten und konkurrierende Praktiken abwerteten.[956,957]

40.9 Wahre und falsche Offenbarungen

Die Theorie rechnet ausdrücklich mit Täuschung. Als mögliche Ursachen gelten Erwartungen und Fantasien des Mediums, körperliche oder psychische Störungen, Betrug, falsch verstandene Zeichen, niedere Daimones, fehlerhafte Rituale und die Vermischung vermeintlich göttlicher Inspiration mit persönlichen Leidenschaften. Geprüft werden Art und Ordnung der Gegenwart, die Wirkung auf das Medium, die Würde und Kohärenz der Mitteilung, der Anteil gewöhnlicher Mutmaßung, die Einhaltung des rituellen Rahmens und die moralische Ausrichtung auf das Gute.[958,959]

Solche Kriterien sind theologische Plausibilitätsregeln innerhalb des Systems. Sie können erklären, weshalb eine Gemeinschaft eine Botschaft akzeptierte oder verwarf; aus heutiger historisch-kritischer Perspektive beweisen sie nicht, dass eine Gottheit gesprochen hat. Gerade diese Differenz zwischen innerer Prüfung und äußerem Wahrheitsnachweis ist für eine wissenschaftliche Darstellung unverzichtbar.[960,961]

---

954. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12; II 10–11 und IV 1–3.
955. Vgl. Shaw, Theurgy and the Soul, S. 45–69.
956. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12; II 10–11 und IV 1–3.
957. Vgl. Shaw, Theurgy and the Soul, S. 45–69.
958. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, II 3–10 und III 25–31.
959. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 199–231.
960. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, II 3–10 und III 25–31.
961. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 199–231.

40.10 Erkenntnis, Erlösung und Agency

Alltägliche Wahrsagung fragt häufig nach Reise, Ehe, Krankheit, politischem Erfolg oder anderen kontingenten Ereignissen. Theurgische Divination kann solche Fragen aufnehmen, ordnet sie aber einem umfassenderen Ziel unter: Erkenntnis göttlicher Ordnung, Reinigung der Seele, Befreiung aus schicksalhafter Gebundenheit, Angleichung an die Götter und Rückkehr zum göttlichen Ursprung. Das Orakel ist daher nicht nur Nachricht. Der Offenbarungsvorgang soll den Empfänger ontologisch und moralisch verwandeln.[962,963]

Im Vokabular dieser Untersuchung verschiebt dies die Agency. Der menschliche Mantiker ist nicht souveräner Produzent der Bedeutung, sondern rezeptives Medium; höchste Wirksamkeit wird der Gottheit zugeschrieben. Gleichwohl verschwindet menschliche Handlungsmacht nicht. Vorbereitung, Prüfung, Interpretation und Vollzug bleiben menschliche und gemeinschaftliche Aufgaben. Agency ist somit hierarchisch verteilt: Die Quelle der Wahrheit liegt oben, während Menschen darüber entscheiden müssen, ob eine Erscheinung als legitim gilt und wie eine Weisung in Handeln übersetzt wird.[964,965]

40.11 Freiheit, Schicksal und göttliches Vorwissen

Göttliches Vorwissen wirft die Frage auf, ob die Zukunft festgelegt ist. Neuplatonische Modelle unterscheiden Ebenen: Auf körperlicher und kosmischer Ebene wirken Naturkausalität und Schicksal; die rationale Seele kann sich teilweise über unmittelbare Triebe und Bedingungen erheben; die Götter stehen über zeitlicher Abfolge und erkennen Ordnung als Ganzes. Ihr Wissen soll eine menschliche Entscheidung nicht auf dieselbe Weise verursachen wie ein physischer Stoß eine Bewegung.[966,967]

---

962. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

963. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

964. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 31 und VIII 7.

965. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 232–276.

966. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 31 und VIII 7.

Ein Orakel muss daher nicht immer eine unveränderliche Einzelzukunft verkünden. Es kann eine bedingte Entwicklung anzeigen, warnen, eine rituelle oder moralische Antwort verlangen oder Mittel zur Abwendung eines Ereignisses nennen. Die Warnung und die Reaktion auf sie können selbst als Teile der Vorsehung gelten. Diese Lösung beseitigt die philosophische Spannung zwischen Vorwissen und Freiheit nicht vollständig, zeigt aber, weshalb divinatorische Auskunft innerhalb des Systems praktische Entscheidung ermöglichen kann.[968,969]

40.12 Historische Einordnung und Bilanz

Eine wissenschaftliche Interpretation muss drei Ebenen auseinanderhalten. Aus Akteursperspektive konnten Götter in Riten objektiv gegenwärtig werden. Religionsgeschichtlich verbindet Theurgie platonische Metaphysik, traditionelle Kulte, Orakelwesen, die Chaldäischen Orakel und spätantike Ritualpraktiken. Moderne psychologische oder symbolische Deutungen können Visionen als veränderte Bewusstseinszustände, kulturell geformte Erfahrungen oder Prozesse der Bedeutungsbildung untersuchen. Sie dürfen jedoch nicht unbemerkt auf Iamblichos zurückprojiziert werden, der göttliche Erscheinungen gerade nicht auf subjektive Fantasie reduzieren wollte.[970,971]

Die Kurzformel lautet: Mantik fragt nach göttlichem Wissen; Theurgie bezeichnet die rituelle und ontologische Verbindung, durch die dieses Wissen nach neuplatonischem Verständnis erscheinen soll. In ihrer höchsten Form ist theurgische Divination keine Technik zur menschlichen Kontrolle der Zukunft. Sie ist eine kultisch vorbereitete Begegnung, in der eine höhere Macht den Menschen als Medium gebraucht, Anteil an Erkenntnis vermittelt und die Seele auf ihren göttlichen Ursprung zurückorientiert. Historisch erhellt dieses Modell, wie Divination zugleich als Erkenntnisverfahren, Ritual, Kosmologie und Erlösungsweg verstanden werden konnte.[972,973]

---

967. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 232–276.
968. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 31 und VIII 7.
969. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 232–276.
970. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.
971. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

41 Magie und Divination im lateinischen Mittelalter

41.1 Gegenstand, Zeitraum und Begriffsproblem

„Mittelalterliche Magie“ bezeichnet kein einheitliches System. Im lateinisch-christlichen Europa zwischen ungefähr 500 und 1500 begegnen höfische Astrologie, medizinische Amulette, bäuerliche Schutzhandlungen, Liebes- und Schadenzauber, Traum- und Losdeutung sowie gelehrte Astral- und Ritualmagie. Ihre Grenzen zu Religion, Medizin, Naturkunde und handwerklicher Technik entsprachen nicht den modernen Disziplinen. Was eine Quelle als magia, superstitio, sortilegium, maleficium oder nigromantia bezeichnet, hängt von Zeit, Region, Autor, juristischem Rahmen und polemischem Zweck ab.[974,975]

Eine wissenschaftliche Darstellung darf daher weder jede ungewöhnliche Handlung als Magie zusammenfassen noch die Kategorien kirchlicher Kritiker mit den Selbstbeschreibungen der Praktizierenden verwechseln. Viele Akteure verstanden ihr Tun als Gebet, Heilkunst, Astrologie, Naturwissen oder ars, also als erlernbare Kunst. „Magisch“ war häufig eine Fremdzuschreibung, die soziale Grenzen erzeugte. Zugleich ist die Epoche nicht als isoliert „europäisch“ zu behandeln: Lateinische Wissenskulturen standen in intensivem Austausch mit byzantinischen, arabisch-islamischen und jüdischen Traditionen.[976,977]

---

972. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003, III 1–31.

973. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 167–231.

974. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.

975. Vgl. Charles Burnett, Magic and Divination in the Middle Ages, Aldershot 1996, Nr. I und IV.

976. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.

977. Vgl. Charles Burnett, Magic and Divination in the Middle Ages, Aldershot 1996, Nr. I und IV.

41.2 Zwecke und soziale Reichweite der Divination

Unter Divination verstand man Verfahren zur Gewinnung verborgenen oder zukünftigen Wissens. Gefragt wurde nicht nur nach fernen Ereignissen, sondern nach konkreten Problemen: verlorenen oder gestohlenen Dingen, der Identität eines Diebes, Ursachen einer Krankheit, günstigen Zeitpunkten, Ehe, Reise, Krieg, Politik, Wetter und Ernte. Manche Verfahren sollten Kontakt zu Engeln, Geistern oder Toten ermöglichen. Die soziale Bedeutung lag deshalb ebenso in Diagnose und Entscheidung wie in Vorhersage.[978,979]

Theologische Beurteilungen unterschieden häufig zwischen Zeichen, die Gott oder die Natur ungefragt bereitstellten, und absichtlich hervorgerufenen Antworten. Die zweite Form erschien besonders riskant, weil sie Gott zu einer Offenbarung nötigen oder einen stillschweigenden Vertrag mit Dämonen einschließen könne. Diese Grenze blieb jedoch beweglich. Derselbe Psalm, dieselbe Geste oder dasselbe Objekt konnte je nach Autorisierung, Absicht und beigefügten Zeichen als Gebet, Sakramentale, Heilkunde oder verbotene Magie gelten.[980,981]

41.3 Astrologie zwischen Wissenschaft, Medizin und Determinismus

Die bedeutendste gelehrte Divinationsform war die Astrologie. Astronomie und Astrologie waren institutionell und begrifflich eng verbunden. An Höfen, in medizinischen Zusammenhängen und teilweise an Universitäten wurden Geburtshoroskope erstellt, günstige Zeitpunkte gewählt und Konjunktionen, Kometen oder Finsternisse als politische, meteorologische und religiöse Zeichen gedeutet. Medizinische Astrologie verband Körperregionen, Krankheitsverläufe, Aderlass und Arzneigabe mit Tierkreiszeichen und Planetenstunden.[982,983]

---

978. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.
979. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.
980. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.
981. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.
982. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.

Die theologische Kontroverse richtete sich weniger gegen jede Wirkung des Himmels als gegen astrologischen Determinismus. Viele Autoren gestanden den Gestirnen Einfluss auf Körper, Wetter und materielle Prozesse zu, wollten den vernünftigen Willen aber nicht zwingend festgelegt sehen. Die häufig zitierte Formel, die Sterne machten geneigt, zwängen jedoch nicht, bringt diese Vermittlung auf den Punkt, darf aber nicht als überall einheitliche Lehrmeinung behandelt werden. Prognostische Praxis, aristotelische Naturphilosophie und christliche Verantwortungslehre blieben in Spannung.[984,985]

41.4 Träume, Lose und provozierte Zeichen

Träume besaßen eine ambivalente Autorität. Biblische Erzählungen von Joseph und Daniel legitimierten die Möglichkeit göttlicher Träume; zugleich konnten Träume aus körperlichen Zuständen, Alltagssorgen oder dämonischer Täuschung hervorgehen. Traumbücher ordneten Bildern feste Bedeutungen zu, während geistliche Autoren stärker nach Ursprung, Zweck und moralischer Wirkung fragten. Entscheidend war nicht nur der Trauminhalt, sondern die Frage, wer oder was durch ihn sprach.[986,987]

Bei sortes zog man Lose, warf Würfel oder deutete zufällig ausgewählte Textstellen. Die sogenannten sortes biblicae verwendeten eine aufgeschlagene Bibelstelle als Antwort. Ein solches Verfahren konnte als Vertrauen auf göttliche Fügung verteidigt oder als Versuch verurteilt werden, Gott zu einer Antwort zu zwingen. Die Kontroverse zeigt, dass Material und äußerer Ablauf allein den Status einer Praxis nicht bestimmten; Autorisierung und Deutungsrahmen waren ebenso wichtig.[988,989]

---

983. Vgl. Charles Burnett, Magic and Divination in the Middle Ages, Aldershot 1996, Nr. I und IV.

984. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.

985. Vgl. Charles Burnett, Magic and Divination in the Middle Ages, Aldershot 1996, Nr. I und IV.

986. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.

987. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.

988. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.

989. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.

41.5 Geomantie und andere regelgeleitete Künste

Die Geomantie gelangte durch arabisch-lateinische Übersetzungs- und Adaptionsprozesse nach Westeuropa. Zufällig erzeugte Punktreihen wurden auf gerade und ungerade Werte reduziert, zu sechzehn Figuren kombiniert und in einem geregelten Urteilsschema ausgewertet. Planetarische Zuordnungen und astrologische Häuser konnten die Figuren in eine umfassendere Kosmologie einbinden. Gerade ihre kombinatorische Struktur ließ Geomantie als berechenbare ars erscheinen, ohne den kontingenten Ursprung der Figuren aufzuheben.[990,991]

Weitere Künste waren Chiromantie und Physiognomik, die Handlinien, Gesicht und Körperbau auf Charakter oder Schicksal bezogen; Onomantie arbeitete mit Namen und Buchstabenwerten. Wasser-, Kristall- und Spiegelwahrsagung sollte Visionen hervorrufen oder Verborgenes auffinden. Feuer, Rauch, Tierverhalten, Wetter, außergewöhnliche Geburten und Himmelszeichen konnten als Omina gelten. Die durch arabische Überlieferungen vermittelte Skapulimantie deutete Spuren an erhitzten Schulterblättern. Solche Aufzählungen belegen jedoch keine gleichmäßige Verbreitung: Handschriftenzirkulation, gelehrte Klassifikation und tatsächliche Praxis sind getrennt zu untersuchen.[992,993]

41.6 Natürliche Magie und verborgene Eigenschaften

Die Kategorie magia naturalis bezeichnete den Anspruch, verborgene Kräfte der geschaffenen Natur zu nutzen. Pflanzen, Tiere, Metalle, Edelsteine, Düfte und andere Substanzen konnten aufgrund spezifischer Eigenschaften wirken, die nicht unmittelbar sinnlich erkennbar waren. Ein Amulett oder Stein ließ sich dann als Anwendung natürlicher Wirksamkeit erklären. Verdacht entstand

---

990. Vgl. Charles Burnett, Magic and Divination in the Middle Ages, Aldershot 1996, Nr. VII und VIII.

991. Vgl. Thérèse Charmasson, Recherches sur une technique divinatoire: la géomancie dans l’Occident médiéval, Genf 1980, S. 11–54.

992. Vgl. Charles Burnett, Magic and Divination in the Middle Ages, Aldershot 1996, Nr. VII und VIII.

993. Vgl. Thérèse Charmasson, Recherches sur une technique divinatoire: la géomancie dans l’Occident médiéval, Genf 1980, S. 11–54.

besonders dort, wo rätselhafte Zeichen, unbekannte Namen oder Anrufungen hinzukamen und keine anerkannte natürliche Ursache erkennbar war.[994,995]

Die Grenze blieb erkenntnistheoretisch heikel: Eine verborgene Eigenschaft war definitionsgemäß nicht ohne Weiteres beobachtbar. Für scholastische Autoren stellte sich deshalb die Frage, ob eine Wirkung aus der Natur des Stoffes, aus himmlischem Einfluss, aus symbolischer Konvention oder aus dämonischer Mitwirkung stamme. Diese Unterscheidung war nicht bloß Theorie. Sie entschied darüber, ob ein Heilmittel als zulässige Medizin, zweifelhafte Superstition oder verbotene Magie bewertet werden konnte.[996,997]

41.7 Astral- und Bildmagie: Picatrix und Talismane

Astral- und Bildmagie verband astrologische Konstellationen mit der Herstellung von Bildern, Ringen, Siegeln und Talismanen. Ein Gegenstand wurde zu einer ausgewählten Zeit und aus korrespondierenden Materialien gefertigt, um die Kraft eines Planeten, Fixsterns oder Tierkreiszeichens aufzunehmen. In gelehrten Rechtfertigungen konnte dies als natürliche Nutzung kosmischer Einflüsse erscheinen; Gebete, Räucherungen und Geistnamen machten dieselben Operationen für Kritiker verdächtig.[998,999]

Das bekannteste Kompendium ist die lateinische Picatrix, eine im 13. Jahrhundert am kastilischen Hof aus dem Arabischen übersetzte Fassung der Ghāyat al-ḥakīm. Das Werk kombiniert Astrologie, philosophische Kosmologie, Talismane, Gebete, Räucherungen und Geistvorstellungen. Es darf weder als geschlossenes System einer einzigen Kultur noch als unveränderte Übertragung gelesen werden. Seine arabischen Quellen

---

994. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.

995. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.

996. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.

997. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.

998. Vgl. David Pingree (Hg.), Picatrix: The Latin Version of the Ghāyat al-ḥakīm, London 1986, Einleitung.

999. Vgl. Nicolas Weill-Parot, Les „images astrologiques“ au Moyen Âge et à la Renaissance, Paris 2002, S. 31–76.

verarbeiteten griechische, spätantike, sabische und weitere Wissensbestände; Übersetzung und lateinische Rezeption ordneten sie erneut.[1000,1001]

41.8 Ritualmagie, Ars notoria und Nigromantie

Ritualmagische Texte versprachen Wissen, Visionen oder Macht durch Gebete, Fasten, Reinheitsregeln, Kreise, Siegel, Diagramme, Räucherwerk und heilige oder fremdartige Namen. Manche präsentierten sich ausdrücklich als fromm, verlangten Beichte und Keuschheit und richteten Bitten an Gott. Gerade diese Nähe zu Liturgie und Gebet machte die Abgrenzung schwierig. Theologen konnten ein Ritual als dämonisch bewerten, wenn es unbekannte Namen benutzte, Geister anrief oder durch zwingende Formeln übernatürliche Wirkungen verlangte.[1002,1003]

Die Ars notoria versprach durch lange Gebetszyklen und komplexe Figuren außergewöhnliches Gedächtnis, Beredsamkeit und raschen Erwerb der Wissenschaften. Das Liber iuratus Honorii verband Schwur, Askese, Gebet und Vision mit umfangreichen Anweisungen. Der mittelalterliche Begriff nigromantia meinte in gelehrten Texten oft nicht nur Totenbeschwörung, sondern eine angeblich auf Dämonen gerichtete Ritualkunst. Handbücher versprachen Offenbarung verborgener Dinge, Illusion, Liebes- oder Hasszauber, Kristallvisionen, Schatzsuche und politische Vorteile.[1004,1005]

Kleriker erscheinen in Handschriften und Prozessen relativ häufig als tatsächliche oder beschuldigte Praktiker. Dafür gibt es strukturelle Gründe: Sie verfügten eher über Latein, liturgische Kenntnisse, Zugang zu Büchern und die Fähigkeit, astrologische Tabellen, Gebete und Diagramme zu kopieren. Dieser Befund darf nicht zu der Annahme führen, Ritualmagie sei eine normale

---

1000. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.

1001. Vgl. Charles Burnett, Magic and Divination in the Middle Ages, Aldershot 1996, Nr. I und IV.

1002. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.

1003. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.

1004. Vgl. Claire Fanger (Hg.), Conjuring Spirits, University Park 1998, S. 1–31.

1005. Vgl. Frank Klaassen, The Transformations of Magic, University Park 2013, S. 31–80.

Tätigkeit des Klerus gewesen. Die Überlieferung macht gebildete Akteure sichtbarer und bewahrt gerade Texte, die institutionelle Grenzen überschritten.[1006,1007]

41.9 Service magic, Heilung und Alltagskonflikte

Magische oder als magisch bezeichnete Dienstleistungen waren nicht auf gelehrte Männer beschränkt. Heilerinnen und Heiler, Geistliche, Astrologen, Hebammen, Hirten, Tierkundige, wandernde Spezialisten und Haushalte handelten bei Krankheit, Fruchtbarkeit, Geburt, Viehschutz, Diebstahl, Schatzsuche, Gerichtsverfahren und Feindschaft. Die Forschung spricht für solche problembezogenen Angebote teilweise von service magic. Der Begriff ist analytisch nützlich, darf aber unterschiedliche lokale Rollen nicht zu einem einheitlichen Beruf machen.[1008,1009]

Medizin, Religion und Magie überlagerten sich besonders deutlich. Ein Heilverfahren konnte Kräuter, Gebete, astrologische Zeiten und ein beschriftetes Amulett verbinden. Psalmen, Evangelienverse, Kreuze, Christusmonogramme, Heiligennamen, Brot, Wasser, Wurzeln und Edelsteine dienten Schutz und Heilung. Liebeszauber sollten anziehen, zurückholen, binden oder trennen; andere Operationen sollten Impotenz erzeugen oder beseitigen. Solche Eingriffe wurden besonders kritisch beurteilt, weil sie den Willen und Körper anderer Personen zu beeinflussen beanspruchten.[1010,1011]

41.10 Maleficium, Dämonologie und der spätere Hexereibegriff

Maleficium bezeichnete schädigende Zauberei, etwa die behauptete Verursachung von Krankheit, Tod, Unfruchtbarkeit, Impotenz, Missernte, Viehseuche oder Unwetter. Der Glaube an Schadenzauber führte nicht automatisch zum frühneuzeitlichen

---

1006. Vgl. Frank Klaassen, The Transformations of Magic, University Park 2013, S. 1–30.
1007. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 23–54.
1008. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.
1009. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.
1010. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.
1011. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.

Hexenstereotyp. Magie, Zauberei, maleficium, Häresie und Hexerei sind analytisch zu unterscheiden. Erst im 14. und 15. Jahrhundert verbanden manche Theologen, Inquisitoren und Juristen Schadenzauber, Teufelspakt, Apostasie, nächtliche Versammlung und organisierte Sekte zu einem verdichteten Verfolgungsmodell.[1012,1013]

Der Malleus Maleficarum erschien 1486/87 und gehört in die Übergangszeit zur Frühen Neuzeit. Die großen europäischen Verfolgungswellen lagen überwiegend zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert. Früh- und hochmittelalterliche Texte kannten dämonische Täuschung, verbotene Divination und Schadenzauber, aber nicht notwendig das spätere kumulative Hexereikonzept. Eine rückwirkende Gleichsetzung würde unterschiedliche Rechtsformen, Theologien und soziale Konflikte verwischen.[1014,1015]

41.11 Augustinus, Thomas von Aquin und die Logik des Dämonenpakts

Augustinus prägte die lateinische Kritik an Divination und Magie nachhaltig. Viele Praktiken erklärte er durch eine ausdrücklich oder stillschweigend eingegangene Gemeinschaft mit Dämonen. Diese konnten aufgrund größerer Erfahrung Verborgenes erkennen, Zeichen manipulieren und Menschen täuschen, besaßen aber nicht Gottes zeitlose Erkenntnis. Isidor von Sevilla ordnete zahlreiche mantische Künste in einer einflussreichen Taxonomie; Thomas von Aquin verband augustinische Dämonologie mit scholastischen Fragen nach Naturursache, Zeichen und freiem Willen.[1016,1017]

Als eher legitim konnten demütiges Gebet, verständliche christliche Worte, natürliche Heilkräfte, anerkannte Reliquien, körperliche Wirkungen der Sterne und eine unverlangt von Gott gesandte Offenbarung gelten. Verdächtig waren Zwang, unbekannte Namen, private Geisterbeschwörung, rätselhafte

---

1012. Vgl. Michael D. Bailey, Battling Demons, University Park 2003, S. 1–27.
1013. Vgl. Richard Kieckhefer, European Witch Trials, London 1976, S. 10–26.
1014. Vgl. Michael D. Bailey, Battling Demons, University Park 2003, S. 1–27.
1015. Vgl. Richard Kieckhefer, European Witch Trials, London 1976, S. 10–26.
1016. Vgl. Augustinus, De doctrina christiana, II 20–24.
1017. Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae, II–II, q. 95–96.

Zeichen ohne natürliche Ursache und astrologischer Determinismus. Ein kirchlicher Exorzismus und eine private Beschwörung konnten äußerlich ähnliche Formeln verwenden, wurden aber aufgrund von Amt, Absicht, Adressat und Autorisierung entgegengesetzt bewertet.[1018,1019]

41.12 Übersetzungskulturen und interreligiöse Verflechtungen

Mittelalterliche Magie lässt sich nicht als rein lateinisch-christliche Entwicklung erklären. Arabischsprachige Gelehrte übersetzten und bearbeiteten griechische, persische und indische Wissensbestände und entwickelten eigene Traditionen in Astrologie, Medizin, Alchemie, Mathematik und Magie. Seit dem 12. Jahrhundert wurden zahlreiche Werke besonders auf der Iberischen Halbinsel, in Sizilien und anderen Kontaktzonen ins Lateinische übertragen. Dabei wurden Begriffe nicht nur übersetzt, sondern ausgewählt, umgedeutet und mit neuen Autoritäten verbunden.[1020,1021]

Jüdische Handschriften überliefern Amulette, Engelnamen, Schutz- und Heilformeln sowie Kombinationen heiliger Buchstaben. Byzantinische Kontexte bewahrten spätantike Astrologie, Amulette, Beschwörung und medizinische Magie, verbanden sie mit christlicher Liturgie und Heiligenverehrung und bekämpften sie zugleich rechtlich und kirchlich. Austausch bedeutet dabei nicht grenzenlose Vermischung: Jüdische, christliche und islamische Akteure zogen jeweils eigene theologische Grenzen, während Texte, Namen, Diagramme und Verfahren diese Grenzen dennoch überschreiten konnten.[1022,1023]

1018. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.
1019. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.
1020. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.
1021. Vgl. Charles Burnett, Magic and Divination in the Middle Ages, Aldershot 1996, Nr. I und IV.
1022. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.
1023. Vgl. Charles Burnett, Magic and Divination in the Middle Ages, Aldershot 1996, Nr. I und IV.

41.13 Handschriften, Grimoires und Überlieferungsprobleme

Magisches Wissen wurde vor allem in Handschriften bewahrt. Der moderne Sammelbegriff „Grimoire“ ist für das Mittelalter nur mit Vorsicht rückwirkend anzuwenden. Texte standen oft nicht in eigenständigen Zauberbüchern, sondern neben medizinischen Rezepten, astrologischen Tabellen, theologischen Exzerpten, Alchemie und praktischer Naturkunde in demselben Codex. Dieser materielle Zusammenhang zeigt, wie wenig selbstverständlich moderne Fachgrenzen für mittelalterliche Leser waren.[1024,1025]

Zu den wichtigen Textgruppen gehören Picatrix, Ars notoria, Liber iuratus Honorii, das sogenannte Münchner Handbuch der Nigromantie, salomonische Texte, astrologische Bild- und Talismanschriften, Lapidarien, medizinisch-magische Rezepte sowie Traum-, Los- und Geomantiehandbücher. Zuschreibungen an Salomo, Honorius, Albertus Magnus oder andere Autoritäten sind häufig pseudepigraphisch. Titel, Textumfang und Anordnung variieren zwischen Handschriften, weshalb das moderne „Werk“ oft erst durch editorische Rekonstruktion entsteht.[1026,1027]

41.14 Geschlecht, soziale Sichtbarkeit und Quellenkritik

Frauen erscheinen in normativen und gerichtlichen Quellen besonders in Zusammenhängen von Heilung, Geburt, Liebe und Nachbarschaftskonflikt. Komplexe lateinische Ritualmagie ist wegen des ungleichen Zugangs zu Bildung, kirchlichen Ämtern und Schriftüberlieferung stärker mit Männern verbunden. Dieses Muster beschreibt jedoch zugleich die Selektivität der Quellen. Gerichtsakten protokollieren Konflikt und Verdacht; gelehrte Codices bewahren schreibkundige Milieus; Predigten typisieren moralische Gefahren. Keine dieser Gattungen bildet alltägliche Praxis unmittelbar ab.[1028,1029]

1024. Vgl. Frank Klaassen, The Transformations of Magic, University Park 2013, S. 1–30.

1025. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 23–54.

1026. Vgl. Charles Burnett, Magic and Divination in the Middle Ages, Aldershot 1996, Nr. VII und VIII.

1027. Vgl. Thérèse Charmasson, Recherches sur une technique divinatoire: la géomancie dans l’Occident médiéval, Genf 1980, S. 11–54.

Quellenkritik muss deshalb nach Produzenten, Adressaten und Interessen fragen. Ein inquisitorisches Verhör kann Aussagen durch seine Fragen strukturieren; ein Ritualbuch belegt zunächst, dass ein Text kopiert wurde, nicht dass jede Operation ausgeführt wurde; ein Verbot kann eine Praxis sichtbar machen, ohne ihre Häufigkeit zuverlässig zu messen. Zugleich hatten Magievorwürfe reale Folgen für Ruf, Eigentum, Beziehungen und gerichtliche Entscheidungen. Die soziale Wirksamkeit eines Vorwurfs ist auch dann historisch fassbar, wenn die behauptete übernatürliche Wirkung nicht bestätigt werden kann.[1030,1031]

41.15 Divination, Agency und historische Bilanz

Divination verteilte Handlungsmacht auf unterschiedliche Instanzen. Ein Horoskop, Los oder Traum konnte Entscheidungen öffnen, beraten oder zeitlich strukturieren; es konnte aber auch Verantwortung an Sterne, Experten oder vermeintliche Geister delegieren. Theologische Kritik zielte deshalb nicht nur auf falsche Erkenntnis, sondern auf die Frage, wem Menschen Vertrauen, Gehorsam und Deutungsmacht übertrugen. Bei Liebes- und Schadenzauber trat das Problem behaupteter Eingriffe in die Agency anderer besonders hervor.[1032,1033]

Mittelalterliche Magie war keine klar abgegrenzte Gegenwelt zur Religion. Sie entstand in den Übergangszonen zwischen Gebet und Beschwörung, Heilung und Superstition, Natursache und Dämonenpakt, gelehrter Berechnung und kontingentem Zeichen. Gelehrte und lokale Praktiken beeinflussten einander; übersetztes Wissen wurde angepasst, und alltägliche Verfahren gelangten in Handschriften. Die historisch angemessene Frage lautet deshalb nicht, ob „das Mittelalter“ an Magie glaubte, sondern wer welche Handlung unter welchen Bedingungen legitimierte, bekämpfte oder als wirksam erzählte.[1034,1035]

1028. Vgl. Nancy Caciola, Discerning Spirits, Ithaca 2003, S. 1–34.
1029. Vgl. Catherine Rider, Magic and Impotence in the Middle Ages, Oxford 2006, S. 1–24.
1030. Vgl. Nancy Caciola, Discerning Spirits, Ithaca 2003, S. 1–34.
1031. Vgl. Catherine Rider, Magic and Impotence in the Middle Ages, Oxford 2006, S. 1–24.
1032. Vgl. Richard Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, Cambridge 1989, S. 1–17.
1033. Vgl. Sophie Page, Magic in the Cloister, University Park 2013, S. 1–22.

42 Magie und Divination in der Renaissance

42.1 Renaissance als Übergangs- und Verflechtungszeit

Zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert galten Magie und Divination nicht einfach als irrationale Gegensätze zu Wissenschaft und Religion. Gelehrte, Ärzte, Geistliche und Fürsten konnten sie als Verfahren behandeln, mit denen verborgene Eigenschaften einer von Gott geordneten Natur erkannt würden. Zugleich blieben zahlreiche Praktiken theologisch, juristisch und politisch umstritten. „Renaissance-Magie“ bezeichnet deshalb kein geschlossenes Lehrsystem, sondern ein Feld konkurrierender Naturphilosophien, religiöser Programme, divinatorischer Techniken und sozialer Zuschreibungen.[1036,1037]

Die geläufige Datierung vom 14. bis zum 17. Jahrhundert ist ein weiter heuristischer Rahmen. Humanistische Textfunde und Übersetzungen, Buchdruck, Universitätskulturen, höfische Patronage, Reformation und Konfessionalisierung veränderten das Feld nicht gleichzeitig und nicht überall gleich. Viele Elemente setzten mittelalterliche Traditionen fort; andere wurden durch neue Editionen antiker Texte, transkulturelle Wissensübertragung und veränderte Medien neu geordnet. Die Renaissance ist daher weniger als plötzlicher „Sieg der Magie“ denn als Phase intensiver Rekombination zu verstehen.[1038,1039]

1034. Vgl. Augustinus, De doctrina christiana, II 20–24.
1035. Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae, II–II, q. 95–96.
1036. Vgl. Brian P. Copenhaver, Magic in Western Culture, Cambridge 2015, S. 1–24.
1037. Vgl. Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1964, S. 1–18; zur Revision ihrer Großthese vgl. Copenhaver, ebd.
1038. Vgl. Brian P. Copenhaver, Magic in Western Culture, Cambridge 2015, S. 1–24.
1039. Vgl. Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1964, S. 1–18; zur Revision ihrer Großthese vgl. Copenhaver, ebd.

42.2 Kosmos, Korrespondenz und verborgene Kräfte

Eine zentrale Voraussetzung war das Bild eines lebendigen, hierarchisch gegliederten Kosmos. Planeten, Elemente, Pflanzen, Metalle, Tiere, Körperteile, Bilder, Töne und Seelen konnten durch Korrespondenzen und Sympathien miteinander verbunden sein. Sichtbare Wirkungen verwiesen auf unsichtbare Ursachen; der Mensch nahm als Mikrokosmos eine vermittelnde Stellung ein. Dieses Modell verband platonische, aristotelische, stoische, medizinische und astrologische Motive, ohne ihre Spannungen vollständig aufzulösen.[1040,1041]

Natürliche Magie beanspruchte, die verborgenen Eigenschaften geschaffener Dinge zu erkennen und zweckmäßig zu verbinden. Sie konnte sich von dämonischer Magie dadurch abgrenzen, dass ihre Wirkungen aus Naturkräften, himmlischen Einflüssen oder legitimer göttlicher Ordnung erklärt wurden. Die Grenze blieb unscharf: Je weniger eine Ursache einsichtig war und je stärker Namen, Zeichen oder Geistwesen beteiligt waren, desto leichter konnte ein Kritiker einen Dämonenpakt vermuten. „Natur“ war deshalb nicht nur Gegenstand, sondern auch ein umkämpftes Legitimationsargument.[1042,1043]

42.3 Astrologie zwischen Hof, Universität und Medizin

Astrologie war die verbreitetste gelehrte Divinationskunst der Renaissance. Sie stand in enger Verbindung mit mathematischer Astronomie, Kalenderwesen und Medizin. Astrologen deuteten Nativitäten, wählten günstige Zeitpunkte, erstellten jährliche Prognostiken und interpretierten Konjunktionen, Kometen und Finsternisse. Herrscher nutzten Beratung für Reisen, Krönungen,

---

1040. Vgl. Brian P. Copenhaver, Magic in Western Culture, Cambridge 2015, S. 1–24.

1041. Vgl. Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1964, S. 1–18; zur Revision ihrer Großthese vgl. Copenhaver, ebd.

1042. Vgl. Brian P. Copenhaver, Magic in Western Culture, Cambridge 2015, S. 1–24.

1043. Vgl. Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1964, S. 1–18; zur Revision ihrer Großthese vgl. Copenhaver, ebd.

Krieg und dynastische Fragen; Ärzte bezogen Himmelskonstellationen auf Krankheitsverläufe, Aderlass und Arzneigabe.[1044,1045]

Diese Nähe bedeutete weder vollständige institutionelle Anerkennung noch methodische Einheit. Pico della Mirandolas Disputationes adversus astrologiam divinatricem griff besonders den Anspruch an, individuelle Handlungen sicher aus Gestirnen vorherzusagen. Andere Autoren unterschieden legitime Prognosen körperlicher oder meteorologischer Vorgänge von unzulässigem Determinismus. Die Geschichte der Astrologie ist daher nicht als bloße Vorstufe moderner Astronomie zu schreiben: Beide teilten Rechenverfahren und Beobachtungen, verfolgten aber teilweise verschiedene Erkenntnisziele.[1046,1047]

42.4 Hermetismus, Neuplatonismus und prisca theologia

Marsilio Ficinos lateinische Übersetzung des Corpus Hermeticum in den 1460er Jahren verlieh Hermes Trismegistos neue Autorität. Viele Humanisten hielten die Texte für Zeugnisse einer sehr alten, mit Mose und Platon verbundenen Weisheit. Gemeinsam mit neuplatonischen Schriften förderten sie die Vorstellung einer prisca theologia, in der verschiedene vorchristliche Weise Bruchstücke ursprünglicher Offenbarung bewahrt hätten. Diese Genealogie legitimierte philosophische und religiöse Innovation als Wiederherstellung uralter Wahrheit.[1048,1049]

Die moderne Philologie hat die hermetischen Traktate in die römische Kaiserzeit datiert; Isaac Casaubons Kritik von 1614 war für die frühneuzeitliche Chronologiedebatte ein wichtiger Einschnitt. Daraus folgt nicht, dass Hermetismus anschließend bedeutungslos wurde. Entscheidend ist vielmehr, dass die Renaissanceakteure mit einer anderen Datierung arbeiteten. Ihre

---

1044. Vgl. Anthony Grafton, Cardano’s Cosmos, Cambridge, Mass. 1999, S. 3–37.

1045. Vgl. H. Darrel Rutkin, Sapientia Astrologica, Bd. 1, Cham 2019, S. 1–34.

1046. Vgl. Anthony Grafton, Cardano’s Cosmos, Cambridge, Mass. 1999, S. 3–37.

1047. Vgl. H. Darrel Rutkin, Sapientia Astrologica, Bd. 1, Cham 2019, S. 1–34.

1048. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, S. xiii–lxi.

1049. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Esotericism and the Academy, Cambridge 2012, S. 41–112.

historische Fehlannahme war kulturell produktiv: Sie strukturierte Kanones, Übersetzungsprojekte, religiöse Erwartungen und Modelle legitimer Magie.[1050,1051]

42.5 Ficino: spiritus, Musik und natürliche Magie

Marsilio Ficino entwickelte vor allem im dritten Buch von De vita eine medizinisch-astrologische Lehre für Gelehrte. Der spiritus, ein feinstoffliches Bindeglied zwischen Körper und Seele, sollte durch Ernährung, Düfte, Farben, Musik und geeignete himmlische Einflüsse gestärkt werden. Bilder und Gesänge konnten innerhalb dieser Kosmologie als Medien planetarischer Qualitäten erscheinen. Ficino bemühte sich, seine Praxis als natürliche und medizinische Anwendung zu kennzeichnen, nicht als Anrufung von Dämonen.[1052,1053]

Diese Selbstbegrenzung beseitigte die Ambivalenz nicht. Ficinos Texte arbeiten mit neuplatonischen Sympathien, astrologischen Zeitpunkten und einer Sprache der Herabziehung himmlischer Gaben. Forschung muss daher zwischen seiner apologetischen Grenzziehung und der möglichen Wahrnehmung durch Zeitgenossen unterscheiden. Seine Magie ist weder auf moderne Psychologie zu reduzieren noch als eindeutige Zeremonialmagie zu klassifizieren; sie verbindet Seelenpflege, Medizin, Musiktheorie und kosmologische Korrespondenzen.[1054,1055]

42.6 Pico della Mirandola und die christliche Kabbala

Giovanni Pico della Mirandola verband platonische, aristotelische, hermetische und kabbalistische Materialien in einem christlichen Universalismus. Seine 900 Thesen von 1486 beanspruchten, unterschiedliche Philosophien durch gelehrte Disputation

---

1050. Vgl. Brian P. Copenhaver (Hg.), Hermetica, Cambridge 1992, S. xiii–lxi.

1051. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Esotericism and the Academy, Cambridge 2012, S. 41–112.

1052. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske und John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.

1053. Vgl. D. P. Walker, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London 1958, S. 3–29.

1054. Vgl. Marsilio Ficino, Three Books on Life, hg. von Carol V. Kaske und John R. Clark, Binghamton 1989, III 1–26.

1055. Vgl. D. P. Walker, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London 1958, S. 3–29.

zusammenzuführen. Pico erklärte Magie und Kabbala in bestimmten Formen zu einer Bestätigung des Christentums; zugleich bekämpfte er die divinatorische Astrologie, sofern sie menschliche Freiheit und Vorsehung deterministisch festlegte.[1056,1057]

Die „christliche Kabbala“ war keine einfache Übernahme jüdischer Tradition. Hebräische Texte, Namen und Auslegungsverfahren wurden durch Übersetzer, Konvertiten und christliche Gelehrte ausgewählt und in christologische Beweisführungen eingefügt. Historisch sind daher sowohl jüdische Wissensquellen als auch die asymmetrischen Bedingungen ihrer Aneignung sichtbar zu machen. Picos Synthese eröffnete neue gelehrte Möglichkeiten, veränderte aber die ursprünglichen religiösen Kontexte der verwendeten Materialien.[1058,1059]

42.7 Agrippa: Synthese, Divination und Widerruf

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim systematisierte in De occulta philosophia eine dreistufige Welt aus elementarer, himmlischer und intellektueller Ordnung. Natürliche Eigenschaften, Astrologie, Zahlen, Bilder, Namen, Engel und rituelle Verfahren wurden als zusammenhängende Magie dargestellt. Divination war darin möglich, weil Wirklichkeit durch Korrespondenzen und vermittelnde Kräfte verbunden sein sollte. Agrippas Aussage, keine Divinationsart sei ohne Astrologie vollkommen, ordnet unterschiedliche Verfahren seinem kosmologischen Schlüssel unter.[1060,1061]

Agrippas De vanitate und spätere Distanzierungen machen seine Position jedoch nicht zu einem einfachen Widerruf. Forschung diskutiert Ironie, skeptische Strategien, christliche Reformabsichten und die Spannung zwischen gelehrter Magie und menschlicher Erkenntnisgrenze. Eine belastbare Interpretation

---

1056. Vgl. Anthony Grafton, Cardano’s Cosmos, Cambridge, Mass. 1999, S. 3–37.

1057. Vgl. H. Darrel Rutkin, Sapientia Astrologica, Bd. 1, Cham 2019, S. 1–34.

1058. Vgl. Brian P. Copenhaver, „The Secret of Pico’s Oration“, Midwest Studies in Philosophy 26 (2002), S. 56–81.

1059. Vgl. Chaim Wirszubski, Pico della Mirandola’s Encounter with Jewish Mysticism, Cambridge, Mass. 1989, S. 1–20.

1060. Vgl. Anthony Grafton, Cardano’s Cosmos, Cambridge, Mass. 1999, S. 3–37.

1061. Vgl. H. Darrel Rutkin, Sapientia Astrologica, Bd. 1, Cham 2019, S. 1–34.

muss Entstehungsstufen, Druckfassungen und Gattungen beachten. Agrippa ist weder nur überzeugter Magier noch bloß entlarvender Skeptiker, sondern ein Autor, der Autorität und Gefahren okkulter Wissenschaften gegeneinander ausspielt.[1062,1063]

42.8 Paracelsus: Medizin, Signaturen und Alchemie

Paracelsus verband Medizin, Alchemie, Astrologie und religiöse Naturdeutung. Krankheit sollte nicht allein durch die traditionelle Säftelehre erklärt werden; mineralische Arzneien, chemische Prozesse und kosmische Einflüsse erhielten größeres Gewicht. Die spätere paracelsistische Tradition entwickelte Lehren von Signaturen, nach denen äußere Merkmale auf verborgene Heilkräfte verweisen konnten. Dabei ist zwischen Paracelsus' eigenen, chronologisch schwer zu ordnenden Schriften und späteren pseudoparacelsischen Werken zu unterscheiden.[1064,1065]

Alchemie war in der Renaissance weder nur Goldmacherei noch lediglich eine Chiffre innerer Erlösung. Sie umfasste praktische Stoffarbeit, Laborwissen, Arzneimittelherstellung, Metallurgie, Kosmologie und religiöse Deutung. In einzelnen Texten konnte materielle Verwandlung mit geistiger Reinigung parallelisiert werden; diese Symbolik darf aber nicht rückwirkend zur universalen Essenz der Alchemie erklärt werden. Die Forschung betont die Verbindung von materieller Praxis und theoretischer Spekulation.[1066,1067]

42.9 John Dee: Mathematik, Imperium und Engelsgespräche

John Dee verkörpert die Nähe scheinbar widersprüchlicher Wissensfelder. Er arbeitete zu Mathematik, Kalenderfragen, Navigation, Geographie und imperialer Politik, besaß eine

---

1062. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533, I–III.
1063. Vgl. Christopher I. Lehrich, The Language of Demons and Angels, Leiden 2003, S. 1–28.
1064. Vgl. Anthony Grafton, Cardano's Cosmos, Cambridge, Mass. 1999, S. 3–37.
1065. Vgl. H. Darrel Rutkin, Sapientia Astrologica, Bd. 1, Cham 2019, S. 1–34.
1066. Vgl. Walter Pagel, Paracelsus, 2. Aufl., Basel 1982, S. 3–34.

bedeutende Bibliothek und beriet die englische Krone. Zugleich betrieb er mit Edward Kelley ab den 1580er Jahren sogenannte „spirituelle Konferenzen“. Kelley fungierte als Seher; Dee protokollierte Gebete, Visionen, Siegel, eine besondere Sprache und Botschaften, die er Engeln zuschrieb.[1068,1069]

Diese Sitzungen waren für Dee keine Abkehr von Gelehrsamkeit, sondern sollten göttlich autorisiertes Wissen erschließen. Dennoch waren Identität und Wahrhaftigkeit der erscheinenden Wesen ständig problematisch. Gebet, Prüfung und moralische Selbstkontrolle sollten dämonische Täuschung ausschließen. Moderne Darstellungen dürfen Dees mathematische Arbeiten nicht gegen seine Engelsgespräche ausspielen: Beide beruhten für ihn auf der Suche nach einer geordneten, lesbaren Schöpfung, unterschieden sich aber in Methode und sozialer Legitimität.[1070,1071]

42.10 Divinationspraktiken und mediale Vielfalt

Zur Renaissance-Divination gehörten Horoskope, Traumdeutung, Chiromantie, Physiognomik, Geomantie, Losverfahren, Namens- und Zahlendeutung sowie Spiegel- und Kristallschau. Druck und Manuskript blieben nebeneinander bestehen. Prognostiken, Kalender und Handbücher konnten breitere Märkte erreichen, während ritualmagische Texte weiterhin handschriftlich zirkulierten. Ein Verfahren änderte sich durch das Medium: Druck stabilisierte Titel und Diagramme, vervielfachte aber zugleich Varianten, Kommentare und volkssprachliche Anpassungen.[1072,1073]

Divination war nicht nur Zukunftsprognose. Sie diagnostizierte Krankheit, deutete politische Krisen, lokalisierte verlorene Dinge und strukturierte Entscheidungen. Ihr Wahrheitsanspruch reichte von mathematisch berechneter Konstellation über natürliche

---

1067. Vgl. William R. Newman/Lawrence M. Principe, „Alchemy vs. Chemistry“, Early Science and Medicine 3 (1998), S. 32–65.
1068. Vgl. Deborah E. Harkness, John Dee’s Conversations with Angels, Cambridge 1999, S. 1–31.
1069. Vgl. Nicholas H. Clulee, John Dee’s Natural Philosophy, London 1988, S. 1–25.
1070. Vgl. Deborah E. Harkness, John Dee’s Conversations with Angels, Cambridge 1999, S. 1–31.
1071. Vgl. Nicholas H. Clulee, John Dee’s Natural Philosophy, London 1988, S. 1–25.
1072. Vgl. Anthony Grafton, Cardano’s Cosmos, Cambridge, Mass. 1999, S. 3–37.
1073. Vgl. H. Darrel Rutkin, Sapientia Astrologica, Bd. 1, Cham 2019, S. 1–34.

Zeichen bis zur Offenbarung durch Geistwesen. Deshalb muss jede Praxis nach Material, Ausbildungsweg, sozialem Ort, beanspruchter Ursache und Art der Entscheidung untersucht werden, statt alle Verfahren unter einem undifferenzierten Begriff des Aberglaubens zusammenzufassen.[1074,1075]

42.11 Zeremonialmagie, Engel und Dämonen

Zeremonialmagische Texte verwendeten Gebete, Fasten, Reinheitsregeln, Kreise, Siegel, Namen und Beschwörungen, um Wissen, Visionen oder Wirkungen zu erlangen. Ihre Akteure konnten behaupten, nur Gott und gute Engel anzurufen. Kritiker sahen dennoch die Gefahr, unbekannte Namen oder zwingende Formeln könnten einen stillschweigenden Dämonenpakt enthalten. Die Unterscheidung zwischen Engelkommunikation und Dämonenbeschwörung war deshalb keine rein äußere Klassifikation, sondern ein fortlaufendes Problem ritueller Prüfung.[1076,1077]

Kirche und Obrigkeit beurteilten Praktiken nach Ursprung, Zweck, Autorisierung und politischem Kontext. Natürliche Wirkungen, bestimmte astrologische Anwendungen oder Heilverfahren konnten geduldet sein; Schadenszauber, Geisterzwang und Paktvorstellungen waren schwer belastet. Zuständigkeiten von Universität, Inquisition, weltlichem Gericht und kirchlicher Zensur überschnitten sich. Ein identisches Buch oder Ritual konnte in verschiedenen Orten und Jahrzehnten unterschiedlich bewertet werden.[1078,1079]

1074. Vgl. Brian P. Copenhaver, Magic in Western Culture, Cambridge 2015, S. 1–24.
1075. Vgl. Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1964, S. 1–18; zur Revision ihrer Großthese vgl. Copenhaver, ebd.
1076. Vgl. Brian P. Copenhaver, Magic in Western Culture, Cambridge 2015, S. 1–24.
1077. Vgl. Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1964, S. 1–18; zur Revision ihrer Großthese vgl. Copenhaver, ebd.
1078. Vgl. Brian P. Copenhaver, Magic in Western Culture, Cambridge 2015, S. 1–24.
1079. Vgl. Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1964, S. 1–18; zur Revision ihrer Großthese vgl. Copenhaver, ebd.

42.12 Hexenverfolgung und soziale Asymmetrie

Die frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen standen mit Dämonologie, Schadenzauberglauben und Konfessionskonflikten in Verbindung, sind aber nicht mit gelehrter Renaissance-Magie gleichzusetzen. Das kumulative Hexereikonzept verband maleficium, Teufelspakt, Apostasie und die Vorstellung einer organisierten Sekte. Verfolgungsintensität hing von regionalem Recht, Beweisverfahren, politischer Struktur, lokalen Konflikten und der Bereitschaft von Obrigkeiten ab; sie war in Europa höchst ungleich verteilt.[1080,1081]

Hexereivorwürfe trafen überproportional Frauen, aber Geschlecht wirkte gemeinsam mit Armut, Alter, Ruf, Nachbarschaftskonflikten und sozialer Verwundbarkeit. Gelehrte Männer konnten riskante Praktiken als Philosophie, Medizin oder Naturforschung legitimieren, waren jedoch keineswegs automatisch geschützt. Der Vergleich macht eine Machtasymmetrie sichtbar: Zugang zu Latein, Patronage, Amt und Druck ermöglichte manchen Akteuren, ihre Tätigkeit zu definieren, während andere vor allem durch Verhörprotokolle und Anschuldigungen überliefert sind.[1082,1083]

42.13 Alchemie, Astrologie und die Entstehung moderner Wissenschaften

Astronomie entwickelte sich nicht einfach dadurch, dass Astrologie plötzlich verschwand; Chemie entstand nicht durch eine geradlinige Ablösung der Alchemie. Beobachtung, mathematische Modelle, Instrumente, Laborpraxis, Handwerk und Patronage wurden innerhalb gemischter Wissenskulturen entwickelt. Johannes Kepler betrieb astrologische Prognostik und reformierte zugleich Astronomie; Robert Boyle interessierte sich für Transmutation und förderte experimentelle Naturphilosophie. Spätere Disziplingrenzen dürfen nicht anachronistisch in ihre Arbeitswelten zurückprojiziert werden.[1084,1085]

1080. Vgl. Brian P. Levack, The Witch-Hunt in Early Modern Europe, 4. Aufl., London 2016, S. 1–28.
1081. Vgl. Stuart Clark, Thinking with Demons, Oxford 1997, S. 1–30.
1082. Vgl. Brian P. Levack, The Witch-Hunt in Early Modern Europe, 4. Aufl., London 2016, S. 1–28.
1083. Vgl. Stuart Clark, Thinking with Demons, Oxford 1997, S. 1–30.

Gleichwohl veränderten sich Standards der Begründung. Mathematisierung, kontrollierte Beobachtung, öffentliche Experimente, gelehrte Gesellschaften und neue Publikationsformen stärkten bestimmte Methoden. Andere Wissensansprüche verloren institutionelle Autorität oder wanderten in neue religiöse und esoterische Milieus. Die „wissenschaftliche Revolution“ war daher weder bloße Entzauberung noch unveränderte Fortsetzung von Magie, sondern eine konfliktreiche Neuordnung von Gegenständen, Methoden und glaubwürdigen Sprecherrollen.[1086,1087]

42.14 Agency, Autorität und Deutungsmacht

Renaissance-Divination verteilte Agency zwischen kosmischer Ordnung, Experten, Medien und Ratsuchenden. Ein Horoskop konnte Handeln terminieren und Optionen abwägen, aber auch soziale Erwartungen als Naturzwang darstellen. Natürliche Magie versprach dem gelehrten Menschen aktive Teilhabe an kosmischen Kräften; zeremoniale Magie machte Wirksamkeit von göttlicher oder geistiger Zustimmung abhängig. Die entscheidende Frage lautet daher, wer Ursache, Zeichen und erlaubte Reaktion definieren durfte.[1088,1089]

Diese Perspektive verbindet die Renaissancekapitel mit der späteren Kartomantie. Karten wurden erst nach ihrer Spielgeschichte in umfassende Korrespondenzsysteme eingebaut. Die Renaissance liefert nicht den direkten Ursprung des divinatorischen Tarot, wohl aber ein Reservoir von Bildern, kosmologischen Modellen und Autoritätsstrategien, auf das spätere Okkultisten zurückgriffen. Historische Kontinuität darf nur dort behauptet werden, wo Texte, Personen oder konkrete Rezeptionswege nachweisbar sind.[1090,1091]

1084. Vgl. Anthony Grafton, Cardano’s Cosmos, Cambridge, Mass. 1999, S. 3–37.
1085. Vgl. H. Darrel Rutkin, Sapientia Astrologica, Bd. 1, Cham 2019, S. 1–34.
1086. Vgl. William R. Newman, Atoms and Alchemy, Chicago 2006, S. 1–17.
1087. Vgl. Lauren Kassell, Medicine and Magic in Elizabethan London, Oxford 2005, S. 1–19.
1088. Vgl. Anthony Grafton, Cardano’s Cosmos, Cambridge, Mass. 1999, S. 3–37.
1089. Vgl. H. Darrel Rutkin, Sapientia Astrologica, Bd. 1, Cham 2019, S. 1–34.
1090. Vgl. Brian P. Copenhaver, Magic in Western Culture, Cambridge 2015, S. 1–24.
1091. Vgl. Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1964, S. 1–18; zur Revision ihrer Großthese vgl. Copenhaver, ebd.

42.15 Bilanz

Magie, Religion und entstehende Wissenschaft überschnitten sich in der Renaissance, ohne identisch zu sein. Astrologie, natürliche Magie, Hermetismus, Kabbala, Alchemie und Ritualmagie boten verschiedene Wege, Natur und Offenbarung aufeinander zu beziehen. Ficino, Pico, Agrippa, Paracelsus und Dee repräsentieren keine einheitliche Schule; ihre Projekte unterschieden sich nach Konfession, Institution, Medium und Erkenntnisziel.[1092,1093]

Renaissance-Magie sollte deshalb nicht lediglich als Restbestand eines überwundenen Aberglaubens behandelt werden. Sie war Teil historischer Versuche, Natur, Mensch und Kosmos in einer gemeinsamen Ordnung zu erklären. Wissenschaftliche Einordnung bedeutet jedoch ebenso, Akteursbehauptungen von empirischer Bestätigung zu trennen, pseudepigraphische Zuschreibungen zu prüfen und die sozialen Bedingungen zu untersuchen, unter denen bestimmte Wissensformen als Philosophie anerkannt oder als gefährliche Magie verfolgt wurden.[1094,1095]

1092. Vgl. Anthony Grafton, Cardano’s Cosmos, Cambridge, Mass. 1999, S. 3–37.

1093. Vgl. H. Darrel Rutkin, Sapientia Astrologica, Bd. 1, Cham 2019, S. 1–34.

1094. Vgl. Brian P. Copenhaver, Magic in Western Culture, Cambridge 2015, S. 1–24.

1095. Vgl. Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1964, S. 1–18; zur Revision ihrer Großthese vgl. Copenhaver, ebd.

43 Carl-W. Röhrig und das Röhrig-Tarot

43.1 Identität, Name und Quellenlage

Carl-W. Röhrig, geboren am 12. November 1953 in München, ist als Maler, Grafiker und wissenschaftlicher Illustrator nachgewiesen. Er darf nicht mit Karl Röhrig (1886–1972) verwechselt werden, einem Porzellangestalter, Modelleur und Bildhauer, dessen sozialkritische Plastik in einem anderen historischen und künstlerischen Zusammenhang steht. Die abweichenden Vornamen, Lebensdaten und Werkgruppen sind für Katalogisierung und Recherche entscheidend; die gemeinsame Münchner Verbindung und der ähnliche Familienname begünstigen Fehlzuordnungen.[1096, 1097]

Die Quellenlage zu Carl-W. Röhrig ist heterogen. Normdaten sichern Grundangaben, Verlags- und Händlerkataloge dokumentieren Ausgaben des Tarot, während Künstlerwebsite, Interviews, Ausstellungstexte und Beiträge aus der Tarot-Szene vielfach Selbstdarstellungen oder rezeptionsnahe Aussagen wiedergeben. Angaben zu Auszeichnungen, Werkzahlen und einzelnen Aufträgen sollten daher nicht ohne institutionellen Nachweis verallgemeinert werden. Dieses Kapitel trennt gesicherte bibliographische Daten, plausible biographische Angaben und interpretierende Thesen.[1098,1099]

43.2 Ausbildung und wissenschaftliche Illustration

Röhrig besuchte die Akademie für das Graphische Gewerbe in München und arbeitete anschließend freischaffend. Seine frühen Tätigkeitsfelder umfassten freie Kunst, Presse- und

---

1096. Vgl. Deutsche Digitale Bibliothek/GND, „Carl-W. Röhrig“, https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/person/gnd/11928619X (Abruf: 22.09.2026).

1097. Zur Abgrenzung vgl. Gerhard Finckh, Kleine Leute: Karl Röhrig (1886–1972), Wuppertal 2011.

1098. Vgl. Deutsche Digitale Bibliothek/GND, „Carl-W. Röhrig“, https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/person/gnd/11928619X (Abruf: 22.09.2026).

1099. Zur Abgrenzung vgl. Gerhard Finckh, Kleine Leute: Karl Röhrig (1886–1972), Wuppertal 2011.

wissenschaftliche Illustration. Letztere verlangt kontrollierte Kontur, räumliche Modellierung und die Übersetzung komplexer Sachverhalte in ein einzelnes lesbares Bild. Diese professionelle Bildökonomie blieb für seine spätere phantastische Kunst wichtig: Auch unwirkliche Szenen erhalten durch präzise Oberflächen und anatomisch oder technisch plausible Details visuelle Glaubwürdigkeit.[1100,1101]

Als wichtiges frühes Projekt wird Ars Bacteriologica genannt, das in Verbindung mit Bayer entstand und Mikroorganismen künstlerisch sichtbar machte. Der oft wiederholte Hinweis ist durch Werk- und Marktspuren plausibel, doch bibliographische Angaben zu Ausgabe, Auftrag und Beteiligten werden in populären Biographien nicht immer vollständig ausgewiesen. Wissenschaftlich vorsichtig lässt sich festhalten: Röhrigs Profil als wissenschaftlicher Illustrator wurde durch einen Bildzyklus zur Bakteriologie geprägt, der Unsichtbares in anschauliche, ästhetisch organisierte Formen überführte.[1102,1103]

43.3 Pressebild, Verdichtung und visuelle Kommunikation

Röhrig schuf Illustrationen und Titelbilder für Zeitschriften, darunter nach wiederkehrenden biographischen Angaben GEO, Stern und Der Spiegel. Presseillustration verlangt, gesellschaftliche, wissenschaftliche oder psychologische Themen in einem unmittelbar erfassbaren Motiv zu verdichten. Diese Arbeit unterscheidet sich vom seriellen Erzählen eines Tarotdecks, bereitete aber eine zentrale Fähigkeit vor: Ein Bild muss zugleich Aufmerksamkeit erzeugen, einen Begriff bündeln und weitere Assoziationen offenhalten.[1104,1105]

Bei Titelbildern wird Autorschaft häufig durch redaktionelle Kontexte, Beschriftungen und Produktionsarchive belegt. Eine vollständige Werkliste lässt sich aus allgemeinen Künstlerbiographien nicht rekonstruieren. Für die Forschung

---

1100. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1101. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.
1102. Vgl. Carl-W. Röhrig, offizielle Künstlerwebsite, https://roehrigart.com/ (Abruf: 22.09.2026).
1103. Vgl. Buchholzer, „Röhrig Tarot Deck“, S. 23–24.
1104. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1105. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

wären Heftnummer, Datum, Auftraggeber, Originaltechnik und Druckvariante jeweils einzeln nachzuweisen. Die Nennung prominenter Magazine ist daher ein biographischer Rahmen, kein Ersatz für einen katalogisierten Œuvrenachweis.[1106,1107]

43.4 Phantastischer Naturalismus als Selbstbezeichnung

Röhrig beschreibt seine Bildsprache als „Phantastischen Naturalismus“. Die Formel verbindet mimetische Präzision mit unmöglichen Konstellationen. Körper, Tiere, Maschinen, Architektur, Landschaft und kosmischer Raum können ineinander übergehen; Oberflächen erscheinen wirklichkeitsnah, während Maßstab, Anatomie und Situation die Alltagswirklichkeit überschreiten. Der Ausdruck ist zunächst eine künstlerische Selbstbezeichnung und kein allgemein verbindlicher kunsthistorischer Epochenbegriff.[1108,1109]

Stilgeschichtlich lassen sich Beziehungen zu Naturalismus, Fotorealismus, Surrealismus und phantastischer Kunst beschreiben. Entscheidend ist jedoch nicht die Einordnung in nur eine Schule, sondern die Spannung zwischen hoher Gegenstandsgenauigkeit und semantischer Unbestimmtheit. Die illusionistische Oberfläche verspricht Eindeutigkeit; die Bildmontage erzeugt Mehrdeutigkeit. Gerade diese Struktur macht Röhrigs Malerei für Tarot geeignet, denn sie verbindet erkennbare Motive mit offenen Übergängen zwischen psychischer, körperlicher und kosmischer Bedeutung.[1110,1111]

43.5 Naturbilder, Tierporträts und ökologische Aussage

Neben Menschen- und Technikbildern schuf Röhrig Tiergemälde, Wandbilder, Skulpturen und umfangreiche Zyklen. Die „Ahnengalerie der bedrohten Tierarten“ begann nach zeitnahen

---

1106. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.

1107. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

1108. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.

1109. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

1110. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.

Darstellungen 1992. Ihre Tiere erscheinen nicht bloß als zoologische Exemplare, sondern als individualisierte Gegenüber mit porträthafter Würde. Der Begriff „Ahnengalerie“ überträgt eine Form aristokratischer Erinnerung auf nichtmenschliche Lebewesen und verschiebt damit die Hierarchie zwischen Mensch und Tier.[1112, 1113]

Solche Werke lassen sich als ökologische Mahnbilder lesen. Genauigkeit und Schönheit dienen nicht nur der Bewunderung, sondern markieren den möglichen Verlust des Dargestellten. Allerdings sollte die Umweltbotschaft für einzelne Bilder aus Titel, Begleittext und Entstehungskontext belegt werden; nicht jedes Naturmotiv ist automatisch eine explizite politische Stellungnahme. Der Zyklus zeigt dennoch ein Grundmuster des Gesamtwerks: ästhetische Faszination und Bedrohung werden gleichzeitig sichtbar.[1114,1115]

43.6 Entstehung und Publikationsgeschichte des Röhrig-Tarot

Der Beginn der Arbeit an der Tarotserie wird meist auf 1991 oder allgemeiner auf den Anfang der 1990er Jahre datiert. Ein Beitrag der Verbandszeitschrift Tarot Heute berichtet von zwei Jahren Arbeit und mehreren Anläufen. Röhrig schuf 78 eigenständige Gemälde; für „Der Narr“ werden Aquarell und Airbrush auf Karton sowie ein deutlich größeres Originalformat als bei den gedruckten Karten genannt. Entstehungsjahr, Fertigstellung, Begleitbuch und Deckausgabe sind daher als verschiedene Stationen zu behandeln.[1116,1117]

Eine internationale, englischsprachige Ausgabe ist für 1995 bei Bluestar Communications beziehungsweise im Vertriebskontext von U.S. Games dokumentiert. Der Sammlungsmarkt kennt

---

1111. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

1112. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.

1113. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

1114. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.

1115. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

1116. Vgl. Buchholzer, „Röhrig Tarot Deck“, S. 23–24.

1117. Vgl. Tarot Garden, Objektdatensatz „Rohrig Tarot (U.S./International edition)“, https://tarotgarden.com/rohrig-tarot-u-s-international-edition/ (Abruf: 22.09.2026).

unterschiedliche Verpackungen und Sprachfassungen; Aussagen über eine angeblich zensierte US- und eine unzensierte deutsche Ausgabe widersprechen sich teilweise und sollten nur durch unmittelbaren Karten- und Druckvergleich entschieden werden. Derzeit belastbar sind die 78 Karten, das Erscheinungsjahr 1995 der internationalen Ausgabe und ihr heute vergriffener Status.[1118,1119]

43.7 Materielle Form und Gebrauch

Das internationale Deck misst ungefähr 3,5 × 6,5 Zoll, also etwa 9 × 16,5 Zentimeter. Dieses ungewöhnlich hohe Format begünstigt die Betrachtung der detailreichen, vertikal komponierten Bilder. Zugleich verändert es die Praxis: Große Karten lassen sich schwerer mischen, benötigen mehr Auslagefläche und fördern ein langsameres, bildorientiertes Arbeiten. Format ist damit keine neutrale Verpackungsfrage, sondern wirkt auf Wahrnehmung, Handhabung und mögliche Legemethoden zurück.[1120,1121]

Die gedruckte Karte verkleinert ein wesentlich größeres Gemälde. Farbseparation, Beschnitt, Oberfläche, Beschriftung und spätere Druckauflagen können die Wirkung verändern. Eine kunsthistorische Analyse sollte deshalb, wo möglich, Originalgemälde, Druckvorlage, Kartenauflage und digitale Reproduktion unterscheiden. Der Verlust des Originals der Karte „Der Teufel“, der in einem zeitnahen Beitrag behauptet wird, wäre für Provenienz und Werkgeschichte relevant, bedarf aber zusätzlicher dokumentarischer Bestätigung.[1122,1123]

43.8 Struktur: Tarottradition und Thoth-Bezug

Das Röhrig-Tarot umfasst 22 Große und 56 Kleine Arkana. Die vier Farben heißen Stäbe, Kelche, Schwerter und Scheiben; die Hofkarten folgen der Folge Ritter, Königin, Prinz und Prinzessin.

1118. Vgl. Buchholzer, „Röhrig Tarot Deck“, S. 23–24.
1119. Vgl. Tarot Garden, Objektdatensatz „Rohrig Tarot (U.S./International edition)“, https://tarotgarden.com/rohrig-tarot-u-s-international-edition/ (Abruf: 22.09.2026).
1120. Vgl. Joan Bunning, „Rohrig Tarot“, https://www.learntarot.com/rodesc.htm (Abruf: 22.09.2026).
1121. Vgl. Tarot Garden, „Rohrig Tarot“.
1122. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.

Diese Terminologie, die Stellung von Kraft und Gerechtigkeit sowie die Schlüsselwörter auf Zahlenkarten weisen deutlich auf den Thoth-Tarot von Aleister Crowley und Frieda Harris. Das Deck ist deshalb nicht nur allgemein „traditionell“, sondern verarbeitet eine spezifische moderne okkulte Tarotlinie.[1124,1125]

Gleichzeitig kopiert Röhrig den Thoth-Tarot nicht. Seine Bildwelt aktualisiert Motive durch zeitgenössische Körper, Technik, Schrift, Fotomontagewirkung und populäre Medienästhetik. Das bekannteste Beispiel ist der Wagen als moderner Rennwagen beziehungsweise als von Geschwindigkeit und Technik bestimmtes Motiv. Die historische Leistung des Decks liegt weniger in einer neuen Kartenordnung als in der Übersetzung eines korrespondenzreichen Systems in die visuelle Sprache der frühen 1990er Jahre.[1126,1127]

43.9 Große Arkana: Archetyp und Gegenwart

Die Großen Arkana behalten zentrale Figuren und Stationen wie Magier, Hohepriesterin, Liebende, Tod, Turm, Stern, Mond, Sonne und Welt. Röhrig behandelt sie jedoch nicht als Rekonstruktion mittelalterlicher Ikonographie. Er verbindet menschliche Gesichter, anatomische Fragmente, Räume, Maschinen und kosmische Perspektiven zu psychologisch aufgeladenen Szenen. Archetypische Titel werden so mit zeitgenössischen Erfahrungen von Technik, Sexualität, Beschleunigung und innerer Fragmentierung vermittelt.[1128,1129]

Der Begriff „Archetyp“ ist dabei vorsichtig zu verwenden. Er kann in der Tarotliteratur eine zeitlose psychische Grundfigur suggerieren, während die konkrete Bildgestaltung historisch datierbar bleibt. Röhrigs Karten zeigen nicht die unveränderte Essenz des Magiers oder des Turms, sondern eine künstlerische

---

1123. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.
1124. Vgl. Bunning, „Rohrig Tarot“.
1125. Vgl. Aeclectic Tarot, „Rohrig Tarot“, https://www.aeclectic.net/tarot/cards/rohrig/ (Abruf: 22.09.2026).
1126. Vgl. Bunning, „Rohrig Tarot“.
1127. Vgl. Aeclectic Tarot, „Rohrig Tarot“, https://www.aeclectic.net/tarot/cards/rohrig/ (Abruf: 22.09.2026).
1128. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1129. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

Interpretation am Ende des 20. Jahrhunderts. Ihre Offenheit entsteht aus kulturell spezifischen Bildelementen, die Betrachterinnen und Betrachter unterschiedlich lesen.[1130,1131]

43.10 Kleine Arkana, Schlüsselwörter und narrative Lesbarkeit

Die Kleinen Arkana verwenden symbolische Szenen und gedruckte Schlüsselwörter. Dadurch entsteht eine doppelte Führung: Das Wort gibt eine begriffliche Richtung vor, während das Bild diese Richtung konkretisiert, erweitert oder irritiert. Diese Anlage steht dem Thoth-Tarot näher als der durchgehend erzählerischen Alltagsszene des Waite–Smith-Decks. Dennoch macht Röhrigs naturalistische Detailfülle viele Karten ohne umfangreiche Vorbildung visuell zugänglich.[1132,1133]

Die Schlüsselwörter reduzieren die Deutung nicht vollständig auf ein Lexikon. Ein Wort wie „Tugend“, „Niederlage“ oder „Enttäuschung“ kann Erwartung und Aufmerksamkeit stark lenken; Komposition, Blickrichtung, Farbe, Raum und Körperhaltung erzeugen jedoch zusätzliche Bedeutungen. Für die Praxis stellt sich eine Agency-Frage: Dient das Wort als vorläufiger Einstieg, den die ratsuchende Person prüfen kann, oder als autoritative Festlegung, der das Bild und die Lebenssituation untergeordnet werden?[1134,1135]

43.11 Körper, Erotik, Technik und Macht

Röhrigs Tarot arbeitet mit idealisierten, verletzlichen, erotisierten und technisch erweiterten Körpern. Körper können Träger von Begehren und Schönheit sein, aber ebenso Schauplatz von Kontrolle, Zerstörung und Transformation. Maschinen und metallische Strukturen stehen nicht notwendig nur für Fortschritt; sie können Geschwindigkeit, Disziplin, Entfremdung oder

---

1130. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1131. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.
1132. Vgl. Bunning, „Rohrig Tarot“.
1133. Vgl. Aeclectic Tarot, „Rohrig Tarot“, https://www.aeclectic.net/tarot/cards/rohrig/ (Abruf: 22.09.2026).
1134. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1135. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

gesteigerte Handlungsmacht anzeigen. Kosmische Räume erweitern individuelle Konflikte in eine umfassendere symbolische Ordnung.[1136,1137]

Eine kritische Bildanalyse muss deshalb auch Geschlechterrollen, Blickregime und mögliche Stereotype berücksichtigen. Erotische Darstellung ist nicht automatisch emanzipatorisch oder problematisch; entscheidend sind Handlung, Perspektive, Verteilung von Aktivität und Verletzlichkeit sowie die Deutungspraxis. Dass Ausgaben angeblich unterschiedliche Nacktdarstellungen enthalten, ist ein zusätzliches editionsgeschichtliches Problem: Moralische und kommerzielle Entscheidungen können die Rezeption desselben Motivs verändern.[1138,1139]

43.12 Bildlektüre zwischen Kunstwerk und Orakelmedium

Das Röhrig-Tarot ist zugleich reproduziertes Kunstwerk, serielles Bildsystem und Gebrauchsgegenstand der Divination. Als Kunstwerk kann jede Karte nach Technik, Komposition und Motivgeschichte untersucht werden. Als Deck erhält sie Bedeutung durch Nummer, Titel, Farbe, Position und Nachbarkarten. Als Orakelmedium wird sie Teil eines Gesprächs, in dem Auswahl, Zufall, Frage und biographischer Kontext eine konkrete Erzählung hervorbringen.[1140,1141]

Diese Ebenen dürfen nicht verwechselt werden. Eine kunsthistorische Interpretation beweist keine übernatürliche Prognosekraft; eine persönliche Deutung erschöpft nicht den historischen Gehalt des Bildes. Umgekehrt ist die tatsächliche Nutzung für die Objektgeschichte relevant. Das Großformat, die

---

1136. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1137. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.
1138. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1139. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.
1140. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1141. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

Schlüsselwörter und die moderne Ikonographie fördern eine langsame, assoziative Lektüre, können aber ebenso starke Deutungsvorgaben erzeugen.[1142,1143]

43.13 Autorschaft, Begleitbuch und Vermittlung

Zum Deck erschien ein Begleitbuch unter den Namen Carl-W. Röhrig und Francesca Marzano-Fritz. Kataloge nennen unterschiedliche Publikationsdaten und Ausgaben; eine englische Ausgabe bei Bluestar Communications ist bibliographisch für die 1990er Jahre belegt. Für die Interpretation ist zwischen künstlerischer Autorschaft der Gemälde, textlicher Auslegung, Übersetzung, redaktioneller Bearbeitung und Verlagsgestaltung zu unterscheiden. Der Künstlername allein beschreibt nicht die gesamte Produktion des publizierten Decks.[1144,1145]

Begleittexte stabilisieren Lesarten, sind aber nicht mit der Bildbedeutung identisch. Sie können Entstehungsabsichten dokumentieren, nachträgliche Systematisierungen anbieten oder eine marktfähige spirituelle Sprache schaffen. Wissenschaftlich sollten Vorwort, Kartenkommentar, Verlagswerbung und spätere Praxisliteratur als verschiedene Quellengattungen behandelt werden. Gerade bei einem visuell offenen Deck entsteht Bedeutung im Spannungsfeld von Künstlerintention, publizierter Anleitung und Gebrauchsgeschichte.[1146,1147]

43.14 Röhrig-Tarot und Agency

Die detailreichen Bilder können Agency stärken, weil sie mehrere Assoziationswege eröffnen und Gegenwartserfahrungen statt eines behaupteten antiken Ursprungs mobilisieren. Ratsuchende können technische, körperliche und emotionale Motive mit ihrer eigenen Situation verbinden. Die Karte wird dann zum Reflexionsmedium,

---

1142. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1143. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.
1144. Vgl. Buchholzer, „Röhrig Tarot Deck“, S. 23–24.
1145. Vgl. Tarot Garden, Objektdatensatz „Rohrig Tarot (U.S./International edition)“, https://tarotgarden.com/rohrig-tarot-u-s-international-edition/ (Abruf: 22.09.2026).
1146. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1147. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

nicht zum unveränderlichen Urteil. Das Großformat unterstützt eine verlangsamte gemeinsame Betrachtung und macht Einzelheiten zum Gegenstand des Gesprächs.[1148,1149]

Agency kann zugleich eingeschränkt werden, wenn gedruckte Schlüsselwörter, esoterische Korrespondenzen oder die Autorität des Künstlers als objektive Wahrheit behandelt werden. Besonders negativ besetzte Wörter können komplexe Lebenslagen vorschnell fixieren. Eine verantwortliche Deutung benennt daher zunächst sichtbare Elemente, unterscheidet Beobachtung von Interpretation, prüft alternative Lesarten und belässt Entscheidung und Verantwortung bei der fragenden Person.[1150,1151]

43.15 Historische Einordnung und Bilanz

Das Röhrig-Tarot gehört in die internationale Ausweitung des Tarotmarkts am Ende des 20. Jahrhunderts. Es verbindet die Systematik des Thoth-Tarot mit Airbrush, fotorealistischer Präzision, surrealer Montage und zeitgenössischer Medienästhetik. Dadurch dokumentiert es einen wichtigen Vorgang moderner Kartomantie: Ein bestehendes okkultes Ordnungssystem wird nicht bloß reproduziert, sondern durch eine neue Bildsprache kulturell aktualisiert.[1152,1153]

Seine historische Untersuchung verlangt dieselbe Quellenkritik wie bei älteren Decks. Biographie, Selbstbeschreibung, Verlagsdaten, Originalgemälde, gedruckte Ausgaben, Begleitbuch und spätere Deutungsliteratur müssen getrennt und aufeinander bezogen werden. Röhrigs Werk zeigt exemplarisch, dass moderne Tarotdecks zugleich Kunstproduktion, Medienprodukt und divinatorisches Werkzeug sind. Ihre Bedeutung liegt weder ausschließlich in der Absicht des Künstlers noch fertig in den Karten, sondern entsteht zwischen Bild, System, Materialität und Gebrauch.[1154,1155]

1148. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1149. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.
1150. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998.
1151. Vgl. ROE Siegbert Buchholzer, „Das Röhrig Tarot Deck“, Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.
1152. Vgl. Bunning, „Rohrig Tarot“.
1153. Vgl. Aeclectic Tarot, „Rohrig Tarot“, https://www.aeclectic.net/tarot/cards/rohrig/ (Abruf: 22.09.2026).
1154. Vgl. Carl-W. Röhrig/Francesca Marzano-Fritz, The Rohrig Tarot Book, Stamford, Conn. 1998, ISBN 978-1-57281-071-6.

44 Tarot im Hermetic Order of the Golden Dawn: Korrespondenz, Ritual und Initiation

44.1 Historischer Ort und Quellenkritik

Der 1888 in London gegründete Hermetic Order of the Golden Dawn behandelte den Tarot weder nur als Wahrsageinstrument noch als dekoratives Zubehör. Im Lehrsystem des Ordens wurde er zu einem beweglichen Diagramm, das zeremonielle Magie, christliche und rosenkreuzerische Motive, Hermetismus, Alchemie, Astrologie und eine christlich-esoterische Rezeption der jüdischen Kabbala miteinander verband. Diese Synthese prägte den englischsprachigen okkulten Tarot des 20. Jahrhunderts nachhaltig.[1156,1157]

Historisch ist zwischen Ordensdokumenten, späteren Veröffentlichungen ehemaliger Mitglieder und retrospektiven Rekonstruktionen zu unterscheiden. Viele Lehrtexte waren zunächst intern; Israel Regardies Edition machte große Teile erst in den 1930er Jahren öffentlich. Abschriften, Nachfolgeorden und spätere Herausgeber erzeugten Varianten. Aussagen über „den Golden Dawn“ müssen daher Zeitraum, Tempel, Grad und Quellenschicht benennen. Die Metaphysik des Ordens beschreibt seine Akteursperspektive und ist keine naturwissenschaftlich bestätigte Kosmologie.[1158,1159]

44.2 Vom Renaissance-Spiel zum okkulten Gesamtatlas

Der Orden übernahm eine im französischen Okkultismus des 18. und 19. Jahrhunderts entwickelte Deutung, nach der Tarot uralte ägyptische oder hermetische Weisheit verschlüssele. Die moderne

---

1155. Vgl. Bunning, „Rohrig Tarot“, bibliographische Übersicht.
1156. Vgl. Ellic Howe, The Magicians of the Golden Dawn, London 1972, S. 1–42.
1157. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 15–36.
1158. Vgl. Ellic Howe, The Magicians of the Golden Dawn, London 1972, S. 1–42.
1159. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 15–36.

Spielkartenforschung zeigt dagegen, dass Tarot im 15. Jahrhundert in Norditalien als Kartenspiel entstand und erst wesentlich später systematisch divinatorisch und esoterisch umgedeutet wurde. Der Golden Dawn bewahrte die Ursprungserzählung nicht nur, sondern verwandelte sie in ein detailliertes Korrespondenzsystem.[1160,1161]

Die Ausstellung Tarot - Origins & Afterlives des Warburg Institute hat diese lange Folge von Transformationen als Geschichte wechselnder künstlerischer, mystischer und literarischer Aneignungen präsentiert. Für den Golden Dawn ist daher nicht ein behauptetes ägyptisches Alter entscheidend, sondern die moderne Fähigkeit, ein vorhandenes Kartensystem als universal lesbare Symbolordnung neu zu organisieren.[1162,1163]

44.3 Warum 78 Karten? Kombinatorik und Gedächtnis

Die 78 Karten boten einen begrenzten, aber hinreichend differenzierten Zeichensatz. Karten konnten geordnet, kombiniert, ausgelegt, kopiert, koloriert und meditiert werden. Im Gegensatz zu einem unbeweglichen Diagramm erlaubte das Deck, kosmologische Beziehungen immer neu zu konfigurieren. Jede Karte wurde zum Schnittpunkt von Bild, Zahl, Buchstabe, Farbe, Element, Planet, Tierkreis, Gottesname und seelischem Zustand.[1164,1165]

In dieser Funktion ähnelt das Deck einem tragbaren Gedächtnistheater. Wer die Zuordnungen beherrschte, konnte große Teile der Lehre anhand der Karten rekonstruieren. Der Vergleich ist analytisch, nicht der Nachweis einer direkten Abstammung von frühneuzeitlichen Gedächtnistheatern. Er macht jedoch verständlich, weshalb die Karten zugleich Lernmittel und Operationsmedium waren: Wissen wurde nicht nur in Sätzen, sondern räumlich und bildlich organisiert.[1166,1167]

1160. Vgl. Ellic Howe, The Magicians of the Golden Dawn, London 1972, S. 1–42.
1161. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 15–36.
1162. Vgl. Warburg Institute, „Tarot - Origins & Afterlives“, Ausstellung 31.01.–30.04.2025, https://warburg.sas.ac.uk/news-events/events/tarot-origins-afterlives (Abruf: 22.09.2026).
1163. Vgl. Dummett, Game of Tarot, S. 1–35.
1164. Vgl. Ellic Howe, The Magicians of the Golden Dawn, London 1972, S. 1–42.
1165. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 15–36.

44.4 Book T und die Ordnung der Korrespondenzen

Das gewöhnlich „Book T“ genannte Tarotmaterial des Golden Dawn ordnete die 22 Trümpfe den 22 hebräischen Buchstaben sowie Pfaden am kabbalistischen Lebensbaum zu. Die Buchstabengruppen des Sefer Jezirah wurden mit drei Elementen, sieben klassischen Planeten und zwölf Tierkreiszeichen verbunden. Diese Anordnung war keine neutrale Übersetzung jüdischer Kabbala, sondern eine christlich-hermetische und okkultistische Rekonstruktion, die hebräische Traditionen in ein neues initiatorisches System einfügte.[1168,1169]

Die vier Farben der Kleinen Arkana entsprachen Feuer, Wasser, Luft und Erde sowie den vier kabbalistischen Welten. Ass bis Zehn wurden auf die zehn Sephiroth bezogen; die Karten Zwei bis Zehn erhielten Zuordnungen zu den 36 Dekanen und ihren planetarischen Herrschern. Hofkarten verkörperten elementare Kombinationen und wurden mit den vier Buchstaben des Tetragramms verbunden. Bedeutung entstand daher nicht aus einem einzigen Schlüsselwort, sondern aus der Überlagerung mehrerer Klassifikationen.[1170,1171]

44.5 Farbe, Bild und das eigenhändig hergestellte Deck

Zur ursprünglichen Ordenskultur gehörte nicht einfach ein serienmäßig gedrucktes „Golden-Dawn-Deck“ im heutigen Sinn. Mitglieder arbeiteten mit Anweisungen, Vorlagen und überlieferten Kartenbildern; persönliche Zeichnung und Kolorierung konnten Teil der Schulung sein. Dadurch mussten abstrakte Farbskalen und Korrespondenzen in eine konkrete visuelle Entscheidung übersetzt werden. Zugleich entstanden zwischen Abschriften und persönlichen Decks Abweichungen.[1172,1173]

1166. Vgl. Ellic Howe, The Magicians of the Golden Dawn, London 1972, S. 1–42.
1167. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 15–36.
1168. Vgl. Robert Wang, An Introduction to the Golden Dawn Tarot, York Beach 1978, S. 1–28 und Dokumentenanhang.
1169. Vgl. Israel Regardie, The Complete Golden Dawn System of Magic, 6. Aufl., St. Paul 1984, Bd. 6, „Book T“.
1170. Vgl. Robert Wang, An Introduction to the Golden Dawn Tarot, York Beach 1978, S. 1–28 und Dokumentenanhang.
1171. Vgl. Israel Regardie, The Complete Golden Dawn System of Magic, 6. Aufl., St. Paul 1984, Bd. 6, „Book T“.

Das eigenhändige Herstellen war damit Erkenntnispraxis. Eine Farbe wurde nicht bloß dekorativ aufgetragen, sondern sollte die Stellung einer Karte in verschiedenen Welten und Skalen ausdrücken. Forschung muss dennoch vorsichtig zwischen normativer Vorschrift und tatsächlicher Praxis unterscheiden. Erhaltene Decks, Notizbücher und spätere Rekonstruktionen sind keine automatisch identischen Zeugnisse des ursprünglichen Ordens.[1174,1175]

44.6 Divination als Diagnose von Kräften

Divination gehörte zur Tarotpraxis des Golden Dawn, wurde im idealen Selbstverständnis aber nicht auf die Verkündung eines unabänderlichen Schicksals reduziert. Eine Legung sollte die gegenwärtige Konstellation von Kräften, Konflikten und wahrscheinlichen Entwicklungen zeigen. Raumreinigung, Gebet oder Anrufung, Mischen, Auslage und regelgeleitete Deutung konnten die formelle Praxis strukturieren. Karten wurden nach Position und Beziehung gelesen, nicht nur isoliert.[1176,1177]

Eine besondere Rolle spielten elementare Würden. Karten verwandter Elemente konnten sich bestätigen oder verstärken; Feuer und Wasser galten als gegensätzlich, ebenso Luft und Erde, während Feuer und Luft beziehungsweise Wasser und Erde als unterstützend gelesen werden konnten. Die konkrete Deutung hing von Nachbarschaft, Rang und Auslagemethode ab. Das Verfahren erzeugte eine relationale Grammatik, in der Bedeutung aus Wechselwirkung statt aus einem festen Einzellexikon hervorging.[1178,1179]

1172. Vgl. Wang, Introduction to the Golden Dawn Tarot, S. 29–64.
1173. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 102–116.
1174. Vgl. Wang, Introduction to the Golden Dawn Tarot, S. 29–64.
1175. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 102–116.
1176. Vgl. Regardie, Complete Golden Dawn, Bd. 6, „Book T“, Abschnitt Divination.
1177. Vgl. Wang, Introduction to the Golden Dawn Tarot, S. 65–104.
1178. Vgl. Regardie, Complete Golden Dawn, Bd. 6, „Book T“, Abschnitt Divination.
1179. Vgl. Wang, Introduction to the Golden Dawn Tarot, S. 65–104.

44.7 Meditation, Imagination und Pathworking

Tarotbilder dienten auch als Gegenstände von Konzentration und gelenkter Imagination. In späterer Terminologie wird das imaginative Begehen eines symbolischen Pfades häufig Pathworking genannt. Ein Trumpfbild konnte als Schwelle zum entsprechenden Pfad des Lebensbaums visualisiert werden. Figuren, Landschaften und Kräfte einer Vision sollten anschließend an den überlieferten Korrespondenzen geprüft werden.[1180,1181]

Hier ist eine quellenkritische Differenz wichtig. Visualisation und „skrying in the spirit vision“ sind in der Golden-Dawn-Tradition belegt; der heute verbreitete Oberbegriff Pathworking und standardisierte Anleitungen spiegeln vielfach spätere Systematisierungen. Die feste Symbolordnung sollte subjektive Bilder disziplinieren, konnte deren Deutung aber nicht objektiv verifizieren. Innerhalb des Ordens galt Übereinstimmung mit traditionellen Zeichen als Prüfregel, nicht als moderner empirischer Beweis.[1182,1183]

44.8 Grade, Lebensbaum und Einweihungsdramaturgie

Die Grade des Äußeren Ordens wurden mit Sephiroth und Elementen verbunden: Neophyte 0°=0° bezeichnete den Eintritt; Zelator 1°=10° wurde Malkuth, Theoricus 2°=9° Yesod, Practicus 3°=8° Hod und Philosophus 4°=7° Netzach zugeordnet. Nach einem Portalgrad führte das System des Inneren Ordens zum Adeptus Minor 5°=6° in Beziehung zu Tiphareth. Diese Zahlen bezeichneten rituelle Grade, nicht akademische Abschlüsse oder Messwerte spiritueller Entwicklung.[1184,1185]

Initiationsrituale inszenierten Schwelle, Prüfung, Reinigung, symbolischen Tod, Wiedergeburt und Ausgleich. Tempeloffiziere verkörperten Funktionen; Bewegungen, Farben, Waffen,

---

1180. Vgl. Regardie, Complete Golden Dawn, Bd. 5, „Flying Roll XI: Clairvoyance“.
1181. Vgl. Alex Owen, The Place of Enchantment, Chicago 2004, S. 51–84.
1182. Vgl. Regardie, Complete Golden Dawn, Bd. 5, „Flying Roll XI: Clairvoyance“.
1183. Vgl. Alex Owen, The Place of Enchantment, Chicago 2004, S. 51–84.
1184. Vgl. Howe, Magicians of the Golden Dawn, S. 47–96.

Gottesnamen und Gesten bildeten eine kosmische Ordnung ab. Kandidatinnen und Kandidaten erfuhren Zeichen zunächst teilweise, bevor spätere Lehre sie erläuterte. Ritual sollte deshalb nicht nur Wissen mitteilen, sondern Wahrnehmung, Erinnerung und Selbstverständnis formen.[1186,1187]

44.9 Tarot als Fortsetzung der Initiation

Tarot verdichtete dieselben Kräfte, die in Graden und Ritualen dargestellt wurden. Trümpfe konnten als Schwellen, Krisen und Transformationen der Bewusstseinsentwicklung gelesen werden, jedoch nicht als einzig verbindliche lineare „Reise des Narren“. Der Narr konnte ungebundene Möglichkeit, der Magier gerichteten Willen, der Tod Auflösung, Mäßigkeit Ausgleich, der Turm Zusammenbruch und die Sonne zentrierende Klarheit symbolisieren. Solche Lesarten sind ordens- und rezeptionsgeschichtlich bedingt, nicht zeitlose Bedeutungen der Karten.[1188,1189]

Studium, Kolorierung, Meditation und Divination setzten die Initiation außerhalb des Tempels fort. Der Zweck lag im Selbstverständnis des Ordens nicht primär im Erwerb spektakulärer Kräfte, sondern in Reinigung, Differenzierung und Ausbalancierung widerstreitender Anteile. Die solare Symbolik des Adeptus Minor richtete das gewöhnliche Ich auf ein höher gedachtes Zentrum aus. Diese Sprache beschreibt eine initiatorische Anthropologie, keine klinische Psychologie.[1190,1191]

44.10 Ritual, Verkörperung und nachträgliche Deutung

Golden-Dawn-Rituale waren dramatische Arrangements von Raum, Sprache, Kostüm, Licht, Bewegung und Objekt. Symbolische Funktionen wurden verkörpert und körperlich durchschritten. Die

---

1185. Vgl. Gilbert, Golden Dawn Companion, S. 37–65.
1186. Vgl. Ellic Howe, The Magicians of the Golden Dawn, London 1972, S. 1–42.
1187. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 15–36.
1188. Vgl. Howe, Magicians of the Golden Dawn, S. 47–96.
1189. Vgl. Gilbert, Golden Dawn Companion, S. 37–65.
1190. Vgl. Wang, Introduction to the Golden Dawn Tarot, S. 29–64.

teilweise Verzögerung der Erklärung konnte bewirken, dass Bilder zunächst affektiv und imaginativ erfahren und erst später systematisch eingeordnet wurden. Tarotkarten dienten anschließend als Lehrtafeln und Erinnerungsbilder, durch die rituelle Szenen erneut vergegenwärtigt werden konnten.[1192,1193]

Die Behauptung, ein Ritual wirke unmittelbar auf ein „Unbewusstes“, verwendet dagegen ein späteres psychologisches Vokabular und darf nicht unbesehen als historische Selbstbeschreibung ausgegeben werden. Präziser ist von Affekt, Imagination, Erinnerung, Aufmerksamkeit und nachträglicher Interpretation zu sprechen. Moderne psychologische Lesarten können fruchtbar sein, müssen aber von der metaphysischen Terminologie der Quellen unterschieden bleiben.[1194,1195]

44.11 Waite–Smith und Thoth als eigenständige Nachleben

Arthur Edward Waite und Pamela Colman Smith veröffentlichten 1909 ihr Deck; Aleister Crowley und Frieda Harris entwickelten den Thoth-Tarot mehrere Jahrzehnte später. Beide Projekte gingen aus dem Golden-Dawn-Milieu hervor, sind aber keine bloßen Reproduktionen eines einheitlichen Ordensdecks. Waite, Smith, Crowley und Harris trafen eigene ikonographische, theologische, ästhetische und editorische Entscheidungen. Autorschaft ist jeweils zwischen Konzept, Bildgestaltung und Verlag zu differenzieren.[1196,1197]

Die Stellung von Kraft als VIII und Gerechtigkeit als XI war im Golden-Dawn-System mit der hebräisch-astrologischen Ordnung verbunden und prägte das Waite–Smith-Deck. Crowleys System veränderte Namen und Deutungen weiter, während Harris eine eigenständige moderne Bildsprache schuf. Spätere Decks, darunter das Röhrig-Tarot, übernehmen teilweise Hofkarten,

---

1191. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 102–116.
1192. Vgl. Ellic Howe, The Magicians of the Golden Dawn, London 1972, S. 1–42.
1193. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 15–36.
1194. Vgl. Regardie, Complete Golden Dawn, Bd. 5, „Flying Roll XI: Clairvoyance“.
1195. Vgl. Alex Owen, The Place of Enchantment, Chicago 2004, S. 51–84.
1196. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, S. 85–166.
1197. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith, Clemson 2022, S. 133–176.

Schlüsselwörter oder astrologische Strukturen aus der Thoth-Linie. Rezeptionsgeschichte verläuft daher über konkrete Decks und Publikationen, nicht durch eine unveränderte Geheimtradition.[1198,1199]

44.12 Agency, Autorität und initiatorische Disziplin

Der Golden-Dawn-Tarot kann Agency stärken, indem er Beobachtung, Gedächtnis, Imagination und relationale Deutung schult. Eine Legung zeigt dann bedingte Dynamiken, keine zwangsläufige Zukunft. Zugleich begrenzt das hierarchische Ordenssystem die Deutungsmacht: Zugelassene Korrespondenzen, Grade, Lehrtexte und Amtsträger entscheiden mit darüber, welche Vision oder Auslegung als legitim gilt. Persönliche Erfahrung wird ermöglicht und zugleich diszipliniert.[1200,1201]

Die entscheidende Metaebene lautet deshalb: Wer darf Bedeutung autorisieren - das Bild, die Tradition, der Adept, die Ordenshierarchie oder die ratsuchende Person? Ein verantwortlicher heutiger Umgang kann die historische Komplexität nutzen, ohne Ordensmetaphysik als objektive Tatsache oder Expertenautorität als unfehlbar zu behandeln. Die Karten können Reflexion eröffnen, wenn alternative Lesarten sichtbar bleiben und Entscheidungen nicht an ein vermeintlich festgelegtes Schicksal abgegeben werden.[1202,1203]

44.13 Bilanz

Im Golden Dawn war Tarot zugleich Korrespondenzatlas, Gedächtnisapparat, Divinationsinstrument, Meditationsbild, visionäre Schwelle und Fortsetzung der Initiation. Sein „Warum“ lag in der Möglichkeit, heterogene esoterische Lehren in einem

---

1198. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, S. 85–166.
1199. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith, Clemson 2022, S. 133–176.
1200. Vgl. Regardie, Complete Golden Dawn, Bd. 5, „Flying Roll XI: Clairvoyance“.
1201. Vgl. Alex Owen, The Place of Enchantment, Chicago 2004, S. 51–84.
1202. Vgl. Ellic Howe, The Magicians of the Golden Dawn, London 1972, S. 1–42.
1203. Vgl. R. A. Gilbert, The Golden Dawn Companion, Wellingborough 1986, S. 15–36.

überschaubaren Bildsystem zu koordinieren. Sein „Wie“ bestand aus Studium, Zeichnung, Farbe, Ritual, Auslage, relationaler Deutung und gelenkter Imagination.[1204,1205]

Historisch bedeutsam ist nicht der Anspruch auf ein uraltes ägyptisches Buch, sondern die moderne Systematisierungsleistung des Ordens. Sie schuf eine Grammatik, die über Waite–Smith, Crowley–Harris und zahlreiche spätere Decks weiterwirkte. Wissenschaftliche Analyse muss diese Wirkung anerkennen und zugleich zwischen historischem Kartenspiel, okkultistischer Neuerfindung, ordensinterner Praxis und heutiger psychologischer oder spiritueller Rezeption unterscheiden.[1206,1207]

1204. Vgl. Regardie, Complete Golden Dawn, Bd. 5, „Flying Roll XI: Clairvoyance“.
1205. Vgl. Alex Owen, The Place of Enchantment, Chicago 2004, S. 51–84.
1206. Vgl. Ronald Decker/Michael Dummett, A History of the Occult Tarot 1870–1970, London 2002, S. 85–166.
1207. Vgl. Elizabeth Foley O’Connor, Pamela Colman Smith, Clemson 2022, S. 133–176.

45 Picatrix: Astralmagie, Wissenstransfer und kosmische Handlungsmacht

45.1 Gegenstand, Titel und historiographischer Ort

Der unter dem lateinischen Namen Picatrix verbreitete Text ist die Übersetzung und Bearbeitung der arabischen Ghāyat al-ḥakīm, des „Ziels des Weisen“. Das vier Bücher umfassende Kompendium verbindet philosophische Kosmologie, Astrologie, Talismankunde, Gebete, Räucherungen, Stoffwissen, Bilder, Erzählungen und rituelle Vorschriften. Es ist weder ein modernes Handbuch eindeutig reproduzierbarer Techniken noch eine geschlossene Abhandlung aus einem Guss. Historisch ist es als geschichtetes Wissensarchiv zu lesen, in dem ältere Materialien gesammelt, neu geordnet und auf die Praxis astraler Magie bezogen wurden.[1208,1209]

Seine Bedeutung liegt vor allem in der Verbindung dreier Räume: spätantiker und nahöstlicher Überlieferungen, arabisch-islamischer Gelehrsamkeit und lateinisch-europäischer Rezeption. Diese Formel beschreibt jedoch keinen geradlinigen Transport eines unveränderten „orientalischen Wissens“. Auswahl, Übersetzung, Kürzung und neue Zuschreibung veränderten den Text auf jeder Stufe. Der Picatrix dokumentiert daher nicht nur Inhalte, sondern auch die produktive Arbeit kultureller Vermittlung.[1210,1211]

45.2 Datierung und Autorschaft als Forschungsproblem

Die traditionelle Zuschreibung an den andalusischen Astronomen Maslama al-Maǧrīṭī, der um 1007 starb, gilt als problematisch. Chronologische Indizien sprechen dafür, dass die erhaltene

---

1208. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Inhaltsübersicht und Einleitung.

1209. Vgl. Dan Attrell/David Porreca (Übers.), Picatrix: A Grimoire of Astrological Magic, University Park 2019, S. 1–19.

1210. Vgl. Hellmut Ritter/Martin Plessner (Hg. und Übers.), Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī, London 1962, Einleitung.

1211. Vgl. David Pingree (Hg.), Picatrix: The Latin Version of the Ghāyat al-ḥakīm, London 1986, Einleitung.

Komposition später entstand. In der Forschung wurde Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī als möglicher Verfasser vorgeschlagen; die Zuschreibung bleibt jedoch eine begründete Hypothese und keine gesicherte Identifikation. Präziser ist deshalb, vom anonymen oder pseudonym überlieferten Kompilator der Ghāya zu sprechen.[1212,1213]

Auch die Entstehungszeit lässt sich nicht auf ein unanfechtbares Einzeljahr reduzieren. Je nach Bewertung innerer Hinweise und verwandter Textüberlieferungen wird das Werk in das 10. oder 11. Jahrhundert eingeordnet und gewöhnlich mit al-Andalus verbunden. Die Unsicherheit ist sachlich wichtig: Sie verhindert, dass eine heterogene Kompilation vorschnell als Ausdruck eines einzigen Autors, einer einheitlichen Schule oder „der islamischen Magie“ behandelt wird.[1214,1215]

45.3 Vom Arabischen über Kastilien ins Lateinische

Am Hof Alfons’ X. von Kastilien wurde die Ghāyat al-ḥakīm 1256 in eine heute verlorene kastilische Fassung übertragen; auf dieser Grundlage entstand die lateinische Version, die als Picatrix bekannt wurde. Der alfonsinische Hof war ein politisch getragenes Zentrum der Übersetzung und Produktion astronomischer, astrologischer und naturkundlicher Texte. Übersetzungsarbeit war dort nicht bloße Sprachübertragung, sondern Auswahl, Redaktion und Einfügung in neue gelehrte Zusammenhänge.[1216,1217]

Der Name „Picatrix“ ist selbst ein Ergebnis dieser Überlieferung und nicht ohne Weiteres der bürgerliche Name eines historischen Autors. Seine Etymologie wird unterschiedlich erklärt. Im lateinischen Text konnte die Bezeichnung zur Autorfigur werden, obwohl sie wahrscheinlich aus einer komplizierten Transformation arabischer Namens- oder Autoritätsangaben hervorging. Arabische und lateinische Fassung müssen deshalb als verwandte, aber nicht identische Textzustände untersucht werden.[1218,1219]

1212. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, S. XI–XXIII.
1213. Vgl. Maribel Fierro, „Bāṭinism in al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī“, Studia Islamica 84 (1996), S. 87–112.
1214. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, S. XI–XXIII.
1215. Vgl. Maribel Fierro, „Bāṭinism in al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī“, Studia Islamica 84 (1996), S. 87–112.
1216. Vgl. Pingree (Hg.), Picatrix, S. V–XI.
1217. Vgl. Charles Burnett, Arabic into Latin in the Middle Ages, Farnham 2009, Kap. I und VII.

45.4 Aufbau und Kompositionsweise der vier Bücher

Das erste Buch begründet die Kunst philosophisch und astrologisch; das zweite entfaltet Lehren von Bildern, Tierkreiszeichen, Dekanen und Mondstationen; das dritte ordnet Eigenschaften, Stoffe, Handlungen und Anrufungen den sieben klassischen Planeten zu; das vierte bündelt komplexe Zeremonien, Räucherungen und Erzählungen über alte Weise. Diese Übersicht ist eine Orientierung, keine Behauptung streng systematischer Gliederung. Rezepte, Exkurse, Autoritätszitate und theoretische Passagen stehen nebeneinander, wiederholen oder widersprechen sich.[1220,1221]

Gerade diese Uneinheitlichkeit ist quellenkundlich aufschlussreich. Namen und Lehrstücke wanderten durch griechische, syrische, persische und arabische Zusammenhänge, bevor sie in kastilischer und lateinischer Form weiterwirkten. Manche Quellen sind identifizierbar, andere verloren, entstellt oder pseudepigraphisch. Das Werk macht sichtbar, dass vormodernes Wissen häufig durch Kompilation, Übersetzung und Zuschreibung entstand, nicht nach modernen Regeln eindeutiger Autorschaft.[1222,1223]

45.5 Kosmologie: Hierarchie, Kausalität und Vermittlung

Die operative Logik des Werkes setzt einen hierarchisch geordneten Kosmos voraus. Höhere Sphären, Sterne und Planeten vermitteln Formen und Wirkqualitäten an die veränderliche irdische Welt. Pflanzen, Tiere, Mineralien, Farben, Gerüche, Töne und Bilder gelten als Träger kosmischer Entsprechungen. Magie erscheint aus dieser Binnenperspektive nicht notwendig als Durchbrechung der Natur, sondern als spezialisierte Kenntnis verborgener Kausalbeziehungen.[1224,1225]

1218. Vgl. Pingree (Hg.), Picatrix, S. V–XI.
1219. Vgl. Charles Burnett, Arabic into Latin in the Middle Ages, Farnham 2009, Kap. I und VII.
1220. Vgl. Pingree (Hg.), Picatrix, Buch II.
1221. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.
1222. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, S. XI–XXIII.
1223. Vgl. Maribel Fierro, „Bāṭinism in al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī“, Studia Islamica 84 (1996), S. 87–112.
1224. Vgl. Liana Saif, The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy, Basingstoke 2015, S. 27–68.

Ein höchster Schöpfer kann dabei als Ursprung der Ordnung anerkannt werden, während Intelligenzen, Seelen, Planetengeister und Himmelskörper vermittelnde Ebenen bilden. Der Text bewahrt jedoch keine widerspruchsfreie Theologie. Neben philosophisch naturalisierbaren Erklärungen stehen direkte Anrufungen und kultähnliche Handlungen. Spätere Leser konnten einzelne Passagen als erlaubte Nutzung geschaffener Kräfte verteidigen, während andere aus christlicher oder islamisch-rechtlicher Sicht als unerlaubte Geisterpraxis erschienen.[1226,1227]

45.6 Talisman und Bild als materieller Brennpunkt

Der Talisman ist im Picatrix kein bloßes Zeichen, das eine bereits fertige Bedeutung abbildet. Form, Material, Inschrift, Herstellungszeit, astrologische Konstellation, Räucherung, Gebet und Intention sollen gemeinsam eine himmlische Qualität in der unteren Welt bündeln. Die Herstellung eines Bildes wird dadurch zu einer materiellen Operation, deren behauptete Wirksamkeit aus der koordinierten Verbindung mehrerer Medien hervorgeht.[1228,1229]

Für die Geschichte der Bilder ist entscheidend, dass Darstellung und Wirkung nicht getrennt werden. Ein Planeten- oder Dekanbild soll nicht nur an eine kosmische Macht erinnern, sondern sie gegenwärtig machen oder aufnehmen. Nicolas Weill-Parot hat gezeigt, wie mittelalterliche Autoren solche „astrologischen Bilder“ zwischen natürlicher Kausalität und verdächtiger Anrufung verhandelten. Ob eine Wirkung der Gestirnform selbst, einer verborgenen Stoffeigenschaft oder einem angesprochenen Geist zugeschrieben wurde, entschied mit über ihre theologische Bewertung.[1230,1231]

1225. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch I.
1226. Vgl. Liana Saif, The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy, Basingstoke 2015, S. 27–68.
1227. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch I.
1228. Vgl. Nicolas Weill-Parot, Les „images astrologiques“ au Moyen Âge et à la Renaissance, Paris 2002, S. 31–76.
1229. Vgl. Pingree (Hg.), Picatrix, Buch II.
1230. Vgl. Liana Saif, The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy, Basingstoke 2015, S. 27–68.
1231. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch I.

45.7 Astrologische Technik: Elektionen, Dekane und Mondstationen

Die im Werk vorausgesetzte Astrologie ist technisch anspruchsvoller als moderne Sonnenzeichenhoroskope. Für eine Operation werden Planetenkonstellationen, Aspekte, Zeichenherrschaften, Stärken und Schwächen sowie der Lauf des Mondes berücksichtigt. Elektionenastrologie bezeichnet die Wahl eines Zeitpunktes, an dem die Himmelslage dem beabsichtigten Ziel möglichst günstig entsprechen soll. Zeit ist damit nicht neutral, sondern qualitativ gegliedert.[1232,1233]

Besondere Bildreihen sind den 36 Dekanen, also Zehn-Grad-Abschnitten des Tierkreises, und den 28 Mondstationen zugeordnet. Ihre Ikonographien stammen aus verschiedenen Überlieferungszusammenhängen und dürfen nicht zu einem einzigen stabilen „Symbollexikon“ vereinheitlicht werden. Der Mond erhält häufig eine vermittelnde Funktion zwischen unveränderlicheren Himmelsbewegungen und der Welt des Werdens. Diese Ordnung verbindet Beobachtung und Berechnung realer Himmelsbewegungen mit historisch kontingenten astrologischen Wirkungsannahmen.[1234,1235]

45.8 Planetarische Angleichung, Gebet und Imagination

Planetarische Operationen verlangen nach der Logik des Textes eine Angleichung des Ausführenden und seiner Umgebung: Kleidung, Farbe, Nahrung, Geruch, Musik, Körperhaltung, Zeitpunkt und sprachliche Anrufung werden auf ein planetarisches Prinzip abgestimmt. Der Praktiker soll nicht nur einen Gegenstand herstellen, sondern Aufmerksamkeit, Körper und Raum in eine korrespondierende Konfiguration bringen. Ritual ist daher zugleich materiell, sensorisch und imaginativ.[1236,1237]

Die Imagination bedeutet in diesem Zusammenhang mehr als private Fantasie. Vormoderne Seelenlehren konnten ihr eine vermittelnde Kraft zwischen Wahrnehmung, Körper und äußerem

---

1232. Vgl. Pingree (Hg.), Picatrix, Buch II.
1233. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.
1234. Vgl. Pingree (Hg.), Picatrix, Buch II.
1235. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.
1236. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch III.

Handeln zuschreiben. Wille, Vorstellung, Wort, Stoff und Gestirn sollen im idealen Vollzug auf ein Ziel ausgerichtet werden. Diese historische Theorie erklärt die innere Kohärenz des Verfahrens; sie ist kein empirischer Nachweis dafür, dass Bilder oder Gedanken physikalische Fernwirkungen besitzen.[1238,1239]

45.9 Hermes, Sabier und die Konstruktion alter Weisheit

Hermes Trismegistos erscheint im weiteren Überlieferungsfeld als Urweiser, Prophet, Astrologe und Begründer verborgener Wissenschaften. Der Picatrix ist deshalb hermetisch geprägt, aber nicht mit dem philosophischen Corpus Hermeticum gleichzusetzen. Während dessen Dialoge vor allem Gott, Geist, Kosmos und Wiedergeburt behandeln, richtet die Ghāya ihre Aufmerksamkeit stärker auf astrologische Korrespondenzen und operative Verfahren. „Hermetisch“ bezeichnet hier ein Autoritäts- und Traditionsfeld, keinen einheitlichen antiken Kanon.[1240,1241]

Ähnlich quellenkritisch sind Berichte über die Sabier von Harran zu lesen. Mittelalterliche Autoren machten Harran zu einem bevorzugten Ort astraler Religion und uralter Weisheit. Im Picatrix legitimieren Erzählungen über Hermes, Platon, Aristoteles, Ptolemäus, Chaldäer, Inder oder Sabier die Lehre durch ehrwürdige Herkunft. Solche Genealogien können Erinnerungen an reale Traditionen enthalten, bilden aber zugleich gelehrte Konstruktionen, die konkurrierendes Wissen ordnen und autorisieren.[1242,1243]

45.10 Mensch als Mikrokosmos und das Ideal des Weisen

Der Mensch gilt als Mikrokosmos, in dem Strukturen der großen Welt wiederkehren. Körperteile, Temperamente, seelische Fähigkeiten und Tätigkeiten werden planetarisch klassifiziert.

1237. Vgl. Saif, Arabic Influences, S. 69–108.
1238. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch III.
1239. Vgl. Saif, Arabic Influences, S. 69–108.
1240. Vgl. Liana Saif, The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy, Basingstoke 2015, S. 27–68.
1241. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch I.
1242. Vgl. Garth Fowden, The Egyptian Hermes, Cambridge 1986, S. 1–44.
1243. Vgl. Kevin van Bladel, The Arabic Hermes, Oxford 2009, S. 63–118.

Handlungsmacht entsteht in diesem Modell nicht aus grenzenloser Willkür, sondern aus der Fähigkeit, die eigene zusammengesetzte Natur und ihre kosmischen Bedingungen zu erkennen. Der Weise soll sich beherrschen, Wissen geheim halten, rechnen, beobachten und den geeigneten Zeitpunkt abwarten.[1244,1245]

Damit entwirft das Werk ein elitäres Bildungsmodell. Zugang verlangen astrologische und naturkundliche Kenntnisse, verfügbare Stoffe, Zeit, Bücher und rituelle Disziplin. Die häufige Rede vom „Magier“ darf diese sozialen Voraussetzungen nicht verdecken. Das lateinische Werk zirkulierte handschriftlich unter relativ wenigen gelehrten Lesern; die Überlieferung einer Vorschrift beweist zudem weder ihre praktische Ausführung noch ihre Wirksamkeit.[1246,1247]

45.11 Erlaubte Naturkunst oder dämonische Magie?

Die Ambivalenz des Picatrix liegt darin, dass er naturalisierende und spirituelle Erklärungen verbindet. Wo ein Bild allein durch Gestirne, Form und verborgene Stoffeigenschaften wirken sollte, konnten Leser es als Teil einer erweiterten Naturphilosophie deuten. Wo Opfer, Namen und Geisteranrufungen hinzukamen, lag aus Sicht lateinischer Theologen der Verdacht eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Dämonenpakts nahe. Die Grenze verlief nicht einfach zwischen zwei feststehenden Textsorten, sondern wurde an einzelnen Operationen ausgehandelt.[1248,1249]

Diese Unterscheidung prägte die selektive Rezeption. Autoren konnten astrologische Zeitwahl, medizinische Korrespondenzen oder Bildtheorie aufnehmen und problematische Riten auslassen, allegorisieren oder verurteilen. Von „Einfluss“ sollte daher nur gesprochen werden, wenn Wortlaut, Struktur, Handschriftenbesitz oder andere konkrete Indizien vorliegen. Motivähnlichkeit allein beweist keine direkte Lektüre.[1250,1251]

1244. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch I.
1245. Vgl. Attrell/Porreca, Picatrix, S. 1–19.
1246. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch I.
1247. Vgl. Attrell/Porreca, Picatrix, S. 1–19.
1248. Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae, II–II, q. 96, a. 2.
1249. Vgl. Weill-Parot, Images astrologiques, S. 31–76.
1250. Vgl. Hellmut Ritter/Martin Plessner (Hg. und Übers.), Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī, London 1962, Einleitung.

45.12 Lateinische Rezeption und Renaissance

Im lateinischen Europa blieb der Picatrix vorwiegend ein handschriftlich verbreiteter und potentiell gefährlicher Text. Seine Lehren standen im größeren Feld astrologischer Bildmagie, das auch andere Übersetzungen und Kompilationen umfasste. In der Renaissance gewann die Frage neue Aktualität, ob eine gelehrte Magie durch natürliche Sympathien, Musik, Bilder und den spiritus mundi philosophisch legitimiert werden könne.[1252,1253]

Zwischen dem Werk und Ficinos De vita libri tres, Agrippas De occulta philosophia sowie späteren Autoren bestehen deutliche thematische Berührungen. Die Stärke direkter Abhängigkeit ist jedoch für jeden Fall gesondert zu prüfen. Ficino vermied offene Geisterbeschwörung und formulierte seine astrale Praxis vorsichtig; Agrippa systematisierte natürliche, himmlische und zeremonielle Ebenen; Campanella und andere Autoren setzten wieder eigene Akzente. „Renaissancemagie“ bezeichnet somit keine bloße Wiederholung des Picatrix, sondern eine Reihe selektiver Neuordnungen.[1254,1255]

45.13 Vom Rezept zur Praxis: Grenzen historischer Rekonstruktion

Ein Rezepttext ist zunächst eine normative oder imaginative Textform. Er sagt, was nach Aussage des Schreibers getan werden soll, nicht automatisch, was historische Personen tatsächlich taten. Abschriften können gelehrtes Interesse, Sammelpraxis oder symbolisches Prestige belegen, ohne einen Vollzug zu beweisen. Um Praxis zu rekonstruieren, müssen Randnotizen, Gebrauchsspuren, Besitzgeschichte, verwandte Instrumente, Prozessakten oder Berichte hinzukommen.[1256,1257]

1251. Vgl. David Pingree (Hg.), Picatrix: The Latin Version of the Ghāyat al-ḥakīm, London 1986, Einleitung.
1252. Vgl. Hellmut Ritter/Martin Plessner (Hg. und Übers.), Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī, London 1962, Einleitung.
1253. Vgl. David Pingree (Hg.), Picatrix: The Latin Version of the Ghāyat al-ḥakīm, London 1986, Einleitung.
1254. Vgl. D. P. Walker, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London 1958, S. 3–29.
1255. Vgl. Saif, Arabic Influences, S. 109–158.
1256. Zur Unterscheidung von Textvorschrift und Praxis vgl. Frank Klaassen, The Transformations of Magic, University Park 2013, S. 1–30.
1257. Vgl. Attrell/Porreca, Picatrix, S. 13–19.

Zudem enthält das Werk ethisch und gesundheitlich problematische Anweisungen, darunter giftige oder nicht eindeutig identifizierbare Stoffe, starke Räucherungen, Tierbestandteile und Zwangs- oder Schadensabsichten. Sie werden hier ausschließlich historisch analysiert und nicht als Anleitung wiedergegeben. Moderne Rekonstruktionen sind gegenwärtige Aneignungen und keine lückenlose Fortsetzung einer unverändert bewahrten Praxis.[1258,1259]

45.14 Moderne Editionen und die Wiederentdeckung des Textes

Die moderne Forschungsgeschichte ist eng mit dem Warburg-Kreis verbunden. Aby Warburg erkannte die Relevanz des Werkes für das Nachleben astrologischer Bilder. Hellmut Ritter edierte 1933 den arabischen Text; die deutsche Übersetzung von Ritter und Martin Plessner machte die Ghāya breiter zugänglich. David Pingree veröffentlichte 1986 eine kritische Edition der lateinischen Fassung. Dan Attrell und David Porreca legten 2019 eine englische Übersetzung des lateinischen Textes mit wissenschaftlicher Einleitung vor.[1260,1261]

Editionen lösen die Überlieferungsprobleme nicht vollständig, sondern machen ihre Varianten untersuchbar. Bei jeder modernen Ausgabe ist zu fragen, ob sie dem arabischen oder dem lateinischen Text folgt, welche Handschriften zugrunde liegen, wie unklare Stoff- und Eigennamen behandelt und welche Passagen ausgelassen wurden. „Der Picatrix“ ist als Werktitel nützlich; philologisch begegnet er in verschiedenen Sprach- und Textzuständen.[1262,1263]

1258. Zur Unterscheidung von Textvorschrift und Praxis vgl. Frank Klaassen, The Transformations of Magic, University Park 2013, S. 1–30.

1259. Vgl. Attrell/Porreca, Picatrix, S. 13–19.

1260. Vgl. Hellmut Ritter (Hg.), Picatrix: Das Ziel des Weisen, Leipzig/Berlin 1933.

1261. Vgl. Pingree (Hg.), Picatrix; Attrell/Porreca, Picatrix.

1262. Vgl. Hellmut Ritter (Hg.), Picatrix: Das Ziel des Weisen, Leipzig/Berlin 1933.

1263. Vgl. Pingree (Hg.), Picatrix; Attrell/Porreca, Picatrix.

45.15 Picatrix, Divination und Agency

Der Picatrix ist nicht primär ein Orakelbuch, steht aber in engem Zusammenhang mit Divination. Astrologische Diagnose bestimmt, welche Kräfte zu einem Zeitpunkt als wirksam gelten; die Elektion soll daraus einen günstigen Handlungszeitpunkt ableiten. Erkenntnis der Himmelsordnung wird so in operative Entscheidung übersetzt. Zukunft erscheint weder völlig offen noch absolut festgelegt, sondern als Feld qualitativ unterschiedlicher Bedingungen, die der geschulte Praktiker erkennen und nutzen zu können behauptet.[1264,1265]

Diese Konzeption verteilt Agency asymmetrisch. Der Weise gewinnt Handlungsmacht durch exklusives Wissen, während Planeten, Geister, Materialien und Zeitpunkte als nichtmenschliche Handlungsträger erscheinen. Zugleich kann das System menschliche Verantwortung schwächen, wenn kosmische Determination oder Expertenautorität Entscheidungen abschließend legitimieren. Auf der Metaebene ist daher zu fragen, wer die Korrespondenzen festlegt, wer Zugang zum Wissen besitzt und wessen Interessen eine Operation dient.[1266,1267]

45.16 Wissenschaftsgeschichtliche Bewertung und Bilanz

Nach heutigen Maßstäben sind astrologische und magische Wirkungsbehauptungen nicht empirisch bestätigt. Der Picatrix ist deshalb kein Vorläufer moderner Naturwissenschaft im Sinn einer unvollkommenen frühen Physik. Ebenso verkürzt wäre die Bezeichnung als bloßer Aberglaube. Das Werk bietet historisch ernst zu nehmende Modelle von Kausalität, Klassifikation, Materialität, Imagination und Expertenwissen, die in einer anderen Ordnung des Wissens miteinander verbunden waren.[1268,1269]

Als Quelle zeigt der Text, wie Naturphilosophie, Religion, Astronomie, Astrologie und Ritual ineinandergreifen konnten. Als Übersetzungswerk dokumentiert er Transformation statt reiner

---

1264. Vgl. Saif, Arabic Influences, S. 27–108.
1265. Vgl. Pingree (Hg.), Picatrix, Bücher I–III.
1266. Vgl. Saif, Arabic Influences, S. 27–108.
1267. Vgl. Pingree (Hg.), Picatrix, Bücher I–III.
1268. Vgl. Liana Saif, The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy, Basingstoke 2015, S. 27–68.
1269. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch I.

Weitergabe. Als Rezeptkompendium verlangt er die Trennung von Vorschrift und Praxis. Als Gegenstand moderner Esoterik macht er sichtbar, wie historische Texte neu angeeignet werden. Seine zentrale Bedeutung liegt daher nicht im Nachweis verborgener Kräfte, sondern in der Rekonstruktion jener kulturellen Verfahren, mit denen Menschen kosmische Ordnung in Wissen und Handeln übersetzten.[1270,1271]

1270. Vgl. Hellmut Ritter/Martin Plessner (Hg. und Übers.), Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī, London 1962, Einleitung.

1271. Vgl. David Pingree (Hg.), Picatrix: The Latin Version of the Ghāyat al-ḥakīm, London 1986, Einleitung.

46 Picatrix und Agrippa: Aneignung, Systematisierung und christliche Umcodierung

46.1 Vergleichsfrage und methodische Vorsicht

Der Picatrix und Heinrich Cornelius Agrippas De occulta philosophia libri tres stehen in einem engen, aber nicht monokausalen Überlieferungszusammenhang. Agrippa konnte auf den seit dem 13. Jahrhundert lateinisch zirkulierenden Text zurückgreifen; zugleich benutzte er zahlreiche weitere Quellen. Übereinstimmungen können daher direkte Lektüre, gemeinsame Vorlagen oder Vermittlung durch Autoren wie al-Kindī, Pietro d’Abano und Marsilio Ficino anzeigen. Historisch belastbar wird ein Einfluss erst durch wörtliche Parallelen, gleiche seltene Anordnungen, nachweisbare Handschriften oder explizite Quellenangaben.[1272,1273]

Das Kapitel fragt deshalb nicht, ob Agrippa den Picatrix schlicht „kopierte“. Untersucht wird, welche astralmagischen Modelle in De occulta philosophia wiederkehren, wie Agrippa sie neu ordnete und wo er sie christlich, kabbalistisch oder moralisch veränderte. Der Picatrix ist eine bedeutende, aber keineswegs die einzige Quelle. Frances A. Yates machte früh auf strukturelle Nähe aufmerksam; neuere Forschung differenziert stärker zwischen direkter Textabhängigkeit und einem breiteren arabisch-lateinischen Wissensfeld.[1274,1275]

1272. Vgl. Liana Saif, The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy, Basingstoke 2015, S. 109–158.
1273. Vgl. Vittoria Perrone Compagni (Hg.), Cornelius Agrippa: De occulta philosophia libri tres, Leiden 1992, Einleitung.
1274. Vgl. Liana Saif, The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy, Basingstoke 2015, S. 109–158.
1275. Vgl. Vittoria Perrone Compagni (Hg.), Cornelius Agrippa: De occulta philosophia libri tres, Leiden 1992, Einleitung.

46.2 Zwei Werke, zwei Entstehungssituationen

Die arabische Ghāyat al-ḥakīm entstand wahrscheinlich im 10. oder 11. Jahrhundert in al-Andalus und gelangte über die alfonsinische Übersetzung des 13. Jahrhunderts in den lateinischen Westen. Ihr kompilatorischer Charakter bewahrt widersprüchliche philosophische, astrologische und rituelle Materialien. Agrippa verfasste dagegen um 1510 eine frühe Fassung seiner Okkulten Philosophie; die umfassend überarbeitete dreibändige Gestalt erschien 1533 in Köln. Zwischen Entwurf und Druck lagen mehr als zwei Jahrzehnte neuer Lektüren und theologischer Neuakzentuierungen.[1276,1277]

Dieser zeitliche Abstand erklärt, warum „Agrippas Lehre“ nicht als statischer Block behandelt werden darf. Die Jugendfassung, der Druck von 1533, Briefe und die skeptische Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum gehören verschiedenen Schreibsituationen an. Ebenso ist „der Picatrix“ kein völlig stabiler Ausgangstext, sondern eine lateinische Bearbeitung einer arabischen Kompilation mit handschriftlichen Varianten.[1278,1279]

46.3 Drei Welten als Ordnungsleistung Agrippas

Beide Werke setzen einen gestuften, durch Sympathien verbundenen Kosmos voraus. Der Picatrix erläutert, wie himmlische Kräfte über Sterne, Planeten, Seelen, Bilder und Stoffe in der unteren Welt wirksam werden sollen. Agrippa ordnet dieses Feld programmatisch in drei Bereiche: Das erste Buch behandelt die elementare oder natürliche Welt, das zweite die himmlische und mathematische Welt, das dritte die intelligible, geistige und religiöse Welt.[1280,1281]

1276. Vgl. Marc van der Poel, Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and His Declamations, Leiden 1997, S. 1–24.

1277. Vgl. Charles G. Nauert, Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought, Urbana 1965, S. 15–42.

1278. Vgl. Marc van der Poel, Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and His Declamations, Leiden 1997, S. 1–24.

1279. Vgl. Charles G. Nauert, Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought, Urbana 1965, S. 15–42.

1280. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 1–3; II 1; III 1–4.

1281. Vgl. Christopher I. Lehrich, The Language of Demons and Angels, Leiden 2003, S. 35–72.

Diese Dreiteilung ist mehr als eine Inhaltsübersicht. Sie macht aus heterogenen Wissensbeständen eine aufsteigende Architektur, in der natürliche Eigenschaften, Zahlen und Gestirne sowie göttliche Namen und Intelligenzen einander entsprechen. Der Magier erscheint als jemand, der Verbindungen erkennt und vermittelt, nicht als Schöpfer von Kräften aus dem Nichts. Agrippas Systematisierung überführt astralmagisches Material in den universalistischen Anspruch einer Renaissancephilosophie.[1282,1283]

46.4 Okkulte Eigenschaften und Ketten der Korrespondenz

Im Picatrix werden Planeten mit Metallen, Steinen, Pflanzen, Tieren, Farben, Gerüchen, Speisen, Berufen und Temperamenten verbunden. Agrippa entwickelt daraus im ersten Buch ausgedehnte Korrespondenzketten. Ein Gegenstand soll eine himmlische Qualität nicht aufgrund äußerer Ähnlichkeit allein, sondern kraft einer verborgenen Form oder Eigenschaft tragen, deren Ursache in einer höheren Ordnung liegt.[1284,1285]

Die sieben klassischen Planeten strukturieren diese Ketten: Saturn umfasst etwa Schwere, Kälte, Begrenzung und Alter; Jupiter Herrschaft, Recht und Wohlordnung; Mars Hitze, Eisen und Konflikt; die Sonne Licht, Gold und königliche Macht; Venus Schönheit, Begehren und Wohlgeruch; Merkur Sprache, Berechnung und Beweglichkeit; der Mond Feuchtigkeit, Wachstum und Wandel. Solche Reihen waren jedoch kein Eigentum des Picatrix. Ihre antiken, astrologischen und naturkundlichen Vorstufen machen für jede Einzelzuordnung einen gesonderten Quellenvergleich nötig.[1286,1287]

1282. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 1–3; II 1; III 1–4.

1283. Vgl. Christopher I. Lehrich, The Language of Demons and Angels, Leiden 2003, S. 35–72.

1284. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 22–32.

1285. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Bücher II–III.

1286. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 22–32.

1287. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Bücher II–III.

46.5 Astrale Bilder, Talismane und der richtige Zeitpunkt

Der deutlichste Berührungspunkt ist die Lehre vom astrologischen Bild. Im Picatrix sollen Form, Material, Intention, Räucherung und exakt gewählte Himmelskonstellation zusammenwirken. Das Bild bildet den Planeten nicht bloß ab, sondern soll seine Kraft aufnehmen und auf ein irdisches Ziel richten. Agrippas zweites Buch übernimmt die Grundannahme, dass ein unter geeigneten Konstellationen gefertigtes Bild zum materiellen Träger einer himmlischen Qualität werden könne.[1288,1289]

Agrippa diskutiert Planetenbilder, Tierkreiszeichen, Dekane, Fixsterne und Mondstationen. Seine Darstellung ist knapper und stärker taxonomisch als viele Rezepte des Picatrix. Besonders bei Reihen seltener Bildbeschreibungen lässt sich Traditionsnähe genauer prüfen als bei allgemeinen Aussagen über Sympathie. Gleichwohl kann auch eine gemeinsame arabisch-lateinische Vorlage zwischen beiden Texten stehen; ikonographische Ähnlichkeit allein beweist noch keine unmittelbare Entlehnung.[1290, 1291]

46.6 Die 28 Mondstationen und die 36 Dekane

Die 28 Mondstationen gliedern den siderischen Lauf des Mondes; ihnen werden Bilder und Wirkungsziele zugeschrieben. Der Picatrix überliefert entsprechende Serien, und Agrippa nimmt eine Folge von Mondstationsbildern in das zweite Buch auf. Da Wortlaut, Reihenfolge und Funktionsangaben teilweise vergleichbar sind, gehört dieser Bereich zu den stärkeren Indizien für die Nutzung derselben Texttradition. Die genaue Abhängigkeit ist dennoch anhand der lateinischen Handschriften und möglicher Zwischenquellen zu beurteilen.[1292,1293]

1288. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, II 36–47.

1289. Vgl. Nicolas Weill-Parot, Les „images astrologiques“ au Moyen Âge et à la Renaissance, Paris 2002, S. 591–626.

1290. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, II 36–47.

1291. Vgl. Nicolas Weill-Parot, Les „images astrologiques“ au Moyen Âge et à la Renaissance, Paris 2002, S. 591–626.

1292. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, II 36–47.

Die 36 Dekane teilen jedes Tierkreiszeichen in drei Abschnitte zu zehn Grad. Ihre Figuren verbinden ägyptische, hellenistische, indische, persische und arabische Überlieferungen. Im Picatrix und bei Agrippa erscheinen sie als wirksame Himmelsbilder. Diese Mehrfachherkunft war in der Renaissance meist nicht rekonstruierbar; die Bilder wurden als Fragmente alter Weisheit gelesen und in neue christlich-hermetische Genealogien eingefügt.[1294,1295]

46.7 Räucherung, Stoffmischung und sensorische Vermittlung

Räucherungen verbinden in beiden Werken Stoff, Geruch, aufsteigenden Dampf, planetarische Zuordnung und rituelle Handlung. Im Picatrix gehören sie häufig zu komplexen Operationen mit Kleidung, Gebetsrichtung, Anrufung und astrologischem Zeitpunkt. Agrippa integriert Räucherungen, Salben und Dämpfe stärker in eine allgemeine Lehre natürlicher und himmlischer Sympathien.[1296,1297]

Dieser Übergang vom Rezept zur Naturphilosophie ist zugleich eine rhetorische Veränderung. Praktiken können gelehrter und legitimer erscheinen, wenn sie als Wirkungen geschaffener Naturkräfte erklärt werden. Die Grenze zur Geisteranrufung bleibt jedoch instabil: Ein Duft kann als natürlicher Träger planetarischer Qualität, als Zeichen für eine Intelligenz oder als Bestandteil eines Kultakts verstanden werden. Welche Erklärung dominiert, entscheidet mit über die moralische Bewertung.[1298,1299]

1293. Vgl. Nicolas Weill-Parot, Les „images astrologiques“ au Moyen Âge et à la Renaissance, Paris 2002, S. 591–626.

1294. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, II 36–47.

1295. Vgl. Nicolas Weill-Parot, Les „images astrologiques“ au Moyen Âge et à la Renaissance, Paris 2002, S. 591–626.

1296. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 43–44.

1297. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch III.

1298. Vgl. Perrone Compagni (Hg.), De occulta philosophia, Einleitung.

1299. Vgl. D. P. Walker, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London 1958, S. 75–96.

46.8 Imaginatio, Wille und der Magier als Mikrokosmos

Der Picatrix verlangt Wissen, Konzentration und eine Angleichung des Handelnden an die gesuchte Himmelskraft. Agrippa entfaltet daraus eine ausgeprägte Lehre der imaginatio. Starke Vorstellung, Leidenschaft und gerichteter Wille sollen zunächst den eigenen Körper und in bestimmten Fällen auch andere Körper beeinflussen können. Magische Wirkung ist in diesem Modell weder rein mechanisch noch ausschließlich geistlich, sondern entsteht aus der koordinierten Beziehung von Seele, Körper, Stoff, Zeichen und Himmel.[1300,1301]

Der Mensch kann diese Vermittlungsrolle übernehmen, weil er als Mikrokosmos Elemente aller Weltebenen in sich vereinige. Daraus folgt eine doppelte Anthropologie: Der Magier besitzt besondere Handlungsmacht, bleibt aber von kosmischen, moralischen und göttlichen Bedingungen abhängig. Bildung, Selbstdisziplin und religiöse Reinheit werden zu Voraussetzungen legitimer Praxis. Das Modell privilegiert damit einen gelehrten männlichen Experten und verdeckt leicht die materiellen und sozialen Ressourcen seines Handelns.[1302,1303]

46.9 Von planetarischen Geistern zu christlicher Hierarchie

Der Picatrix entstand in einem islamisch geprägten Milieu, verarbeitete aber aristotelische, neuplatonische, hermetische, sabische und weitere Materialien. Planetarische Mächte können als Seelen, Geister, Intelligenzen oder angerufene Wesen erscheinen. Agrippa ordnet solche Kräfte ausdrücklich unter den christlichen Schöpfergott. Engel, Planeten, Elemente und natürliche Dinge bilden abgestufte Glieder einer göttlich gesetzten Ordnung.[1304,1305]

1300. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 64–68 und III 36.
1301. Vgl. Lehrich, Language of Demons and Angels, S. 73–112.
1302. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 64–68 und III 36.
1303. Vgl. Lehrich, Language of Demons and Angels, S. 73–112.
1304. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, III 10–24.
1305. Vgl. Lehrich, Language of Demons and Angels, S. 113–176.

Im dritten Buch verbindet Agrippa astrale Lehren mit christlicher Kabbala, hebräischen Gottesnamen, Engelhierarchien, biblischer Exegese und der Macht des göttlichen Wortes. Dafür besitzt der Picatrix keine direkte Entsprechung. Agrippas zeremonielle Magie ist deshalb weder bloße Übersetzung noch bloße Verkleidung arabischer Astralmagie, sondern eine neue Synthese, die sich gegenüber christlicher Theologie rechtfertigen muss.[1306,1307]

46.10 Reinigung, Auslassung und moralische Umcodierung

Agrippa übernimmt bevorzugt kosmologische Modelle, Korrespondenzen und klassifizierbare Bildtypen, während besonders anstößige Rezepte des Picatrix häufig fehlen oder abstrakter erscheinen. Tieropfer, Blut, Körperbestandteile, Zwangsziele und kultische Planetengebete ließen sich schwer als erlaubte christliche Naturmagie darstellen. Auslassung ist daher nicht bloß Kürzung, sondern kann als moralische und konfessionelle Bearbeitung gelesen werden.[1308,1309]

Die Reinigung bleibt unvollständig. Auch Agrippa behandelt Geister, Siegel, Namen, Charaktere, Anrufungen und astrologisch bestimmte Operationen. Seine Unterscheidung zwischen legitimer, von Gott geordneter Magie und abergläubischer oder dämonischer Praxis ist normativ klarer als praktisch trennscharf. Gerade diese Spannung erklärt, warum das Werk zugleich als gelehrte Philosophie verteidigt und als gefährliche Magie verdächtigt werden konnte.[1310,1311]

46.11 Zahl, Geometrie, Musik und Zeichen

Agrippas Zahlenlehre, geometrische Figuren, magische Quadrate, Planetensiegel und musikalische Harmonien gehören zu seiner mathematischen oder himmlischen Magie. Sie stehen im weiteren

---

1306. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, III 10–24.
1307. Vgl. Lehrich, Language of Demons and Angels, S. 113–176.
1308. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 22–32.
1309. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Bücher II–III.
1310. Vgl. Perrone Compagni (Hg.), De occulta philosophia, Einleitung.
1311. Vgl. D. P. Walker, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London 1958, S. 75–96.

Umfeld einer Kosmologie, in der messbare Proportionen unsichtbare Ordnungen ausdrücken. Nicht alle diese Elemente stammen jedoch aus dem Picatrix; pythagoreische, spätantike, astrologische und mittelalterliche Quellen tragen eigenständig dazu bei.[1312,1313]

Noch deutlicher ist die Differenz bei hebräischen Buchstaben, Gottesnamen, geheimen Alphabeten und kabbalistischen Verfahren. Strukturell teilen sie die Annahme, sichtbare Zeichen könnten unsichtbare Kräfte vermitteln. Konkret verarbeitet Agrippa aber unter anderem Johannes Reuchlin, Johannes Trithemius und christlich-kabbalistische Traditionen. Eine bloße Ähnlichkeit der Zeichenlogik darf nicht als Herkunftsnachweis missverstanden werden.[1314,1315]

46.12 Kompilation und Enzyklopädie als verschiedene Wissensformen

Der Picatrix lässt unterschiedliche Quellenstimmen, Rezepte und Erklärungen häufig nebeneinanderstehen. Agrippa verfolgt stärker das humanistische Ideal einer geordneten Enzyklopädie. Zitate, Autoritäten und Klassifikationen werden in ein Schema gebracht, das von der Materie über den Himmel zum Geist aufsteigt. Die größere Systematik beseitigt Widersprüche jedoch nicht; sie verteilt sie auf Ebenen und versieht sie mit einer christlichen Deutungsspitze.[1316,1317]

Literarische Form beeinflusst damit die Autorität des Wissens. Das Rezept verspricht eine konkrete Operation, die Tabelle Übersicht, die Korrespondenzkette Vollständigkeit und die theologische Hierarchie Legitimität. Agrippas Leistung besteht nicht nur in der Aufnahme einzelner Inhalte, sondern in dieser medialen und

---

1312. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, II 22–23; III 29–30.
1313. Vgl. Lehrich, Language of Demons and Angels, S. 177–216.
1314. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, II 22–23; III 29–30.
1315. Vgl. Lehrich, Language of Demons and Angels, S. 177–216.
1316. Vgl. Perrone Compagni (Hg.), De occulta philosophia, Einleitung.
1317. Vgl. Anthony Grafton, Magus: The Art of Magic from Faustus to Agrippa, London 2023, S. 215–252.

argumentativen Neuorganisation. Der Leser begegnet einer Architektur des Wissens, die heterogene Herkunft in universale Ordnung verwandelt.[1318,1319]

46.13 De vanitate und die Frage des Widerrufs

In der 1530 gedruckten Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum atque artium kritisierte Agrippa die Unsicherheit und Eitelkeit menschlicher Wissenschaften, darunter Astrologie und magische Künste. Daraus wurde häufig ein vollständiger Widerruf der Okkulten Philosophie abgeleitet. Dagegen spricht, dass Agrippa die erweiterte Fassung von De occulta philosophia noch 1533 veröffentlichte und seine Kritik als christlich-skeptische Demut, rhetorische Deklamation und Warnung vor Missbrauch gelesen werden kann.[1320,1321]

Die Forschung behandelt das Verhältnis beider Werke deshalb kontrovers. Weder eine harmonisierende Lösung noch die Erzählung eines einfachen Bruchs erfasst alle Textschichten. Agrippa konnte okkultes Wissen sammeln und zugleich seine Verlässlichkeit, moralische Gefahr und Unterordnung unter Offenbarung betonen. Diese Ambivalenz ist kein nebensächlicher persönlicher Widerspruch, sondern kennzeichnet die prekäre Stellung gelehrter Magie im 16. Jahrhundert.[1322,1323]

46.14 Einfluss als Auswahlprozess

Der Einfluss des Picatrix auf Agrippa lässt sich am besten als selektive Aneignung beschreiben. Astrale Kausalität, Korrespondenzdenken, Bildmagie, Mondstationen, Dekane, Stoffe und sensorische Medien liefern wichtige Bausteine. Agrippa kürzt, klassifiziert, kombiniert und theologisiert sie. Neuplatonismus,

---

1318. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 22–32.

1319. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Bücher II–III.

1320. Vgl. Marc van der Poel, Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and His Declamations, Leiden 1997, S. 1–24.

1321. Vgl. Charles G. Nauert, Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought, Urbana 1965, S. 15–42.

1322. Vgl. Perrone Compagni (Hg.), De occulta philosophia, Einleitung.

1323. Vgl. D. P. Walker, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London 1958, S. 75–96.

Hermetik, Scholastik, Bibel, christliche Kabbala und zeitgenössische Autoren verändern Funktion und Bedeutung der übernommenen Materialien.[1324,1325]

Damit wird auch der ältere Gegensatz zwischen „islamischer Quelle“ und „europäischer Renaissance“ fragwürdig. Die lateinische Picatrix war bereits ein europäisches Übersetzungsprodukt auf arabischer Grundlage; Agrippas Werk blieb von mehrsprachigen und interreligiösen Wissenstransfers abhängig. Seine Synthese ist originell nicht trotz, sondern durch die aktive Neuordnung überlieferter Materialien. Originalität bedeutet hier Transformationsleistung, nicht Quellenlosigkeit.[1326,1327]

46.15 Agency, Autorität und Verantwortung

Beide Werke schreiben dem Wissenden die Fähigkeit zu, verborgene Beziehungen zu erkennen und für konkrete Ziele zu mobilisieren. Agency beruht auf astrologischer Zeitwahl, Stoffkenntnis, Imagination, Sprache und ritueller Disziplin. Bei Agrippa wird sie zusätzlich durch die Stellung des Menschen als Mikrokosmos und Ebenbild Gottes begründet. Der Magier erscheint als Vermittler zwischen Weltstufen, nicht als autonomer Herrscher außerhalb der Schöpfungsordnung.[1328,1329]

Diese Handlungsmacht ist sozial und ethisch ambivalent. Exklusives Wissen stärkt den gelehrten Experten, kann aber Ratsuchende und weniger Gebildete seiner Autorität unterordnen. Kosmische Korrespondenzen können Entscheidungen eröffnen oder als zwingende Legitimation von Kontrolle, Begehren und Schädigung dienen. Eine historische Analyse muss deshalb neben der Theorie der Wirksamkeit stets fragen, wer handeln darf, auf wen eingewirkt werden soll und wie Verantwortung religiös oder astrologisch verschoben wird.[1330,1331]

1324. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 22–32.
1325. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Bücher II–III.
1326. Vgl. Saif, Arabic Influences, S. 109–158.
1327. Vgl. Perrone Compagni (Hg.), De occulta philosophia, Einleitung.
1328. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 64–68 und III 36.
1329. Vgl. Lehrich, Language of Demons and Angels, S. 73–112.
1330. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 22–32.
1331. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Bücher II–III.

46.16 Bilanz

Der Picatrix lieferte Agrippa weder ein vollständiges fertiges System noch lediglich einzelne Kuriositäten. Er bot ein bedeutendes Modell astraler Magie, dessen kosmologische und operative Elemente in den ersten beiden Büchern von De occulta philosophia besonders deutlich nachwirken. Agrippa verband dieses Material mit weiteren Quellen und schuf eine dreistufige Renaissancephilosophie von Natur, Himmel und Geist.[1332,1333]

Wissenschaftlich angemessen ist daher eine doppelte Aussage: Eine substanzielle Traditionsbeziehung ist gut begründet, die Behauptung ausschließlich direkter Abhängigkeit wäre zu stark. Der Vergleich zeigt exemplarisch, wie Wissen durch Übersetzung, Auswahl, Auslassung, Systematisierung und konfessionelle Umcodierung verändert wird. Agrippas Werk ist zugleich Rezeptionszeugnis arabisch-lateinischer Astralmagie und eigenständige christlich-humanistische Neukonstruktion.[1334,1335]

1332. Vgl. Agrippa, De occulta philosophia, I 1–3; II 1; III 1–4.

1333. Vgl. Christopher I. Lehrich, The Language of Demons and Angels, Leiden 2003, S. 35–72.

1334. Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres, Köln 1533.

1335. Vgl. Vittoria Perrone Compagni (Hg.), Cornelius Agrippa: De occulta philosophia libri tres, Leiden 1992, Einleitung.

47 Die Sabier von Harran: Planetenkult, Divination und Wissenstransfer

47.1 Gegenstand, Ort und Quellenproblem

Harran lag in Obermesopotamien an einer Schnittstelle zwischen Syrien, Anatolien und dem Irak. Die Stadt besaß eine lange Kulttradition des Mondgottes Sîn und blieb noch unter islamischer Herrschaft ein Zentrum nichtchristlicher Rituale. Die später als „Sabier von Harran“ bezeichnete Gemeinschaft verband lokale Kultformen mit hellenistischer Astrologie, griechischer Philosophie und astraler Ritualpraxis. Sie war weder ein unveränderter Rest altbabylonischer Religion noch lediglich eine philosophische Schule.[1336,1337]

Fast alle ausführlichen Beschreibungen stammen von Außenstehenden: muslimischen Geographen, Religionshistorikern, Chronisten, christlichen Polemikern und späteren Kompilatoren. Eigenzeugnisse harranischer Religionsausübung sind selten und schwer zu identifizieren. Berichte über Geheimriten, Opfer oder Lehrgebäude müssen daher nach Datierung, Absicht und Abstand zum beschriebenen Geschehen gewichtet werden. Die Quellen erschließen nicht unmittelbar „die Religion“, sondern konkurrierende Darstellungen einer kleinen und häufig verdächtigten Gemeinschaft.[1338,1339]

47.2 Wer waren die koranischen Ṣābiʾūn?

Der Koran nennt die Ṣābiʾūn neben Juden, Christen und anderen Gruppen, erklärt ihre Identität jedoch nicht eindeutig. In der späteren Auslegung wurden sehr verschiedene Gemeinschaften mit dem Namen verbunden, darunter Mandäer und Harraner. Eine

---

1336. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 21–58.
1337. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 8–17.
1338. Vgl. Tamara M. Green, The City of the Moon God, Leiden 1992, S. 1–20.
1339. Vgl. David Pingree, „The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition“, International Journal of the Classical Tradition 9/1 (2002), S. 8–35.

Gleichsetzung aller „Sabier“ ist deshalb historisch unhaltbar. Der Name bezeichnet in verschiedenen Texten nicht notwendig dieselbe Religion, Ethnie oder Institution.[1340,1341]

Berühmt ist die Erzählung, Kalif al-Ma’mūn habe um 830 die Harraner vor die Wahl zwischen Konversion und Verfolgung gestellt, worauf sie sich zum Schutz als koranische Sabier bezeichnet hätten. Diese Geschichte wird erst in später, feindselig gefärbter Überlieferung greifbar. Frühere und abweichende Zeugnisse erlauben keine einfache Gründungsszene. Plausibler ist ein längerer Prozess, in dem eine mehrdeutige Bezeichnung rechtlich, sozial und religiös neu ausgehandelt wurde.[1342,1343]

47.3 Kontinuität und Wandel des Mondkults

Sîn wurde in Harran bereits in altorientalischer Zeit verehrt; diese lange Ortsgeschichte verlieh dem Kult besonderes Prestige. Kontinuität bedeutet jedoch nicht Identität über Jahrtausende. Politische Herrschaft, Sprache, Tempelorganisation und theologische Deutung veränderten sich grundlegend. Hellenistische und spätantike Planetensysteme konnten ältere lokale Traditionen neu klassifizieren, während islamzeitliche Autoren sie wiederum in Kategorien von Philosophie, Idolatrie oder Sternverehrung beschrieben.[1344,1345]

Die Bezeichnung „Planetenkult“ erfasst daher nur einen Teil des Phänomens. Tempel, Feste, Opfer, Kalender und lokale Zugehörigkeit verbanden sich mit gelehrten Erklärungen über kosmische Vermittler. Die harranische Religion war eine gelebte Gemeinschaftsordnung, nicht bloß eine Theorie der Himmelskörper. Zugleich ist uns gerade ihre gelehrte und außergewöhnliche Seite besser überliefert als Alltag, Familie und soziale Organisation.[1346,1347]

1340. Vgl. François de Blois, „Ṣābiʾ“, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., Leiden 1995.

1341. Vgl. Kevin van Bladel, The Arabic Hermes, Oxford 2009, S. 64–75.

1342. Vgl. François de Blois, „Ṣābiʾ“, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., Leiden 1995.

1343. Vgl. Kevin van Bladel, The Arabic Hermes, Oxford 2009, S. 64–75.

1344. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 21–58.

1345. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 8–17.

1346. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 21–58.

1347. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 8–17.

47.4 Kosmische Hierarchie und planetarische Vermittler

Mittelalterliche Autoren schreiben den Harranern die Vorstellung eines höchsten, dem unmittelbaren Zugriff entzogenen Prinzips zu. Zwischen ihm und der irdischen Welt stünden geistige Mächte, die mit den sieben klassischen Planeten verbunden seien. Die sichtbaren Gestirne könnten als Körper oder Zeichen dieser Vermittler verstanden werden. Planetare Verehrung richtete sich in diesem Modell nicht ausschließlich auf materielle Himmelskörper, sondern auf die durch sie wirksamen Mächte.[1348,1349]

Wie geschlossen dieses System tatsächlich war, bleibt fraglich. Berichte können harranische Aussagen mit neuplatonischem oder islamischem philosophischem Vokabular ordnen. Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond bilden zwar ein wiederkehrendes Schema, doch Rang, Namen und rituelle Funktion einzelner Mächte variieren. Eine systematische „sabische Theologie“ ist teilweise Rekonstruktion aus verstreuten und zeitlich auseinanderliegenden Zeugnissen.[1350,1351]

47.5 Astrologie als Divination, Kalender und Ritualtechnik

Astrologie verband Beobachtung, Berechnung und Deutung. Planetenstände, Tierkreispositionen, Auf- und Untergänge, Konjunktionen sowie planetarische Tage und Stunden sollten anzeigen, welche Qualität zu einem Zeitpunkt vorherrschte. Diese Diagnose konnte Horoskope betreffen, aber ebenso den Beginn einer Reise, eine Heilhandlung, ein Opfer oder die Herstellung eines Talismans. Divination und Ritualzeit waren damit zwei Seiten derselben kosmologischen Ordnung.[1352,1353]

Die Zukunft erschien weder vollkommen zufällig noch notwendig als unveränderlich. Himmelsbewegungen zeigten Bedingungen und günstige oder gefährliche Zeitfenster an; richtiges Wissen sollte

---

1348. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 135–166.

1349. Vgl. van Bladel, Arabic Hermes, S. 76–118.

1350. Vgl. David Pingree, „The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition“, International Journal of the Classical Tradition 9/1 (2002), S. 8–35.

1351. Vgl. Tamara M. Green, The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran, Leiden 1992, S. 1–20.

1352. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 18–29.

Handlungen darauf abstimmen. Elektionenastrologie verwandelte Prognose in Entscheidungstechnik. Ihre religiöse Bedeutung erklärt, warum mathematische Präzision und rituelle Geltung einander nicht ausschlossen, sondern wechselseitig stützen konnten.[1354,1355]

47.6 Entsprechungen, Opfer und die Gefahr schematischer Rekonstruktion

Quellen ordnen Planeten Farben, Metalle, Tiere, Pflanzen, Düfte und Speisen zu. In rituellen Beschreibungen erscheinen beispielsweise dunkle Stoffe für Saturn oder wohlriechende Gaben für Venus. Solche Korrespondenzen sollen irdische und himmlische Ebenen verbinden. Der astrologisch bestimmte Zeitpunkt ist dabei nicht bloß Dekoration, sondern Teil der behaupteten Wirksamkeit.[1356,1357]

Konkrete Opferlisten dürfen dennoch nicht zu einem stabilen Handbuch „der harranischen Religion“ zusammengesetzt werden. Autoren überliefern unterschiedliche Reihen, schreiben voneinander ab oder formen Material nach bekannten planetarischen Schemata. Auch der Picatrix bewahrt als Kompilation sabisch oder harranisch bezeichnete Stoffe, ohne deshalb eine unmittelbare Ethnographie Harrans zu sein. Übereinstimmung zeigt Traditionsbildung, nicht automatisch lokale Praxis.[1358,1359]

47.7 Extispizin und Opfer als Kommunikation

Einzelne Berichte verbinden harranische Opfer mit der Untersuchung von Organen eines getöteten Tieres. Eine solche Extispizin oder Hieroskopie besitzt tiefe mesopotamische Vorgeschichten: Form und Besonderheiten besonders der Leber wurden als Zeichen göttlicher Zustimmung oder Warnung gelesen.

1353. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.

1354. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 18–29.

1355. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.

1356. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 167–188.

1357. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Bücher III–IV.

1358. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 167–188.

1359. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Bücher III–IV.

Für Harran ist jedoch zwischen einer langlebigen regionalen Technik und der Behauptung ungebrochener institutioneller Kontinuität zu unterscheiden.[1360,1361]

Das Opfer konnte mehrere Funktionen gleichzeitig erfüllen: Gabe an eine Gottheit, Herstellung ritueller Gemeinschaft, Prüfung des richtigen Zeitpunkts und Gewinnung eines Zeichens. Moderne Kategorien trennen „Religion“ und „Divination“ stärker, als vormoderne Praktiken es taten. Eine Schilderung bleibt dennoch zunächst Textzeugnis; sie beweist weder regelmäßigen Vollzug noch unveränderte Fortdauer altorientalischer Verfahren.[1362,1363]

47.8 Talismane zwischen Diagnose und Intervention

Talismanische Bilder, Ringe oder Metallfiguren sollten unter passenden Konstellationen hergestellt und durch Gebet, Räucherung oder zugeordnete Materialien auf einen Planeten ausgerichtet werden. Die Astrologie diagnostizierte zunächst die kosmische Lage; die Operation versuchte anschließend, eine günstige Qualität zu binden oder eine schädliche abzuwehren. Divination ging damit in Intervention über.[1364,1365]

Ziele wie Schutz, Heilung, Erfolg oder Einfluss auf Beziehungen sind aus astralmagischen Texten bekannt. Ob ein einzelnes Rezept tatsächlich in Harran praktiziert wurde, lässt sich nur selten zeigen. „Harran“ fungiert in späteren Werken auch als Autoritätsort alter astraler Weisheit. Die historische Analyse muss daher zwischen lokaler Kultpraxis, gelehrter Zuschreibung und literarischer Archaisierung unterscheiden.[1366,1367]

1360. Vgl. Ulla Koch-Westenholz, Babylonian Liver Omens, Kopenhagen 2000, S. 7–28.

1361. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 167–188.

1362. Vgl. David Pingree, „The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition“, International Journal of the Classical Tradition 9/1 (2002), S. 8–35.

1363. Vgl. Tamara M. Green, The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran, Leiden 1992, S. 1–20.

1364. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 18–29.

1365. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.

1366. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 18–29.

1367. Vgl. Liana Saif, The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy, Basingstoke 2015, S. 27–68.

47.9 Mysterien, Initiation und inszenierte Geheimhaltung

Mittelalterliche Berichte nennen Fasten, Reinigung, Festkalender, besondere Speisen, unterirdische Räume, Bilder, Dunkelheit, Licht und erschreckende Klänge. Al-Masʿūdī erklärte angebliche Götterstimmen teilweise als technische Täuschung durch verborgene Vorrichtungen. Seine Rationalisierung belegt nicht, dass jede Einzelheit erfunden war; sie zeigt, dass bereits mittelalterliche Beobachter zwischen göttlicher Wirkung und menschlicher Inszenierung konkurrierende Erklärungen anboten.[1368,1369]

Geheimhaltung strukturierte Wissen sozial. Priester, Initiierte, gewöhnliche Mitglieder und Außenstehende hatten vermutlich unterschiedlichen Zugang zu Ritualen und Deutungen. Zugleich erzeugte behauptete Geheimhaltung einen idealen Raum für polemische Fantasie. Je weniger überprüfbar eine Praxis war, desto leichter konnten Autoren ihr spektakuläre oder verbrecherische Inhalte zuschreiben.[1370,1371]

47.10 Das „sprechende Haupt“ als polemisches Motiv

Mehrere Autoren erzählen von einem konservierten Menschenkopf, den die Harraner als Orakel befragt hätten. Die Versionen widersprechen sich hinsichtlich Planetenzuordnung, Herstellung und Dauer der angeblichen Auskunftsfähigkeit. Eine sichere Rekonstruktion realer Menschenopfer ist daraus nicht möglich. Das Motiv gehört zunächst zur Geschichte der Fremddarstellung Harrans.[1372,1373]

Als Entstehungsbedingungen kommen Missverständnisse von Tieropfern oder technischen Ausdrücken, ältere Erzählmotive sprechender Köpfe und religiöse Polemik in Betracht. Diese

---

1368. Vgl. David Pingree, „The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition“, International Journal of the Classical Tradition 9/1 (2002), S. 8–35.

1369. Vgl. Tamara M. Green, The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran, Leiden 1992, S. 1–20.

1370. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 117–166.

1371. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 29–35.

1372. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 188–202.

1373. Zur Quellenkritik vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 29–35.

Erklärungen bleiben Hypothesen, sofern keine direkte Überlieferungskette nachgewiesen wird. Methodisch entscheidend ist die asymmetrische Beweislast: Wiederholung einer Anschuldigung in späteren Texten macht sie nicht zum unabhängigen Zeugnis.[1374,1375]

47.11 Astronomie, Mathematik und Religion

Astrologische Zeitbestimmung setzte Kenntnisse der Himmelsbewegungen voraus. Kalender, Tabellen, geometrische Modelle und astronomische Texte konnten deshalb zugleich wissenschaftliche, administrative und religiöse Funktionen erfüllen. Diese Verbindung darf weder als Beweis moderner Naturwissenschaftlichkeit des Kultes noch als Entwertung mathematischer Arbeit durch „Aberglauben“ gelesen werden. Vormoderne Disziplinen waren institutionell und begrifflich anders geordnet.[1376,1377]

Derselbe Gelehrte konnte Planetenpositionen berechnen, astrologisch deuten und philosophisch über kosmische Ursachen schreiben. Die Güte einer geometrischen Demonstration hängt dabei nicht von der modernen Anerkennung astrologischer Wirkungen ab. Wissenschaftsgeschichte muss zwischen mathematischen Verfahren, astronomischen Beobachtungen und nicht empirisch bestätigten Deutungsansprüchen unterscheiden, ohne ihre historische Verflechtung zu leugnen.[1378,1379]

47.12 Die sassanidische Übersetzungsthese

Im Sassanidenreich wurden griechische astrologische und wissenschaftliche Werke ins Mittelpersische übertragen. Dorotheos von Sidon und Vettius Valens sind wichtige Beispiele für Texte,

---

1374. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 188–202.

1375. Zur Quellenkritik vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 29–35.

1376. Vgl. George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance, Cambridge, Mass. 2007, S. 1–25.

1377. Vgl. Roshdi Rashed (Hg.), Thābit ibn Qurra: Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad, Berlin 2009, S. 1–18.

1378. Vgl. George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance, Cambridge, Mass. 2007, S. 1–25.

1379. Vgl. Roshdi Rashed (Hg.), Thābit ibn Qurra: Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad, Berlin 2009, S. 1–18.

deren spätere arabische Überlieferung mittelpersische Zwischenstufen erkennen lässt. In diesem Prozess trafen griechische, mesopotamische, iranische und indische Wissensformen aufeinander; Übersetzung bedeutete Anpassung und Kombination, nicht bloße Wortersetzung.[1380,1381]

Eine unmittelbare harranische Beteiligung an diesen frühen griechisch-mittelpersischen Übersetzungen ist möglich, aber nicht sicher belegt. Harrans geographische Lage und Mehrsprachigkeit machen die Hypothese plausibel, ersetzen jedoch keine Übersetzernamen, Kolophone oder Handschriftenketten. Zudem wäre „Sabier von Harran“ für das 3. oder 4. Jahrhundert möglicherweise anachronistisch. Der mögliche Durchgangsort darf nicht zum alleinigen Urheber einer reichsweiten Bewegung erklärt werden.[1382,1383]

47.13 Thābit ibn Qurra und das Bagdader Übersetzungsnetzwerk

Deutlich besser belegt ist Thābit ibn Qurra, um 826 in Harran geboren und 901 in Bagdad gestorben. Im Umfeld der Banū Mūsā übersetzte, revidierte oder kommentierte er mathematische und astronomische Werke, darunter Texte von Euklid, Archimedes, Apollonios und Ptolemaios. Seine Arbeit war keine passive Konservierung. Vergleich von Fassungen, terminologische Präzisierung, Beweisarbeit und eigene mathematische Untersuchungen machten Übersetzung zu Forschung.[1384,1385]

Thābits Herkunft verbindet Harran mit der abbasidischen Wissenschaftskultur, doch seine Leistung erklärt sich nicht allein aus Planetenkult. Patronage, urbane Institutionen, mehrsprachige Bildung und Zusammenarbeit waren ebenso wichtig. Außerdem darf die religiöse Identität berühmter Gelehrter nicht

---

1380. Vgl. David Pingree, From Astral Omens to Astrology, Rom 1997, S. 39–50.

1381. Vgl. van Bladel, Arabic Hermes, S. 22–63.

1382. Vgl. David Pingree, „The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition“, International Journal of the Classical Tradition 9/1 (2002), S. 8–35.

1383. Vgl. Tamara M. Green, The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran, Leiden 1992, S. 1–20.

1384. Vgl. Rashed (Hg.), Thābit ibn Qurra, S. 1–40.

1385. Vgl. Sonja Brentjes, Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies, Turnhout 2018, S. 61–84.

stellvertretend für sämtliche Harraner stehen. Eine Gelehrtenfamilie ist kein vollständiges Abbild einer Kultgemeinschaft.[1386,1387]

47.14 Ein plurales Netzwerk statt einer einzigen Brücke

Die griechisch-arabische Übersetzungsbewegung war das Werk vieler Gruppen. Syrische Christen wie Ḥunayn ibn Isḥāq und Isḥāq ibn Ḥunayn, muslimische Auftraggeber, sabische Gelehrte, persisch geprägte Verwaltungs- und Wissenschaftsmilieus sowie die Banū Mūsā wirkten in wechselnden Konstellationen zusammen. Übersetzt wurde direkt aus dem Griechischen, über das Syrische oder unter Nutzung mittelpersischer Fassungen.[1388,1389]

Die Metapher einer einzigen „Brücke“ vereinfacht dieses Geflecht zu stark. Wissen zirkulierte über Personen, Familien, Bibliotheken, Höfe, Schulen, Handelswege und konkurrierende Übersetzungen. Harran war ein wichtiger Knoten, aber weder alleinige Quelle noch neutraler Kanal. Jede Übertragung veränderte Terminologie, Argumentation und Gebrauchsmöglichkeiten; Bewahrung und Innovation waren nicht voneinander zu trennen.[1390,1391]

47.15 Harran, Picatrix und die Autorität der alten Weisen

Im Picatrix und verwandten Texten erscheint Harran als Ort einer uralten, astralen und hermetischen Weisheit. Sabische Gebete, Planetenkulte und Erzählungen über Hermes verleihen Operationen historische Autorität. Solche Zuschreibungen können harranische Materialien bewahren, bilden aber zugleich eine literarische Konstruktion, die verschiedene Lehren unter einem prestigereichen Herkunftsnamen bündelt.[1392,1393]

1386. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 21–58.

1387. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 8–17.

1388. Vgl. Rashed (Hg.), Thābit ibn Qurra, S. 1–40.

1389. Vgl. Sonja Brentjes, Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies, Turnhout 2018, S. 61–84.

1390. Vgl. David Pingree, „The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition“, International Journal of the Classical Tradition 9/1 (2002), S. 8–35.

1391. Vgl. Tamara M. Green, The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran, Leiden 1992, S. 1–20.

Die Renaissance rezipierte diese Stoffe meist nicht durch unmittelbaren Kontakt mit einer lebenden harranischen Gemeinschaft, sondern über arabische und lateinische Texte. „Sabische Weisheit“ wurde dadurch Teil europäischer Debatten über prisca theologia, natürliche Magie und Idolatrie. Die Wirkungsgeschichte Harrans ist deshalb ebenso eine Geschichte imaginierter Herkunft wie nachweisbarer Überlieferung.[1394,1395]

47.16 Agency, Herrschaftswissen und Deutungsmacht

Harranische Astrologie verspricht Agency durch zeitliche Orientierung: Wer Konstellationen berechnet und Zeichen deutet, kann Handlungen wählen, verschieben oder rituell vorbereiten. Talismane erweitern diese Rolle von Diagnose zu Intervention. Handlungsmacht liegt jedoch nicht gleichmäßig bei allen Beteiligten, sondern konzentriert sich bei Priestern, Astrologen, Übersetzern und mathematisch Gebildeten.[1396,1397]

Kosmisches Wissen ist damit auch Herrschaftswissen. Es kann Heilung und Schutz organisieren, aber ebenso politische Entscheidungen autorisieren oder soziale Abhängigkeit erzeugen. Die entscheidende Metaebene lautet: Wer darf den Himmel auslegen, wer kontrolliert Kalender und Ritual, und wer trägt Verantwortung für eine Handlung? Ein Verweis auf planetarische Notwendigkeit kann Verantwortung strukturieren, aber auch verschieben.[1398,1399]

47.17 Bilanz

Die Sabier von Harran waren weder bloße „Sternenanbeter“ noch neutrale Hüter griechischer Bücher. Die Quellen zeigen eine spätantike und islamzeitliche Ritualgemeinschaft, in der lokaler Kult, planetarische Kosmologie, Divination und gelehrtes Wissen miteinander verbunden waren. Viele spektakuläre Einzelheiten

---

1392. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 21–58.
1393. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 8–17.
1394. Vgl. van Bladel, Arabic Hermes, S. 64–118.
1395. Vgl. Ritter/Plessner, Picatrix, Buch IV.
1396. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 18–29.
1397. Vgl. Tamsyn Barton, Ancient Astrology, London 1994, S. 52–76.
1398. Vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 18–35.
1399. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 203–219.

bleiben wegen der Außenperspektive der Berichte unsicher; besonders Menschenopfer und Orakelgeschichten verlangen strenge Quellenkritik.[1400,1401]

Gut belegt ist dagegen die Bedeutung harranischer Gelehrter, vor allem Thābit ibn Qurras, innerhalb eines pluralen abbasidischen Übersetzungs- und Forschungsnetzwerks. Die Beteiligung Harrans an früheren sassanidischen Übertragungen bleibt eine These. Historisch produktiv ist gerade diese Abstufung: Sie trennt lokale Religion, fremde Konstruktion, plausible Vermittlung und dokumentierte wissenschaftliche Arbeit, ohne die engen vormodernen Beziehungen zwischen Himmelsschau, Divination, Ritual und Mathematik künstlich aufzulösen.[1402,1403]

1400. Vgl. Green, City of the Moon God, S. 188–202.

1401. Zur Quellenkritik vgl. Pingree, „Ṣābians of Ḥarrān“, S. 29–35.

1402. Vgl. Rashed (Hg.), Thābit ibn Qurra, S. 1–40.

1403. Vgl. Sonja Brentjes, Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies, Turnhout 2018, S. 61–84.

48 Von Jamblichos bis Proklos: Neuplatonische Metaphysik, Theurgie und Divination

48.1 Gegenstand und historischer Horizont

Der Neuplatonismus zwischen dem späten 3. und dem späten 5. Jahrhundert war Philosophie, Lebensform und religiöse Praxis zugleich. Jamblichos und Proklos lebten in einer Welt konkurrierender philosophischer Schulen, lokaler Kulte, Orakel, Mysterien, Astrologie und eines zunehmend dominanten Christentums. Metaphysik, Ethik, Mathematik, Mythenauslegung, Divination und Theurgie bildeten deshalb keine voneinander isolierten Disziplinen, sondern verschiedene Zugänge zu einer geordneten Wirklichkeit.[1404,1405]

Die Bezeichnung „Neuplatonismus“ ist modern. Die betreffenden Denker verstanden sich als Ausleger Platons und als Bewahrer einer älteren, auch pythagoreischen und orphischen Weisheit. Zwischen ihnen bestanden erhebliche Unterschiede. Das Kapitel rekonstruiert daher keinen unveränderlichen Lehrblock, sondern eine Entwicklung: von Plotins Metaphysik über Jamblichos’ theurgische Neuordnung bis zu Proklos’ systematischer Philosophie göttlicher Reihen.[1406,1407]

48.2 Plotins Erbe: Emanation und Rückkehr

Plotin ordnete die Wirklichkeit durch die drei höchsten Prinzipien des Einen, des Geistes oder Nous und der Seele. Das Eine steht jenseits von Sein und Denken; der Geist enthält die intelligiblen Formen; die Seele vermittelt zwischen intelligibler und körperlicher Welt. Der Hervorgang aus höheren Ursachen ist kein zeitliches Ereignis und keine Verminderung des Ursprungs. Vollkommenheit teilt ihre Fülle mit, während alles Hervorgegangene zu seiner Ursache zurückstrebt.[1408,1409]

1404. Vgl. Proklos, On Providence, hg. und übers. von Carlos Steel, London 2007.
1405. Vgl. Chlup, Proclus, S. 206–228.
1406. Vgl. Dominic J. O’Meara, Platonopolis, Oxford 2003, S. 1–20.
1407. Vgl. Chlup, Proclus, S. 1–28.
1408. Vgl. Plotin, Enneaden, V 1 und V 2.

Damit besitzt die Wirklichkeit eine doppelte Bewegung: Entfaltung von Einheit zu Vielheit und Rückwendung der Vielheit zur Einheit. Porphyrios systematisierte dieses Modell und verband es mit Ethik, Reinigung und kommentierender Schularbeit. Jamblichos übernahm die Grundbewegung, hielt aber die Zahl der Vermittlungsstufen und Plotins Einschätzung der menschlichen Seele für unzureichend.[1410,1411]

48.3 Jamblichos und der vollständige Abstieg der Seele

Plotin konnte so gelesen werden, dass ein höchster Teil der Seele auch während des irdischen Lebens im Intelligiblen verbleibe. Jamblichos widersprach: Die menschliche Seele steige als Ganze in den Bereich von Körper, Zeit und Schicksal hinab. Sie unterscheide sich dadurch grundsätzlich von göttlichen Seelen und könne ihre Gefangenschaft nicht allein durch intellektuelle Selbstbesinnung überwinden.[1412,1413]

Diese Anthropologie begründet die Notwendigkeit göttlicher Hilfe. Philosophie, Tugend und Erkenntnis bleiben unverzichtbar, reichen aber für die höchste Rückkehr nicht aus. Die Seele muss durch die Götter erhoben werden. Jamblichos’ Theurgie ist somit keine äußerliche Ergänzung einer ansonsten autonomen Philosophie, sondern Konsequenz einer strengeren Bestimmung menschlicher Endlichkeit.[1414,1415]

48.4 Negative Theologie und vervielfachte Vermittlung

Jamblichos verschärfte den Abstand zwischen dem unaussprechlichen ersten Prinzip und der sichtbaren Welt. Selbst „das Eine“ ist nur eine annähernde Bezeichnung für einen Ursprung jenseits begrifflicher Bestimmung. Zwischen ihm und

---

1409. Vgl. John M. Dillon, The Middle Platonists, 2. Aufl., London 1996, Epilog.

1410. Vgl. Plotin, Enneaden, V 1 und V 2.

1411. Vgl. John M. Dillon, The Middle Platonists, 2. Aufl., London 1996, Epilog.

1412. Vgl. Plotin, Enneaden, V 1 und V 2.

1413. Vgl. John M. Dillon, The Middle Platonists, 2. Aufl., London 1996, Epilog.

1414. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12 und V 26.

1415. Vgl. Gregory Shaw, Theurgy and the Soul, University Park 1995, S. 1–27.

dem Körperlichen entfaltet sich eine Vielzahl intelligibler und intellektueller Ordnungen, göttlicher Einheiten, Seelen, Naturkräfte und mittlerer Geistwesen.[1416,1417]

Diese Vervielfachung soll Einheit nicht zerstören, sondern ihre abgestufte Gegenwart erklären. Jede niedrigere Ordnung geht aus einer höheren hervor, bleibt in ihr gegründet und trägt deren Spur. Da viele jamblicheische Schriften verloren sind und spätere Autoren seine Positionen umformen, muss die genaue Architektur vorsichtig rekonstruiert werden. Sicher ist die Tendenz: Transzendenz verlangt Vermittlung, nicht eine einfache unmittelbare Kontinuität.[1418,1419]

48.5 Göttliche Reihen und kosmische Sympathie

Aus der gestuften Kausalordnung folgt die Lehre kosmischer Sympathie. Dinge können miteinander verbunden sein, weil sie von derselben höheren Ursache abhängen. Eine Gottheit begründet eine Reihe, die von göttlichen und geistigen Ebenen über Daimones, Seelen und Naturkräfte bis zu Planeten, Tieren, Pflanzen, Steinen, Farben, Klängen oder Düften reicht. Ein einzelnes Ding ist dadurch mehr als ein isolierter Körper: Es nimmt innerhalb einer kausalen Reihe eine bestimmte Stellung ein.[1420,1421]

Horizontale Sympathie verbindet Dinge derselben Ebene; vertikale Sympathie verbindet unterschiedliche Stufen einer gemeinsamen Reihe. Antipathien bezeichnen entsprechende Abstoßungs- oder Neutralisierungsverhältnisse. Diese Kategorien sollten Medizin, Astrologie, Opferwahl und Stoffeigenschaften erklären. Sympathie ist keine experimentell bestätigte physikalische Kraft, sondern ein metaphysisches Verhältnis gemeinsamer Herkunft.[1422,1423]

1416. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003.

1417. Vgl. Radek Chlup, Proclus: An Introduction, Cambridge 2012, S. 1–28.

1418. Vgl. John M. Dillon, Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta, Leiden 1973, Einleitung.

1419. Vgl. Shaw, Theurgy and the Soul, S. 29–68.

1420. Vgl. Proklos, On the Hieratic Art, in: Brian P. Copenhaver, Hermetica, Cambridge 1992, Appendix.

1421. Vgl. Chlup, Proclus, S. 99–136.

1422. Vgl. Proklos, On the Hieratic Art, in: Brian P. Copenhaver, Hermetica, Cambridge 1992, Appendix.

1423. Vgl. Chlup, Proclus, S. 99–136.

48.6 Symbole, Materie und die Logik der Theurgie

Theurgie bedeutet im jamblicheischen Verständnis nicht primär menschliches Handeln an den Göttern, sondern göttliches Wirken am Menschen. Gebete, Hymnen, Opfer, Namen, Bilder, Zahlen, Pflanzen, Steine und Düfte können wirksam sein, weil göttliche Ursachen ihre Zeichen in die Welt gelegt hätten. Das Symbol ist daher nicht nur eine vereinbarte Bedeutung, sondern ein materielles oder sprachliches Glied einer real gedachten kosmischen Beziehung.[1424,1425]

Auch Materie ist nicht schlechthin gottlos. Als unterste Stufe göttlicher Hervorbringung kann sie Spuren höherer Ursachen aufnehmen. Das Ritual sammelt korrespondierende Zeichen und macht den Menschen für eine bereits gegenwärtige göttliche Wirksamkeit empfänglich. Es zwingt den Gott nicht und schließt ihn nicht in einen Gegenstand ein. Seine Legitimität hängt gerade davon ab, dass die Initiative dem Göttlichen zugeschrieben wird.[1426, 1427]

48.7 Stufen theurgischer Praxis und Ziel der Einung

Theurgische Praxis kann materielle Opferstoffe, Kultbilder und Räucherungen, aber auch Gebete, Hymnen, heilige Namen, Zahlen und kontemplative Symbole umfassen. Die Stufen entsprechen unterschiedlichen Zuständen der Seele und verschiedenen göttlichen Ordnungen. Materielle Riten sind nicht notwendig minderwertig; für eine verkörperte Seele können sie der angemessene Ausgangspunkt sein.[1428,1429]

Das höchste Ziel überschreitet begriffliches Denken. Erkenntnis ordnet und reinigt, doch das Eine steht auch über dem Nous. Die letzte Einung wird deshalb als göttliche Gabe beschrieben. Diese

---

1424. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003.

1425. Vgl. Radek Chlup, Proclus: An Introduction, Cambridge 2012, S. 1–28.

1426. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12; II 11; V 23.

1427. Vgl. Shaw, Theurgy and the Soul, S. 45–87.

1428. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12; II 11; V 23.

1429. Vgl. Shaw, Theurgy and the Soul, S. 45–87.

Sprache begrenzt die Agency des Ritualisten: Er bereitet sich vor, kann den Erfolg aber nicht als technische Leistung garantieren. Theurgie ist in der Selbstbeschreibung Anagogie, nicht Beherrschung.[1430,1431]

48.8 Zwei Formen der Divination

Jamblichos unterscheidet unmittelbar inspirierte von technisch zeichenhafter Divination. In prophetischer Ekstase, göttlich gesandten Träumen oder priesterlicher Besessenheit tritt gewöhnliche menschliche Tätigkeit zurück; ein höheres Wesen soll durch den Menschen sprechen. Die Autorität stammt dann nicht aus Berechnung, sondern aus Teilhabe an einer übergeordneten Erkenntnis.[1432,1433]

Technische Divination deutet dagegen regelhaft Gestirne, Vogelflug, Lose, Opferzeichen, Träume oder ungewöhnliche Naturereignisse. Sie liest Wirkungen und Zeichen innerhalb kosmischer Kausalität. Diese Verfahren stehen meist unter der unmittelbaren Inspiration, sind aber nicht notwendig illegitim. Ihre Zuverlässigkeit hängt innerhalb des Systems von der Ordnung des Zeichens, der Kompetenz des Deuters und der Reinheit der vermittelnden Instanz ab.[1434,1435]

48.9 Vorwissen, Zeit und offene Handlung

Göttliches Vorwissen ist nicht als zeitliches Erraten eines späteren Ereignisses gedacht. Höhere Ursachen überblicken die zeitliche Ordnung aus einer überzeitlichen Perspektive. Ein Orakel kann deshalb notwendige Ereignisse, Bedingungen, Wahrscheinlichkeiten oder mögliche Folgen anzeigen. Warnung kann gerade dazu dienen, eine menschliche Reaktion zu verändern.[1436,1437]

1430. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, V 26.
1431. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 232–276.
1432. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 1–31.
1433. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 167–231.
1434. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 1–31.
1435. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 167–231.
1436. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 31 und VIII 7.
1437. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 232–276.

Damit entsteht kein einfaches Modell absoluten Fatalismus. Im Bereich des Werdens bestehen kausale Verkettungen; die Seele kann sich ihnen jedoch verschieden zuwenden. Divination eröffnet Orientierung, kann aber auch zur falschen Gewissheit werden. Irrtum entsteht durch Fehlinterpretation, Einbildung, interessengeleitete Deutung oder Täuschung durch niedrigere Wesen. Bildung und rituelle Disziplin fungieren als historische Plausibilitätsregeln, nicht als moderner Wahrheitsbeweis.[1438,1439]

48.10 Daimones als mittlere Handlungsträger

Der griechische daimōn ist nicht mit dem späteren christlichen bösen Dämon gleichzusetzen. Daimones vermitteln göttliche Kräfte in begrenzte kosmische Bereiche, beaufsichtigen Orte, Tätigkeiten oder Naturvorgänge, begleiten Seelen und können bei Orakeln oder Ritualen wirken. Während ein Gott eine allgemeine transzendente Ursache darstellt, konkretisiert ein Daimon ihre Ordnung im Bereich von Zeit, Natur und Einzelschicksal.[1440,1441]

Jamblichos unterscheidet Götter, Engel, Daimones, Heroen und reine Seelen. Die Klassifikationen sind nicht in allen Texten identisch, folgen aber einer Tendenz: Je niedriger die Stufe, desto stärker ihre Beziehung zu räumlich-zeitlichen und individuellen Vorgängen. Der persönliche Daimon ist weder bloß Gewissen noch moderner Schutzengel; er bezeichnet eine kosmisch zugeordnete Führung, deren Verhältnis zu Horoskop und Freiheit differenziert bleibt.[1442,1443]

48.11 Täuschung und Unterscheidung der Geister

Nicht jede außergewöhnliche Erscheinung besitzt göttliche Autorität. Neuplatonische Texte kennen materienahe, leidenschaftliche oder täuschende Wesen. Jamblichos beschreibt

---

1438. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 31 und VIII 7.
1439. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 232–276.
1440. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, II 1–10 und IX 1–9.
1441. Vgl. Chlup, Proclus, S. 137–166.
1442. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, II 1–10 und IX 1–9.
1443. Vgl. Chlup, Proclus, S. 137–166.

Merkmale, anhand derer göttliche, engelhafte, daimonische und seelische Erscheinungen unterschieden werden sollen. Ein wahrer Gott erscheint vollkommen, einheitlich und leidenschaftslos; ein Wesen, das sich bestechen oder bedrohen lässt, kann keine höchste Gottheit sein.[1444,1445]

Solche Kriterien bilden eine religionsinterne Hermeneutik. Sie können Visionen ordnen und manipulative Ansprüche begrenzen, objektivieren sie aber nicht im modernen empirischen Sinn. Psychische Projektion, soziale Erwartung und rituelle Inszenierung bleiben historische Erklärungsmöglichkeiten. Die neuplatonische Dämonologie ist zugleich Metaphysik, Ritualtheorie und Verfahren zur Kontrolle religiöser Autorität.[1446,1447]

48.12 Theurgie, natürliche Magie und Goetie

Der moderne Sammelbegriff „Magie“ verdeckt historische Unterschiede. Theurgie richtet den Menschen nach eigener Darstellung auf göttliche Ursachen aus; goēteia bezeichnet manipulative oder leidenschaftsgebundene Zauberei. Liebeszwang, Bindung, Fluch und Schädigung verstärken jene Verstrickungen, von denen philosophische Reinigung lösen soll. Der Gegensatz ist daher moralisch und metaphysisch, nicht bloß technisch.[1448,1449]

Dazwischen liegt ein Feld natürlicher Wirkungen von Pflanzen, Steinen, Düften, Bildern und astrologischen Zeitpunkten. Seine Bewertung hängt von Ziel, kosmischer Ebene und Haltung des Handelnden ab. Ein Gott kann nach Jamblichos niemals durch Formel oder Drohung gezwungen werden. Scheinbare Befehle im Ritual müssen symbolisch oder auf niedrigere Wesen bezogen werden, wenn die göttliche Transzendenz gewahrt bleiben soll.[1450,1451]

1444. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003.

1445. Vgl. Radek Chlup, Proclus: An Introduction, Cambridge 2012, S. 1–28.

1446. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, II 3–10 und III 25–31.

1447. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 199–231.

1448. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, IV 1–3.

1449. Vgl. Shaw, Theurgy and the Soul, S. 45–69.

1450. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, IV 1–3.

1451. Vgl. Shaw, Theurgy and the Soul, S. 45–69.

48.13 Schulen, Kaiser Julian und die pagane Erneuerung

Nach Jamblichos führten Sopatros von Apameia, Aidesios und Maximos von Ephesos unterschiedliche Teile seiner Lehre weiter. Maximos beeinflusste Kaiser Julian, der von 361 bis 363 die traditionellen Kulte philosophisch und institutionell erneuern wollte. Julian verehrte Jamblichos und deutete Helios als universale metaphysische Ursache. Sein früher Tod beendete das politische Projekt, nicht jedoch die theurgische Tradition.[1452,1453]

Im 5. Jahrhundert wurde Athen mit Plutarch von Athen, Syrianos und Proklos zu einem Zentrum neuplatonischer Schularbeit. Aristoteles diente vor allem als Einführung in Logik, Sprache und Naturphilosophie, Platon als höchste Autorität von Metaphysik und Theologie. Harmonisierende Lektüre beseitigte echte Differenzen nicht vollständig; wo die Ideenlehre oder erste Prinzipien betroffen waren, erhielt Platon den Vorrang.[1454,1455]

48.14 Proklos: Verharren, Hervorgang und Rückkehr

Proklos systematisierte die neuplatonische Kausalität in der Dreiheit von Verharren, Hervorgang und Rückkehr. Jede Wirkung bleibt in ihrer Ursache gegründet, geht aus ihr hervor und wendet sich zu ihr zurück. Dieser Prozess ist ontologisch, nicht zeitlich. Ursachen bringen Wirkungen hervor, ohne sich zu vermindern; Wirkungen ähneln ihnen, sind aber begrenzter und vielfältiger.[1456,1457]

Die Elemente der Theologie formulieren solche Beziehungen in streng gegliederten Lehrsätzen. Die Platonische Theologie und die Kommentare zu Timaios, Parmenides und Politeia verbinden Systematik mit Exegese. Proklos war zugleich Ritualpraktiker;

1452. Vgl. Polymnia Athanassiadi, Julian: An Intellectual Biography, London 1992, S. 121–161.

1453. Vgl. O’Meara, Platonopolis, S. 21–49.

1454. Vgl. Polymnia Athanassiadi, Julian: An Intellectual Biography, London 1992, S. 121–161.

1455. Vgl. O’Meara, Platonopolis, S. 21–49.

1456. Vgl. Proklos, The Elements of Theology, hg. von E. R. Dodds, 2. Aufl., Oxford 1963, Propositionen 25–39.

1457. Vgl. Chlup, Proclus, S. 49–98.

Marinos berichtet von Gebeten, Hymnen, Fasten und Reinigungen. Theorie und Kultvollzug bilden in seiner Biographie ein bewusst inszeniertes Ganzes.[1458,1459]

48.15 Henaden und die metaphysische Ordnung der Götter

Zwischen dem absolut Einen und der intelligiblen Welt stehen bei Proklos die Henaden, göttliche Einheiten, die mit den einzelnen Göttern verbunden werden. Jede Henade begründet eine eigene Reihe von Wirkungen. So lassen sich metaphysische Einheit und religiöse Vielheit verbinden: Die Götter sind keine Teile des Einen, sondern überseiende Einheiten, die von ihm abhängen und je besondere Ordnungen hervorbringen.[1460,1461]

Unterhalb der Henaden entfalten sich Sein, Leben und Geist, überweltliche und innerweltliche Götter, universale und individuelle Seelen, Natur und Körper. Wiederkehrende Triaden strukturieren diese Ebenen. Das System erklärt Vielheit nicht als Abfall ohne Ordnung, sondern als abgestufte Entfaltung. Seine Komplexität ist philosophisches Programm: Keine Wirkung soll ohne angemessene Vermittlungsstufe direkt aus dem höchsten Prinzip abgeleitet werden.[1462,1463]

48.16 Proklos über Seele, Tugend und Theurgie

Die menschliche Seele denkt diskursiv und steigt wie bei Jamblichos vollständig in die Welt des Werdens hinab. Ihr Aufstieg vollzieht sich über politische, reinigende, kontemplative und paradigmatische Tugenden. Tugend ordnet Leidenschaften und Erkenntnis richtet die Seele auf intelligible Formen. Die höchste Einung überschreitet jedoch auch geistige Erkenntnis und verlangt theurgische Erhebung.[1464,1465]

1458. Vgl. Proklos, The Elements of Theology, hg. von E. R. Dodds, 2. Aufl., Oxford 1963, Propositionen 25–39.
1459. Vgl. Chlup, Proclus, S. 49–98.
1460. Vgl. Proklos, Platonic Theology, hg. und übers. von Thomas Taylor u. a., kritische Ausgaben, II–III.
1461. Vgl. Chlup, Proclus, S. 53–98.
1462. Vgl. John M. Dillon, Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta, Leiden 1973, Einleitung.
1463. Vgl. Shaw, Theurgy and the Soul, S. 29–68.
1464. Vgl. Marinos, Life of Proclus, §§ 3–28.

Proklos integriert Sympathie in die Lehre göttlicher Reihen. Planet, Tier, Pflanze, Stein, Hymne und geistige Erkenntnis können verschiedene Stufen derselben göttlichen Ursache ausdrücken. Ritual führt diese Zeichen zusammen und richtet sie zurück. Auch hier gilt: Das Niedere zwingt das Höhere nicht; es antwortet auf die göttliche Gegenwart, die es hervorgebracht hat.[1466,1467]

48.17 Vorsehung, Schicksal, Astrologie und Freiheit

Proklos unterscheidet Vorsehung als zeitlose Ordnung des Ganzen vom Schicksal als kausaler Verkettung im Bereich des Werdens. Gestirne manifestieren höhere Ordnungen und können körperliche Ereignisse anzeigen; Daimones vermitteln und vollziehen begrenzte schicksalhafte Zusammenhänge. Die höchsten Götter stehen jedoch über dem Schicksal.[1468]

Auch die Seele ist nicht restlos auf Körperursachen reduzierbar. Je stärker sie Leidenschaften folgt, desto stärker gerät sie unter schicksalhafte Bedingungen; je mehr sie sich Vernunft und höheren Ursachen zuwendet, desto freier wird sie. Freiheit ist damit keine absolute Unabhängigkeit, sondern eine Veränderung der Ebene, aus der gehandelt wird. Astrologie besitzt Reichweite, aber keine totale Zuständigkeit.[1469,1470]

48.18 Das Böse als Mangel und Fehlordnung

Das Böse bildet keine eigenständige Substanz und kein gleichursprüngliches Gegenprinzip zum Guten. Es entsteht als Mangel, Schwächung, Unordnung oder unangemessene Verbindung begrenzter Güter. Auch Materie ist nicht schlechthin böse, da sie zur körperlichen Manifestation des Kosmos gehört. Diese Theorie soll metaphysischen Dualismus vermeiden und moralische Verantwortung erhalten.[1471,1472]

1465. Vgl. Chlup, Proclus, S. 167–205.

1466. Vgl. Proklos, On the Hieratic Art, in: Brian P. Copenhaver, Hermetica, Cambridge 1992, Appendix.

1467. Vgl. Chlup, Proclus, S. 99–136.

1468. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, II 1–10 und IX 1–9.

1469. Vgl. Proklos, On Providence, hg. und übers. von Carlos Steel, London 2007.

1470. Vgl. Chlup, Proclus, S. 206–228.

1471. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12; II 11; V 23.

1472. Vgl. Shaw, Theurgy and the Soul, S. 45–87.

Schädliche Magie erscheint entsprechend als Fehlgebrauch realer, an sich begrenzter Kräfte. Ein Gut wird aus seinem angemessenen Zusammenhang gelöst und gegen die Ordnung des Ganzen eingesetzt. Die Erklärung entlastet den Handelnden nicht: Gerade weil keine selbständige böse Macht zwingt, bleibt die falsche Ausrichtung von Begehren und Praxis zurechenbar.[1473,1474]

48.19 Mythos, Orakel und die Einheit alter Weisheit

Jamblichos, Syrianos und Proklos lasen traditionelle Mythen symbolisch. Kämpfe, Zerstückelungen oder sexuelle Verbindungen der Götter bezeichneten kosmische Gegensätze, Hervorgänge, Verteilungen von Ursachen oder schöpferische Fruchtbarkeit. Wörtliche Anstößigkeit wurde durch metaphysische Exegese in verborgene Wahrheit überführt.[1475]

Platon, Pythagoras, Orpheus, Homer, Hesiod und die Chaldäischen Orakel galten als verschiedene Ausdrucksformen einer im Kern zusammenhängenden Weisheit. Diese Harmonie war keine historische Rekonstruktion moderner Art, sondern ein theologisches Auslegungsprogramm. Sie autorisierte pagane Texte gegenüber christlicher Kritik und ermöglichte, Philosophie und Offenbarung als wechselseitige Kommentare zu lesen.[1476,1477]

48.20 Agency und die Richtung des Handelns

Die verschiedenen Praktiken verteilen Handlungsmacht unterschiedlich. Technische Divination stärkt den kundigen Deuter, Inspiration macht ihn zum Medium, natürliche Magie nutzt kosmische Beziehungen, und Theurgie schreibt die entscheidende Initiative den Göttern zu. Agency bedeutet hier nicht grenzenlose Selbstbestimmung, sondern die Fähigkeit, sich auf die richtige Ursache und Ebene auszurichten.[1478,1479]

1473. Vgl. Proklos, On the Existence of Evils, hg. und übers. von Jan Opsomer/Carlos Steel, London 2003.

1474. Vgl. Chlup, Proclus, S. 229–246.

1475. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003.

1476. Vgl. Proklos, Commentary on Plato’s Republic, Essays 5–6.

1477. Vgl. Anne Sheppard, Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus’ Commentary on the Republic, Göttingen 1980.

1478. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, III 1–31.

Das leitende Kriterium ist die Richtung des Handelns. Goetie zieht Kräfte in private Leidenschaften herab; Divination empfängt oder deutet Zeichen; Theurgie soll die Seele zu ihren Ursachen erheben. Dieses Schema kann manipulative Praxis kritisieren, legitimiert aber zugleich priesterliche und philosophische Experten. Daher ist stets zu fragen, wer eine Offenbarung prüft, wer Rituale kontrolliert und wessen Interessen als „kosmische Ordnung“ erscheinen.[1480,1481]

48.21 Bilanz

Jamblichos begründete einen Neuplatonismus, in dem die vollständig herabgestiegene Seele auf göttliche Hilfe angewiesen ist. Kosmische Sympathie und göttliche Symbole erklären die materielle Möglichkeit des Rituals; Daimones vermitteln zwischen allgemeinen Ursachen und einzelnen Vorgängen; Divination liest Zeichen oder empfängt Inspiration. Theurgie zielt auf Rückkehr, nicht auf die Beherrschung der Götter.[1482,1483]

Proklos verwandelte diese Motive in eine umfassende Systematik von Einheit, Henaden, göttlichen Reihen, Verharren, Hervorgang und Rückkehr. Schicksal gilt im Bereich des Werdens, ohne Vorsehung und Freiheit vollständig zu erschöpfen. Historisch zeigt diese Philosophie, wie Metaphysik, Ritual und Erkenntnistheorie ineinandergreifen konnten. Ihre Wirkungsbehauptungen sind nicht modern empirisch bestätigt; ihre intellektuelle Leistung liegt in der konsequenten Ordnung von Vermittlung, Kausalität und religiöser Praxis.[1484,1485]

1479. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 167–231.

1480. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, IV 1–3.

1481. Vgl. Shaw, Theurgy and the Soul, S. 45–69.

1482. Vgl. Proklos, On the Hieratic Art, in: Brian P. Copenhaver, Hermetica, Cambridge 1992, Appendix.

1483. Vgl. Chlup, Proclus, S. 99–136.

1484. Vgl. Proklos, The Elements of Theology, hg. von E. R. Dodds, 2. Aufl., Oxford 1963, Propositionen 25–39.

1485. Vgl. Chlup, Proclus, S. 49–98.

49 Die Chaldäischen Orakel und Jamblichos: Offenbarung, Theurgie und Seelenaufstieg

49.1 Gegenstand und Abgrenzung

Die sogenannten Chaldäischen Orakel waren wahrscheinlich eine Sammlung griechischer Offenbarungsverse in Hexametern. Sie verbanden Aussagen über den göttlichen Ursprung, kosmische Hierarchien, die menschliche Seele und rituelle Rückkehr. Sie waren weder ein gewöhnliches Prognosehandbuch noch eine systematische Abhandlung nach Art eines platonischen Dialogs. „Orakel“ bezeichnet hier autoritative göttliche Rede, deren kosmologische und soteriologische Bedeutung durch philosophische Auslegung erschlossen wurde.[1486,1487]

Das Adjektiv „chaldäisch“ ist ein antiker Autoritätsbegriff. Chaldäer konnten in griechisch-römischen Texten als babylonische Priester, Astrologen oder Träger uralter östlicher Weisheit gelten. Eine direkte Ableitung der Verse aus keilschriftlichen Texten ist nicht belegt. Ebenso irreführend sind die neuzeitliche Zuschreibung an Zoroaster und eine Verbindung mit heutigen chaldäischen Christen. Der erhaltene Wortlaut ist griechisch und gehört begrifflich wesentlich in die mittelplatonische Welt der römischen Kaiserzeit.[1488,1489]

49.2 Datierung und die beiden Juliane

Die Entstehung wird gewöhnlich in das späte 2. Jahrhundert n. Chr. gesetzt. Spätere Quellen verbinden die Orakel mit Julian dem Chaldäer und seinem Sohn Julian dem Theurgen zur Zeit Mark Aurels. Die byzantinische Suda schreibt dem älteren Julian eine Schrift über Daimones, dem jüngeren theurgische Werke und

---

1486. Vgl. Ruth Majercik (Hg. und Übers.), The Chaldean Oracles, Leiden 1989, Einleitung und Fragmente.

1487. Vgl. Hans Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, 3. Aufl., Paris 2011.

1488. Vgl. Ruth Majercik (Hg. und Übers.), The Chaldean Oracles, Leiden 1989, S. 1–24.

1489. Vgl. Helmut Seng, Un livre sacré de l’Antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques, Turnhout 2016, S. 11–31.

Orakelsprüche in Versen zu. Ob Julian der Theurg als Medium, Redaktor oder literarisch konstruierter Offenbarungsträger fungierte, bleibt offen.[1490,1491]

Auch das sogenannte Regenwunder im Markomannenkrieg wurde Julian zugeschrieben. Christliche Autoren und Anhänger eines ägyptischen Priesters beanspruchten dasselbe Ereignis für andere religiöse Akteure. Die konkurrierenden Erzählungen beweisen keine übernatürliche Urheberschaft. Sie zeigen, wie militärisches Überleben in einen Wettbewerb um religiöse Autorität und die Wirksamkeit inspirierter Spezialisten überführt wurde.[1492,1493]

49.3 Fragmentarische Überlieferung und moderne Edition

Kein zusammenhängendes antikes Manuskript ist erhalten. Der heutige Text besteht aus Zitaten, Paraphrasen und Testimonien bei Porphyrios, Jamblichos, Syrianos, Proklos, Damascios, Olympiodoros, Synesios, Michael Psellos und anderen. Moderne Editionen sammeln ungefähr zweihundert oder mehr Fragmente und Zeugnisse; Umfang und Zuordnung unterscheiden sich. Bei manchen Versen bleibt unsicher, ob sie tatsächlich zum ursprünglichen Korpus gehörten.[1494,1495]

Die ursprüngliche Gestalt ist unbekannt: ein langes Gedicht, mehrere Offenbarungstexte oder eine gewachsene Sammlung sind möglich. Jede heutige Reihenfolge ist editorische Rekonstruktion. Wissenschaftlich müssen daher drei Ebenen getrennt werden: der zitierte Vers, die Interpretation des spätantiken Gewährsmanns und die moderne Hypothese über das verlorene Gesamtwerk. Ein geschlossenes „System der Orakel“ entsteht häufig erst durch ihre nachträgliche Verbindung.[1496,1497]

1490. Vgl. Suda, s. v. „Ioulianos“ (I 434–435 Adler).

1491. Vgl. Polymnia Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy“, in: Polymnia Athanassiadi/Michael Frede (Hg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999, S. 149–183.

1492. Vgl. Suda, s. v. „Ioulianos“ (I 434–435 Adler).

1493. Vgl. Polymnia Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy“, in: Polymnia Athanassiadi/Michael Frede (Hg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999, S. 149–183.

1494. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, S. 1–24 und Fragmentapparat.

1495. Vgl. Édouard des Places (Hg.), Oracles chaldaïques, Paris 1971, Einleitung.

1496. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, S. 1–24 und Fragmentapparat.

49.4 Der Vater und die Entfaltung der Wirklichkeit

Die Fragmente sprechen von einem höchsten „Vater“. Gemeint ist kein anthropomorpher Göttervater, sondern ein transzendentes Prinzip, das begrifflicher Bestimmung vorausliegt. Aus ihm gehen Kraft, Intellekt, Formen und kosmische Ordnungen hervor. Die Hervorbringung ist weniger als zeitliche Schöpfung denn als ewige Abhängigkeit gedacht: Alles besitzt Sein und Ordnung durch Teilhabe an höheren Ursachen.[1498,1499]

Der väterliche Intellekt erfasst die intelligiblen Formen und setzt ihre Vielheit hervor, ohne dass der Ursprung seine Einheit verliert. Poetische Bilder ersetzen dabei keine Philosophie, lassen sich aber auch nicht restlos in spätere Schulbegriffe übersetzen. Die Orakel sprechen in dichterischer Verdichtung; neuplatonische Kommentare übersetzen diese Rede in differenzierte metaphysische Hierarchien.[1500,1501]

49.5 Hekate als Grenze, Mitte und Lebenskraft

Hekate besitzt in den Orakeln eine kosmologische Stellung, die weit über ihre populären Rollen an Wegkreuzung, Nacht und Geisterwelt hinausgeht. Sie erscheint als vermittelnde Mitte, lebensspendender Schoß, Grenze und Durchgang zwischen intelligiblen Ursachen und kosmischer Ordnung. Spätere Auslegung verband sie mit Weltseele, Leben und der Führung der Seele.[1502,1503]

Eine feste Dreiheit von Vater, Hekate und Intellekt ist als Orientierung nützlich, darf aber nicht als eindeutig erhaltener Katechismus ausgegeben werden. Die Fragmente weisen Hekate verschiedene Funktionen zu, und spätere Neuplatoniker ordnen sie

---

1497. Vgl. Édouard des Places (Hg.), Oracles chaldaïques, Paris 1971, Einleitung.

1498. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 3–5, 7 und 22–23.

1499. Vgl. Lewy, Chaldaean Oracles, S. 75–124.

1500. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 3–5, 7 und 22–23.

1501. Vgl. Lewy, Chaldaean Oracles, S. 75–124.

1502. Vgl. Sarah Iles Johnston, Hekate Soteira, Atlanta 1990, S. 13–69.

1503. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 30–56.

in eigene Systeme ein. Sarah Iles Johnston hat ihre soteriologische Vermittlerrolle herausgearbeitet; auch diese Rekonstruktion bleibt an die fragmentarische Quellenlage gebunden.[1504,1505]

49.6 Iynges, Synocheis und Teletarchen

Zwischen höchsten Ursachen und sichtbarer Welt erscheinen Mächte mit schwer übersetzbaren Namen. Iynges können als dynamische Gedanken, Botschaften oder bewegende Kräfte verstanden werden; Synocheis als Zusammenhalter kosmischer Ebenen; Teletarchen als Vollendungs- oder Einweihungsmächte. Ob es sich jeweils um Gottheiten, Funktionen, metaphysische Prinzipien oder verschiedene Aspekte derselben Ordnung handelt, bleibt umstritten.[1506,1507]

Die Schwierigkeit zeigt eine Grenze moderner Kategorien. Personale Gottheit und unpersönliche Kraft waren in spätantiker religiöser Philosophie nicht notwendig Gegensätze. Ein Name konnte rituell angerufen, mythologisch erzählt und zugleich kausal-metaphysisch interpretiert werden. Übersetzung sollte diese Mehrdeutigkeit sichtbar halten, statt vorschnell ein modernes Wesenverzeichnis zu erzeugen.[1508,1509]

49.7 Feuer, Blitz und die Bildsprache göttlicher Wirksamkeit

Feuer ist das beherrschende Symbolfeld der Fragmente: väterliches Feuer, Blitze, feurige Ströme, leuchtende Quellen und eine „Blüte des Feuers“. Gemeint ist nicht gewöhnliche Verbrennung, sondern schöpferische Kraft, Reinheit, Leben und Erkenntnis. Wie Feuer Licht mitteilt, ohne seine Quelle zu verlieren, soll das Göttliche Wirkungen hervorbringen, ohne sich zu vermindern.[1510,1511]

1504. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 3–5, 7 und 22–23.
1505. Vgl. Lewy, Chaldaean Oracles, S. 75–124.
1506. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 76–86.
1507. Vgl. Lewy, Chaldaean Oracles, S. 129–176.
1508. Vgl. Ruth Majercik (Hg. und Übers.), The Chaldean Oracles, Leiden 1989, Einleitung und Fragmente.
1509. Vgl. Hans Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, 3. Aufl., Paris 2011.
1510. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 34, 35, 81 und 121.
1511. Vgl. Lewy, Chaldaean Oracles, S. 91–118.

Blitz und Donner markieren den Übergang unsichtbarer Ursache in sichtbare oder erfahrbare Wirkung. Diese Bildsprache konnte kosmologisch, visionär und rituell gelesen werden. Sie erklärt auch, warum Lichtphänomene in späterer Theurgie besondere Autorität erhielten. Historische Analyse beschreibt diese Bedeutungsstruktur, ohne visionäre Erscheinungen als objektiven Nachweis göttlicher Präsenz zu behandeln.[1512,1513]

49.8 Die „Blüte des Intellekts“ und überdiskursive Erkenntnis

Ein berühmtes Motiv ist die „Blüte“ oder höchste Spitze des Intellekts. Der transzendente Ursprung soll nicht wie ein äußerer Gegenstand fixiert oder vollständig definiert werden. Die Seele müsse eine Erkenntnisweise aktivieren, die diskursive Teilbegriffe überschreitet. Spätere Neuplatoniker deuteten dies als höchste geistige Fähigkeit, die Einheit erfasst, ohne bloß irrational zu sein.[1514,1515]

Negative Theologie und intuitive Erkenntnis ergänzen sich: Weil der Ursprung nicht in gewöhnlichen Kategorien aufgeht, muss Erkenntnis ihre eigene begriffliche Begrenzung reflektieren. Dennoch bleibt jede positive Beschreibung vermittelnd und vorläufig. Der Ausdruck autorisiert keine beliebige Eingebung; im neuplatonischen Kontext wird er durch philosophische Schulung, ethische Reinigung und überlieferte Auslegung diszipliniert.[1516,1517]

49.9 Abstieg, Heimarmene und materielle Welt

Die Seele stammt nach der orakelhaften Kosmologie aus einer höheren Ordnung, ist aber in Körper, Zeit, Sinneswahrnehmung und Vergessen verstrickt. Heimarmene bezeichnet die kosmische Notwendigkeit oder schicksalhafte Verkettung, die sich unter

---

1512. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 34, 35, 81 und 121.
1513. Vgl. Lewy, Chaldaean Oracles, S. 91–118.
1514. Vgl. Ruth Majercik (Hg. und Übers.), The Chaldean Oracles, Leiden 1989, Einleitung und Fragmente.
1515. Vgl. Hans Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, 3. Aufl., Paris 2011.
1516. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragment 1.
1517. Vgl. Crystal Addey, Divination and Theurgy in Neoplatonism, Farnham 2014, S. 232–276.

anderem in Gestirnläufen und Bedingungen verkörperten Lebens zeigt. Der Abstieg ist nicht zwingend ein einmaliger historischer Sündenfall, sondern beschreibt die Struktur der Inkarnation.[1518,1519]

Materie erscheint häufig als dunkel, fremd oder abgründig. Ein radikaler Dualismus folgt daraus nicht notwendig. Die Welt bleibt Teil einer umfassenden göttlichen Ordnung und enthält Zeichen höherer Ursachen. Gerade diese Ambivalenz macht Theurgie möglich: Materie kann binden und verdunkeln, zugleich aber als Träger göttlicher symbola den Aufstieg vermitteln.[1520,1521]

49.10 Das Seelenfahrzeug als Vermittlungsmodell

Mit der orakelhaften Tradition wurde das ochēma, das feinstoffliche Seelenfahrzeug, verbunden. Es vermittelt zwischen unkörperlicher Seele und physischem Leib, nimmt beim Abstieg kosmische Einflüsse auf und soll durch Reinigung wieder leicht und leuchtend werden. Das Modell erklärt, wie eine unkörperliche Seele affiziert und rituell gereinigt werden könne.[1522,1523]

Wie viel dieser ausgearbeiteten Lehre bereits im ursprünglichen Korpus stand, ist unsicher. Porphyrios, Jamblichos, Proklos und spätere Ausleger entwickelten unterschiedliche Psychologien des Fahrzeugs. Die Forschung darf deshalb nicht jede spätere Einzelheit rückwirkend den Orakeln zuschreiben. Sicher ist die Rezeptionsfunktion: Das ochēma wurde zu einem zentralen Vermittlungsbegriff zwischen Metaphysik, Astrologie und Ritual.[1524,1525]

1518. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 102–116.
1519. Vgl. Lewy, Chaldaean Oracles, S. 197–225.
1520. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 102–116.
1521. Vgl. Lewy, Chaldaean Oracles, S. 197–225.
1522. Vgl. John F. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul, Chico 1985, S. 1–28.
1523. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 120–129.
1524. Vgl. John F. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul, Chico 1985, S. 1–28.
1525. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 120–129.

49.11 Theurgie als göttliches und menschliches Handeln

Das Wort theourgia lässt sich als „göttliches Wirken“ oder „Gotteswerk“ verstehen und bezeichnet zugleich rituelles Handeln. Diese Doppeldeutigkeit ist programmatisch. Der Theurg soll keine Macht über Götter besitzen. Die Götter haben Zeichen und Verwandtschaften in den Kosmos gelegt; indem der Mensch sie richtig zusammenführt, öffnet er sich einer göttlichen Initiative.[1526,1527]

Damit unterscheidet die Tradition Theurgie von manipulativer Magie. Die Wirksamkeit liegt nicht im privaten Willen, sondern in einer von den Göttern gestifteten Ordnung. Diese Selbstdeutung schützt die göttliche Transzendenz, wirft aber eine historische Autoritätsfrage auf: Priesterliche und philosophische Experten entscheiden, welche Riten als göttlich gestiftet und welche als illegitime goēteia gelten.[1528,1529]

49.12 Symbola, synthemata und rituelle Medien

Heilige Zeichen wurden als symbola oder synthemata bezeichnet. Namen, Lautfolgen, Zahlen, Gebete, Steine, Pflanzen, Tiere, Düfte, Farben und Kultbilder konnten eine unaussprechliche Verwandtschaft mit einer Gottheit tragen. Ihre Heiligkeit sollte nicht auf freier menschlicher Konvention beruhen, sondern auf kausaler Einprägung durch höhere Mächte.[1530,1531]

Mögliche Praktiken umfassten Hymnen, Reinigungen, Opfer, Feuer- und Lichtriten, heilige Namen, Bildweihen, meditative Schau und rituelle Erhebung. Die Beleglage ist ungleich: Vieles stammt aus späterer neuplatonischer Literatur oder christlicher Polemik. Ein

---

1526. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12 und V 26.
1527. Vgl. Ilinca Tanaseanu-Döbler, Theurgy in Late Antiquity, Göttingen 2013, S. 23–77.
1528. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12 und V 26.
1529. Vgl. Ilinca Tanaseanu-Döbler, Theurgy in Late Antiquity, Göttingen 2013, S. 23–77.
1530. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, II 11 und V 23.
1531. Vgl. Tanaseanu-Döbler, Theurgy, S. 78–129.

historischer Katalog muss daher zwischen im Fragment genannten Zeichen, jamblicheischer Theorie und später als „chaldäisch“ etikettierten Praktiken unterscheiden.[1532,1533]

49.13 Pistis, Eros und die Verwandlung der Seele

Pistis bedeutet in diesem Kontext nicht einfach christlichen Glauben. Sie kann eine vertrauende, sammelnde Hinwendung bezeichnen, die begriffliche Erkenntnis übersteigt. Eros verbindet Ebenen der Wirklichkeit und zieht die Seele zum Ursprung zurück. Wahrheit ist nicht nur Satzrichtigkeit, sondern unverhüllte Gegenwart intelligibler Ordnung.[1534,1535]

Der Aufstieg betrifft deshalb Denken, Begehren, Affekt und Handlung. Reinheit, Selbstbeherrschung, Distanz zu maßlosen Leidenschaften und geistige Wachheit bilden eine implizite Ethik. Die Orakel liefern kein vollständig erhaltenes Moralsystem, doch ihre Rezeption verbindet philosophische Lebensführung mit ritueller Reinigung. Erlösung ist weder bloßes Wissen noch bloßer Vollzug.[1536,1537]

49.14 Astrologie, Schicksal und überkosmische Freiheit

Die verkörperte Seele steht unter planetarischen und kosmischen Bedingungen. Dennoch lehren die Orakel keinen zwingend totalen astrologischen Fatalismus. Höhere göttliche Ursachen stehen über der Heimarmene; indem sich die Seele ihnen zuwendet, soll sie an einer Freiheit teilhaben, die der schicksalhaften Verkettung vorausliegt.[1538]

Theurgie hebt ein Horoskop nicht nach Belieben auf. Sie verändert im neuplatonischen Verständnis vielmehr die Ebene der Zugehörigkeit und des Handelns. Diese Konzeption ähnelt der

---

1532. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 34, 35, 81 und 121.
1533. Vgl. Lewy, Chaldaean Oracles, S. 91–118.
1534. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 39, 46 und 103.
1535. Vgl. Johnston, Hekate Soteira, S. 70–110.
1536. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 39, 46 und 103.
1537. Vgl. Johnston, Hekate Soteira, S. 70–110.
1538. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 102–116.

später bei Proklos ausgearbeiteten Unterscheidung von Vorsehung und Schicksal. Divination erkennt kosmische Bedingungen; soteriologische Praxis soll verhindern, dass die Seele vollständig mit ihnen identifiziert bleibt.[1539,1540]

49.15 Verhältnis zu Hermetik und Gnosis

Chaldäische, hermetische und gnostische Texte teilen Motive göttlichen Ursprungs, seelischen Abstiegs und möglicher Rückkehr. Genealogische Identität folgt daraus nicht. Die Orakel behandeln kosmische Mächte nicht grundsätzlich als feindliche Archonten und den Kosmos nicht einfach als böses Gefängnis. Er bleibt eine hierarchische göttliche Ordnung, auch wenn Materie und Schicksal Gefährdungen darstellen.[1541,1542]

Ebenso unterscheidet sich der Weg der Erlösung. Geheimwissen allein genügt nicht; Erkenntnis, ethische Reinigung, göttliche Symbole und Ritual werden verbunden. „Hermetisch“, „gnostisch“ und „chaldäisch“ sind daher analytisch zu trennen, auch wenn spätantike Akteure und moderne Esoteriker ihre Texte in umfassende Weisheitsgenealogien einordneten.[1543]

49.16 Iamblichos’ Rezeption und der verlorene Kommentar

Für Iamblichos besaßen die Orakel den Rang göttlich inspirierter Autorität neben Platon, Pythagoras und ägyptischen Traditionen. Philosophie ordnet das Denken, Theologie bestimmt göttliche Hierarchien, Theurgie vollzieht die von den Göttern gestiftete Erhebung. Weil die Seele vollständig verkörpert ist, kann sie nach seiner Auffassung nicht allein durch autonome Vernunft zurückkehren.[1544,1545]

1539. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12 und V 26.

1540. Vgl. Ilinca Tanaseanu-Döbler, Theurgy in Late Antiquity, Göttingen 2013, S. 23–77.

1541. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, S. 1–24.

1542. Vgl. John D. Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition, Québec 2001, S. 3–32.

1543. Vgl. Ruth Majercik (Hg. und Übers.), The Chaldean Oracles, Leiden 1989, Einleitung und Fragmente.

1544. Vgl. Iamblichos, De mysteriis, I 12 und V 26.

1545. Vgl. Ilinca Tanaseanu-Döbler, Theurgy in Late Antiquity, Göttingen 2013, S. 23–77.

Damascios berichtet von einem Kommentar des Iamblichos zu den Chaldäischen Orakeln in mindestens achtundzwanzig Büchern. Das Werk ist verloren, sein Umfang belegt jedoch intensive Auslegung. Iamblichos verfügte möglicherweise über mehr Verse als heute erhalten sind. Seine Rezeption machte die Orakel zu einer Grundlage späterer neuplatonischer Theologie; sie beweist aber nicht, dass jede jamblicheische Lehre wörtlich im ursprünglichen Korpus stand.[1546,1547]

49.17 Apameia, Bel und die These vom heiligen Buch

Iamblichos’ Schule wird gewöhnlich mit Apameia am Orontes verbunden, einem religiösen und intellektuellen Zentrum mit Kult des syrischen Bel und Erinnerung an Numenios. Eine Inschrift aus Vaison-la-Romaine erwähnt Bel und „Orakel in Apameia“ beziehungsweise apameische Orakel. Polymnia Athanassiadi entwickelte daraus die These, Apameia habe die Chaldäischen Orakel als heilige Schrift bewahrt.[1548,1549]

Die starke Fassung bleibt unbewiesen. Die Inschrift nennt nicht eindeutig das heute so bezeichnete Korpus, kein Zeugnis beschreibt ein autographisches Manuskript Julians als Tempelreliquie, und Iamblichos ist nicht als dessen offizieller Hüter belegt. Plausibel ist eine vorsichtigere These: Lokale Bel-Orakel, syrische Kulttradition und platonische Exegese könnten in Apameia ein Milieu gebildet haben, in dem chaldäische Verse gesammelt und besonders intensiv ausgelegt wurden.[1550,1551]

49.18 „Heilige Schrift“ als funktionale Kategorie

Für spätere Neuplatoniker waren die Orakel mehr als Literatur. Sie galten als Götterworte, wurden Vers für Vers kommentiert und begründeten Theologie sowie Ritual. In diesem funktionalen Sinn können sie als heilige Schrift bezeichnet werden. Der Vergleich

---

1546. Vgl. Damascios, De principiis, II 1, 1–3 (Westerink/Combès).
1547. Vgl. Tanaseanu-Döbler, Theurgy, S. 130–184.
1548. Vgl. Athanassiadi, „Chaldaean Oracles“, S. 149–183.
1549. Vgl. Seng, Un livre sacré, S. 87–116.
1550. Vgl. Athanassiadi, „Chaldaean Oracles“, S. 149–183.
1551. Vgl. Seng, Un livre sacré, S. 87–116.

darf jedoch keine zentrale pagane Kirche, einen einheitlichen Kanon oder eine überall verbindliche Textgestalt voraussetzen.[1552,1553]

Ihre Autorität war schulisch und interpretativ vermittelt. Gerade der Verlust der Kommentare zeigt, dass Offenbarung nicht ohne Exegese wirkte. Proklos verband Platon, Orphik und Orakel zu einer Harmonie, die erst durch philosophische Arbeit hergestellt wurde. Kanonisierung war hier ein Prozess der Kommentierung, nicht bloß die unveränderte Bewahrung eines Buches.[1554,1555]

49.19 Von Syrianos und Proklos bis Psellos

Syrianos, Proklos und Damascios integrierten die Orakel in immer differenziertere neuplatonische Systeme. Proklos las die Götter der Religion, platonische Prinzipien, orphische Verse und chaldäische Mächte als Ausdruck einer zusammenhängenden Theologie. Viele Fragmente sind gerade deshalb erhalten, weil sie als Belegstellen in Kommentaren zitiert wurden.[1556,1557]

Mit der christlichen Dominanz gingen pagane Institutionen zurück. Michael Psellos sammelte und erläuterte im byzantinischen Mittelalter zahlreiche Fragmente, deutete sie aber christlich und warnte vor dämonischer Täuschung. Seine Arbeit ist zugleich Rettung und Umcodierung. Die Überlieferung verdankt sich nicht einer ungebrochenen Kultgemeinschaft, sondern wechselnden, oft gegnerischen Lesern.[1558,1559]

49.20 Renaissance, prisca theologia und moderner Okkultismus

Plethon, Ficino, Pico und andere Renaissancegelehrte lasen chaldäische Verse als Zeugnisse einer prisca theologia. Die verbreitete Zuschreibung an Zoroaster verlieh ihnen vermeintlich

---

1552. Vgl. Ruth Majercik (Hg. und Übers.), The Chaldean Oracles, Leiden 1989, Einleitung und Fragmente.

1553. Vgl. Hans Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, 3. Aufl., Paris 2011.

1554. Vgl. Seng, Un livre sacré, S. 11–31 und 117–145.

1555. Vgl. Athanassiadi, „Chaldaean Oracles“, S. 149–183.

1556. Vgl. Damascios, De principiis, II 1, 1–3 (Westerink/Combès).

1557. Vgl. Tanaseanu-Döbler, Theurgy, S. 130–184.

1558. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Testimonien und Appendix.

vorgriechisches Alter. Orakel, Hermetik, Platonismus, Kabbala und Christentum wurden in neue Genealogien uralter Weisheit eingeordnet. Diese Rezeption ist historisch wirksam, aber kein Beleg für die tatsächliche Autorschaft Zoroasters.[1560,1561]

Im 19. und 20. Jahrhundert verbreiteten okkultistische Ausgaben Titel wie „Chaldäische Orakel Zoroasters“. Golden Dawn, Theosophie und andere Milieus kombinierten Fragmente mit eigenen Systemen. Solche Texte dokumentieren moderne Esoterikgeschichte. Sie dürfen nicht als vollständig erhaltene Übersetzung eines antiken Buches verwendet werden, weil Auswahl, Reihenfolge und Ergänzungen häufig neuzeitlich sind.[1562,1563]

49.21 Moderne Forschung und Editionskritik

Grundlegend sind die Editionen von Édouard des Places und Ruth Majercik sowie Hans Lewys große Untersuchung Chaldaean Oracles and Theurgy. Lewy rekonstruierte eine umfassende Kosmologie und Rituallehre; spätere Forschung schätzt seine Materialsammlung, beurteilt manche Synthesen jedoch als zu geschlossen. Sarah Iles Johnston untersuchte besonders Hekate, Ilinca Tanaseanu-Döbler die historische Entwicklung theurgischer Diskurse.[1564,1565]

Für jede Aussage ist die Fragmentnummer wichtiger als die Seitenfolge einer modernen esoterischen Ausgabe. Übersetzung muss zwischen Wortlaut und Ergänzung unterscheiden; Testimonien sind nicht identisch mit Versfragmenten. Die wissenschaftliche Ausgabe bietet keinen wiedergefundenen Urtext, sondern einen transparenten Apparat zur Prüfung unterschiedlicher Zuschreibungen.[1566,1567]

1559. Vgl. Seng, Un livre sacré, S. 147–178.
1560. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, S. 1–24.
1561. Vgl. John D. Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition, Québec 2001, S. 3–32.
1562. Vgl. Wouter J. Hanegraaff, Esotericism and the Academy, Cambridge 2012, S. 41–112.
1563. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, S. 1–24.
1564. Vgl. Sarah Iles Johnston, Hekate Soteira, Atlanta 1990, S. 13–69.
1565. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 30–56.
1566. Vgl. Ruth Majercik (Hg. und Übers.), The Chaldean Oracles, Leiden 1989, Einleitung und Fragmente.

49.22 Offenbarung, Agency und Autorität

Die Orakel verschieben Agency zwischen Gott, Medium, Ritualist, Kommentator und Seele. Der göttliche Sprecher beansprucht höchste Autorität; Julian erscheint als Empfänger oder Vermittler; der Theurg ordnet Zeichen; der Philosoph entscheidet über ihre metaphysische Bedeutung. Die Seele handelt, indem sie sich reinigt und ausrichtet, doch die entscheidende Erhebung wird göttlichem Wirken zugeschrieben.[1568,1569]

Diese Struktur kann menschliche Selbstüberschätzung begrenzen, aber auch Expertenmacht verstärken. Wer besitzt die richtige Fassung, erkennt ein echtes Symbol oder beurteilt eine Vision? Fragmentarische Überlieferung macht sichtbar, dass Offenbarungsautorität stets durch Redaktion und Kommentar vermittelt ist. Agency besteht nicht nur im Ritual, sondern auch in der Macht, verlorene Rede zu ordnen und als System auszugeben.[1570,1571]

49.23 Bilanz

Die Chaldäischen Orakel sind ein verlorenes Offenbarungskorpus an der Grenze von mittelplatonischer Metaphysik, religiöser Dichtung und theurgischer Praxis. Vater, Intellekt, Hekate, kosmische Mächte, Feuerbilder, Seelenabstieg und Rückkehr bilden erkennbare Motive, aber kein lückenlos rekonstruierbares System. Die moderne Forschung muss Fragment, antike Exegese und eigene Synthese auseinanderhalten.[1572,1573]

Iamblichos machte die Orakel zu einer tragenden Autorität des theurgischen Neuplatonismus. Sein verlorener Großkommentar und die mögliche Verbindung zu Apameia zeigen ihre Bedeutung, beweisen aber weder ein Tempelautograph noch eine unveränderte

---

1567. Vgl. Hans Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, 3. Aufl., Paris 2011.

1568. Vgl. Addey, Divination and Theurgy, S. 232–276.

1569. Vgl. Seng, Un livre sacré, S. 117–145.

1570. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, S. 1–24 und Fragmentapparat.

1571. Vgl. Édouard des Places (Hg.), Oracles chaldaïques, Paris 1971, Einleitung.

1572. Vgl. Majercik (Hg.), Chaldean Oracles, Fragmente 3–5, 7 und 22–23.

1573. Vgl. Lewy, Chaldaean Oracles, S. 75–124.

orientalische Urtradition. Historisch entscheidend ist ihre Wirkung: Sie halfen, Philosophie als Offenbarungsauslegung und Ritual als göttlich gestifteten Weg des Seelenaufstiegs zu formulieren.[1574,1575]

1574. Vgl. Athanassiadi, „Chaldaean Oracles“, S. 149–183.
1575. Vgl. Seng, Un livre sacré, S. 87–116.

50 Schluss

Die Geschichte der Kartomantie ist keine gerade Linie von einem geheimen Altertum zur Gegenwart. Sie besteht aus Medienwechseln, Umdeutungen, Marktstrategien, künstlerischen Innovationen und gelebten Praktiken. Tarot begann in Europa nachweislich als Kartenspiel; erst Jahrhunderte später wurde er systematisch zum okkulten Buch und Wahrsageinstrument erklärt. Lenormand und Kipper zeigen andere Wege: vom Gesellschaftsspiel oder illustrierten Alltagsmilieu zum stabilisierten Orakelsystem. Waite–Smith und Thoth verbinden schließlich esoterische Programmatik, künstlerische Autorschaft und breite Praxis.[1576]

Quellenkritik entzaubert den Gegenstand nicht. Sie macht sichtbar, wo seine eigentliche historische Faszination liegt: Menschen schaffen aus beweglichen Bildern Ordnungen, erzählen mit ihnen Vergangenheit und Zukunft und schreiben diese Ordnungen immer wieder neu.[1577]

1576. Zusammenfassend vgl. Dummett, Game of Tarot; Farley, Cultural History of Tarot.
1577. Zusammenfassend vgl. Dummett, Game of Tarot; Farley, Cultural History of Tarot.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Primärquellen

Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius: De occulta philosophia libri tres. Köln 1533.

Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius: De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio. Antwerpen 1530.

Augustinus: De doctrina christiana. Kritische Ausgaben und Übersetzungen.

Cicero, Marcus Tullius: De divinatione. Kritische Ausgaben und Übersetzungen.

Eusebius von Caesarea: Chronik. Griechische Fragmente, armenische Übersetzung und spätere Exzerpte.

Josephus, Flavius: Contra Apionem, Buch I. Kritische Ausgaben und Übersetzungen.

Plinius der Ältere: Naturalis historia, Buch VII. Kritische Ausgaben und Übersetzungen.

Seneca, Lucius Annaeus: Naturales quaestiones, Buch III. Kritische Ausgaben und Übersetzungen.

Vitruv: De architectura, Buch IX. Kritische Ausgaben und Übersetzungen.

Court de Gébelin, Antoine: Monde primitif, Bd. VIII. Paris 1781.

Crowley, Aleister: The Book of Thoth. London 1944.

Crowley, Aleister: The Equinox of the Gods. London 1936.

Crowley, Aleister: Liber AL vel Legis. Maßgebliche Editionen.

Ficino, Marsilio: Three Books on Life. Hg. und übers. von Carol V. Kaske und John R. Clark. Binghamton 1989.

Iamblichos: De mysteriis. Hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell. Atlanta 2003.

Marinos: The Life of Proclus or Concerning Happiness. Kritische Ausgaben und Übersetzungen.

Plotin: Enneaden. Kritische Ausgaben und Übersetzungen.

Proklos: The Elements of Theology. Hg. von E. R. Dodds. 2. Aufl. Oxford 1963.

Proklos: On Providence. Hg. und übers. von Carlos Steel. London 2007.

Thomas von Aquin: Summa theologiae, II–II, q. 95–96. Kritische Ausgaben und Übersetzungen.

Papus: Le Tarot des Bohémiens. Paris 1889; ders.: Le Tarot divinatoire. Paris 1909.

Ritter, Hellmut (Hg.): Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī. Arabischer Text. Leipzig/Berlin 1933.

Ritter, Hellmut; Plessner, Martin (Hg. und Übers.): Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī. London 1962.

Waite, Arthur Edward: The Pictorial Key to the Tarot. London 1910.

Forschungsliteratur

Addey, Crystal: Divination and Theurgy in Neoplatonism. Farnham 2014.

Athanassiadi, Polymnia: „The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy“. In: Polymnia Athanassiadi; Michael Frede (Hg.): Pagan Monotheism in Late Antiquity. Oxford 1999, S. 149–183.

Athanassiadi, Polymnia: Julian: An Intellectual Biography. London 1992.

Assmann, Jan: Ma’at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München 1990.

Bailey, Michael D.: Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages. University Park 2003.

Barton, Tamsyn: Ancient Astrology. London 1994.

Brown, David: Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology. Groningen 2000.

Burstein, Stanley Mayer: The Babyloniaca of Berossus. Malibu 1978.

Brentjes, Sonja: Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800–1700). Turnhout 2018.

Attrell, Dan; Porreca, David (Übers.): Picatrix: A Grimoire of Astrological Magic. University Park 2019.

Beerden, Kim: Worlds Full of Signs. Leiden 2013.

Black, Robert: Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy. Cambridge 2001.

Bogdan, Henrik: Western Esotericism and Rituals of Initiation. Albany 2007.

Burnett, Charles: Magic and Divination in the Middle Ages. Aldershot 1996.

Burnett, Charles: Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and Their Intellectual and Social Context. Farnham 2009.

Buchholzer, ROE Siegbert: „Das Röhrig Tarot Deck“. Tarot Heute 9 (Januar 2006), S. 23–26.

Caciola, Nancy: Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca 2003.

Charmasson, Thérèse: Recherches sur une technique divinatoire: la géomancie dans l’Occident médiéval. Genf 1980.

Chlup, Radek: Proclus: An Introduction. Cambridge 2012.

Copenhaver, Brian P. (Hg.): Hermetica. Cambridge 1992.

Copenhaver, Brian P.: Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment. Cambridge 2015.

Copenhaver, Brian P.: „The Secret of Pico’s Oration“. Midwest Studies in Philosophy 26 (2002), S. 56–81.

Decker, Ronald; Depaulis, Thierry; Dummett, Michael: A Wicked Pack of Cards. London 1996.

Decker, Ronald; Dummett, Michael: A History of the Occult Tarot 1870–1970. London 2002.

Dummett, Michael: The Game of Tarot. London 1980.

Ebeling, Florian: The Secret History of Hermes Trismegistus. Ithaca 2007.

Dillon, John M.: Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta. Leiden 1973.

De Blois, François: „Ṣābi'“. In: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl. Leiden 1995.

Des Places, Édouard (Hg.): Oracles chaldaïques. Paris 1971.

Farley, Helen: A Cultural History of Tarot. London 2009.

Faulkner, Raymond O.: The Ancient Egyptian Book of the Dead. London 1972.

Fierro, Maribel: „Bāṭinism in al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī“. Studia Islamica 84 (1996), S. 87–112.

Finckh, Gerhard: Kleine Leute: Karl Röhrig (1886–1972) und die Avantgarde der Skulptur in Deutschland. Wuppertal 2011.

Finamore, John F.: Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul. Chico 1985.

Fanger, Claire (Hg.): Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic. University Park 1998.

Appadurai, Arjun: Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis 1996.

AIATSIS: Code of Ethics for Aboriginal and Torres Strait Islander Research. Canberra 2020.

Bascom, William: Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa. Bloomington 1969.

Fowden, Garth: The Egyptian Hermes. Cambridge 1986.

Grendler, Paul F.: The Universities of the Italian Renaissance. Baltimore 2002.

Grafton, Anthony: Cardano’s Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer. Cambridge, Mass. 1999.

Grafton, Anthony: Defenders of the Text. Cambridge, Mass. 1991.

Grafton, Anthony: Magus: The Art of Magic from Faustus to Agrippa. London 2023.

Green, Tamara M.: The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran. Leiden 1992.

Gutas, Dimitri: Greek Thought, Arabic Culture. London 1998.

Hanegraaff, Wouter J.: Esotericism and the Academy. Cambridge 2012.

Hanegraaff, Wouter J.; Bouthoorn, Ruud M.: Lodovico Lazzarelli (1447–1500). Tempe 2005.

Haubold, Johannes; Lanfranchi, Giovanni B.; Rollinger, Robert; Steele, John (Hg.): The World of Berossos. Wiesbaden 2013.

Harkness, Deborah E.: John Dee’s Conversations with Angels. Cambridge 1999.

Hankins, James: Plato in the Italian Renaissance. 2 Bde. Leiden 1990.

Howe, Ellic: The Magicians of the Golden Dawn. London 1972.

Gilbert, R. A.: The Golden Dawn Companion. Wellingborough 1986.

Gilbert, R. A.: A. E. Waite: Magician of Many Parts. Wellingborough 1987.

Greer, Mary K.: The Complete Lenormand Oracle Handbook. Woodbury 2014.

Hoffmann, Detlef: Wahrsagekarten. Bielefeld 1972.

Howell, Martha; Prevenier, Walter: From Reliable Sources. Ithaca 2001.

Johnston, Sarah Iles: Ancient Greek Divination. Malden 2008.

Johnston, Sarah Iles: Hekate Soteira: A Study of Hekate’s Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature. Atlanta 1990.

Kaczynski, Richard: Perdurabo: The Life of Aleister Crowley. 2. Aufl. Berkeley 2010.

Kassell, Lauren: Medicine and Magic in Elizabethan London. Oxford 2005.

Kassibo, Bréhima: „La géomancie ouest-africaine“. Cahiers d’Études africaines 32/128 (1992), S. 541–596.

Kaplan, Stuart R.: Pamela Colman Smith: The Untold Story. Stamford 2018.

Kieckhefer, Richard: European Witch Trials. London 1976.

Kieckhefer, Richard: Magic in the Middle Ages. Cambridge 1989.

Koch-Westenholz, Ulla: Babylonian Liver Omens. Kopenhagen 2000.

Klaassen, Frank: The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance. University Park 2013.

Clulee, Nicholas H.: John Dee’s Natural Philosophy. London 1988.

Clark, Stuart: Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford 1997.

Lehrich, Christopher I.: The Language of Demons and Angels. Leiden 2003.

Levack, Brian P.: The Witch-Hunt in Early Modern Europe. 4. Aufl. London 2016.

Lewy, Hans: Chaldaean Oracles and Theurgy. 3. Aufl. Paris 2011.

Majercik, Ruth (Hg. und Übers.): The Chaldean Oracles. Leiden 1989.

Newman, William R.: Atoms and Alchemy. Chicago 2006.

Newman, William R.; Principe, Lawrence M.: „Alchemy vs. Chemistry“. Early Science and Medicine 3 (1998), S. 32–65.

O’Meara, Dominic J.: Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxford 2003.

Opsomer, Jan; Steel, Carlos (Hg. und Übers.): Proclus: On the Existence of Evils. London 2003.

Nauert, Charles G.: Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought. Urbana 1965.

Owen, Alex: The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern. Chicago 2004.

Page, Sophie: Magic in the Cloister: Pious Motives, Illicit Interests, and Occult Approaches to the Medieval Universe. University Park 2013.

Pasi, Marco: Aleister Crowley and the Temptation of Politics. Durham 2014.

Pagel, Walter: Paracelsus. 2. Aufl. Basel 1982.

Perrone Compagni, Vittoria (Hg.): Cornelius Agrippa: De occulta philosophia libri tres. Leiden 1992.

Pingree, David (Hg.): Picatrix: The Latin Version of the Ghāyat al-ḥakīm. London 1986.

Pingree, David: From Astral Omens to Astrology: From Babylon to Bikaner. Rom 1997.

Pingree, David: „The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition“. International Journal of the Classical Tradition 9/1 (2002), S. 8–35.

Rashed, Roshdi (Hg.): Thābit ibn Qurra: Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad. Berlin 2009.

Reader, Ian; Tanabe, George J.: Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan. Honolulu 1998.

Pinch, Geraldine: Handbook of Egyptian Mythology. Santa Barbara 2002.

Regardie, Israel: The Complete Golden Dawn System of Magic. 6. Aufl. St. Paul 1984.

Rider, Catherine: Magic and Impotence in the Middle Ages. Oxford 2006.

Rochberg, Francesca: The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture. Cambridge 2004.

Rutkin, H. Darrel: Sapientia Astrologica, Bd. 1. Cham 2019.

Stephens, Walter: Giants in Those Days: Folklore, Ancient History, and Nationalism. Lincoln 1989.

Sutin, Lawrence: Do What Thou Wilt: A Life of Aleister Crowley. New York 2000.

Wilkinson, Richard H.: The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. London 2003.

Saliba, George: Islamic Science and the Making of the European Renaissance. Cambridge, Mass. 2007.

Saif, Liana: The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy. Basingstoke 2015.

Savage-Smith, Emilie (Hg.): Magic and Divination in Early Islam. Aldershot 2004.

Savage-Smith, Emilie; Smith, Marion B.: Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device. Malibu 1980.

Semetsky, Inna: Re-Symbolization of the Self. Rotterdam 2011.

Seng, Helmut: Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques. Turnhout 2016.

Sheppard, Anne: Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic. Göttingen 1980.

Shaw, Gregory: Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus. University Park 1995.

Röhrig, Carl-W.; Marzano-Fritz, Francesca: The Rohrig Tarot Book. Stamford, Conn. 1998.

Smith, Linda Tuhiwai: Decolonizing Methodologies. 3. Aufl. London 2021.

Smith, Richard J.: The I Ching: A Biography. Princeton 2012.

Tanaseanu-Döbler, Ilinca: Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition. Göttingen 2013.

Turner, John D.: Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Québec 2001.

Voss, Angela: „The Astrology of Marsilio Ficino". Culture and Cosmos 4/2 (2000), S. 29–45.

Van Bladel, Kevin: The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science. Oxford 2009.

Van der Poel, Marc: Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and His Declamations. Leiden 1997.

Wang, Robert: An Introduction to the Golden Dawn Tarot. York Beach 1978.

Walker, D. P.: Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. London 1958.

Weill-Parot, Nicolas: Les „images astrologiques“ au Moyen Âge et à la Renaissance. Paris 2002.

Wirszubski, Chaim: Pico della Mirandola’s Encounter with Jewish Mysticism. Cambridge, Mass. 1989.

Woodhouse, C. M.: George Gemistos Plethon. Oxford 1986.

Yates, Frances A.: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London 1964.

Digitale Quellen und Objektnachweise

British Museum: Sammlungsdatenbank, Objekt- und Personendatensätze zu Etteilla, Lenormand und historischen Kartenspielen, https://www.britishmuseum.org/collection (Abruf: 22.09.2026).

Jagiellonen-Universität Krakau: Universitätsgeschichte und historische Sammlungen, https://en.uj.edu.pl/about-university/history (Abruf: 22.09.2026).

Princeton Geniza Project: Handschriftennachweise zur Geomantie, https://geniza.princeton.edu (Abruf: 22.09.2026).

UNESCO: Ifá Divination System, https://ich.unesco.org/en/RL/ifa-divination-system-00146 (Abruf: 22.09.2026).

Japan National Tourism Organization: „Omikuji Fortune Paper“, https://www.japan.travel/en/uk/inspiration/omikuji-fortune-paper/ (Abruf: 22.09.2026).

Deutsche Digitale Bibliothek/GND: „Carl-W. Röhrig“, https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/person/gnd/11928619X (Abruf: 22.09.2026).

Röhrig, Carl-W.: Offizielle Künstlerwebsite, https://roehrigart.com/ (Abruf: 22.09.2026).

Tarot Garden: „Rohrig Tarot (U.S./International edition)“, https://tarotgarden.com/rohrig-tarot-u-s-international-edition/ (Abruf: 22.09.2026).

Warburg Institute: „Tarot - Origins & Afterlives“, Ausstellung 31.01.–30.04.2025, https://warburg.sas.ac.uk/news-events/events/tarot-origins-afterlives (Abruf: 22.09.2026).

Victoria and Albert Museum: „A History of Tarot Cards“, https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards (Abruf: 22.09.2026).