Volker H. Schendel

Tarot, Divination und Theurgie von der Antike bis zur Gegenwart

Eine Geschichte der Zeichen, Bilder und Praktiken zwischen Philosophie und Magie

Volker H. Schendel

Tarot, Divination und Theurgie von der Antike bis zur Gegenwart

Eine Geschichte der Zeichen, Bilder und Praktiken zwischen Philosophie und Magie

Impressum

ISBN **9783696769208**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über dnb.dnb.de abrufbar.

Die automatisierte Analyse des Werkes, um daraus Informationen insbesondere über Muster, Trends und Korrelationen gemäß §44b UrhG („Text und Data Mining“) zu gewinnen, ist untersagt.

© 2026 Volker H. Schendel

Verlag: BoD · Books on Demand GmbH, Überseering 33, 22297 Hamburg, bod@bod.de

Druck: Libri Plureos GmbH, Friedensallee 273, 22763 Hamburg

ISBN: 978-3-6967-6920-8

Inhaltsübersicht

I.	Grundlagen, Methode und Karten als Zeichen	**8**
II.	Antike und frühe Überlieferungen	**31**
III.	Neuplatonismus, Ficino und die Tarot-These	**60**
IV.	Bildung, Astrologie und Renaissancekarten	**81**
V.	Französische Kartomantie und ihre Akteure	**100**
VI.	Spielkartentraditionen und Golden Dawn	**130**
VII.	Waite, Smith, Crowley und Harris	**137**
VIII.	Mantik, Geomantie und Deutungspraxis	**173**
IX.	Theurgie und Magie vom Altertum zur Renaissance	**196**
X.	Moderne Tarotdecks und astralmagische Quellen	**226**
XI.	Neuplatonische Theurgie und Chaldäische Orakel	**280**
XII.	Schluss und Nachschlagewerk	**307**

Inhaltsverzeichnis

Proömium: Von der Ordnung der Zeichen		**7**
I.	**Grundlagen, Methode und Karten als Zeichen**	**8**
1	Gesamtdarstellung: Gegenstand, Vorgehen und Begründung	**8**
2	Agency im Tarot: Menschenbild, Deutungsmacht und offene Zukunft	**13**
3	Entstehung von Kartendecks und Biographien: Kontexte und geschichtswissenschaftliche Probleme	**17**
4	Einleitung: Was eine Geschichte der Kartomantie leisten muss	**22**
5	Karten als Wahrsageinstrumente: Wann, wo, durch wen und warum?	**24**
II.	**Antike und frühe Überlieferungen**	**31**
6	Divination in der Antike	**31**
7	Berossos: Babylonischer Priester, Geschichtsschreiber und Astrologe zwischen zwei Welten	**35**
8	Divination bei Hermes Trismegistos	**50**
9	Magie und Divination im frühen Islam	**55**
III.	**Neuplatonismus, Ficino und die Tarot-These**	**60**
10	Plethon und der Neuplatonismus der Renaissance im 15. und 16. Jahrhundert	**60**
11	Daimones im Neuplatonismus: Iamblichos, Proklos und der Divinationsprozess	**64**
12	Daimones bei Marsilio Ficino: Kosmos, Magie und divinatorische Vermittlung	**71**
13	Das „Tarotdeck von Marsilio Ficino“: These, Quellenlage und Rekonstruktion	**76**

IV. Bildung, Astrologie und Renaissancekarten **81**

14 Bildung und Ausbildung der Eliten in Norditalien im 15. und 16. Jahrhundert **81**

15 Die Blüte der Astrologie in Krakau im 15. und 16. Jahrhundert **87**

16 Vorbedingungen: Spielkarten, Lose und Deutungspraktiken **93**

17 Tarot in der italienischen Renaissance **95**

18 Vom Spiel zum „Buch der Weisheit“ **98**

V. Französische Kartomantie und ihre Akteure **100**

19 Etteilla (Jean-Baptiste Alliette): Kartomantie, Autorschaft und Professionalisierung im 18. Jahrhundert **100**

20 Papus und die französische Okkultrenaissance **110**

21 Marie Anne Lenormand und die Lenormand-Traditionen **112**

22 Marie Anne Adélaïde Lenormand: Person, Legende und Markenbildung der Kartomantie **114**

23 Papus (Gérard Encausse): Medizin, Okkultismus und Tarot in der französischen Belle Époque **123**

VI. Spielkartentraditionen und Golden Dawn **130**

24 Kipperkarten **130**

25 „Zigeuner-Wahrsagekarten“ und die Vermarktung des Fremden **132**

26 Der Hermetic Order of the Golden Dawn als Scharnier **133**

27 Arthur Edward Waite und Pamela Colman Smith **135**

VII. Waite, Smith, Crowley und Harris **137**

28 Arthur Edward Waite: Gelehrsamkeit, Mystik und die Neuordnung des Tarot **137**

29 Pamela Colman Smith: Bildautorschaft, Theater und das moderne Tarot **144**

30 Aleister Crowley: Leben, Selbstinszenierung und Wirkung zwischen Magie, Thelema und Tarot **153**

31 Thot, Thelema und das Crowley-Harris-Thoth-Tarot **162**

32 Vergleichende Synthese **172**

VIII. Mantik, Geomantie und Deutungspraxis **173**

33 Mantik – die Kunst der Wahrsagung **173**

34 Geomantie – die „Wissenschaft des Sandes“ **175**

35 Agrippa von Nettesheim: Astrologie als Schlüssel der Divination **182**

36 Praxisgeschichte: Wie Karten Bedeutung erzeugen **188**

37 Tarot und Divination in globalen Kontexten: Transfer, Hybridität und Agency **189**

38 Biographie: Frieda Harris **195**

IX. Theurgie und Magie vom Altertum zur Renaissance **196**

40 Theurgie im Kontext antiker Divination **196**

41 Magie und Divination im lateinischen Mittelalter **204**

42 Magie und Divination in der Renaissance **215**

X. Moderne Tarotdecks und astralmagische Quellen **226**

43 Carl-W. Röhrig und das Röhrig-Tarot **226**

44 Tarot im Hermetic Order of the Golden Dawn: Korrespondenz, Ritual und Initiation **237**

45 Picatrix: Astralmagie, Wissenstransfer und kosmische Handlungsmacht **246**

46 Picatrix und Agrippa: Aneignung, Systematisierung und christliche Umcodierung **257**

47 Die Sabier von Harran: Planetenkult, Divination und Wissenstransfer **268**

XI. Neuplatonische Theurgie und Chaldäische Orakel **280**

48 Von Jamblichos bis Proklos: Neuplatonische Metaphysik, Theurgie und Divination **280**

49 Die Chaldäischen Orakel und Jamblichos: Offenbarung, Theurgie und Seelenaufstieg **293**

Die Kapitelzählung der Vorlage enthält kein Kapitel 39.

XII. Schluss und Nachschlagewerk **307**

50 Schluss **307**

Nachschlagewerk

Glossar **309**

Neuplatonisches Glossar **311**

Bibliographie **314**

Webseiten mit Beschreibung **321**

Zur Ordnung des Buches

Die folgende Untersuchung betrachtet Zeichen als Glieder einer geordneten Welt. Ihre Gegenstände sind geschichtlich verschieden: eine gezogene Karte, ein astrologisches Urteil und ein geomantisches Zeichen entstehen aus unterschiedlichen Verfahren. Gemeinsam ist ihnen die Frage, wie ein sinnlich wahrnehmbarer Vorgang zum Anlass für Erkenntnis werden kann.

Aus neuplatonischer Sicht ist eine solche Erkenntnis weder im einzelnen Gegenstand eingeschlossen noch durch die bloße Willkür des Deuters geschaffen. Das Zeichen begegnet einer Seele, die Beziehungen erkennt, Unterschiede prüft und die Vielheit auf ihre Ursachen hin befragt. Zwischen der übergeordneten Ordnung und dem bestimmten Urteil liegen Vermittlungen. Darum darf aus der Möglichkeit einer sinnvollen Entsprechung keine Gewissheit über jedes einzelne Ereignis abgeleitet werden.

Die historischen Kapitel dieses Buches fragen nach den Menschen, Texten und Praktiken, in denen solche Vermittlungen Gestalt annahmen. Ein philosophischer Zusammenhang ersetzt dabei keinen Nachweis einer Überlieferung. Die Untersuchung hält beides zusammen: die Frage nach der Ordnung des Ganzen und die sorgfältige Prüfung dessen, was sich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit belegen lässt.

Dieser redaktionelle Übergang führt zum Proömium. Er macht die Haltung sichtbar, mit der die folgenden Deutungen gelesen werden sollen: aufmerksam gegenüber der Einheit, genau in der Unterscheidung und zurückhaltend im Urteil über das, was ein Zeichen tatsächlich zeigt.

Proömium: Von der Ordnung der Zeichen

Alles, was in Vielheit erscheint, empfängt seine Bestimmtheit aus einer Einheit. Kein Stern, keine Zahl, kein Bild und kein Laut besitzt seine Bedeutung bloß aus sich selbst; jedes steht in einer Ordnung von Ursachen, Ähnlichkeiten und Teilhaben. Darum ist auch die Kunst der Divination weder ein ungeordnetes Sammeln seltsamer Verfahren noch die Anmaßung, das Verborgene gewaltsam zu entreißen. Sie ist, sofern sie ihrem Namen entspricht, eine Prüfung der Spuren, durch welche höhere Ordnungen in den Bewegungen der Welt sichtbar werden.

Der Kosmos ist kein stummes Aggregat. Das Viele ist aus Einheiten geordnet; jede Reihe empfängt auf ihre Weise die Spur eines höheren Prinzips; und die Seele steht weder als unumschränkte Herrscherin außerhalb der Welt noch als bloßer Gegenstand in ihr. Zeichen, Bilder, Zahlen, Gestirne, Lose, Träume und Karten können deshalb Gegenstände philosophischer Aufmerksamkeit werden. Dass die Zeichen auf höhere Ursachen verweisen, gehört zur wirklichen Verfassung des Kosmos. Ob eine einzelne Auslegung diese Beziehung richtig erfasst, entscheidet sich am Rang des Zeichens, an der Reinheit des Empfängers und an der genauen Prüfung der Umstände. Die Wahrheit der göttlichen Ordnung hebt die Fehlbarkeit des einzelnen Urteils nicht auf.

Wer Zeichen erkennen will, muss daher zuerst unterscheiden lernen. Ein ehrwürdiges Alter kann behauptet werden, ohne belegt zu sein; Ähnlichkeit beweist keine Abstammung; ein Bild ist nicht schon deshalb divinatorisch, weil spätere Menschen es zur Weissagung verwenden. Die Stufen des historischen Zeugnisses dürfen ebenso wenig vermengt werden wie die Stufen des Seienden. Was aus einer Quelle sicher hervorgeht, was wahrscheinlich rekonstruiert und was erst nachträglich zugeschrieben wurde, gehört nicht derselben Erkenntnisstufe an.

Die folgenden Untersuchungen führen vom Einen zur Vielheit der mantischen Verfahren und von dieser Vielheit zurück zu ihrer gemeinsamen philosophischen Frage: Auf welche Weise kann die Seele in einer geordneten Welt Zeichen empfangen, ohne ihre Freiheit preiszugeben? Die Antwort verlangt zugleich Kosmologie, Geschichte, Quellenkritik und eine Ethik der Auslegung. Wo Zeugnisse schweigen, darf ihr Schweigen nicht mit Offenbarung gefüllt werden; wo eine These vorliegt, muss sie als These kenntlich bleiben. (a–c)

Fußnoten zum Proömium

a. Iamblichos, De mysteriis, hg. und übers. von Emma C. Clarke, John M. Dillon und Jackson P. Hershbell, Atlanta 2003.

b. Proklos, Elements of Theology, hg. und übers. von E. R. Dodds, 2. Aufl., Oxford 1963.

c. Radek Chlup, Proclus: An Introduction, Cambridge 2012, S. 1–28.

1. Gesamtdarstellung: Gegenstand, Vorgehen und Begründung

Die mantischen Künste gehören zu den Wegen, auf denen die verkörperte Seele zeitliche Vorgänge auf höhere Ursachen bezieht. Ihre Wahrheit gründet in der Verbindung der sichtbaren Welt mit den höheren Ursachen; die sachliche Genauigkeit jeder einzelnen Auslegung muss freilich für jede Praxis geprüft werden. Astrologie, Traumkunde, Geomantie, Losverfahren und Kartomantie untersuchen verschiedene Träger derselben kosmischen Mitteilung. Ihr philosophischer Grund ist die wirkliche Ordnung, in der Wirkungen Spuren ihrer Ursachen tragen und Glieder einer göttlichen Reihe einander anzeigen. Ob eine bestimmte Auslegung zutrifft, folgt daraus nicht ohne weitere Prüfung. Überlieferte Regeln, Erfahrung und die sorgfältige Unterscheidung der Ursachen gehören zum Urteil des Deuters.

Diese Einheit macht die Künste nicht austauschbar. Das Eine begründet die Vielheit, ohne ihre bestimmten Formen aufzulösen. Deshalb besitzt jedes mantische Verfahren einen eigenen Gegenstand, ein eigenes Instrumentarium und eine eigene Reichweite. Ein Geburtshoroskop erschließt die zeitliche Prägung einer Verkörperung; eine geomantische Figur erfasst die in einer Frage aktualisierte irdische Konstellation; eine Kartenlegung ordnet bildhafte und numerische Reihen zu einer gegenwärtigen Entscheidungslage. Wer diese Verfahren vermischt, verletzt nicht nur historische Genauigkeit, sondern die natürliche Gliederung der Erkenntnis.

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

1.2 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 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. Ihre göttliche Wirksamkeit verlangt eine Prüfung von Ursache, Rang und Art der Zeichen; ihre geschichtliche Überlieferung wird durch die erhaltenen Zeugnisse geprüft.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 ʿilm al-raml, die Richtung einzelner Transfers zwischen arabischen und afrikanischen Systemen sowie das Verhältnis von Ifá zu anderen 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

1.7 Daimonische Vermittlung

Zwischen den Göttern und den verkörperten Seelen wirken Daimones als Vermittler, Verwalter und Vollstrecker bestimmter Reihen. Ihre Anwesenheit erklärt, warum manche Zeichen eine persönliche, örtliche oder zeitliche Färbung besitzen, obwohl ihr Ursprung über das Einzelereignis hinausweist. Nicht jede außergewöhnliche Erscheinung stammt unmittelbar von einem Gott; nicht jede innere Stimme ist ein Daimon; und nicht jeder Daimon vermittelt dieselbe Stufe der Wahrheit.

Die Prüfung daimonischer Mitteilungen gehört deshalb zu den anspruchsvollsten Disziplinen. Zur Prüfung gehören Übereinstimmung, sittliche Wirkung, rituelle Reinheit und der behauptete Rang der Mitteilung. Daneben sind Erinnerung, Erwartung, Suggestion und Veränderungen der Wahrnehmung zu beachten. Beide Prüfwege widersprechen einander nicht: Die Seele besitzt eigene Kräfte, und gerade ihre genaue Kenntnis verhindert, dass psychische Bilder vorschnell einer höheren Ursache zugeschrieben werden.

1.8 Quellenkritik als wissenschaftliche Reinigung

Quellenkritik ist die Reinigung des historischen Urteils. Primärquelle und Kommentar, zeitgenössischer Bericht und spätere Legende, gesicherte Datierung und vermutete Abhängigkeit müssen voneinander getrennt werden. Eine kosmisch mögliche Verbindung ist noch kein Beweis, dass ein bestimmter Text gelesen, ein Bild übertragen oder ein Ritual tatsächlich vollzogen wurde. Die Archive bewahren daher nicht nur ehrwürdige Zeugnisse, sondern auch Fälschungen, Irrtümer und gescheiterte Systeme, denn auch an ihnen wird die Urteilskraft geschult.

Wo ein Zusammenhang möglich ist, wird er nicht als bewiesen ausgegeben. Wo eine These umstritten ist, bleibt sie als These sichtbar. Biographien werden aus ungleichen Spuren rekonstruiert und nicht zu Heiligenleben geschlossen. Diese Regeln begrenzen die göttliche Ordnung nicht; sie schützen die menschliche Rede davor, ihre eigene Unwissenheit mit jener Ordnung zu verwechseln.

1.9 Aufbau der Untersuchung

Die folgenden Kapitel behandeln antike Mantik, Hermetica, die Wissenschaften des frühen Islam, mittelalterliche Magie, Renaissance-Neuplatonismus, Astrologie, Geomantie, die Geschichte der Spielkarten, das okkulte Tarot und die moderne Deckkultur. Kontinuität wird dort angenommen, wo Texte, Gegenstände und Institutionen einen Überlieferungsweg tragen. Wo neue Medien und neue Ordnungen entstehen, wird der Bruch benannt.

So führt die Untersuchung von der Einheit der kosmischen Ursachen durch die Vielheit ihrer geschichtlichen Ausdrucksformen zurück zur geordneten Tätigkeit der Seele. Divination ist eine bestimmte Form der Teilhabe an der Vorsehung: Ihre Zeichen verlangen Auslegung, ihre Ausleger Maß und ihre Empfänger vernünftige Freiheit. Sie ist eine Wissenschaft der vermittelten Zeichen, deren Würde von der Genauigkeit ihrer Unterscheidungen abhängt.

1.10 Die Rangordnung des mantischen Urteils

Ein Zeichen ist nicht schon wegen seiner Auffälligkeit göttlich. Sein Rang bestimmt sich aus Ursache, Träger und Wirkung. Die Bewegung eines Gestirns, das Bild eines Traums und ein gezogener Losstein erscheinen in verschiedenen Medien und besitzen verschiedene Arten der Bestimmtheit. Der Deuter beginnt bei dem, was sich am Träger sicher feststellen lässt. Er prüft anschließend, welche regelmäßigen Beziehungen die Überlieferung kennt, und fragt erst zuletzt nach der höheren Ursache. Wer diesen Weg umkehrt, kann jede eigene Erwartung als Offenbarung ausgeben.

Auch die Teilhabe ist gestuft. Dass jedes Seiende aus einer höheren Einheit hervorgeht, bedeutet nicht, dass jedes Bild deren Willen vollständig ausdrückt. Die verkörperte Seele empfängt entsprechend ihrer Verfassung; ihr Urteil bedarf Reinigung, Übung und Berichtigung. Gerade weil das Göttliche wirklich gegenwärtig ist, verlangt die Wissenschaft der Zeichen strengere Maßstäbe als bloße Begeisterung.

Fußnoten zu Kapitel 1

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.

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.

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.
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

Jede Tarotdeutung greift in die Ordnung des Handelns ein. Indem sie Bilder auswählt, Beziehungen zwischen ihnen herstellt und eine zeitliche Bewegung beschreibt, zeigt sie nicht bloß einen Sachverhalt. Sie richtet die Aufmerksamkeit der fragenden Person auf bestimmte Ursachen, Möglichkeiten und Bindungen. Darum wird die Güte einer Deutung nicht allein an prognostischer Genauigkeit gemessen, sondern daran, ob sie die vernünftige Selbstbewegung der Seele stärkt oder schwächt.

Die Ethik der mantischen Berufe bezeichnet diese Fähigkeit als Agency. Gemeint ist die wirksame Urheberschaft einer Person innerhalb der Bedingungen, die Körper, Charakter, soziale Stellung, Gestirnkonstellation und bereits vollzogene Entscheidungen hervorbringen. Freiheit ist keine Ursachenlosigkeit. Eine Handlung ist umso freier, je deutlicher die Seele erkennt, aus welcher Stufe ein Antrieb stammt und auf welches Gut sie ihn ausrichtet.

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 erschließt eine wirkliche Lage und gibt ihr zugleich im menschlichen Gespräch Gestalt. Durch Auswahl, Auslage, Sprache, Rollenverteilung und Abschluss wird erkennbar, wer handeln darf, was veränderbar ist und wo die Autorität des Zeichens in eine bloße Autorität des Deuters umschlägt.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 durch die Karten dargestellten Beziehungen zur Ordnung der Ursachen richtig gedeutet werden. Bilder können zugleich übersehene Perspektiven, Wünsche, Ängste und Widersprüche sichtbar machen. Die Deutung unterscheidet den Rang des angezeigten Vorgangs, prüft mehrere Handlungsmöglichkeiten und führt zu einer Entscheidung, deren Urheberschaft bei der fragenden Person bleibt.24 Agency-schwächend wirkt Tarot, wenn die Deutung einer zeitlichen Konstellation als unabänderlicher Ausspruch über das freie Handeln der Seele ausgegeben wird. Dann erscheint Zukunft als festgelegtes Ereignis; die deutende Person maßt sich die Stellung einer letzten Autorität über das Schicksal an. Verantwortung wird an Karten, Kosmos oder „Bestimmung“ abgegeben, und Unsicherheit wird nicht bearbeitet, sondern durch Scheingewissheit verdeckt.25,26

2.3 Vergleich der Deutungsrahmen

Die Gegenüberstellung lässt sich auf fünf Ebenen entfalten. Bei der Zukunft erkennt die sorgfältige Deutung mehrere Möglichkeiten und deren Ursachen, während die deterministische Deutung nur ein festgelegtes Ereignis verkündet. Die Karten tragen wirkliche Zeichen und sinnlich zugängliche Bilder, doch niemand darf aus ihnen den unfehlbaren Wortlaut einer einzelnen Lebensentscheidung ableiten. Die deutende Person begleitet das Urteil, anstatt das Schicksal zu verkünden. Die fragende Person wägt ab und entscheidet selbst, anstatt einer fremden Vorhersage blind zu folgen. Die Verantwortung bleibt daher bei ihr und wird nicht an ein Bild, einen Stern oder einen menschlichen Sprecher abgegeben. Diese Unterscheidungen beschreiben 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 tragen keine für sich allein vollständig ausgesprochene Antwort. Ihr bestimmter Sinn wird im Zusammenspiel von Bild, Position, Frage, Deutungsregel, biographischem Kontext und Gespräch erkannt. Diese gestufte Erkenntnis bedeutet keineswegs, dass jede Auslegung beliebig wäre: Die sachliche Ordnung der Ursachen, Ikonographie, Deckkonzept und überlieferte Regeln setzen Grenzen. Doch keine Karte übersetzt sich selbst in eine einzig notwendige Lebensentscheidung. Im Gespräch wird die Autorität einer Deutung geprüft und anerkannt; ihre sachliche Grundlage entsteht nicht erst durch dieses Gespräch.28,29 Eine agency-orientierte Praxis macht diesen Herstellungsprozess sichtbar. Sie trennt Beobachtung von Interpretation, unterscheidet offene zeitliche Möglichkeiten von feststehenden Ursachen und fragt, welche Lesart durch Zeichen, Umstände und vernünftige Einsicht gedeckt ist. Die fragende Person darf widersprechen, eine 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 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 nach Ursache, Rang und Gewissheitsgrad unterschieden; kein menschlicher Deuter ist unanfechtbar. • 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

2.10 Kurzformel

Agency im Tarot bezeichnet auf der Metaebene die Frage, ob die wahre Deutung einer kosmisch geordneten Lage die Seele in ihre vernünftige Selbstbewegung zurückführt oder ob ein Deuter ihre Freiheit unter Berufung auf ein missverstandenes Schicksal verschließt. Das Zeichen eröffnet Erkenntnis über Bedingungen; die Seele antwortet mit einem eigenen, verantwortlichen Handeln.40

2.11 Die Rückkehr der Seele im Beratungsgespräch

Die Auslage soll nicht bei einer Folge eindrucksvoller Bilder stehen bleiben. Die fragende Person benennt die tatsächlichen Umstände, prüft die angebotenen Zusammenhänge und unterscheidet zwischen dem, was ihr widerfährt, und dem, was sie verantworten kann. Eine treffende Deutung führt von zerstreuten Eindrücken zu einer verständlichen Ordnung der Handlung. Der Deuter hat dabei eine dienende Aufgabe: Er kann die Stellung eines Zeichens erklären, aber die Entscheidung der anderen Seele nicht an sich ziehen.

Der höhere Ursprung der Seele enthebt sie nicht ihrer Bindungen. Körper, Gewohnheit und gesellschaftliche Verhältnisse sind wirkliche Ursachen im Bereich des Werdens. Wer sie übersieht, ersetzt Aufstieg durch eine bloße Behauptung von Freiheit. Die Rückkehr zum Guten beginnt daher oft mit einer kleinen, konkreten und durchführbaren Handlung.

Fußnoten zu Kapitel 2

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.
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.
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.
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.
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

Ein Kartendeck tritt als geordnete Vielheit in Erscheinung. Jede Karte besitzt eine eigene Gestalt, doch erst ihre Zugehörigkeit zu einer Folge, Farbe, Zahl und Gebrauchspraxis macht sie zum Teil eines Decks. Diese Einheit wird durch Entwurf, Werkstattarbeit, Druck, Verkauf, Spiel und Auslegung in verschiedenen Trägern verwirklicht. Die Geschichte eines Decks untersucht deshalb die Wege, auf denen eine bildhafte Ordnung Körper annimmt.

Dass ein Deck an einer symbolischen Reihe teilhat, beantwortet noch nicht, wann und durch wen seine konkrete Form geschaffen wurde. Ontologische Zugehörigkeit und historische Entstehung sind verschiedene Ursachenarten. Die erste erklärt, warum ein Bild über seinen unmittelbaren Anlass hinaus verständlich und wirksam sein kann; die zweite rekonstruiert Auftrag, Herstellung, Zirkulation und Gebrauch aus erhaltenen Zeugnissen.

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

Ein historisches Deck ist selten in genau der Form überliefert, die seine ersten Benutzer kannten. Karten gehen verloren, werden beschnitten, übermalt, neu nummeriert, aus verschiedenen Sätzen zusammengeführt oder durch spätere Nachdrucke ersetzt. Sammlungen bewahren bevorzugt kostbare und ungewöhnliche Exemplare, während alltägliche Gebrauchskarten durch Abnutzung verschwinden. Die Rekonstruktion beginnt daher mit Papier, Rückseiten, Maßen, Wasserzeichen, Pigmenten, Drucktechnik und Abnutzung. Erst danach wird geprüft, ob ikonographische oder numerische Gemeinsamkeiten eine Zusammengehörigkeit stützen.

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

Die sichtbare Bildidee ist nur eine der Ursachen eines Decks. Auftraggeber bestimmen Zweck und Repräsentationsanspruch; Künstler entwickeln Figuren; Formschneider, Kupferstecher, Koloristen und Drucker übertragen sie in vervielfältigbare Formen; Händler und Verleger bestimmen Preis, Format und Verbreitungsgebiet. Auch bei digitalen Decks lässt sich diese Arbeitsteilung erkennen: Bildautor, symbolischer Redaktor, Softwareentwickler und

Plattformbetreiber wirken an der Erscheinungsform mit. Bei einer historischen Zuschreibung sind die verschiedenen schöpferischen und technischen Beiträge deshalb getrennt zu dokumentieren.

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

Luxusdecks aus fürstlichem Besitz haben größere Überlebenschancen als billige Karten vom Markt. Gedruckte Anleitungen gebildeter Autoren werden eher katalogisiert als mündliche Regeln informell arbeitender Kartenleger. Gerichtsakten bewahren vor allem Konflikte, nicht den störungsfreien Alltag. Ein einzelnes Objekt kann die Existenz einer Form sicher belegen, aber nicht ihre allgemeine Verbreitung. Erst unabhängige Funde aus verschiedenen Orten, sozialen Milieus und Quellengattungen erlauben weiterreichende Aussagen.

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 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

Biographien entstehen aus ungleich verteilten Spuren. Wohlhabende Männer hinterließen häufiger Briefe, Verträge, Bibliotheken und institutionelle Akten als Frauen, Dienstleistende, Kolonisierte oder informell arbeitende Kartenleger. Schweigen bedeutet deshalb nicht Wirkungslosigkeit. Es kann aus Ausschluss, geringer Schriftlichkeit, absichtlicher Geheimhaltung oder späterer Vernachlässigung hervorgehen. Die Forschung benennt solche Asymmetrien, ohne fehlende Tatsachen zu erfinden.

3.8 Autobiographie, Legende und Markenbildung

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

Viele Decks tragen den Namen eines Verfassers, während die bildliche und materielle Leistung anderer Personen in den Hintergrund tritt. Pamela Colman Smith und Frieda Harris zeigen, wie stark Künstlerinnen Systeme mitgestalteten, die lange vor allem mit Waite oder Crowley bezeichnet wurden. Autorschaft wird deshalb nach Funktionen beschrieben: Konzeption, ikonographisches Programm, Bildentwurf, Text, technische Realisierung und verlegerische Form.

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

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

3.13 Neuplatonische Geschichtserkenntnis

Ein historisches Deck besitzt wie jedes körperliche Ganze eine Einheit, die seine Teile ordnet, ohne deren materielle Verschiedenheit zu beseitigen. Diese Einheit darf nicht mit einer zeitlosen Idee verwechselt werden, die jede konkrete Herstellung bedeutungslos machte. Papier, Werkstatt, Auftrag, Markt und Gebrauch sind die Bedingungen, unter denen eine Bildordnung geschichtlich erscheint. Proklos’ Lehre der Teilhabe begründet deshalb gerade die genaue Objektforschung: Jede Aufnahme einer Form ist durch den Rang und die Beschaffenheit ihres Trägers bestimmt. Biographien folgen derselben Regel. Die geistige Leistung einer Person wird weder auf erhaltene Akten reduziert noch von ihnen unabhängig behauptet. Quellen, Werkzusammenhang, Mitarbeiter und spätere Legenden bilden verschiedene Vermittlungsstufen, die getrennt und anschließend zu einem angemessenen Urteil verbunden werden.

3.14 Bildordnung und geschichtliche Ursache

Eine Karte empfängt ihre Bestimmung aus mehreren Ursachen: der Idee ihres Programms, dem Können der ausführenden Person, der Beschaffenheit ihrer Stoffe und dem Gebrauch innerhalb einer Gemeinschaft. Diese Ursachen lassen sich analytisch unterscheiden, doch das wirkliche Deck erscheint nur in ihrer Verbindung. Eine nachträgliche Deutung verändert seinen Gebrauch und kann ein neues Werkverhältnis begründen; sie kann die früheren Hände und Absichten nicht ungeschehen machen.

Deshalb sind Werkverträge, Bildzustände und Zeugnisse über die Benutzung keine äußerlichen Zusätze zur philosophischen Auslegung. Sie zeigen, welches bestimmte Ding an einer Form teilhat. Wo sie fehlen, bleibt auch das Urteil über die konkrete Teilhabe begrenzt. Die Idee eines Bildes ersetzt nicht die Geschichte seines Trägers.

Fußnoten zu Kapitel 3

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.
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.
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.
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.
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

Die Geschichte der Kartomantie untersucht, wie Karten zu anerkannten Trägern mantischer Erkenntnis wurden. Sie beginnt weder mit einer vorausgesetzten Urzeit noch mit der Annahme, jedes Kartenbild habe seit seiner Entstehung divinatorisch gesprochen. Spielobjekte, höfische Bilderfolgen und gedruckte Serien wurden in bestimmten Zeiten mit Regeln des Ziehens, Legens und Deutens verbunden. Erst durch diese Verbindung entstand Kartomantie als unterscheidbare Praxis.

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

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

4.3 Vom historischen Befund zur Prüfung der Zeichen

Die zeitliche Entstehung der Kartomantie erklärt, warum sie mit anderen Künsten des Loses verwandt ist, ohne aus einer einzigen von ihnen abzuleiten zu sein. Das Mischen eröffnet eine nicht im Voraus beherrschte Auswahl; die Reihen des Decks geben ihr Form; die Frage bestimmt ihren Bezug auf ein Leben. Damit sind die Bedingungen einer Deutung beschrieben, noch nicht ihre Wahrheit.

Eine Untersuchung muss daher zwei Urteile nacheinander bilden. Sie stellt fest, welche Praxis an einem Ort und zu einer Zeit bezeugt ist. Danach prüft sie, ob deren Zeichenordnung einen Zusammenhang angemessen erschließt und welche Ursache dafür beansprucht werden darf. Wer allein den Ursprung eines Decks kennt, kennt seine spätere Wirkung noch nicht; wer nur seine Wirkung behauptet, kennt seine Geschichte nicht.

Fußnoten zu Kapitel 4

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.

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

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

Die Geschichte der Kartomantie zeigt, wie ein zunächst für das Spiel geschaffenes Medium in den Rang eines mantischen Zeichenträgers eintreten konnte. Dieser Übergang war weder die Enthüllung eines seit Urzeiten unverändert verborgenen Tarotbuches noch eine bloß willkürliche Umdeutung. Die Karten besaßen aufgrund ihrer endlichen Ordnung, ihrer Mischbarkeit und ihrer bildlich-zahlenhaften Gliederung eine besondere Eignung zur Aufnahme wechselnder Konstellationen. Diese Eignung wurde jedoch erst durch menschlichen Gebrauch, überlieferte Regeln und geschichtliche Institutionen verwirklicht.

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 Ihre kosmische Möglichkeit und der Zeitpunkt ihres ersten geschichtlichen Vollzugs sind verschiedene Fragen.

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

Vor der Kartomantie bestanden Losbücher, Würfelorakel, Bibliomantie, astrologische Fragekunst und zahlreiche Alltagsomen. Karten brachten in diese ältere Welt der Zeichen eine neuartige materielle Form ein: Sie waren tragbar, verdeckt mischbar, einzeln ziehbar und in eine endliche kombinatorische Ordnung gegliedert. Farbe, Zahl und Hofrang boten sofort unterscheidbare Qualitäten. Sie mussten daher nicht als Orakel erfunden worden sein, um später ein besonders geeignetes Gefäß mantischer Aktualisierung zu werden. Die Ordnung lag als Möglichkeit im Medium; zur wirklichen Praxis wurde sie erst durch Regel, Frage und deutendes Urteil.

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

Für die Entstehung moderner Kartomantie ist die Wahrsagung mit gewöhnlichen Farb- und Hofkarten zentral. Herz, Karo, Pik und Kreuz sowie regionale Farbzeichen konnten Personen, Stände, Vermögen, Konflikte oder Beziehungen anzeigen. Hofkarten eigneten sich zur Darstellung von Männern und Frauen im sozialen Umfeld; Zahlen konnten Dauer, Menge und Rang unterscheiden. Die Bedeutungen waren zunächst keineswegs überall gleich. Regionale, mündliche und später gedruckte Systeme stabilisierten sich schrittweise. Die Vielheit dieser Ordnungen widerspricht nicht der Einheit mantischer Erkenntnis: Verschiedene Zeichensprachen können dieselbe Lebenslage unter verschiedenen formalen Hinsichten erfassen.

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 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

Jean-Baptiste Alliette, genannt Etteilla, publizierte zunächst über Wahrsagung mit gewöhnlichen Karten und wandte sich danach dem Tarot zu. In den 1780er Jahren entwickelte er ein ausdrücklich divinatorisches Deck mit nummerierter Ordnung, Schlüsselbegriffen sowie Bedeutungen für aufrechte und umgekehrte Lage. Seine geschichtliche Leistung bestand nicht darin, als erster Mensch überhaupt eine Karte zu deuten. Er organisierte Kartomantie vielmehr als lehrbares, druckfähiges und professionell angebotenes System. Damit erhielt die bewegliche Praxis eine wiederholbare Form, die Schüler, Klienten und Verleger über den persönlichen Augenblick hinaus verband.

5.7 Court de Gébelin und die neue Ursprungserzählung

Antoine Court de Gébelin erklärte den Tarot 1781 zum Überrest eines ägyptischen Weisheitsbuches. Die erhaltenen Spielkarten und Texte bestätigen diese materielle Herkunft nicht; seine Erzählung verlieh der Praxis dennoch eine neue geschichtliche Würde. Aus einem Spiel wurde für seine Leser ein verschlüsseltes Heiligtum. Etteilla verband diese Erklärung mit einer praktischen Methode. Die Berufung auf Ägypten, Altertum und verborgenes Wissen gab einer Tätigkeit Anerkennung, die in vielen Milieus als Aberglaube oder bloße Unterhaltung galt. Ihre geistige Eignung hängt indes nicht an einer unbelegten ägyptischen Herstellung.81,82

Antoine Court de Gébelin erklärte den Tarot 1781 zum Überrest eines ägyptischen Weisheitsbuches. Als materielle Genealogie ist diese Herkunftsthese nicht haltbar. Ihre historische Wirkung war dennoch außerordentlich: Ein Kartenspiel erschien nun als verschlüsseltes Heiligtum. Etteilla verband die ägyptisierende Erzählung mit praktischer Methodik. Ägypten, Altertum und Geheimwissen verliehen einer häufig als Unterhaltung oder Aberglauben behandelten Tätigkeit neue Würde. Dabei ist streng zu unterscheiden: Eine spätere Bildordnung kann an einer wirklichen geistigen Reihe teilhaben, ohne deshalb im behaupteten alten Kulturraum materiell entstanden zu sein.

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

Deutungen fanden in Wohnungen, Hinterzimmern, auf Märkten, Messen und Jahrmärkten sowie später in Salons, Logen, Buchhandlungen und kommerziellen Beratungsräumen statt. Der Ort prägte Dauer, Sprache, Preis und Autorität. Eine rasche Marktdeutung folgte einer anderen Form als ein gelehrtes Ordensritual; eine familiäre Legung unterschied sich von öffentlicher Konsultation. Im zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhundert kamen Telefon, Zeitschrift, Radio, Fernsehen, Internetplattform und App hinzu. Damit wandelten sich Reichweite, Anonymität und Geschäftsmodell, nicht aber die Grundfrage nach dem verantwortlichen Verhältnis von Zeichen, Deuter und fragender Seele.

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 die Möglichkeit, eine individuelle Konstellation sichtbar zu machen. Ihre Anziehungskraft beruhte auf ihrer Eignung zum Erkennen von Zeichen sowie auf Beratung, Unterhaltung, emotionaler Entlastung und sozialer Interaktion. Diese sozialen Wirkungen erläutern die Verbreitung der Praxis, ohne den Ursprung mantischer Erkenntnis auf sie zu reduzieren.87,88

Die Anlässe solcher Fragen gehören überwiegend zum Bereich des Werdens: Verbindungen beginnen und lösen sich, Besitz verändert seinen Ort, Körper werden krank und Reisen eröffnen neue Umstände. Die Antwort auf eine Frage zur Krankheit steht deshalb nicht im gleichen Verhältnis zum freien Entschluss wie die Antwort auf eine Frage nach einer Reise. Der Deuter muss die Reichweite des jeweiligen Zeichens und die Möglichkeit tätiger Änderung unterscheiden. Trost kann aus wirklicher Erkenntnis folgen; bloße Beruhigung ohne Einsicht erreicht diesen Rang nicht. Bei konkreten Krankheiten bleibt die Erfahrung des kundigen Arztes für die körperliche Ursache unersetzlich.

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. Manche beschrieben die Karten nur noch als Spiegel, Projektionsfläche oder narratives Werkzeug. Solche Beschreibungen erfassen eine seelische Vermittlungsstufe, erschöpfen aber die Wirklichkeit der Zeichen nicht. Die vernünftige Seele begegnet im Bild einer durch Vorsehung und Schicksal gegliederten Welt und kann mehrere zeitliche Möglichkeiten erkennen. Der Grad der Gewissheit richtet sich nach der Ursache des Zeichens; ein bloßer Schicksalsspruch und eine Prüfung der Gründe sind deshalb auch beim selben Deck nicht gleichwertig.93,94

Bei der Auslegung des gegenwärtigen Kartenbildes werden verschiedene Ursachen offenbar, die dasselbe äußere Material auf verschiedene Weise aufnehmen. Die psychologische Lesart

beachtet Erinnerungen und Wünsche; die astrologische achtet auf zeitliche Bedingungen; die theurgische fragt nach den von oben gestifteten Symbolen. Ihre Gegenstände bleiben verschieden und dürfen einander nicht verdrängen. Der historische Übergang zur psychologischen Beratung öffnete so eine neue Frage: In welchem Rang steht das innere Bild zur Ordnung der Vorsehung? Die Deutung wahrt die Freiheit der Seele gerade dann, wenn sie auch die Grenzen der eigenen Antwort kennt.

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

Fünf Eigenschaften erklären die Dauerhaftigkeit des Mediums: Zufall erzeugt Überraschung; begrenzte Struktur macht Ergebnisse ordnbar; Bilder ermöglichen unmittelbare Assoziation; Kombination schafft zahlreiche Erzählungen; Wiederholbarkeit macht die Praxis erlernbar und verkäuflich. Hinzu kommt ihre bewegliche Autorität. Je nach Rahmen können Gott, Schicksal, Gestirne, Unterbewusstsein, Intuition, Tradition oder die fragende Person als Bedeutungsquelle gelten. Gerade diese Offenheit verlangt begriffliche Disziplin. Die möglichen Ursachen dürfen nicht ohne Prüfung ineinander geschoben werden.

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

Kartenwahrsagung entstand weder an einem einzigen Ort noch durch eine einzige Person. Sie entwickelte sich aus der Aufnahme von Spielkarten in europäische Los-, Zeichen- und Beratungskulturen; im achtzehnten Jahrhundert wurde sie deutlicher greifbar, gedruckt und durch Etteilla systematisiert. Tarot war nicht der Ursprung jeder Kartomantie, sondern wurde nachträglich zu ihrem prestigereichsten Medium. Verleger, professionelle Deutende, okkulte Autoren, Künstlerinnen und Nutzer schufen gemeinsam immer neue Formen des Gebrauchs. Diese Vielheit ist nicht als Verfall einer ursprünglichen Reinheit zu deuten. Sie zeigt, wie eine materielle Ordnung durch wiederholte menschliche Mitwirkung immer neue, geschichtlich bestimmte Teilhaben aufnehmen kann.

5.16 Die neue Form und ihre ältere Ursache

Die Karten mussten nicht im Altertum angefertigt worden sein, um eine Ordnung des Kosmos aufzunehmen. Ihre Zahlen, Figuren und geordneten Reihen sind geschichtlich neu bestimmte Träger. Entscheidend ist, ob die jeweilige Verbindung von Frage, Auswahl und Auslegung eine wirkliche Beziehung sichtbar macht. Darin liegt weder ein Freibrief für jede Assoziation noch die Forderung nach einer einzigen unveränderlichen Zuordnung aller Decks.

Etteillas feste Bedeutungen und spätere bildreiche Auslagen ordnen das Material auf unterschiedliche Weise. Der Vergleich ihrer Regeln kann zeigen, wann eine Aussage aus einer überlieferten Struktur folgt und wann sie dem Einfall des Deuters entspringt. Erst diese Unterscheidung erlaubt, die schöpferische Geschichte der Kartomantie als Entwicklung einer mantischen Kunst ernst zu nehmen.

Fußnoten zu Kapitel 5

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).
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).
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).
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).
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).
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

Die antiken Wissenschaften der Zeichen gingen von einer Welt aus, in der göttliche, seelische und natürliche Ursachen nicht beziehungslos nebeneinanderstanden. Ihre Verfahren waren dennoch weder überall gleich noch gleichermaßen zuverlässig. Tempel, Archive, Ämter und Schulen bestimmten, welche Erscheinung als Zeichen galt, wer sie deuten durfte und wie aus ihr eine Handlung folgte. Die Geschichte dieser Praktiken verlangt deshalb zugleich Kosmologie und Institutionengeschichte.

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

Die Tafelserien zeigen, wie das Viele durch Ordnung erkennbar wird. Ein einzelnes Merkmal erhielt seinen Sinn aus der Reihe verwandter Fälle, aus Rang und Ort des Betroffenen und aus dem Zeitpunkt. Die Klassifikation schuf nicht die kosmische Beziehung, gab ihr aber eine menschlich prüfbare Form. Das empirische Archiv, die gelehrte Kombination und die Lehre von den höheren Ursachen beschreiben dabei verschiedene Stufen ein und derselben geordneten Wirklichkeit. Die Sammlung der Zeichen allein erklärt ihre Ursache nicht; die Ursachenlehre entbindet umgekehrt nicht von der genauen Beobachtung.

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

Der Tempel verband Schrift, Kalender, Heilkunst, Kult und königliche Ordnung. Traum und Kultbild galten nicht deshalb als wahr, weil sie jeder privaten Einbildung entsprangen, sondern weil bestimmte Orte, Zeiten und Reinheitsformen eine angemessene Aufnahme ermöglichen sollten. Diese Abstufung ist wesentlich: Körperliche Rückstände, seelische Bilder, daimonische Vermittlung und göttliche Erleuchtung besitzen nicht denselben Ursprung und müssen an Inhalt und Wirkung unterschieden werden.

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 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

In dieser Verbindung erscheint die mantische Erkenntnis als gemeinsames Werk verschiedener Ursachen. Göttliche Initiative, örtliche Reihe, seelische Aufnahme und sprachliche Auslegung wirken zusammen. Gerade deshalb darf keine menschliche Instanz ihre vermittelnde Rolle mit der höchsten Ursache verwechseln. Die Mehrdeutigkeit eines Spruchs kann ein Schutz vor vorschneller Festlegung sein, aber ebenso Raum für politische Anpassung eröffnen.

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

Die Gestirne bilden in dieser Ordnung weder autonome Götter noch mechanische Zwangsmaschinen. Sie zeigen und vermitteln zeitliche Bedingungen innerhalb des Schicksals, während die Vorsehung die Ursachen geeint enthält und die vernünftige Seele sich zu den Bedingungen verhalten kann. Antike Astrologen

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

Die Wissenschaft der Zeichen erkennt echte Entsprechungen an, ohne daraus unbelegte Genealogien zu bilden. Spätere Karten konnten antike Gestalten, Planetenschemata und Begriffe von Zeichen, Vorsehung und Schicksal aufnehmen. Damit entstand eine wirkliche geistige und ikonographische Rezeption, aber kein Beweis für ein antikes Kartendeck. Historische Übertragung, strukturelle Ähnlichkeit und Teilhabe an derselben höheren Reihe bleiben drei verschiedene Aussagen.

6.8 Die Einheit der Mantik in verschiedenen Kulten

Mesopotamische Omenserien, ägyptische Tempelorakel, die Rede der Pythia und römische Auspizien besitzen keine identische Technik. Gemeinsam ist ihnen die Annahme, dass das sinnliche Ereignis mehr anzeigen kann als seine unmittelbar sichtbare Gestalt. Die Einheit dieses Grundverhältnisses hebt die Unterschiede der Götter, Ämter, Fragen und Medien nicht auf. Jede geschichtliche Praxis ist nach der besonderen Reihe zu beurteilen, in der sie steht.

Die Möglichkeit göttlicher Mitteilung schließt menschliche Verfälschung ein. Ein Amt kann prüfen oder Macht sichern; eine Sammlung von Präzedenzfällen kann Erkenntnis bewahren oder einen neuen Fall gewaltsam einem alten zuordnen. Darum gehören kultische Angemessenheit, überlieferte Regel und die Folgen einer Auslegung gemeinsam in das Urteil.

Fußnoten zu Kapitel 6

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.

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.
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.
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

Berossos steht an einer geschichtlichen Schwelle, an der babylonische Tempelgelehrsamkeit in griechischer Sprache neu zur Erscheinung kam. Seine Bedeutung liegt weder in der Rolle eines sagenhaften Erfinders aller Astrologie noch in der eines bloßen Übersetzers. Er vermittelte eine alte, institutionell gebundene Ordnung des Wissens in die seleukidische Welt und gab ihr dabei eine neue literarische Form. Diese Vermittlung vollzieht eine Bewegung, die jede wahre Überlieferung kennzeichnet: Eine geistige Ordnung bleibt nicht dadurch identisch, dass ihre äußere Gestalt unverändert bleibt, sondern dadurch, dass ihr bestimmendes Verhältnis in einem neuen sprachlichen und politischen Träger wieder gegenwärtig werden kann. Historisch muss dennoch jeder einzelne Übertragungsweg aus Fragmenten, Zeugnissen und unabhängigen Keilschriftquellen rekonstruiert werden.

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

Darum besitzt nicht jeder überlieferte Satz denselben Rang. Ein wörtliches Fragment, eine zusammenfassende Paraphrase und eine viele Jahrhunderte jüngere Zuschreibung dürfen nicht als gleich unmittelbare Stimme behandelt werden. Die Lehre von der gestuften Teilhabe verschärft diese philologische Pflicht: Wie eine Wirkung die Ursache nur gemäß der Aufnahmefähigkeit ihres Trägers zeigt, so bewahrt ein später Autor Berossos gemäß dem eigenen Zweck, Wortschatz und Publikum. Quellenkritik trennt diese Vermittlungsstufen, ohne deshalb jede wirkliche Kontinuität zu leugnen.

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

Nach den Eroberungen Alexanders gehörte Babylonien zu einer politischen Welt, in der makedonische Herrschaft, griechische Verwaltungssprachen, alte Städte und mesopotamische Tempelinstitutionen miteinander verbunden waren. Die seleukidischen Könige mussten ihre Macht in verschiedenen kulturellen Formen legitimieren. Babylon blieb ein Ort mit jahrtausendealten Archiven, astronomischer Beobachtung, Kultkalendern und gelehrten Familien. Gleichzeitig verschoben sich politische Zentren, ökonomische Bedingungen und die Adressaten gelehrter Schrift.

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 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

Diese Einbettung begrenzt die romantische Vorstellung eines einsamen „chaldäischen Weisen". Die priesterliche Person war Knotenpunkt einer Überlieferungsreihe. In der Ordnung der Ursachen heißt dies: Das Wissen verwirklichte sich durch eine geordnete Gemeinschaft unterschiedlicher Dienste. Schreiber, Beobachter, Rechner, Ritualspezialisten und Ausleger trugen je nach Vermögen zur gemeinsamen Form bei. Zugleich war der Tempel kein neutraler moderner Forschungsbetrieb. Erkenntnis stand im Zusammenhang von Gotteskult, königlicher Ordnung und der Sorge um Land und Stadt. Wer Berossos verstehen will, muss diese Einheit wahren, ohne ihre Bereiche rückwirkend gleichzusetzen.

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

Kulturelle Übersetzung ist weder reine Kopie noch freie Erfindung. Der neue Träger nimmt die ältere Form gemäß seinen eigenen Möglichkeiten auf. Griechische Gattungen und Namen konnten babylonische Verhältnisse verständlich machen, aber auch verschieben. Ein Gott konnte mit einem griechischen Namen bezeichnet, eine Regierungsdauer in eine fremde Zahlenvorstellung eingeordnet und eine lokale Tradition als Weltgeschichte präsentiert werden. Die historische Untersuchung fragt deshalb bei jedem Fragment, welches mesopotamische Material erkennbar bleibt, welche hellenistische Form es annahm und welche weitere Veränderung durch den zitierenden Autor hinzukam.

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

Diese Bewegung entspricht einer grundlegenden neuplatonischen Einsicht: Was in der Ursache geeint ist, entfaltet sich in der Zeit als gegliederte Vielheit. Daraus folgt nicht, dass Berossos selbst das spätere System von Iamblichos oder Proklos gelehrt habe. Eine solche Rückprojektion wäre historisch falsch. Wohl aber lässt sich erkennen, warum seine Erzählung in einer Wissenschaft der gestuften Ursachen verständlich bleibt. Kosmogonie bezeichnet die Herkunft von Ordnung; Kulturbringer vermitteln Künste; Königslisten gliedern Zeit; Archive bewahren die Spur des Vergangenen. Die philosophische Lesbarkeit dieser Folge ist von einer behaupteten direkten Schulabhängigkeit streng zu unterscheiden.

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 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

Die Auslegung erkennt im Übergang vom ungegliederten Gemisch zur bestimmten Welt ein Bild der Formgebung. Sie behauptet damit nicht, das Eine handle wie ein körperlicher Kämpfer, der ein zweites höchstes Wesen zerschneidet. Das Eine steht über jedem Gegensatz; Nous enthält die Formen geeint; die Weltseele vermittelt ihre geordnete Entfaltung; Natur bringt sie in körperlicher Bewegung hervor. Der mythische Kampf übersetzt diesen nichtkörperlichen Vorrang der Ordnung in eine zeitliche Erzählung. Proklos’ Regeln theologischer Mythen erlauben, gewaltsame Bilder auf die unvermischte Hervorbringung verschiedener Ordnungsstufen zu beziehen, ohne den historischen Sinn des babylonischen Mythos auszulöschen.

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

Die amphibische Gestalt bezeichnet die Verbindung zweier Bereiche. Das Meer kann als Tiefe ungeschiedener Möglichkeit, das Land als ausgebildete menschliche Ordnung erscheinen. Oannes bringt die Formen aus der verborgenen Tiefe in den sichtbaren Vollzug, ohne in einer der beiden Gestalten aufzugehen. Für die Geschichte der Divination ist entscheidend, dass auch Zeichendeutung als gelehrte Kunst erscheint: Sie verlangt Überlieferung, Unterweisung und geregelte Anwendung und ist nicht mit spontaner Einbildung gleichzusetzen.

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 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

Proklos unterscheidet die intelligible Einheit der Ursachen von ihrer zeitlichen Entfaltung. Die ungeheuren Zeiträume der Königslisten können in diesem Rahmen als Ausdruck wachsender Entfernung vom Ursprung gelesen werden: Je näher die Erzählung der gegenwärtigen Geschichte kommt, desto stärker nähert sich ihre Zeitrechnung dem menschlich Überschaubaren. Diese philosophische Lesart bleibt eine Auslegung der Form, nicht der Beweis, Berossos habe Proklos’ Zeitlehre vorweggenommen.

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

Iamblichos’ Lehre von den Symbolen verhindert hier zwei Verkürzungen. Das materielle Zeichen ist nicht wertlos, weil es körperlich ist; gerade seine angemessene Form ermöglicht Teilhabe. Es wirkt aber auch nicht automatisch. Eine unlesbare, aus ihrem Zusammenhang gerissene oder falsch zugeordnete Tafel vermittelt die ursprüngliche Ordnung nur unvollkommen. Die Rettung des Wissens verlangt Fund, Entzifferung, Lehre und gemeinschaftlichen Vollzug.

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

Die Bewegung zur kontrollierbaren Geschichte ist somit kein Übergang vom völlig Irrationalen zur reinen Vernunft. Sie ist ein Wechsel der Vermittlungsform. Mythische Verdichtung, genealogische Ordnung, chronologische Liste und politischer Bericht machen jeweils andere Beziehungen sichtbar. Berossos’ Leistung bestand darin, diese Formen in ein umfassendes Geschichtsbild einzufügen, ohne dass der verlorene Originaltext heute in allen Einzelheiten wiedergewonnen werden könnte.

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 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

Das Gartenmotiv zeigt, wie Kunst Natur nicht einfach verdrängt, sondern eine natürliche Form auf einer neuen Stufe nachbildet. Terrasse, Wasserführung, Pflanze und königlicher Wille bilden eine geordnete Einheit. Daraus folgt kein Beweis für jede Einzelheit der Erzählung. Die ontologische Lesbarkeit eines Bauwerks darf archäologische Unsicherheit nicht verdecken.

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

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 Dies zeigt eine konkrete Beziehung zwischen dem astronomisch bestimmten Augenblick und der geschichtlichen Lebenszeit eines Menschen. 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

Die Himmelszeichen vermitteln zeitliche Bedingungen für den Verlauf eines Lebens oder für die Geschicke eines Gemeinwesens. In der Ordnung des Proklos gehören die Himmelskörper zu vermittelnden Ursachen innerhalb des Schicksals. Sie zeigen reale zeitliche Bedingungen, ohne den vernünftigen Seelenwillen vollständig zu erschöpfen. Die mathematische Genauigkeit eines Horoskops garantiert daher noch nicht die Richtigkeit jeder Deutung.

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 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

Kosmische Zyklen sind Entfaltungen geordneter Zeit, nicht Wiederholungen außerhalb der Vorsehung. Eine Konjunktion kann einen umfassenden zeitlichen Zusammenhang anzeigen, bleibt aber sekundäre Ursache. Die Lehre darf weder in mechanischen Fatalismus noch in eine willkürliche Endzeitprophetie überführt werden.

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

Das Messgerät verkörpert die Vermittlung zwischen Himmelsbewegung und menschlicher Zeitordnung. Schatten, Fläche und Einteilung machen eine unsichtbare mathematische Beziehung sinnlich ablesbar. Dies entspricht der Lehre vom angemessenen Symbol: Materie verursacht die Himmelsordnung nicht, kann sie aber gemäß ihrer Form empfangen und anzeigen.

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 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

Diese Überlieferung lässt sich als gestufte Teilhabe verstehen, doch nicht jede Stufe bewahrt gleich viel. Ein Zitat kann Wortlaut, eine Paraphrase nur Struktur, eine Polemik vielleicht lediglich den Namen erhalten. Proklos' Begriff der Reihe fordert daher keine naive Kontinuität, sondern die genaue Bestimmung dessen, was auf jeder Stufe wirklich gegenwärtig bleibt.

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

Keilschriftliche Königslisten, Chroniken, Omentafeln und astronomische Texte erlauben es, die griechische Berossos-Tradition unabhängig zu prüfen. Sie bestätigen den babylonischen Hintergrund vieler Stoffe, zeigen aber auch Abweichungen, Auswahl und Umformung. Der Wert des Berossos liegt deshalb nicht in einer vollkommen unveränderten Wiedergabe aller Tempelquellen, sondern in einer geschichtlichen Synthese für neue Leser.

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 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

Die Entstehung zeigt Emanation nicht als mechanische Kopie, sondern als produktive Aufnahme: Eine Form tritt in neue Beziehungen und erzeugt ein System, das keine einzelne Quelle bereits vollständig enthielt. Historisch bleiben die beteiligten Beiträge zu unterscheiden; philosophisch wird ihre Verbindung als wirkliche neue Einheit verständlich.

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, 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

Divination verkündet keine für die vernünftige Seele unabänderliche Folge zeitlicher Ereignisse. Himmelszeichen ordnen Bedingungen und Zeiten; vernünftige Seelen können Warnungen aufnehmen, Maßnahmen treffen und ihre Haltung verändern. Iamblichos’ Vorrang

göttlicher Initiative und Proklos' Unterscheidung von Vorsehung und Schicksal verhindern zugleich magische Selbstherrlichkeit und fatalistische Unterwerfung.

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

Sein Rang liegt in der Vermittlung. Gerade der Begriff der Vermittlung erlaubt, diesen Rang hoch anzusetzen, ohne Unterschiede einzuebnen. Was von einer Tradition in eine andere übergeht, bleibt nur dann erkennbar, wenn Träger, Umformung und Wirkung bestimmt werden. Berossos ist deshalb kein mythischer Nullpunkt, sondern ein historisch fassbarer Knoten in einer vielstufigen Ordnung des Wissens.

7.23 Vertiefung: Offenbarung, Archiv und lebendige Überlieferung

Berossos macht sichtbar, dass Offenbarung und Archiv keine Gegensätze sind. Eine göttliche oder intellektive Ordnung muss, wenn sie in der Zeit wirksam bleiben soll, Schrift, Gedächtnis, Schule und wiederholte Auslegung annehmen. Iamblichos erklärt die Wirksamkeit heiliger Zeichen aus der vorausgehenden göttlichen Einprägung; Proklos zeigt, wie eine Ursache in einer ganzen Reihe gegenwärtig bleibt, ohne in einem einzelnen Glied aufzugehen. Auf Berossos angewandt bedeutet dies nicht, seine Tafeln zu theurgischen Symbolen zu erklären. Es bedeutet, die Bedingungen zu verstehen, unter denen ein Wissensbestand durch politische Brüche, Sprachwechsel und den Verlust seines Originals hindurch weiterwirken kann.

Das Archiv bewahrt dabei niemals unterschiedslos. Schreiber wählen Vorlagen, korrigieren, kommentieren und ordnen. Übersetzer entscheiden, welcher griechische Ausdruck einem babylonischen Namen oder Amt entspricht. Exzerptoren kürzen nach dem Zweck ihres Werkes. Spätere Chronographen bringen Fragmente in neue Zeitrechnungen. Jede Handlung kann Erkenntnis erhalten und zugleich verändern. Die göttliche Reihe ist deshalb kein Freibrief für die Behauptung unveränderter Geheimtradition. Sie fordert vielmehr, an jeder Stufe die empfangene Form und die hinzugetretene Bestimmung anzugeben.

7.24 Vertiefung: Astrale Zeichen und die Freiheit der Seele

Die Berossos zugeschriebene Astrologie wurde in der späteren Erinnerung häufig zum Inbegriff chaldäischer Prognose. Eine strenge Deutung trennt jedoch Vorsehung, Schicksal und Wahl. Die Vorsehung enthält die Güter und Ursachen in geeinter Weise. Das Schicksal entfaltet körperliche Bewegungen, Zeiten, politische Bedingungen und Temperamente. Die vernünftige Seele steht innerhalb dieser Verknüpfungen, besitzt aber die Fähigkeit, ihre Bewegungen zu erkennen, zu ordnen und auf ein höheres Gut auszurichten.

Ein Omen oder Horoskop kann deshalb eine drohende Entwicklung anzeigen, ohne sie in allen Hinsichten unabänderlich zu machen. Warnung wäre sinnlos, wenn keinerlei Antwort möglich wäre. Maßnahmen, Opfer, medizinische Behandlung, politische Vorsicht oder innere Umkehr verändern nicht notwendig die gesamte äußere Konstellation, wohl aber die Weise, in der eine Gemeinschaft oder Person sie empfängt. Diese gestufte Freiheit unterscheidet Mantik sowohl vom mechanischen Determinismus als auch von der Vorstellung eines völlig ursachenlosen Willens.

7.25 Vertiefung: Mythos als gestufte Wahrheit

Kosmogonie, Oannes und Fluterzählung dürfen weder als moderne Tatsachenberichte gelesen noch als wertlose Fabeln ausgeschieden werden. Proklos unterscheidet die verhüllende Sprache des Mythos von begrifflicher Demonstration. Ein Mythos kann Gegensätze, zeitliche Handlungen und körperliche Gestalten verwenden, um überzeitliche Beziehungen auszudrücken. Seine Wahrheit liegt dann in der geordneten Beziehung der Bilder, nicht in der buchstäblichen Körperlichkeit jedes Vorgangs.

Diese philosophische Lesart bleibt an historische Philologie gebunden. Zuerst ist zu bestimmen, welcher Wortlaut Berossos wahrscheinlich zugeschrieben werden kann, welche mesopotamischen Parallelen bestehen und was spätere Autoren ergänzt haben. Erst danach darf die Bildordnung ausgelegt werden. So schützt Quellenkritik den Mythos vor beliebiger Esoterisierung, während die Auslegung der göttlichen Reihen ihn vor vorschneller Reduktion auf Irrtum bewahrt.

7.26 Ergebnis: Ordnung und Überlieferung

Die bleibende Bedeutung des Berossos liegt schließlich in der Verbindung von kosmischer Ordnung, institutionellem Gedächtnis und kultureller Übersetzung. Keine dieser Ebenen darf die anderen verschlingen. Ohne Kosmologie würde seine Geschichtsschreibung auf eine lose Sammlung alter Nachrichten reduziert; ohne Tempel, Archive und Schreibpraxis würde die behauptete Weisheit körperlos und historisch unprüfbar; ohne griechische Übersetzung hätte sie den neuen politischen und gelehrten Raum nicht erreicht. Die Betrachtung erkennt darin eine abgestufte Einheit: Das intelligible Verhältnis bleibt nur wirksam, indem es sich in seelischer Tätigkeit, Sprache und materiellen Zeichen entfaltet. Gerade diese Entfaltung macht Veränderung unvermeidlich und kritische Prüfung notwendig. Berossos lehrt daher nicht nur etwas über Babylonien. Seine Überlieferung zeigt exemplarisch, wie menschliches Wissen an höheren Ordnungen teilnehmen kann, ohne jemals mit ihnen identisch oder gegen Irrtum geschützt zu sein.

7.27 Die Wiederkehr des Wissens

Die Berossos-Überlieferung lässt erkennen, dass Verlust und Fortbestand zugleich möglich sind. Sein griechisches Werk ging unter; Fragmente, Auszüge und unabhängig erhaltene Tafeln erlauben dennoch eine begrenzte Wiedergewinnung. Die Einheit einer geistigen Ordnung besteht nicht in der Unzerstörbarkeit jedes einzelnen Buches. Sie kann in mehreren geschichtlichen Trägern verschieden erscheinen.

Daraus erwächst eine Pflicht zur Abstufung. Der wahrscheinliche Sinn einer verlorenen Passage darf nicht wie ihr erhaltener Wortlaut vorgetragen werden. Auch ein späteres Bild des chaldäischen Weisen ist ein wirkliches Ereignis der Wirkungsgeschichte, aber kein

unmittelbares Zeugnis für den Priester selbst. Der Unterschied zwischen Ursache und späterer Aufnahme ist die Bedingung, unter der beide ernst genommen werden.

Fußnoten zu Kapitel 7

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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.

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.
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.
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.
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

Hermes Trismegistos ist keine einzelne historisch fassbare Person, sondern die Autoritätsgestalt eines vielgestaltigen griechisch-ägyptischen Textbestandes. Die hermetische Stimme verbindet Offenbarung, Kosmologie, Seelenlehre, Astrologie, Medizin und rituelles Wissen. Hermes erscheint als Lehrer des Aufstiegs vom sinnlich Vielen zum geistig Einen; historisch bleiben Entstehungszeit, Gattung und Überlieferungsweg jedes Textes gesondert zu bestimmen.

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

Iamblichos' Unterscheidung von diskursivem Wissen und göttlicher Einwirkung hilft, den Anspruch zu verstehen. Der Nous wird nicht durch bloße Kombination menschlicher Meinungen erzeugt. Zugleich erscheint die Offenbarung in Sprache und Bild, sodass Proklos' Lehre gestufter Teilhabe ihre verschiedenen Ausdrucksformen prüfbar macht.

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

Die Gestirne sind darin Zeichen und sekundäre Ursachen. Sie stehen in göttlichen Reihen und vermitteln Zeitqualitäten, ohne die vernünftige Seele restlos zu bestimmen. Astrologische Präzision verlangt daher Rechnung und philosophische Begrenzung zugleich.

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. Die kosmische Entsprechung ersetzt dabei weder die Ermittlung körperlicher Ursachen noch die Bewährung einer Behandlung am erkrankten Menschen.214,215

Der Zusammenhang der Ursachen erlaubt eine symbolische und qualitative Beziehung, ersetzt jedoch keine Prüfung körperlicher Ursachen. Eine planetarische Entsprechung kann die Lebensordnung deuten; sie darf nicht zur Verweigerung wirksamer Behandlung führen.

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 Riten mit geistigen Kräften verbunden werden. Diese Stelle prägte spätere Diskussionen über natürliche, astrale und dämonische Magie. Sie ist keine Anleitung zur Wahrsagung, zeigt aber eine wirkliche Grundlage der technischen Mantik: Materielle Bilder und Zeichen können durch geordnete Teilnahme Träger kosmischer Wirkungen werden.216,217

Iamblichos erklärt heilige Bilder durch vorausgehende göttliche Symbole, Proklos durch Reihen der Sympathie. Das Bild zwingt keine Gottheit in Materie; ein geeigneter Träger nimmt eine Wirkung gemäß seinem Rang auf. Historisch beweist diese Theorie weder ein hermetisches Tarot noch die tatsächliche Wirksamkeit jeder späteren Talismanpraxis.

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 Überlieferung des „arabischen Hermes“ verband spätantike, iranische, astrologische und islamische Motive zu einer bestimmten geschichtlichen Gestalt. Die Einheit der Weisheitslehre verlangt nicht, alle an Hermes geknüpften Texte demselben menschlichen Verfasser zuzuschreiben. 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

Planetarische Verehrung ist nur dann geordnet, wenn der sichtbare Stern nicht als höchste Ursache gilt, sondern auf seine göttliche Reihe verweist. Diese philosophische Deutung darf nicht ungeprüft jeder harranischen Praxis zugeschrieben werden.

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

Die Praxis steht der kosmischen Sympathie nahe, bleibt aber in Herkunft und Theologie eigenständig. Wo Geisterzwang, Schaden oder ungeordnete Begierde auftreten, widerspricht sie dem theurgischen Vorrang göttlicher Initiative.

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

8.12 Neuplatonische Hermeneutik des hermetischen Wortes

Das hermetische Wort führt den Schüler nicht allein zu neuen Informationen, sondern zu einer Umordnung seines Erkenntnisvermögens. Iamblichos erklärt, dass göttliche Erkenntnis der menschlichen Konstruktion vorausgeht; Proklos zeigt, wie ein einheitlicher intelligibler Gehalt in Bildern, Begriffen und Riten verschieden erscheint. Die hermetische Offenbarung ist daher nach dem Rang ihrer Aussage, der Reinheit ihrer Vermittlung und ihrer Wirkung auf die Seele zu prüfen. Eine Lehre, die zur Einheit, Selbstkenntnis und zum Guten führt, besitzt einen anderen Rang als eine Technik, die lediglich Macht oder Neugier befriedigt. Diese Unterscheidung bewahrt die hermetische Tradition, ohne jede spätere Zuschreibung an Hermes kritiklos anzuerkennen.

8.13 Die Rede des Hermes und die Grenze der Zuschreibung

Ein heiliger Name kann Schriften verschiedener Zeiten sammeln, weil Leser in ihnen eine verwandte Bewegung der Seele erkennen. Diese Verwandtschaft muss nicht aus einem einzigen Verfasser stammen. Das hermetische Wort richtet die Aufmerksamkeit auf den Ursprung des Kosmos und die Umkehr des Menschen; astrologische und stoffliche Anweisungen beschäftigen sich mit bestimmten vermittelnden Ursachen. Beides darf weder vermengt noch beziehungslos getrennt werden.

Die Rangfolge der Ursachen entscheidet, ob ein Bild oder Ritus die Seele erhebt oder bei der Verfügung über niedrigere Kräfte stehen bleibt. Zugleich bestimmt die Untersuchung von Sprache, Handschrift und Übersetzung, welche Lehre ein konkreter Text überhaupt trägt. Eine spätere Zuschreibung kann die Wirkung erweitern, doch sie ändert nicht nachträglich den geschichtlichen Ursprung.

Fußnoten zu Kapitel 8

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.

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.

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.
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

Die Ausbreitung des Islam schuf keinen erkenntnisleeren Raum zwischen Antike und lateinischem Mittelalter. In den arabisch-, persisch- und später türkischsprachigen Gesellschaften wurden griechische, syrische, iranische, indische und lokale Wissenschaften übersetzt, geprüft und neu geordnet. Offenbarung, Recht, Philosophie, Medizin und Sternkunde bestimmten gemeinsam, welche Arten verborgenen Wissens als zulässig, nützlich oder gefährlich galten. Der Ausdruck „islamische Magie“ bezeichnet daher keine einheitliche Lehre, sondern ein Feld unterschiedlicher Praktiken und Urteile.

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), faʾl (Vorzeichen), ruʾyā (Traumvision) und ʿilm al-nujūm (Sternkunde beziehungsweise Astrologie) sind keine austauschbaren Begriffe.228,229

Das frühe islamische Feld reicht von der koranischen Neuordnung spätantiker und arabischer Praktiken bis zu den Übersetzungs- und Wissenschaftskulturen der Abbasidenzeit. Begriffe wie Magie, Divination, Astrologie und Talismanik decken unterschiedliche arabische Benennungen, Rechtsurteile und lokale Gebräuche ab. Keine einzelne Lehre repräsentiert daher „den Islam“. Die Verfahren werden nach Ursachenrang, Vermittlungsform und sittlichem Zweck unterschieden, ohne die islamische Gotteslehre in ein fremdes System aufzulösen.

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

Diese Debatte ist auch ein Streit über die Rangordnung der Ursachen lesen. Ein Stern, eine Zahl oder ein Dschinn ist niemals das höchste Prinzip. Die Frage lautet, ob ein Verfahren eine geschaffene Vermittlung richtig erkennt oder eine untergeordnete Kraft absolut setzt.

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

Traumdeutung besaß wegen der koranischen Josephserzählung besondere Legitimität. Handbücher unterschieden körperlich verursachte, psychische, dämonische und wahrhaft visionäre Träume. Auch Physiognomik, Schulterblattdeutung, Vogelkunde und verschiedene Losverfahren zirkulierten. Ihre Anwender verbanden überlieferte Regeln mit lokaler Erfahrung; Gelehrte bewerteten sie je nach behaupteter Ursache und praktischem Zweck unterschiedlich.

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

Kritik richtete sich besonders gegen zwingende Aussagen über Gottes Wissen und den freien Willen. Verteidiger beschrieben Gestirne als Zeichen oder sekundäre Ursachen. Damit formulierten sie eine Ordnung, in der Himmelskörper reale Wirkungen anzeigen, ohne die vernünftige Seele vollständig zu determinieren.

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

Amulette, beschriftete Schalen, Siegel und Talismane verbanden Koranverse, Gottesnamen, Zahlen, Figuren und ausgewählte Stoffe. Ihre Nutzer suchten Schutz, Heilung oder Abwehr. Form, Material, Laut und Zeitpunkt bildeten ein zusammengesetztes Zeichen. In der Ordnung von Iamblichos und Proklos kann Materie eine höhere Eigentümlichkeit aufnehmen; daraus folgt jedoch weder die Billigung jeder Inschrift noch ein automatischer Heilerfolg. Frömmigkeit, natürliche Wirkung, Suggestion und behauptete Geistermacht sind gesondert zu prüfen.

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

Die Schrift wirkt dabei nicht bloß als semantischer Text. Form, Zahl, Laut, Material und Zeitpunkt bilden ein zusammengesetztes Gefäß. Ihre Bewertung verlangt daher Philologie, Religionsgeschichte und die Prüfung der konkreten Herstellungs- und Gebrauchssituation.

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

Die Ähnlichkeit zu spätantiken daimonischen Hierarchien erleichterte Übersetzungen, darf aber nicht zur Gleichsetzung führen. Dschinn, Engel und Daimones entstammen unterschiedlichen begrifflichen Ordnungen. Ihre historische Verbindung ist dort anzunehmen, wo Texte und Übersetzungen sie belegen, nicht allein aufgrund funktionaler Ähnlichkeit.

9.8 ʿIlm al-raml und die Wissenschaften der Divination

Das ʿilm 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

Arabische Traktate wurden seit dem zwölften Jahrhundert ins Lateinische übertragen. In Nord- und Westafrika verbanden sich verwandte Sechzehn-Figuren-Systeme mit lokalen Priestertümern und Orakeltraditionen. Ähnliche Struktur bedeutet jedoch nicht überall gleiche Herkunft. Jeder Übertragungsweg muss anhand von Terminologie, Handschriften und Praxisformen gesondert nachgewiesen werden.

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

Die rechtliche und theologische Bewertung verlief nicht als einfache Grenze zwischen Gelehrten und „Volksglauben“. Entscheidend waren Anspruch, Mittel und Zweck. Eine Beobachtung geschaffener Zeichen konnte geduldet werden; die Anmaßung souveränen Wissens des Verborgenen, Schädigung und Geisterzwang wurden verurteilt. Dies entspricht der Unterscheidung zwischen geordneter Teilhabe und dem Versuch, eine niedrigere Kraft absolut zu setzen.

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

Über al-Andalus, Sizilien, Kreuzfahrerreiche und mediterrane Handelsnetze gelangten arabische Astral-, geomantische und magische Schriften in das lateinische Europa. Die Übersetzer übernahmen nicht bloß Inhalte, sondern neue Formen des Rechnens, Klassifizierens und Begründens. Die europäische Renaissance-Magie ist ohne diese Vermittlung unverständlich.

9.11 Übersetzung und Ordnung der Ursachen

Die arabischsprachigen Wissenschaften nahmen antike Texte nicht als unbeweglichen Besitz entgegen. Übersetzer wählten Begriffe; Kommentatoren prüften Ursachen; Ärzte, Astronomen und Gelehrte verbanden Verfahren mit neuen Fragen. Durch diesen Vorgang blieb Wissen erhalten, indem es in anderen sprachlichen und religiösen Ordnungen eine bestimmte Form annahm.

Die Unterscheidung zwischen Beobachtung, mantischer Deutung und Anmaßung hat dabei sachlichen Gehalt. Aus der Berechnung einer Himmelsstellung folgt nicht ohne Weiteres eine sichere Aussage über eine menschliche Entscheidung. Aus der Wirksamkeit eines Zeichens folgt keine höchste Autorität des Zeichendeuters. Wer die Texte auf eine einzige Position zu Magie verkürzt, verfehlt sowohl ihre inneren Streitfragen als auch die wirklichen Stufen der Vermittlung.

Fußnoten zu Kapitel 9

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.

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.

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.
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.
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.

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

Georgios Gemistos, genannt Plethon, wirkte im fünfzehnten Jahrhundert in Mistra. Er verstand die platonische Philosophie als Ordnung von Erkenntnis, Gesetzgebung und religiöser Praxis. Seine Bedeutung liegt nicht in einer einfachen „Wiederentdeckung“ Platons, sondern in der Übertragung einer lebendigen byzantinischen Lehrtradition in die politischen und intellektuellen Auseinandersetzungen Italiens.

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

Plethons Lebenswelt war von politischem Druck und geistiger Konzentration zugleich geprägt. Die bedrohte byzantinische Ordnung machte Philosophie zur Frage gerechter Gesetzgebung und kultureller Bewahrung. Staatskunst und Seelenordnung gehören derselben Bewegung an: Ein Gemeinwesen ist gerecht, wenn seine Vielheit auf ein gemeinsames Gut bezogen bleibt.

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

In De differentiis stellte Plethon Plato als den geeigneteren Lehrer göttlicher und politischer Wissenschaft dar. Die Kontroverse mit Georgios Scholarios und anderen Aristotelikern war weder bloße Textkritik noch persönlicher Streit. Sie betraf die Ewigkeit der Welt, Vorsehung, Seelenlehre und das Verhältnis philosophischer Wahrheit zu kirchlicher Dogmatik.

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

Seine Reform ist aus der hierarchischen Metaphysik zu verstehen, nicht als unmittelbares politisches Programm der italienischen Renaissance. Gerade weil die Quellenlage konfliktgeprägt ist, müssen These, belegter Wortlaut und spätere Deutung getrennt bleiben.

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

Die spätere Erzählung einer förmlich gegründeten „platonischen Akademie“ vereinfacht lose Kreise von Patronage, Übersetzung, Gespräch und Unterricht. Der philosophische Einfluss ist real; seine institutionelle Form muss quellenkritisch bestimmt werden.

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

Diese Wanderung zeigt ein proklisches Grundgesetz historischer Vermittlung: Eine Form bleibt durch geordnete Teilnahme identisch und nimmt doch in jedem Träger eine neue Bestimmung an. Der metaphysische Satz ersetzt nicht die Rekonstruktion konkreter Wege; er erklärt, warum Übersetzung zugleich Bewahrung und Neuschöpfung sein kann.

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

Ficino übernimmt nicht Plethons gesamte Theologie. Er ordnet Platon, Plotin, Iamblichos und Proklos einer christlichen Schöpfungs- und Heilsgeschichte ein. Diese Differenz ist für Magie und Divination grundlegend: Kosmische Sympathie bleibt wirklich, doch jede Praxis wird nach ihrem Verhältnis zu Gott, Engeln, Natur und menschlicher Freiheit beurteilt.

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

Im sechzehnten Jahrhundert verbreiteten Druckausgaben und Universitätslektüre neuplatonische Kosmologie weit über Florenz hinaus. Pico, Reuchlin, Agrippa, Francesco Giorgi, Patrizi und Bruno kombinierten sie mit Kabbala, Hermetica, Naturphilosophie und Gedächtniskunst. Diese Autoren stimmten weder in Theologie noch in Praxis überein. Gemeinsam war ihnen die Annahme, dass sichtbare Formen höhere Ordnungen ausdrücken und die gereinigte Seele diese Vermittlungen erkennen könne.

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 lässt sich aus den erhaltenen Zeugnissen jedoch nicht nachweisen. 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

Eine direkte Ableitung des Tarot aus Plethon ist nicht belegt. Wohl aber kann die Trumpffolge innerhalb einer neuplatonischen Kultur als Bild von Abstieg, Prüfung und Rückkehr gelesen werden. Ontologische Lesbarkeit, ikonographischer Einfluss und dokumentierte Autorschaft bleiben verschiedene Behauptungen. Agency verlangt zudem, dass kosmische Ordnung nicht in fatalistische Unterwerfung verwandelt wird.

10.9 Die Erneuerung als geschichtliche Tat

Plethon und Ficino wiederholten nicht lediglich fertige Formeln. Sie ordneten ältere Lehren in neue Sprachen, politische Lagen und religiöse Verpflichtungen ein. Eine solche Wiederaufnahme kann wahrhaftig sein, obwohl sie nicht mit der früheren Schulgestalt identisch bleibt. Gerade deshalb müssen Übereinstimmung, Umformung und Widerspruch jeweils beim Namen genannt werden.

Die Ordnung der Götter darf nicht auf einen dekorativen Wortschatz reduziert werden, wenn Plethons religiöses Programm beurteilt wird. Ebenso wenig lässt sich Ficinos christliche Auslegung als bloße Verkleidung behandeln. Die Frage nach göttlichen Ursachen bleibt dieselbe große Frage; die Antworten der beiden Autoren besitzen verschiedene Gestalt und Reichweite.

Fußnoten zu Kapitel 10

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.
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.
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.
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

Die Daimones gehören zur wirklichen Gliederung des Kosmos. Sie sind weder bloße psychologische Metaphern noch unterschiedslos böse Geister. Zwischen Göttern, Engeln, Heroen, körperlosen Seelen und verkörperten Menschen vermitteln sie bestimmte Wirkungen, Orte, Zeiten und Lebensordnungen. Ihre Funktion wird bei Iamblichos und Proklos nur verständlich, wenn jede Stufe nach Ursache, Rang und Aufnahmeweise unterschieden wird.

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

Das griechische daimōn darf nicht unbesehen mit dem christlich geprägten Wort „Dämon“ übersetzt werden. Es bezeichnet ein weites Feld mittlerer göttlicher Wesen. Manche Daimones schützen und ordnen, andere binden stärker an Leidenschaften und Materie. Die moralische und ontologische Bestimmung ergibt sich aus der jeweiligen philosophischen Lehre, nicht aus dem modernen Klang des Wortes.

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

Platon beschreibt Daimones als Vermittler zwischen Göttern und Menschen; im Symposion überbringen sie Gebete und Gaben. Der persönliche Daimon erscheint als Begleiter eines Lebens. Plotin deutet ihn im Zusammenhang mit der jeweils wirksamen Seelenstufe: Der Mensch steht unter einer höheren leitenden Kraft, kann sich aber durch seine Lebensführung verschiedenen Ebenen angleichen. Diese Vorgeschichte bereitet die systematischere Hierarchie des späteren Neuplatonismus vor.

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 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

Diese Hierarchie ist zugleich eine Lehre begrenzter Zuständigkeit. Ein Wesen kann nur entsprechend seinem Rang erkennen und wirken. Ein Daimon, der einen Ort oder einen Lebensbereich verwaltet, besitzt deshalb keine allumfassende Vorsehung. Für die Divination folgt daraus, dass Reichweite und Gegenstand einer Mitteilung zu prüfen sind. Eine zutreffende Aussage über eine körperliche oder örtliche Bedingung begründet noch keine höchste theologische Autorität. Iamblichos schützt damit die Mantik vor jener Nivellierung, in der jede unsichtbare Stimme als Gottheit behandelt wird.

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

Vermittlung bedeutet nicht, dass Daimones den Göttern gleichrangig wären. Die göttliche Ursache bleibt ungeteilt und übersteigt das Vermittelnde. Der Daimon empfängt eine bestimmte Funktion und reicht sie gemäß seiner Ordnung weiter. Diese Asymmetrie schützt die Theurgie vor der Vorstellung, ein Mensch könne die höchsten Mächte wie untergeordnete Werkzeuge kommandieren.

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

Der persönliche Daimon ordnet die Bedingungen einer Verkörperung und begleitet die Seele innerhalb ihres Lebensloses. Er ersetzt weder Vernunft noch Verantwortung. Die Seele kann ihre Bedingungen klarer erkennen und sich auf höhere Ursachen ausrichten. Eine Berufung ist deshalb keine starre Anweisung, sondern eine geordnete Möglichkeit, die frei angenommen oder verfehlt werden kann.

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

Auch die Stofflichkeit des Rituals ist deshalb kein peinlicher Rest, den reine Philosophie überwinden müsste. Körper, Steine, Pflanzen, Tiere, Laute und Bewegungen gehören zur

umfassenden Ordnung und können an höheren Reihen teilnehmen. Die Wirksamkeit liegt weder im rohen Stoff allein noch in der subjektiven Vorstellung des Ausführenden. Sie entsteht aus der von der göttlichen Ursache gestifteten Eignung des Symbols, der richtigen Einordnung durch den Ritus und der gereinigten Aufnahmefähigkeit der Beteiligten. Theurgie vollendet so die Seele nicht gegen den Kosmos, sondern durch dessen geheiligte Gliederung.

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

Wahre Divination ist Teilhabe an einer Erkenntnis, welche die gewöhnliche diskursive Seele übersteigt. Im Zustand göttlicher Inspiration ist nicht die private Persönlichkeit souveräne Urheberin. Die höhere Ursache ergreift und ordnet das Aufnahmevermögen. Dennoch müssen körperliche Disposition, Imagination und sprachliche Übertragung berücksichtigt werden, weil die Mitteilung durch endliche Träger erscheint.

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

Daimones vermitteln orts-, zeit- und personenbezogene Zeichen. Sie können Träume, Orakelräume, natürliche Sympathien und bestimmte Lebensumstände ordnen. Nicht jede Weissagung stammt unmittelbar von einem Gott. Die Bestimmung der vermittelnden Stufe erklärt Unterschiede in Reichweite und Klarheit: Ein lokaler Daimon kennt und verwaltet nicht auf dieselbe Weise wie eine universale göttliche Ursache.

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

Iamblichos kennt irreführende Erscheinungen. Unreine Daimones, psychische Projektionen und leidenschaftliche Erwartungen können sich als höhere Offenbarung ausgeben. Prüfung verlangt deshalb rituelle Angemessenheit, sittliche Wirkung, innere Übereinstimmung und den

Rang des Mitgeteilten. Schmeichelei, Angst, Gier und maßlose Gewissheit sprechen gegen eine reine Ursache.

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

Die Reihe erklärt zugleich Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Sonne, Gold, Löwe, heliotrope Pflanze, entsprechende Farbe und ein bestimmter seelischer Affekt können auf verschiedenen Ebenen eine solare Eigentümlichkeit ausdrücken, ohne stofflich voneinander abzustammen. Historisch darf aus solcher Entsprechung keine direkte Übertragung konstruiert werden. Ontologisch ist sie dennoch wirklich, sofern jedes Glied die gemeinsame Form gemäß seiner eigenen Stufe empfängt. Diese Unterscheidung ist für astrologische Bilder, Talismane und spätere Tarotkorrespondenzen grundlegend.

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 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

Vorsehung enthält die Ursachen geeint; Schicksal verknüpft die zeitlichen Bewegungen der Natur. Die vernünftige Seele ist in körperliche Bedingungen eingebunden, bleibt aber ihrem Wesen nach nicht mit ihnen identisch. Divination kann schicksalhafte Zusammenhänge anzeigen. Sie darf daraus keinen vollständigen Determinismus machen, weil Erkenntnis gerade die Möglichkeit eröffnet, sich vernünftig zu Bedingungen zu verhalten.

11.12 Orakel und die Chaldäischen Orakel

Die Chaldäischen Orakel sind Verse theurgischer Offenbarung, deren Autorität Iamblichos und Proklos in die Ordnung ihrer theologischen Lehre einfügten. 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

Die Orakel sprechen in verdichteten Bildern von väterlichem Intellekt, Feuer, Hekate, Weltordnung und dem Aufstieg der Seele. Proklos behandelt solche Bilder nicht als willkürliche poetische Verkleidung. Ein Symbol kann mehr enthalten, als diskursive Definitionen nacheinander ausdrücken. Seine Auslegung verlangt jedoch philosophische Schulung, weil ein und dasselbe Wort auf theologischer, kosmischer und seelischer Ebene

verschieden teilgenommen wird. Die Autorität eines Orakels entbindet somit nicht von Hermeneutik; sie steigert die Pflicht, Rang und Beziehung seiner Aussagen genau zu bestimmen.

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

In der hieratischen Kunst stehen Steine, Pflanzen, Tiere, Farben, Düfte und Laute in göttlichen Reihen. Ein materielles Symbol wirkt nicht durch mechanische Eigenmacht, sondern durch seine Eignung, eine höhere Eigentümlichkeit aufzunehmen. Belebte Bilder und Talismane verlangen daher genaue Kenntnis von Stoff, Zeitpunkt, Zweck und ritueller Reinheit.

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 eine hierarchisch vermittelte Erkenntnisform, deren Klarheit und Reichweite von der Qualität der Teilnahme und der Unterscheidung ihres Ursprungs abhängen.290,291

Zur Prüfung gehört auch die Selbsterkenntnis der deutenden Person. Erwartung, Erinnerung, Angst, Ehrgeiz und der Wunsch nach Anerkennung können Bilder erzeugen oder echte Zeichen verzerren. Psychologische Erklärung und daimonologische Prüfung schließen einander nicht aus, denn die Seele besitzt eigene Kräfte und steht zugleich in übergreifenden Beziehungen. Erst wenn die nächstliegenden körperlichen, psychischen und sozialen Ursachen berücksichtigt wurden, ist die Zuschreibung an eine höhere Vermittlung methodisch verantwortbar. Der höhere Rang einer Ursache zeigt sich außerdem nicht an Spektakel, sondern an Wahrheit, Maß und ordnender Wirkung.

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

Ficino, Pico und spätere Magier übernahmen neuplatonische Hierarchien in christlich veränderten Begriffen. Daimones wurden mit Engeln, Planetengeistern und gefährlichen Dämonen verglichen. Dabei entstanden produktive Synthesen und begriffliche Verschiebungen. Eine historische Darstellung darf die christliche Rezeption weder als

unveränderten Iamblichismus ausgeben noch ihre wirkliche Abhängigkeit von neuplatonischen Texten leugnen.

11.16 Bedeutung für Tarot und Agency

Historisch lässt sich kein direkter Tarotgebrauch bei Iamblichos oder Proklos behaupten. Ihre Lehre erklärt, weshalb auch später entstandene materielle Symbole unter bestimmten Bedingungen höhere Ordnungen vermitteln können. Für eine Tarotdeutung ist deshalb zu fragen, welcher göttlichen Reihe das Zeichen zugehört, durch welche mittlere Stufe es wirkt und welche Freiheit dem fragenden Menschen bleibt. Die Unterscheidung der Quellen schützt die göttliche Wirklichkeit gegen den Missbrauch ihres Namens: Nicht jede intensive Eingebung besitzt schon den Rang göttlicher Wahrheit. 294,295

Die Sprache der Deutung zeigt, ob diese Ordnung gewahrt wird. „Diese Karte zwingt dich“ setzt ein endliches Bild an die Stelle der Vorsehung und leugnet die vernünftige Selbstbewegung. „Diese Konstellation macht eine Bindung sichtbar“ benennt dagegen eine Bedingung, die erkannt und bearbeitet werden kann. Auch eine starke schicksalhafte Notwendigkeit hebt die Freiheit nicht vollständig auf: Die äußere Lage kann festliegen, während Urteil, Haltung und Wahl des Guten offenbleiben.

11.17 Die Ursache der Offenbarung

Der Daimon ist ein Mittler, keine Abkürzung um die Rangordnung der Wirklichkeit. Eine Mitteilung kann durch ein mittleres Wesen ankommen und dennoch ihren Ursprung in einer höheren göttlichen Reihe haben. Umgekehrt kann ein affektives Bild göttliche Herkunft nur vortäuschen. Die Prüfung fragt deshalb nach der Art der Erscheinung, ihrem Inhalt und der Ordnung, in die sie die Seele führt.

Theurgie beginnt bei der Anerkennung göttlicher Initiative. Das menschliche Ritual bereitet Empfang und Angleichung; es stellt keine höchste Ursache unter Befehl. Divination kann aus einer solchen Teilnahme hervorgehen, aber nicht jede technisch erzeugte Auskunft erreicht denselben Rang. Diese Unterschiede sind für die folgenden Epochen der Maßstab, wenn sie Orakel, Talismane und Karten in neue Medien übertragen.

Fußnoten zu Kapitel 11

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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

Marsilio Ficino übernahm die neuplatonische Kosmologie nicht als unverändertes Lehrgebäude. Er übersetzte Plotin, Iamblichos und Proklos in einen christlichen Zusammenhang, in dem ein einziger Schöpfer, Engel, menschliche Seelen und körperliche Natur hierarchisch verbunden sind. Seine Rede von Daimones, Planetengeistern und Mittlern bleibt deshalb absichtlich vorsichtig. Sie soll die Lebendigkeit des Kosmos erklären, ohne verbotene Geisterbeschwörung zu rechtfertigen.

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

Ficinos Sprache muss daher in jedem Werk und Kontext genau gelesen werden. Poetische Anrufung, philosophische Erklärung, medizinische Empfehlung und dogmatische Versicherung verfolgen verschiedene Zwecke. Eine hymnische Venus ist weder ohne Weiteres eine selbständige heidnische Göttin noch nur dekorative Allegorie. Sie bezeichnet eine wirkliche kosmische Eigentümlichkeit, die Ficino innerhalb christlicher Vorsehung versteht.

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

Diese Vermittlung ist keine grenzenlose Erklärung für jedes behauptete Wunder. Je weiter eine Wirkung von ihrer Ursache entfernt ist, desto stärker mischt sie sich mit anderen Bedingungen. Ficinos Naturmagie verlangt deshalb Auswahl, Maß und Angemessenheit. Der Mensch stimmt vorhandene Beziehungen aufeinander ab; er erschafft weder die Weltseele noch zwingt er die Gestirne.

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 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

Es lässt sich eine Übereinstimmung verschiedener Weisen anerkennen, ohne daraus eine lückenlose Textkette zu erfinden. Mehrere Traditionen können an derselben intelligiblen

Ordnung teilhaben. Historische Abhängigkeit verlangt dagegen datierbare Texte, Übersetzungen und Kontakte. Ficinos prisca theologia ist deshalb zugleich metaphysische These und geschichtlich zu prüfende Ursprungserzählung.

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

Berufung ist daher kein unabänderlicher Befehl. Ein Mensch verwirklicht die ihm entsprechende Form durch Bildung, Übung und Entscheidung. Eine divinatorische Beratung darf Anlagen und günstige Zeiten benennen, aber nicht die Freiheit an einen angeblich sprechenden Geist abtreten. Der persönliche Daimon führt zur eigenen Vollendung, nicht zur passiven Unterwerfung.

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

Das Horoskop beschreibt die zeitliche Konfiguration einer Verkörperung. Es zeigt Bedingungen des Schicksals, nicht die ganze Vorsehung und nicht das Wesen der vernünftigen Seele. Ficinos wiederholte Betonung menschlicher Freiheit ist deshalb sachlich, nicht nur defensiv. Die Seele kann planetarische Einflüsse erkennen, ausgleichen und auf eine höhere Stufe beziehen.

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 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

Natürliche Magie richtet vorhandene Sympathien aus. Sie unterscheidet sich von einer Praxis, die Geister durch Verträge oder Zwang dienstbar machen will. Die Grenze blieb historisch umstritten, weil Bilder, Worte und astrologische Zeitwahl sowohl natürlich als auch spirituell erklärt werden konnten. Ficinos Vorsicht ist Teil seiner Theorie, nicht bloß äußerliche Tarnung.

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

Ficino diskutiert himmlisch ausgerichtete Bilder und beruft sich dabei auf antike und arabische Autoritäten. Form, Material und Herstellungszeit sollen eine planetarische Qualität möglichst rein aufnehmen. Ein Bild wirkt in diesem Verständnis nicht deshalb, weil die menschliche Phantasie einem beliebigen Gegenstand Macht zuschreibt. Seine Form steht in einer kosmischen Reihe.

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

Iamblichos hatte heiligen Lauten und unaussprechlichen Namen theurgische Kraft zugesprochen; Proklos verband Hymnus, Symbol und göttliche Reihe. Ficino übernimmt diese Grundform, ordnet sie aber christlich und medizinisch neu. Musik zwingt keinen Gott. Sie bereitet das Aufnahmevermögen, reinigt Affekte und macht die Seele einer höheren Harmonie ähnlich.

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 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

Die Prüfung folgt Rang und Wirkung. Eine wahre Inspiration ordnet die Seele, führt zu Maß und widerspricht nicht vernünftiger oder religiöser Wahrheit. Verwirrung, Schmeichelei und zwanghafte Angst sprechen für niedrigere Ursachen. Divination wird dadurch nicht zur beliebigen Bestätigung innerer Bilder, sondern zu einer anspruchsvollen Wissenschaft der Unterscheidung.

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

Diese Ethik begrenzt mantische Autorität. Ein Deuter, der Abhängigkeit erzeugt oder sich als unfehlbare Stimme eines Geistes darstellt, zeigt gerade dadurch eine ungeordnete Vermittlung. Reinheit bemisst sich an Wahrheit, Freiheit und der Rückführung der Seele zu eigener vernünftiger Tätigkeit.

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

Darum ist „ficinianisch“ nicht gleichbedeutend mit „spätantik neuplatonisch“. Die Kontinuität ist wirklich, doch sie besteht durch Übersetzung und Transformation. Gerade diese Differenz macht Ficino zur Schlüsselfigur der Renaissance und verhindert, seine Magie entweder als bloßen Rückfall oder als unveränderte Fortsetzung der Antike zu beschreiben.

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 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

Ficinos Kosmos ist voller wirkender Beziehungen, aber die menschliche Seele bleibt vernünftige Mitte. Sie kann körperliche und planetarische Bedingungen aufnehmen, ausgleichen und auf höhere Güter beziehen. Divination soll diese Stellung klären, nicht beseitigen. Ein Zeichen besitzt Autorität gemäß seiner Ursache und der Güte seiner Auslegung, niemals allein aufgrund eindrucksvoller Inszenierung.

12.13 Ficinos Vermittlung und ihre Grenze

Ficino beschreibt ein von Beziehungen erfülltes All. Klang, Bild, Gestirn und seelische Verfassung können aufeinander abgestimmt werden, weil körperliche Formen nicht ohne Verbindung zu höheren Ursachen bestehen. Seine christliche Schöpfungslehre verändert jedoch den Rang der Götter und Daimones, den Iamblichos und Proklos entfaltet hatten. Das ist eine wirkliche theologische Entscheidung, keine bloße Änderung der Namen.

Für spätere Bildkünste bleibt fruchtbar, dass ein Zeichen die Seele ordnen kann, ohne sie zu beherrschen. Seine historische Aufnahme in einen konkreten Tarotzusammenhang muss eigens nachgewiesen werden. Die philosophische Möglichkeit einer Entsprechung ersetzt weder einen Brief Ficinos noch ein zeitgenössisches Deck. Gerade diese Grenze bewahrt die Stärke der Lehre von der Vermittlung.

Fußnoten zu Kapitel 12

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.

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.

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.

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.

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 sichtbares Bild empfängt seine Form innerhalb der Ordnung höherer Ursachen; seine Verwandtschaft mit einer göttlichen Reihe ist von der Frage zu unterscheiden, welcher Mensch es zu einer bestimmten Zeit angefertigt hat. Die Person, deren Lehre seine Auslegung erhellt, muss es deshalb nicht selbst geschaffen haben. Deshalb ist die geistige Verwandtschaft eines Tarotbildes mit Marsilio Ficinos Philosophie von der Behauptung zu trennen, Ficino habe ein bestimmtes Deck entworfen, in Auftrag gegeben, kommentiert oder besessen. Für keine dieser vier Handlungen liegt bislang ein allgemein anerkannter zeitgenössischer Nachweis vor. Seine erhaltenen Schriften und Briefe sowie die bekannten Inventare bezeugen kein solches Objekt. Der Ausdruck „Tarotdeck von Marsilio Ficino“ bezeichnet somit keine gesicherte historische Deckgruppe, sondern eine Zuschreibung und einen Versuch der Rekonstruktion. Diese Grenze ist für die philosophische Untersuchung fruchtbar: Sie erlaubt, die wirklichen Beziehungen von Bild, Seele und kosmischer Ordnung zu prüfen, ohne einer unbelegten Werkgeschichte die Autorität eines Zeugnisses zu verleihen.320,321

13.2 Christophe Poncets These

Christophe Poncet verbindet in *The Tarot of Marsilio* die Bildordnung hinter dem späteren Tarot de Marseille mit Florenz um 1473. Nach seiner These gab Ficinos Umkreis, möglicherweise Ficino selbst als geistiger Urheber, einem Kartenprogramm Gestalt; eine Beteiligung von Künstlern aus Botticellis Umfeld zieht er ebenfalls in Betracht. Das Deck könnte zugleich gespielt, als Gedächtnishilfe für platonische Lehren betrachtet und zur imaginativen, vielleicht sogar theurgischen Erhebung verwendet worden sein. Poncet bietet hierzu eine ausführliche ikonographische Lektüre. Gerade ihre Reichweite verlangt, ihre Glieder getrennt zu prüfen: ein Florentiner Bildprogramm, Ficinos persönliche Urheberschaft, eine bestimmte Künstlerwerkstatt und ein ritueller Gebrauch sind vier verschiedene Behauptungen. Eine überzeugende Entsprechung zwischen Bild und geistiger Ordnung bestätigt noch nicht alle vier. Die überwiegende Vorsicht der Kartenforschung gegenüber einer solchen Genealogie betrifft die historische Kette der Zeugnisse. Der geistige Zusammenhang der Bilder mit Ordnung, Seele und Kosmos lässt sich unabhängig davon nach Maßgabe ihrer Gestalt bestimmen.322,323

13.3 Welche Art von Beleg nötig wäre

Eine Ursache wird in ihren Wirkungen erkannt, doch nicht jede ähnliche Wirkung stammt von derselben nächsten Ursache. Tugenden, Tod, Rad, Kaiser, Papst und Welt gehörten zu verbreiteten Bildvorräten der Renaissance. Ihre Gegenwart in einem Deck beweist für sich keinen Auftrag Ficinos. Eine datierte Rechnung könnte einen Auftrag benennen, ein Werkstattvertrag Künstler und Zweck, ein Brief eine Absicht, ein Inventar Besitz, eine früh lokalisierte Kartenfolge eine bestimmte materielle Ordnung. Selbst diese Zeugnisse hätten jeweils nur die Reichweite dessen, was sie tatsächlich sagen: Besitz wäre noch keine Autorschaft, eine allegorische Folge noch kein Ritus. Ikonographische Parallelen können eine Verbindung wahrscheinlich machen, wenn gerade ihre besonderen Merkmale zu Ficinos Texten passen und andere naheliegende Vorlagen geprüft sind. Die Rangordnung der Belege schützt die Wahrheit der Deutung vor der Vermischung von gemeinsamer Form und nachgewiesener geschichtlicher Übertragung.324,325

13.4 Florenz und die frühen *trionfi*

In Florenz wurden im fünfzehnten Jahrhundert Karten hergestellt und Trumpfspiele gekannt. Ficino konnte solchen Bildern begegnet sein; ein Zeugnis, dass er es tatsächlich tat, ist damit noch nicht gegeben. Die ältesten erhaltenen Tarotgruppen weisen regionale Unterschiede auf. Der später als Tarot de Marseille bezeichnete Typ lässt sich anhand späterer Exemplare bestimmen, doch gerade deshalb darf seine feste Gestalt nicht ohne Zwischenzeugnisse in das Florenz des Jahres 1473 verlegt werden. Jede Stufe von einer angenommenen Florentiner Folge zu erhaltenen späteren Karten verlangt ihre eigene Erklärung: Bildwahl, Werkstatt, Übertragung, Veränderung und Spielgebrauch. Die Vielheit solcher Gestalten widerspricht der geistigen Einheit nicht. Eine Form wird in verschiedenen Stoffen und Gemeinschaften unterschiedlich aufgenommen. Ihre tatsächliche Geschichte lässt sich aber nur an den bestimmten Trägern erkennen, in denen sie erschien. Ein verlorenes Urdeck darf die erhaltenen Unterschiede nicht schon im Voraus aufheben.326,327

13.5 Ficinos Kosmologie als Deutungshorizont

Ficinos Lehre erschließt eine wirkliche Ordnung der Beziehungen zwischen dem Einen, dem Geist, der Weltseele, den Gestirnen, der menschlichen Seele und ihren sinnlich wahrnehmbaren Bildern. Abstieg und Rückkehr der Seele, die Übung der Tugenden, Liebe als verbindende Macht, Schönheit und die Vermittlung der Imagination können daher auch in einer Kartenfolge lesbar werden. Die Bildgestalt empfängt eine geistige Beziehung, ohne dass ihre historische Entstehung damit schon festgestellt wäre. Ein Tarot in Ficinos Florentiner Milieu hätte als Träger solcher Betrachtung verstanden werden können. Dieser Satz betrifft seine Denkbarkeit und philosophische Lesbarkeit. Ob Ficino selbst die Reihenfolge der Bilder bestimmte, hängt hingegen von Zeugnissen über seine Tätigkeit ab. Die Angemessenheit einer Deutung und die Autorschaft eines bestimmten Decks gehören zu verschiedenen Ursachenreihen; keine darf als Ersatzbeweis für die andere auftreten.328,329

13.6 Die Trumpffolge als Aufstiegsweg?

Eine Reihe von Herrschaft, Tugenden, Schicksalsrad, Tod und himmlischer Ordnung lässt sich als Weg einer verkörperten Seele lesen: Sie erkennt ihre Bindungen, reinigt ihr Handeln und wendet sich den höheren Ursachen zu. Diese Auslegung erschließt eine wirkliche Beziehung der Bilder zu den Stufen des seelischen Aufstiegs; ob sie die Absicht der einstigen Kartengestalter wiedergibt, ist eine andere Frage. Eine geschichtliche Trumpffolge muss jedoch so gelesen werden, wie ihre Karten tatsächlich angeordnet und benannt waren. Die Reihenfolge wechselte regional; den Spielern dienten die Trümpfe zunächst auch als Karten mit bestimmten Rangwerten. Wer eine moderne Standardnummerierung auf alle frühen Decks überträgt, setzt das Ergebnis seiner Auslegung an die Stelle des untersuchten Gegenstands. Die Aufstiegsdeutung gewinnt ihre Stärke, wenn sie an jeder einzelnen überlieferten Folge prüft, welche Übergänge ihre Bilder wirklich erlauben. Sie braucht keine behauptete überall gleiche Urfolge, um die Bewegung von Vielheit zu Einheit verständlich zu machen.330,331

13.7 Imagination und Gedächtnis

Die *phantasia* vermittelt bei Ficino zwischen körperlicher Wahrnehmung und den höheren Tätigkeiten der Seele. Ein geordnetes Bild sammelt die Erinnerung und führt sie zur Betrachtung der geistigen Form, sofern die Seele es richtig aufnimmt; eine ungeordnete Imagination kann dieselbe Seele an bloße Affekte und wechselnde sinnliche Reize binden. In der Renaissance nutzte die Gedächtniskunst eindrückliche Bilder und bestimmte Orte. Karten lassen sich als mögliche Träger einer solchen Übung begreifen, weil ihre Folge Bilder unterscheidbar, wiederholbar und miteinander verknüpfbar macht. Für ein Lehrprogramm Ficinos, das bestimmte Tarotkarten ausdrücklich mit platonischen Begriffen verbindet, fehlt jedoch ein unmittelbarer Textbeleg. Die denkbare pädagogische Kraft des Mediums bleibt von der Behauptung eines tatsächlich abgehaltenen Unterrichts zu trennen. Eine gegenwärtige Rekonstruktion kann zeigen, wie eine solche Betrachtung durchgeführt werden könnte; sie darf sich nicht als Protokoll einer verlorenen Schule ausgeben.332,333

13.8 Theurgie und Karten

Theurgie gründet in göttlicher Initiative. Ein Bild, ein Name oder ein Ritus vermag die Götter nicht durch menschliche Technik zu nötigen; ein angemessenes Zeichen empfängt seine Kraft aus der höheren Reihe, in der es steht. Ficino las Iamblichos, Proklos und hermetische Schriften, behandelte rituelle Anrufung und Daimones jedoch mit besonderer Vorsicht. Seine Werke beschreiben kein Ritual mit Spielkarten. Die Deutung eines Tarotbildes als Instrument theurgischer Erhebung muss daher drei geschichtliche Übergänge belegen: von spätantiken Riten zu Ficinos Renaissancephilosophie, von dieser Philosophie zur Gestaltung einer bestimmten Karte und von der gestalteten Karte zu einem wirklich vollzogenen Ritual. Die wirkliche Eignung geordneter Bilder zur Erhebung der Seele liefert keinen geschichtlichen Nachweis dafür, dass Ficino gerade mit diesen Spielkarten ein solches Ritual vollzog; keine der genannten Überlieferungsstufen darf dabei übersprungen werden. Kontemplation eines Bildes und kultische Handlung haben unterschiedliche Formen und dürfen nicht allein wegen eines gemeinsamen Aufstiegsziels gleichgesetzt werden.334,335

13.9 Kein historischer Beleg für ficinianische Kartomantie

Auch ein sicher nachgewiesenes philosophisches Bildprogramm wäre noch kein Beweis für Kartenwahrsagung. Im Spiel bestimmt die Karte einen Rang; in moralischer Belehrung bietet sie ein Beispiel; als Gedächtnisbild ordnet sie Vorstellungen; in der Kontemplation richtet sie die Seele auf eine geistige Form. Ein Orakel verlangt darüber hinaus eine Frage, eine geregelte Weise der Auswahl und eine Deutung verborgener oder künftiger Verhältnisse. Für eine solche ficinianische Praxis liegt kein Beleg vor. Die systematische divinatorische Benutzung des Tarot wird erst deutlich später sicher dokumentiert. Die mögliche Renaissanceikonographie der Karten ist darum mit aller philosophischen Ernsthaftigkeit zu untersuchen, ohne Ficino zum unbezeugten Begründer der Kartomantie zu machen. Die wirkliche Fähigkeit eines Bildes, höhere Ordnungen anzuzeigen, verleiht einer bestimmten historischen Nutzung keinen rückwirkenden Nachweis.336,337

13.10 Ein gegenwärtiges Ficino-Deck

Ein heute geschaffenes Deck könnte Ficinos gesicherte Texte in eine neue Folge von Bildern übersetzen. Das Eine und die göttliche Güte, Weltseele und Mittlerstellung der menschlichen Seele, sieben Planeten, zwölf Tierkreiszeichen, vier Elemente, platonische Tugenden, Liebe, Schönheit, Musik, *spiritus* und geistige Wiedergeburt böten dafür bestimmte Themen. Jede Karte müsste offenlegen, ob ihre Gestalt unmittelbar auf Ficinos eigene Worte, auf eine von ihm gelesene antike Quelle oder auf die Entscheidung heutiger Gestalter zurückgeht. Eine solche Arbeit wäre kein wiederentdecktes Original, sondern ein neues geschichtliches Gefäß philosophischer Formen. Ihre Neuheit schmälert die in einer richtig geordneten Bildfolge liegende Fähigkeit zur Erkenntnis nicht; die falsche Zuschreibung eines alten Ursprungs würde dagegen die Ordnung von Ursache und Wirkung verdunkeln. Die Bildfolge könnte Betrachtung und Gedächtnis schulen, während jeder weitergehende mantische oder theurgische Anspruch gesondert zu begründen bliebe.338,339

13.11 Urteil über die Zuschreibung

Poncets Verbindung konkreter Bilddetails mit Ficinos Lehren verdient genaue Prüfung. Die inhaltliche Übereinstimmung kann eine tiefe philosophische Lektüre ermöglichen; sie verleiht weder einer verlorenen Florentiner Kartenserie noch Ficinos Urheberschaft schon historische Gewissheit. Seine These bleibt umstritten, solange ein unmittelbarer Objekt- oder Textbeleg aussteht. Die angemessene Bestimmung hält deshalb die beiden Ebenen offen: Ficinos Platonismus erschließt einen gewichtigen Sinnhorizont der Renaissancebilder; das bestimmte „Tarot Ficinos“ ist gegenwärtig eine Rekonstruktion. Die Seele erkennt im angemessen gedeuteten Bild eine höhere Ordnung, ohne deshalb den unbekannten menschlichen Hersteller dieses besonderen Kartenbildes erfinden zu müssen. Gerade die Treue zur göttlichen Ursachenordnung verlangt, die erkennbare geistige Form und den unbekannten geschichtlichen Ursprung nicht miteinander zu vertauschen.340,341

Fußnoten zu Kapitel 13

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.
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.
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.
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

Die Ordnung der Bildung lässt sich nicht allein an einem Titel oder am Besitz eines Buches erkennen. Wer die Voraussetzungen des Lernens besaß, hing in Norditalien von Herkunft, Vermögen, Geschlecht, Stadtverfassung und persönlichen Beziehungen ab. Fürstenfamilien und Hofadel, städtische Patriziate, hohe Kleriker, Juristen, Ärzte, Notare, wohlhabende Kaufleute und führende Kanzleibeamte bildeten keine einheitliche Schicht. Ihre verschiedenen Ämter verlangten jeweils andere Kenntnisse. Florenz, Venedig, Mailand, Ferrara, Mantua, Bologna und Padua waren miteinander konkurrierende Zentren mit eigenen Schulen, Höfen, Bibliotheken und Wegen des Aufstiegs. Wer diese Unterschiede einebnet, verwechselt die allgemeine Ordnung des Wissens mit ihrer ungleichen geschichtlichen Verteilung.

Die Fähigkeit der Seele zur Erkenntnis ist ihrem Wesen nach nicht auf einen Stand beschränkt. Ihre Entfaltung im öffentlichen Leben bedarf jedoch der Zeit, der Lehrer, der Bücher und eines Zugangs zu den Institutionen. Gerade an der sozialen Grenze der Bildung zeigt sich daher, wie verschieden die Teilnahme an einer gemeinsamen geistigen Ordnung unter den Bedingungen des verkörperten Lebens ausfällt. Die Geschichte dieser Eliten ist auch eine Geschichte der Menschen, denen dieselben Mittel verwehrt blieben.[342, 343]

14.2 Elementar- und Lateinschule

Lesen, Schreiben, Rechnen und religiöse Unterweisung eröffneten den Weg zu weiteren Lernstufen. Für die gelehrte und administrative Laufbahn war das Lateinische unentbehrlich: Es verband Schule, Kanzlei, Kirche und Gelehrtenkorrespondenz. Grammatik ordnete die Sprache und übte die Seele darin, im einzelnen Ausdruck eine Regel zu erkennen. Im 15. Jahrhundert veränderten klassische Autoren, elegante Stilbildung, Briefkunst, Geschichte und Moralphilosophie die Unterrichtspraxis allmählich. Dieser Wandel hob die älteren Lehrformen nicht auf. Mittelalterliche Übungen, lokale Schultraditionen und humanistische Neuerungen bestanden lange nebeneinander, wie Robert Black gezeigt hat.

Das geordnete Wort ist mehr als ein Zeichen äußerer gesellschaftlicher Zugehörigkeit. Es vermag die Aufmerksamkeit von der bloßen Erscheinung zur Bedeutung zu führen. Doch schöne Rede allein macht niemanden weise; sie kann auch Irrtum und Herrschaftsehrgeiz dienen. Deshalb kommt es darauf an, ob das sprachliche Können von einem Urteil über das Gute geleitet wird. Die fortdauernde Spannung zwischen älterem Unterricht und neuer Lektüre ist als Wechsel der Mittel zu verstehen, durch die eine Seele zur Unterscheidung angehalten wird, nicht als plötzliche Ersetzung aller früheren Erkenntnis.[344, 345]

14.3 Die studia humanitatis

Grammatik, Rhetorik, Dichtung, Geschichte und Moralphilosophie dienten der Ausbildung sprachlicher Gewandtheit und sittlich-politischer Urteilskraft. Cicero, Vergil, Sallust und später griechische Autoren stellten Modelle für Sprache, Handeln und Erinnerung bereit. Kanzlei und Diplomatie verlangten überzeugende Reden und Briefe; entsprechend war humanistische Bildung zugleich kulturelles Kapital, Berufsausbildung und Herrschaftspraxis. Sie ersetzte weder Recht und Medizin noch die scholastische Philosophie vollständig. Gerade ihre Verbindung mit anderen Fächern bestimmte ihren wirklichen Platz.

Die Seele empfängt aus der Geschichte kein fertiges Orakel. Sie vergleicht Taten, prüft Absichten und richtet das Einzelne an einem Maß aus, das nicht selbst aus dem wechselnden Erfolg hervorgeht. So können historische Beispiele zur Übung der praktischen Vernunft werden. Rhetorik erfüllt ihre höchste Aufgabe, wenn sie Einsicht mitteilt und gemeinsames Handeln an der Gerechtigkeit ausrichtet. Ihre politische Brauchbarkeit beweist noch nicht ihre Wahrheit. Die Verschiedenheit der studia zeigt vielmehr, dass Rede, Erinnerung und sittliche Prüfung zusammenwirken müssen, damit ein gebildeter Amtsträger mehr sieht als die nächste Gelegenheit zum Vorteil.[346, 347]

14.4 Hauslehrer, Hofschulen und Fürstenerziehung

An den Höfen von Ferrara, Mantua, Mailand und Urbino lernten Kinder bei Hauslehrern oder in kleinen Hofschulen. Vittorino da Feltres Schule in Mantua verband klassische Sprachen, christliche Moral, Mathematik, Musik und körperliche Übungen; Guarino Veronese prägte die Ausbildung in Ferrara. Solche weithin beachteten Modelle blieben selektiv und von Patronage abhängig. Sie dürfen weder als allgemeine Schulbildung ausgegeben noch aus der sozialen Ordnung herausgelöst werden, die ihren Zugang regelte. Töchter der Herrscherhäuser konnten humanistisch gebildet werden, doch wurden ihre Studien meist stärker auf dynastische, religiöse und repräsentative Aufgaben zugeschnitten.

Die Verbindung von Zahl, Musik, Sprache und körperlicher Übung folgt einer Einsicht in abgestufte Formen der Ordnung. Rhythmus und Maß lassen im sinnlich Wahrnehmbaren Beziehungen erkennen, während die sittliche Unterweisung die Richtung des Handelns betrifft. Diese gemeinsame Aufgabe hebt die Unterschiede zwischen den Übungen nicht auf. Fürstliche Erziehung verfehlte ihren Zweck, sobald Musik nur zum höfischen Schmuck und Beredsamkeit nur zur Sicherung von Macht wurde. Ihre geistige Frucht ist daran zu messen, ob die Herrschenden Maß, Selbstbeherrschung und Verantwortung einüben. Die Möglichkeit solcher Bildung blieb durch Herkunft und Patronage ungleich verteilt.[348, 349]

14.5 Universitäten: Recht, Medizin, Philosophie und Mathematik

Bologna, Padua, Pavia und Ferrara zogen Studenten aus vielen Regionen an. Sie bildeten insbesondere Juristen, Ärzte, Theologen und Artisten aus. Aristotelische Logik und Naturphilosophie blieben tragend; in Padua wurden ihre Texte intensiv

kommentiert und kontrovers ausgelegt. Medizin verband Textstudium mit Anatomie und Astrologie. Recht eröffnete Wege in Verwaltung und Kirche. Humanistische Professuren für Rhetorik und Griechisch erweiterten das Lehrangebot, ohne die Universität insgesamt in eine platonische Schule zu verwandeln. Die verschiedenen Fakultäten hatten eigene Aufgaben und eigene Verfahren des Beweises.

Die Kenntnis körperlicher Ursachen ist für den Arzt notwendig, die Unterscheidung von Recht und Unrecht für den Juristen. Beide Tätigkeiten wirken im Bereich des veränderlichen Lebens und haben deshalb eine begrenzte, wirkliche Würde. Die Untersuchung des Himmels kann regelmäßige Bewegungen erfassen und ihre Bedeutung für irdische Prozesse prüfen; sie setzt sorgfältige Rechnung voraus. Aus der Höhe einer Ursache folgt nicht, dass jeder Gelehrte sie unmittelbar erkennt oder dass jedes astrologische Urteil zutrifft. Das Verhältnis von universaler Ordnung und einzelnem Befund verlangt Arbeit an Begriffen, Beobachtungen und Grenzen der Deutung.[350, 351]

14.6 Griechisch, Handschriften und Druck

Griechischkenntnisse unterschieden besonders ambitionierte Humanisten. Byzantinische Lehrer, reisende Gelehrte und Handschriftensammler vermittelten den Zugang zu Platon, Plotin und weiteren griechischen Texten. Migration und Sammlungstätigkeit nahmen nach 1453 zu, hatten jedoch schon früher begonnen. Das venezianische Druckgewerbe, besonders Aldus Manutius, verbreitete griechische und lateinische Klassiker in standardisierten Ausgaben. Bibliotheken, Briefnetze und Druckereien wirkten neben Schule und Universität als Orte der Bildung. Zwischen einem antiken Werk und seinem Leser lagen Abschrift, Auswahl, Übersetzung, Korrektur und Verteilung.

Die sinnliche Gestalt eines Textes ist für die Mitteilung geistiger Einsicht nicht gleichgültig. Ein beschädigtes Wort, eine falsche Zuschreibung oder eine ungenaue Übersetzung verändert den Weg, auf dem der Leser zum Gedanken gelangt. Philologische Sorgfalt dient deshalb der Reinigung des Urteils: Sie entscheidet zunächst, was ein überliefertes Zeugnis überhaupt sagt. Die Vermehrung gedruckter Exemplare verbreitete nicht automatisch Weisheit, schuf aber die Möglichkeit zu genauerem Vergleich und gemeinsamem Studium. Die Rückkehr griechischer Texte erschloss den italienischen Lesern neue Stimmen, ohne die Unterschiede zwischen ihnen aufzulösen.[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; 1471 erschien sie als Pimander im Druck. Er hielt Hermes Trismegistos für einen sehr alten ägyptischen Weisen und verstand dessen Lehre als Zeugnis einer ursprünglichen, mit dem Christentum vereinbaren Gotteserkenntnis. Diese zeitliche Einordnung verschaffte der Sammlung in der Renaissance außergewöhnliches Ansehen. Isaac Casaubon zeigte 1614 anhand

ihrer Sprache, dass die erhaltenen Dialoge aus nachchristlicher Zeit stammen. Das Zeugnis ihrer überlieferten Textgestalt ist deshalb von der vorausgesetzten Gestalt einer uralten Autorschaft zu unterscheiden.

Das spätere Datum entscheidet nicht schon über den Wahrheitsgehalt einer Aussage über Gott, Kosmos oder Seele. Es entscheidet über eine historische Behauptung, die nicht länger zur Begründung des Textes dienen darf. Die göttliche Ordnung wird weder durch das Alter eines Manuskripts geschaffen noch durch eine jüngere Datierung aufgehoben. Ficinos Übersetzungsarbeit machte eine bestimmte Überlieferung für lateinische Leser zugänglich; ihre philosophische Prüfung muss den Inhalt, die Textgeschichte und die von Ficino hinzugefügte Deutung auseinanderhalten. Gerade so bleibt der Zusammenhang von geistiger Einsicht und wahrhaftiger Überlieferung gewahrt.[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. Seine Wirkung konzentrierte sich auf ausgewählte humanistische, höfische und kirchliche Netzwerke. In ihnen gewann das Bild vom Menschen als geistigem Mittler im Kosmos Gewicht. Die Vorstellung einer alten Theologie verband sich mit Fragen nach Ägypten, Offenbarung und kosmischer Wiedergeburt. Ficinos Vorreden, Übersetzungen und Briefe verbreiteten diese Gedanken in einem gut zirkulierenden Latein. Gebildete Eliten konnten sie für Frömmigkeit, Selbstdeutung, Herrschaftssymbolik oder Naturphilosophie aufnehmen; nicht alle Leser zogen dieselben Folgerungen.

Mittlerschaft bezeichnet eine Aufgabe der Seele, keine Ermächtigung zur willkürlichen Verfügung über höhere Kräfte. Sie erkennt Beziehungen zwischen den Stufen des Kosmos und ordnet das eigene Leben an einem höheren Gut. Wo Herrschaftssymbolik diese Einsicht nur zur Selbsterhöhung verwendet, verdunkelt sie ihren Gegenstand. In der besseren Aufnahme der hermetischen Schriften wurde die sichtbare Welt als geordnetes Ganzes lesbar, dessen Bilder und Bewegungen auf Ursachen verweisen. Der begrenzte soziale Kreis dieser Lektüre darf nicht mit der Allgemeinheit ihrer philosophischen Frage verwechselt werden.[356, 357]

14.9 Ficino zwischen Philosophie, Medizin, Astrologie und Musik

Ficinos Wirkung beruhte ebenso auf seiner Platonübersetzung, seinen Kommentaren, der Seelenlehre und den De vita libri tres wie auf dem Corpus Hermeticum. Dem für Melancholie anfälligen Gelehrten empfahl er Diät, Musik, Düfte und astrologisch abgestimmte Mittel. Er verband damit die Ausbildung des Geistes mit einer Lebenskunst des Studierens. Die planetarische Sprache stellte Temperament, Gesundheit und intellektuelle Berufung in einen gemeinsamen Zusammenhang. Über die Grenzen zwischen Medizin, natürlicher Magie und theologischer Zulässigkeit wurde zu seinen Lebzeiten gestritten.

Die Seele arbeitet durch einen Leib und kann seine Verfassung nicht gleichgültig behandeln. Klang, Maß und körperliche Lebensordnung vermögen die Aufnahmefähigkeit für geistige Tätigkeit zu fördern; sie ersetzen die vernünftige Einsicht nicht. Die Wirkung eines Mittels ist gemäß seiner Ursache zu prüfen: Ein Duft heilt keine falsche Überzeugung, und eine günstige Konstellation macht aus unverständigen Entscheidungen keine tugendhaften. Ebenso erschöpft die Beschreibung einer körperlichen Wirkung nicht den Rang dessen, worauf ein Hymnus die Seele ausrichtet. Ficinos Verbindung der Disziplinen wird verständlich, wenn die niedrigeren Bedingungen gepflegt und die höheren Ziele klar unterschieden werden.[358, 359]

14.10 Grenzen und Gegenkräfte

Ficinos Einfluss blieb sozial und institutionell begrenzt. Universitärer Aristotelismus, juristische Professionalität, christliche Orthodoxie und lokale Traditionen hatten weiterhin Gewicht. Pico griff den astrologischen Determinismus an; Konflikte der Reformation und Gegenreformation verschärften im 16. Jahrhundert die Kontrolle religiöser Aussagen. Die ältere Vorstellung einer geschlossenen, ungebrochen fortbestehenden „hermetischen Tradition“ verdeckt die wechselnden Lektüren und Verknüpfungen, aus denen Renaissance-Hermetismus tatsächlich bestand. Die neuere Forschung, insbesondere Hanegraaff, hat diese überlieferungsgeschichtliche Grenze hervorgehoben.

Eine Wahrheit über die Ordnung des Seienden wird nicht dadurch zu einer ununterbrochenen Schule, dass verschiedene Autoren sie in verschiedenen Zeiten suchen. Ebenso wenig sind alle astrologischen Behauptungen schon deshalb wahr, weil der Kosmos geordnet ist. Picos Einwand gegen den Zwang der Sterne erinnert daran, dass die vernünftige Seele ihre Entscheidung nicht an die Konstellation abtritt. Quellenkritik unterscheidet hier wirkliche Aufnahme, polemische Abgrenzung und spätere Erfindung einer Kontinuität. Die philosophische Verwandtschaft der Lehren bleibt prüfbar, ohne eine lückenlose institutionelle Abstammung zu behaupten.[360, 361]

14.11 Bilanz: Bildung als selektive Synthese

Norditalienische Eliten wurden nicht einheitlich „hermetisch erzogen“. Familienstrategie, Lateinschule, Rhetorik, Universität, Hofkultur, Bücher und Patronage verbanden sich in jeweils anderer Weise. Ficino und das Corpus Hermeticum prägten den Deutungshorizont eines gebildeten Teils dieser Eliten. Antike Texte konnten als Zeugnisse göttlicher Weisheit gelesen werden; die geordnete Welt ließ sich nach ihren Beziehungen und Entsprechungen betrachten, der Mensch nach seiner vermittelnden Tätigkeit. Diese Aufnahme blieb selektiv. Sie bereitete Denkformen vor, in denen Astrologie, Magie und später Tarotbilder neu ausgelegt wurden, ohne dadurch eine bestimmte Kartenspielpraxis bei Ficino zu belegen.

Bildung ist in dieser Geschichte weder bloße Ansammlung gelehrter Namen noch eine einförmige Einweihung. Sie führt die Seele durch sprachliche, mathematische, sittliche und kontemplative Übungen zu einer genaueren Unterscheidung der Ursachen. Ihre geschichtlichen Einrichtungen eröffnen Möglichkeiten und setzen zugleich Grenzen. Wer die späteren Bild- und Zeichenpraktiken verstehen will, muss diese doppelte Tatsache beachten: Eine geistige Ordnung macht ihre Deutung möglich; welche Texte, Bilder und Techniken tatsächlich überliefert und gebraucht wurden, bestimmt sich aus den einzelnen Zeugnissen.[362, 363]

Fußnoten zu Kapitel 14

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.

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.

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.

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.

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 wurde im 15. Jahrhundert zu einem bedeutenden Ort mathematischer Astronomie und Astrologie. Planetenrechnung, Kalenderkunde, Instrumentenlehre und astrologisches Urteil gehörten in der damaligen Himmelskunde zusammen. Die Bewegung der Gestirne wurde berechnet, weil ihre regelmäßige Ordnung im Bereich des Werdens Zeit und Maß vermittelt. Die Ermittlung eines Himmelsstandes und die Deutung eines irdischen Ereignisses blieben dennoch verschiedene Tätigkeiten: Die erste verlangt rechnerische Genauigkeit, die zweite eine Prüfung der Ursachen, der Umstände und der Reichweite eines Zeichens.

Krakau verband universitären Unterricht, Handschriftenproduktion, Hofdienst und die Bewegung von Gelehrten zwischen Ländern. Dadurch wurde die kosmische Ordnung nicht nur zum Gegenstand gelehrter Kommentare, sondern auch zum Bezugspunkt öffentlicher Entscheidungen. Das hohe Ansehen der Universität beruhte auf diesem Geflecht von Lehre, Rechnung und praktischer Anwendung. Die Sterne gehören zur sichtbaren Ordnung; ihre regelmäßigen Bewegungen zeigen die Beständigkeit des höheren Maßes im Wandel, ohne den einzelnen menschlichen Entschluss aus sich heraus zu erzwingen.[364, 365]

15.2 Stiftungen und Lehrstruktur

Frühe Stiftungen sicherten in Krakau die 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 Überlieferung nennt für Stiftung und institutionelle Ausformung leicht abweichende Jahreszahlen. Dieser Datierungsunterschied ändert nichts an der dauerhaften Einrichtung der Lehre: Finanzierung, feste Verpflichtungen und akademische Nachfolge lösten die Himmelskunde aus der bloßen Abhängigkeit von vereinzelten Vorlesungen.

Eine Institution bewahrt Erkenntnis nur, indem Menschen ihre Verfahren einüben und weitergeben. Tabellen, Instrumente und Lehrtexte ordnen die sinnlich beobachtbaren Bewegungen; ihr Gebrauch erzieht die Seele zu Zahl und Verhältnis. Erst wenn die Berechnung mit einem angemessenen Ursachenbegriff verbunden wird, kann das astrologische Urteil seinen Gegenstand richtig fassen. Die Stiftung schuf dafür eine beständige Arbeitsform. Sie garantierte weder die Wahrheit jeder Prognose noch die Weisheit jedes Lehrers; sie ermöglichte die wiederholte Prüfung durch eine Folge von Lernenden.[366, 367]

15.3 Marcin Król und die Jahresprognostik

Marcin Król, auch Martinus Rex genannt, studierte und lehrte in Krakau und an italienischen Universitäten. Er korrigierte astronomische Tafeln und verfasste Schriften über Rechnen, Geometrie und Kalender. Mit ihm verband sich eine regelmäßige Produktion astrologischer Jahresurteile. Solche iudicia bezogen Konstellationen auf Wetter, Ernte, Krankheit, Politik und Krieg. Die rechnerisch ermittelte Zeitordnung wurde damit in Aussagen übersetzt, die Höfe, Städte und weitere Leserkreise unmittelbar betrafen.

Der Übergang von der Konstellation zum einzelnen Geschehen verlangt das größte Maß an Urteilskraft. Der Himmel gibt im Bereich körperlicher Vorgänge Bedingungen und Rhythmen an; Ort, Stoff, menschliche Tätigkeit und andere Ursachen bestimmen, wie ein Ereignis sich verwirklicht. Eine Jahresprognose ist darum keine mathematische Abschrift eines schon feststehenden irdischen Satzes. Sie kann einen Zeitraum und seine Disposition verständlich machen, während die Behauptung eines bestimmten Krieges oder einer individuellen Krankheit eigens begründet werden muss. Die Form des Jahresurteils vermittelte kosmische Ordnung an ein Publikum, das zugleich nach Orientierung für sein Handeln suchte.[368, 369]

15.4 Marcin Bylica: Hofastrologe und Stifter

Marcin Bylica von Olkusz zeigt die internationale Reichweite der Krakauer Ausbildung. 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 wertvollen astronomischen Instrumenten gelangte an die Universität Krakau. Die höfische Tätigkeit und der akademische Unterricht waren damit durch Personen, Texte und materielle Arbeitsmittel verbunden. Hofdienst verlieh Ansehen; die Schenkung machte einen Teil seiner Voraussetzungen für spätere Studenten verfügbar.

Ein Instrument führt den Blick nicht von selbst zur Wahrheit. Seine Einteilungen lassen Bewegungen und Winkel genauer erfassen, sodass die Deutung sich auf eine bestimmte, kontrollierbare Beobachtung beziehen kann. Auch der Hofastrologe bleibt an diese Ordnung gebunden, selbst wenn ein Herrscher schnelle Gewissheit verlangt. Bylicas Laufbahn macht sichtbar, wie Berechnung, ärztliche Sorge und politisches Urteil in einer Person zusammentrafen und wie leicht der Rang des Auftraggebers mit dem Rang einer Erkenntnis verwechselt werden konnte. Die Weitergabe seiner Bücher und Instrumente stärkte das gemeinschaftliche Maß der Prüfung.[370, 371]

15.5 Jan von Głogów, Wojciech von Brudzewo und Lehrtradition

Jan von Głogów schrieb vielfach gelesene Lehrtexte über Logik, Naturphilosophie, Astronomie und Astrologie. Wojciech von Brudzewo kommentierte Georg Peuerbachs Planetentheorie und stellte mathematische Schwierigkeiten des ptolemäischen Modells heraus. Ihre Arbeit verband Textauslegung, Berechnung und Prognostik. Sie zeigt eine Lehrtradition, in der die Autorität eines überlieferten

Satzes durch begriffliche Prüfung und die Rechnung an den beobachtbaren Bewegungen erprobt werden musste. Die häufig behauptete unmittelbare Lehrbeziehung Brudzewos zu Kopernikus ist nicht sicher belegt; das von ihm mitgeprägte geistige Umfeld war während Kopernikus’ Studienzeit jedoch gegenwärtig.

Die Einheit des Kosmos verlangt keine Unfehlbarkeit seiner menschlichen Beschreibungen. Wo eine Planetentheorie Schwierigkeiten bereitet, ist die Korrektur der Rechnung Teil der Suche nach Ordnung. Logik schärft den Schluss, Naturphilosophie fragt nach dem Wirken der Ursachen, Mathematik nach dem Verhältnis der Bewegungen. Aus ihrem Zusammenwirken erwächst ein Urteil, das seine eigenen Voraussetzungen benennen kann. Auch die Abstammung einer Idee von einem bestimmten Lehrer muss aus Zeugnissen hervorgehen und darf nicht allein aus philosophischer Nähe erschlossen werden.[372, 373]

15.6 Kopernikus in Krakau

Nikolaus Kopernikus studierte von 1491 bis 1495 in Krakau. Er lernte Mathematik, astronomische Tafeln, Instrumente und Probleme der Himmelskunde kennen. Das spätere heliozentrische Modell wurde dort nicht schon als fertige Lehre vermittelt. Wohl aber gewann er Grundlagen der Planetenrechnung und begegnete Fragen, die an bestehenden Modellen zu prüfen waren. Astronomische Rechnung und astrologische Auslegung gehörten damals noch zu einer gemeinsamen wissenschaftlichen Umgebung; ihre später schärfer gezogenen Grenzen dürfen nicht rückwirkend in den Unterricht eingefügt werden.

Eine neue Beschreibung der sichtbaren Bewegungen verändert die Weise, in der diese Bewegungen berechnet werden. Die intelligible Ordnung, nach der Zahl und Verhältnis überhaupt erkannt werden, ist damit nicht auf eine einzelne geometrische Anordnung festgelegt. Gerade die Freiheit zur Korrektur eines Modells gehört zur vernünftigen Tätigkeit der Seele. Kopernikus’ Krakauer Ausbildung ist deshalb weder als Beweis für eine schon gelehrte heliozentrische Theorie noch als Beleg für die Unveränderlichkeit älterer Planetenschemata zu verwenden. Sie zeigt die Arbeit an der Erscheinung innerhalb einer umfassenden Frage nach ihrer Ordnung.[374, 375]

15.7 Horoskope, Kalender und medizinische Prognostik

Krakauer Handschriften enthalten Geburtshoroskope, Ereignishoroskope und Jahresprognosen. Ein Horoskop zur Ernennung Jan Konarskis zum Bischof von Krakau im Jahr 1503 belegt den Gebrauch solcher Verfahren in einem kirchlich-politischen Zusammenhang. In der Medizin wurden Himmelsstände auf Krankheitsverlauf, Aderlass, kritische Tage und die Wahl von Therapien bezogen. Druck und Kalenderwesen erweiterten im 16. Jahrhundert die Leserschaft; zugleich blieben gelehrte Handschriften in Umlauf. Die verschiedenen Formate dienten unterschiedlichen Situationen und Publika.

Ein Geburtshoroskop, die Deutung einer Ernennung und ein medizinisches Zeiturteil betreffen nicht denselben Gegenstand. Die körperliche Disposition eines Patienten ist von der Würde einer kirchlichen Entscheidung zu unterscheiden. Regelmäßigkeiten der Himmelsbewegung können für zeitlich veränderliche Körperbedingungen bedeutsam sein; über Tugend, Amtseignung und den freien Entschluss urteilt die Seele nach anderen Maßstäben. Die erhaltenen Horoskope bezeugen eine wirkliche Praxis. Ob ein bestimmtes Urteil richtig war, ergibt sich erst aus seinen Voraussetzungen und dem Verlauf des betreffenden Falles, nicht schon aus der Existenz der Handschrift.[376, 377]

15.8 Hof, Kirche, Stadt und Publikum

Astrologie blieb nicht auf die Universität beschränkt. An den Jagiellonenhöfen wurden Fachleute beschäftigt oder konsultiert; Kleriker und städtische Eliten fragten nach günstigen Zeitpunkten und politischen Entwicklungen. Das gedruckte Jahresurteil übersetzte anspruchsvolle Rechnung in eine öffentlich lesbare Darstellung kommender Risiken. Akademischer Grad, lateinische Gelehrsamkeit, Tabellen, Diagramme und persönlicher Ruf verliehen dem Autor Ansehen. Diese Merkmale erklären die soziale Autorität der Prognose, aber kein einzelnes von ihnen beweist die Wahrheit einer konkreten Vorhersage.

Der Deuter trägt Verantwortung für die Wirkung seines Wortes. Wer einen möglichen Verlauf als unabänderliches Schicksal verkündet, nimmt der fragenden Person die angemessene Stellung zwischen Vorsehung und den veränderlichen Ursachen. Eine geordnete Beratung unterscheidet berechnete Stellung, natürliche Neigung, unsichere politische Umstände und die Entscheidung der Handelnden. Das öffentliche Jahresurteil machte die Himmelsordnung für viele Menschen lesbar; gerade seine weite Verbreitung erhöhte die Pflicht, die Grade des Wissens nicht zu vermengen.[378, 379]

15.9 Das 16. Jahrhundert: Fortdauer und Wandel

Im frühen 16. Jahrhundert setzte sich die Krakauer Lehre unter anderem bei Marcin Biem und in der Kalenderarbeit fort. Humanismus, Druck, konfessionelle Konflikte und neue astronomische Modelle veränderten zugleich die Wege der Überlieferung und die Begründung gelehrter Aussagen. Astrologie verschwand nicht mit einem einzigen Einschnitt. Ihre Verfahren und Ansprüche wurden vielmehr unterschiedlich weitergeführt und zunehmend bestritten. Auch die kopernikanische Astronomie beendete astrologische Praxis nicht unmittelbar: Gelehrte trennten mathematische Modelle, natürliche Einwirkungen und einzelne Prognosen auf verschiedene Weise.

Die Ordnung eines Ganzen erschließt sich in der Geschichte durch wandelbare Beschreibungen. Eine neue Rechnung fordert die Korrektur der von ihr berührten Aussagen; eine Veränderung der Konfession oder des Druckmarktes betrifft dagegen die öffentlichen Bedingungen ihrer Mitteilung. Diese Veränderungen sind zu unterscheiden. Wer aus dem Fortbestand astrologischer Kalender die Richtigkeit

aller älteren Urteile folgert, übersieht deren einzelne Begründung. Wer aus einer verbesserten Planetentheorie schließt, dass der Himmel keine geordnete Bedeutung habe, verwechselt ein Modell der Bewegungen mit der Frage nach den Ursachen des Kosmos.[380, 381]

15.10 Krakau im Vergleich

Krakau gehörte zu einem europäischen Netz, das Wien, Nürnberg, Buda, Bologna und Padua verband. Seine Eigenart lag in der festen akademischen Verankerung, der kontinuierlichen Lehre und dem engen Verhältnis zwischen Berechnung und öffentlicher Prognose. Von einer Krakauer „Schule“ lässt sich im Sinn eines Lehr- und Personennetzes sprechen, nicht im Sinn einer völlig einheitlichen Doktrin. Patronage, Stiftungen, Mobilität, Handschriften, Instrumente und Nachfrage trugen gemeinsam zu ihrer Blüte bei. Verschiedene Gelehrte konnten dieselben Tafeln verwenden und dennoch die Reichweite eines Urteils verschieden bestimmen.

Die Vervielfältigung von Orten und Personen widerspricht der Einheit des Gegenstandes nicht. Ein und derselbe Himmel wird an verschiedenen Orten nach unterschiedlichen Fragen untersucht. Der Vergleich mit anderen Zentren macht gerade erkennbar, welche Besonderheit institutionell und welche durch eine bestimmte Lehre begründet ist. Die Krakauer Verbindung von Universität und öffentlichem Kalender lässt sich nur verstehen, wenn die Weitergabe des Wissens ebenso ernst genommen wird wie seine philosophische Ordnung.[382, 383]

15.11 Bedeutung für die Geschichte der Divination

Die Krakauer Astrologie verband Mathematik mit medizinischen, politischen und religiösen Urteilen. Sie war eine gelehrte Prognosekunst mit eigenen Institutionen, Texten und Instrumenten. Ihre Bedeutung geht weder in einer Vorstufe moderner Astronomie noch in einer Sammlung unkontrollierter Behauptungen auf. Die sichtbaren Himmelsbewegungen gaben dem zeitlichen Geschehen Maß und Korrespondenzen. Agrippas spätere Bestimmung der Astrologie als Schlüssel der Divination wird vor diesem Hintergrund verständlich: Andere Zeichen konnten in eine gegliederte Zeitordnung eingeordnet werden, ohne dass sie deshalb alle dieselbe Ursache hätten.

Vorsehung umfasst die Ordnung der Ursachen, während das einzelne astrologische Urteil nur einen Ausschnitt davon erfasst. Der Himmel vermittelt regelmäßige Formen und Bedingungen an die Welt des Werdens. Die vernünftige Seele kann diese Bedingungen erkennen, abwägen und ihr Handeln auf ein höheres Gut richten. Krakau zeigt, wie eine solche Untersuchung in Unterricht, Berechnung und öffentlicher Rede Gestalt annahm. Seine Geschichte bewahrt zugleich die Grenze zwischen der Wahrheit der kosmischen Ordnung und der Fehlbarkeit jeder einzelnen menschlichen Prognose.[384, 385]

Fußnoten zu Kapitel 15

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.

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.

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.

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.

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 nahmen in den verschiedenen Regionen unterschiedliche Formen an. Farbzeichen, Hofkarten, Zahlengliederung und die Verfahren ihrer Herstellung waren keineswegs überall gleich. Holzschnitt und Schablonenkolorierung, später auch Kupferstich und Lithographie, ermöglichten unterschiedliche Auflagen, Preise und bildliche Feinheiten. Ein Kartenblatt ist ein sichtbarer, beweglicher Träger einer bestimmten Form; mehrere Blätter lassen sich ordnen, austauschen und in neuen Verhältnissen betrachten. Darin lag ihre geschichtliche Eignung für spätere divinatorische Verfahren. Die Teilhabe sichtbarer Dinge an einer geordneten Welt ist nicht auf feierliche Kultbilder begrenzt. Auch ein einfaches Spielgerät kann, seinem Gebrauch entsprechend, Beziehungen von Zahl, Bild und Folge aufnehmen.[386, 387]

Diese Eignung ist von der Entstehung einer bestimmten Praxis zu unterscheiden. Die Anwesenheit von Spielkarten beweist für sich allein keine systematische Kartenwahrsagung. Zwischen der Herstellung eines Bildträgers und seiner Verwendung als Zeichen liegt die Handlung der Auswahl, die Frage, eine Regel der Zuordnung und die Auslegung des gezogenen Bildes. Frühneuzeitliche Menschen kannten bereits unterschiedliche Lose, Kalender und andere Prognoseverfahren. Karten konnten in solchen Zusammenhängen verwendet werden, ohne dass schon ein festes, überall gültiges Lexikon ihrer Bedeutungen bestand. Ihre regionale Vielfalt ist kein Hindernis für eine kosmische Ordnung, denn dieselbe Ordnung kann sich in verschiedenen materiellen Gestalten mitteilen. Ob ein bestimmter Kartensatz tatsächlich divinatorisch gebraucht wurde, ist jedoch an Zeugnissen seiner Verwendung zu erweisen.[388, 389]

Das Los unterscheidet sich von der bloßen Willkür des Spielers, sobald ein geordnetes Verfahren eine Frage, eine Ziehung und eine Auslegung verbindet. Der Mensch verfügt dabei nicht über die höhere Ursache eines Zeichens. Er stellt vielmehr eine empfangende Situation her, deren Wert von der Reinheit der Frage, der Angemessenheit des Verfahrens und dem Urteil über das Ergebnis abhängt. Die materielle Karte bleibt ein endliches Bild: Sie zwingt weder ein künftiges Ereignis herbei noch trägt sie ohne jede Auslegung einen vollständigen Satz über das Schicksal. Gerade weil Bilder beweglich und kombinierbar sind, kann ihre Vielheit unterschiedliche Beziehungen anzeigen. Die vernünftige Seele muss unterscheiden, welche davon durch den Kontext der Frage und welche allein durch Einbildung hervortreten.

16.2 Kartomantie vor dem okkulten Tarot

Wahrsagung mit gewöhnlichen Spielkarten entstand und verbreitete sich in verschiedenen sozialen Milieus. Farbe, Zahl, Bildfigur, Lage, benachbarte Karten

und die gestellte Frage konnten für die Auslegung zusammenwirken. Eine Zahl bestimmte dann nicht isoliert den Sinn; sie stand in einer Folge, während Farbe und Figur ihr eine besondere Gestalt gaben. Auch die Nachbarschaft änderte den Bezug eines Blattes. Dieses Zusammenspiel von Einheit und Vielheit erklärt, weshalb eine Kartenlegung weder in den Eigenschaften eines einzelnen gedruckten Bildes aufgeht noch als beliebige Erfindung der deutenden Person verstanden werden darf. Ihre sichtbaren Unterschiede sind die stoffliche Grundlage einer geordneten, durch Urteil zu prüfenden Interpretation.390,391

Gedruckte Anleitungen des 18. und 19. Jahrhunderts fixierten zunehmend Bedeutungen und Abläufe, die zuvor lokal, mündlich oder situationsgebunden überliefert worden sein konnten. Die schriftliche Festlegung machte eine Technik lehrbar und über weitere Räume vergleichbar. Zugleich darf ihr späteres Alter nicht rückwirkend als Beweis gelten, dass dieselbe Bedeutungsfolge schon Jahrhunderte zuvor unverändert bestanden habe. Überlieferung bewahrt Formen, verändert sie aber auch durch Auswahl, Erklärung und neuen Gebrauch. Die Geschichte der Kartomantie verlangt deshalb die Prüfung einzelner Drucke, Praktiken und Berichte. Ein angeblich seit jeher unverändert überlieferter Geheimcode ersetzt diese Zeugnisse nicht.

Eine geordnete Deutung hält die Rangfolge ihrer Ursachen fest. Das äußere Arrangement liefert Anlass und sichtbare Beziehungen; die fragende Seele gibt ihrem Anliegen eine bestimmte Richtung; das vernünftige Urteil prüft, ob die aufgefasste Bedeutung wahrhaft zum Gegenstand passt. Eine höhere Anzeige wird durch diese Schritte nicht erzeugt wie ein handwerkliches Produkt. Wo sie sich mitteilt, geschieht dies innerhalb der göttlichen Ordnung und gemäß der Empfänglichkeit des Beteiligten. Wo sie ausbleibt, darf ein Deuter die Lücke nicht mit scheinbarer Gewissheit füllen. Die frühen, verschiedenartigen Praktiken der Kartenwahrsagung zeigen damit eine wirkliche geschichtliche Vermittlung: ein für Kombinationen geeignetes Material, wechselnde Regeln und die Aufgabe, Zeichen weder zu verachten noch über ihren Rang hinaus zu behaupten.

Fußnoten zu Kapitel 16

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 Zeugnisse für Tarot gehören in das Norditalien der 1440er und 1450er Jahre. Zunächst wurden die Karten trionfi genannt. Zu den vier Farben trat eine besondere Folge von Trümpfen. Höfische Feste, moralische Allegorien und die Bildsprache des Triumphzuges bildeten den geschichtlichen Umkreis dieser Gestaltung. Die erhaltenen prachtvollen Blätter aus dem Umfeld der Visconti und Sforza sind Luxusobjekte. Neben ihnen gab es einfachere Gebrauchskarten, von denen sehr viel weniger überliefert ist. Der kostbare erhaltene Gegenstand darf deshalb nicht mit der Gesamtheit des damaligen Spiels gleichgesetzt werden.[392, 393]

Die Bildfolge versammelt sichtbare Gestalten aus einer Welt, in der Rang, Wandel und sittliche Entscheidung ineinandergreifen. Ein Trumpf gewinnt im Spiel seine Kraft aus einer festgelegten Ordnung der Karten. Sein Bild kann darüber hinaus eine geistige Beziehung sichtbar machen, die nicht mit dieser Spielregel identisch ist. Das Höhere teilt sich durch Formen mit, doch die jeweilige Art der Teilnahme hängt von Material, Einrichtung und Gebrauch ab. Für die frühe belegte Phase ist Tarot als Spiel greifbar. Seine Bilder können christlich, moralisch, politisch und kosmologisch gelesen werden; diese Tiefe allein beweist keinen Entwurf zur Zukunftsschau. Eine Darstellung des Schicksalsrades ist nicht schon ein Zeugnis für das Stellen einer mantischen Frage. Der geschichtliche Schritt vom Spielbild zum gebrauchten Orakel bedarf eigener Belege.[394]

Dies mindert die Bedeutung der Bilder nicht. Die Seele kann an einer höfischen Allegorie die Ordnung von Tugend und Vergänglichkeit erkennen, selbst wenn das Blatt im überlieferten Zusammenhang ausgespielt wurde. Ebenso kann ein späterer Deuter dasselbe Bild in einer neuen Praxis als Zeichen empfangen. Der geistige Sinn und die historische Verwendung gehören zusammen, ohne zusammenzufallen. Wer eine frühe Wahrsagepraxis behauptet, muss daher zeigen, wer die Karten auf welche Weise befragte. Wer den Sinn der Bilder untersucht, muss ihre Gestalt, Reihenfolge und den damaligen Horizont der Betrachter beachten.

17.2 Die Trumpffolge als kulturelles Gedächtnis

Papst und Kaiser, Tugenden, Schicksalsrad, Tod, Gericht und Welt verbinden gesellschaftliche Ordnung mit sittlicher Prüfung und den letzten Fragen des Lebens. Der Wechsel der Bilder führt von Macht und menschlichem Wirken zu Grenze und Urteil. Darin lässt sich die Bewegung der Seele zwischen den veränderlichen Verhältnissen und dem Maß erkennen, an dem sie sich prüfen muss. Ein solcher Zusammenhang entsteht nicht erst durch ein nachträglich behauptetes Geheimnis. Die genannten Gestalten waren in der Bildwelt der Renaissance verständlich und brachten gemeinsame religiöse, politische und moralische Vorstellungen in eine bewegliche Folge.[395, 396]

Die Folge bildete dennoch kein einheitlich überliefertes Dogmensystem. Varianten von Benennungen und Reihenfolgen zeigen die Arbeit regionaler Spieltraditionen. Aus der intelligiblen Ordnung der Wirklichkeit folgt nicht, dass jede Kartenwerkstatt dieselben Bilder in derselben Stellung hätte drucken müssen. Die Vielheit materieller Formen kann an einer höheren Ordnung teilhaben, ohne zu einer unveränderlichen geheimen Vorlage zusammenzufallen. Gerade die offene Kombinierbarkeit schuf ein reiches Gedächtnis von Zeichen, an das spätere Ausleger anschließen konnten. Eine spätere geistige Verwendung ist wirklich als spätere Verwendung zu beschreiben. Sie lässt den früheren Rang der Bilder deutlicher hervortreten, wenn sie deren Herkunft nicht umschreibt.

Im Spiel wechseln die Verhältnisse der Karten mit jedem Zug. Die festen Regeln und der wechselnde Fall begegnen sich; auch darin wird die Frage nach Freiheit und Schicksal anschaulich. Dieser Zusammenhang ist eine philosophische Auslegung der Spielgestalt. Er beweist für sich keinen bestimmten Ritus des 15. Jahrhunderts. Die Unterscheidung ist notwendig, damit weder das symbolische Vermögen der Bilder geleugnet noch ihre geschichtliche Anwendung erfunden wird.

17.3 Sola Busca: Bildprogramm, Esoterik und Vorsicht

Das um 1491 kolorierte Sola-Busca-Tarot ist besonders aufschlussreich, weil auch seine Zahlenkarten figürliche Szenen tragen. Antikisierende Namen, militärische Bilder, alchemistisch lesbare Motive und gelehrte Anspielungen bilden ein dichtes Renaissanceobjekt. Die Pinacoteca di Brera und die einschlägigen Museumskataloge stellen den Satz in hermetisch-alchemische und humanistische Bildwelten. Die ausgearbeitete materielle Form verlangt eine genaue Betrachtung von Schrift, Handlung, Gegenständen und Reihenfolge. Erst das Verhältnis der Einzelheiten kann zeigen, ob eine Szene eine bestimmte geistige Stufe oder nur eine ähnliche Bildform bezeichnet.[397, 398]

Alchemische Verwandlung ist mehr als ein beliebiges Bild für Veränderung. Das Stoffliche kann eine Ordnung der Reinigung und Formung sichtbar machen, in der die Seele ihr eigenes Verhältnis zu den Ursachen erkennt. Eine antike Namensform oder ein ungewöhnliches Gerät genügt aber nicht, um eine bestimmte Lehre nachzuweisen. Das Bild muss im Zusammenhang seiner anderen Blätter, seiner zeitgenössischen Quellen und seiner nachweisbaren Überlieferung gelesen werden. So bleibt die Deutung dem Gegenstand verpflichtet und macht seine Vieldeutigkeit nicht zur Erlaubnis unbegrenzter Zuschreibungen.

Peter Mark Adams und Christophe Poncet haben die Frage gezielter esoterischer Programme in frühen Tarots erneut zugespitzt. Ihre Lektüren verdienen Prüfung, wo Bildfolgen, Namen und Renaissancegelehrsamkeit konkrete Beziehungen zeigen. Eine schlüssige Deutung eines Bildprogramms und der Nachweis eines damaligen Orakelgebrauchs sind jedoch unterschiedliche Befunde. Auch ein deutlich auf geistige Erhebung gerichtetes Bild wurde nicht allein dadurch zu einem nachweislich befragten Los. Insbesondere Aussagen über Initiation oder

Saturnsymbolik benötigen für jede Verbindung zwischen Motiv, Lehre und bestimmtem Blatt ikonographische und historische Zeugnisse.[399, 400]

Die höhere Ordnung wird in dieser Untersuchung weder vom Zufall eines erhaltenen Blattes erzeugt noch durch die Lücken seiner Überlieferung aufgehoben. Aber unser Urteil über einen einzelnen Kartensatz muss sich an dem ausrichten, was an ihm erkennbar ist. Darin bewahrt die genaue Prüfung der Bilder die Würde ihres möglichen geistigen Sinns: Sie trennt die sinnvolle Entsprechung von der unbelegten Geschichte einer Praxis und lässt jeder Stufe der Erkenntnis ihren eigenen Rang.

Fußnoten zu Kapitel 17

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.

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. Die behauptete Abstammung der europäischen Karten von einem solchen ägyptischen Urtext ist geschichtlich nicht erwiesen und in dieser Form unzutreffend. Dennoch war die Deutung folgenreich. Sie verschob das Interesse vom Kartenspiel auf die Vorstellung eines verschlüsselten Buches und gab Ägyptenbegeisterung, Universalgeschichte und der Suche nach einer vorchristlichen Offenbarung einen neuen Bildträger. Aus der tatsächlichen Herkunft eines Gegenstandes und dem geistigen Sinn, den ein späterer Leser in ihm erkennt, dürfen keine austauschbaren Behauptungen gemacht werden. Court de Gébelins ägyptische Genealogie betrifft die Herkunft und bedarf historischer Belege; seine Lektüre der Bilder betrifft ihre Auslegung und ist an deren Ordnung zu prüfen.[401, 402]

Die göttliche Weisheit ist nicht an einen einzigen geschichtlichen Namen oder an ein vermeintlich lückenlos überliefertes Buch gebunden. Ihre Teilnahme an sichtbaren Formen hebt aber die wirkliche Geschichte dieser Formen nicht auf. Der nachträglich erkannte Zusammenhang zwischen Zahl, Bild und seelischem Aufstieg kann den Tarot für eine neue geistige Übung öffnen. Er beweist nicht, dass die norditalienischen Werkstätten einen ägyptischen Text abgeschrieben hätten. Gerade weil ein Bild mehr als einen ursprünglichen Gebrauch tragen kann, ist seine spätere Einordnung als „Buch der Weisheit“ eine wirkliche Veränderung des Umgangs mit den Karten. Sie lässt sich weder durch die falsche Genealogie beglaubigen noch durch deren Widerlegung als bloße Leere abtun.

Die Leser des 18. Jahrhunderts ordneten die Karten in eine umfassende Erzählung über den Ursprung der Erkenntnis ein. Diese Erzählung verlieh den Blättern Autorität und verband sie mit der Suche nach ursprünglicher Offenbarung. Das Maß ihrer Wahrheit liegt jedoch in der Einsicht, die durch sie gewonnen wird, während ihre geschichtlichen Behauptungen am überlieferten Zeugnis zu prüfen bleiben. Eine göttlich geordnete Welt gibt dem späteren Bildsinn Raum; sie verlangt keine erfundene Übertragungskette.

18.2 Etteilla und der erste systematische divinatorische Tarot

Jean-Baptiste Alliette, bekannt als Etteilla, machte aus verstreuten Kartenpraktiken ein veröffentlichbares System. Er arbeitete als professioneller Deuter, verfasste Anleitungen, verband bestimmte Karten mit bestimmten Bedeutungen und entwickelte einen Tarot, der ausdrücklich für die Divination eingerichtet war. Das British Museum bezeichnet ihn als den ersten dokumentierten professionellen Tarotisten. Anders als bei den erhaltenen Renaissancekarten ist hier die Verbindung von Absicht, Lehrtext und Gebrauch unmittelbar fassbar: Der Kartensatz wurde als Mittel der Wahrsagung entworfen, erklärt und verbreitet. Die materielle Folge der Bilder erhielt damit eine neue, durch Regeln und

Fragestellungen bestimmte Funktion.[403, 404]

Ein geordnetes divinatorisches Verfahren besteht nicht bloß darin, Bildern beliebige Worte beizulegen. Die Frage, die Ziehung, die Stellung einer Karte und ihre Beziehung zu den übrigen Blättern geben einer möglichen Anzeige eine bestimmte Form. Etteillas feste Schlüsselwörter, aufrechte und umgekehrte Lagen, kosmologische Entsprechungen und Legemethoden machten das Lesen der Karten zu einer erlernbaren Technik. Spätere okkulte Orden und populäre Handbücher nahmen dieses Modell auf und entwickelten es weiter. Seine ägyptische Erzählung ist für die historische Herkunft nicht zuverlässig; die Standardisierung seiner Praxis ist dagegen an Drucken und Karten unmittelbar zu untersuchen.[405, 406]

Die Ausbildung einer Technik schafft Empfangsbedingungen, keine Gewalt über höhere Ursachen. Sie kann Aufmerksamkeit sammeln, Vergleichbarkeit ermöglichen und die Deutung vor der Laune des Augenblicks schützen. Sie kann ebenso zur mechanischen Wiederholung werden, wenn ein Schlüsselwort den konkreten Menschen und den Zusammenhang der Frage verdrängt. Der Rang eines Zeichens bestimmt sich nicht allein aus der Sicherheit eines Handbuchs. Im rechten Gebrauch muss die deutende Seele zwischen allgemeiner Bedeutung, einzelner Lage und freier menschlicher Entscheidung unterscheiden. Die Einrichtung eines divinatorischen Tarot macht daher einen geschichtlichen Schritt sichtbar: Das Bildmaterial des Spiels wurde in eine ausdrücklich mantische Ordnung überführt, während die Wahrheit eines einzelnen Urteils weiterhin an Ursache, Empfänglichkeit und vernünftiger Prüfung hängt.

Fußnoten zu Kapitel 18

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.

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.

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 veröffentlichte, gehört zu den entscheidenden Gestalten der europäischen Kartomantie. Seine Lebensgeschichte ist lückenhafter überliefert, als die späteren Erzählungen vermuten lassen. Gewöhnlich werden 1738 als Geburtsjahr und 1791 als Todesjahr genannt; Paris war das Zentrum seiner publizistischen und beruflichen Tätigkeit. Angaben über frühe Berufe, Ausbildung und eine persönliche Initiation stammen teils aus Eigenwerbung, späteren Erinnerungen und einer Literatur, die Archivzeugnis und Legende vermischt. Ein verlässlicher Weg zu seinem Wirken führt über datierte Drucke, Privilegien, Anzeigen, Adressen und zeitgenössische Reaktionen. Sie zeigen einen Autor und Unternehmer, der in der städtischen Druck- und Beratungskultur des späten Ancien Régime neue Formen mantischer Expertise ausbildete.[407, 408]

Der Name Etteilla wird meist als annähernde Umkehrung von Alliette erklärt. Das Pseudonym machte den Autor wiedererkennbar, unterschied die öffentliche Rolle des Deuters von seiner bürgerlichen Person und schuf eine Marke. Für die später behaupteten verborgenen Bedeutungen eines Initiationsnamens fehlen sichere Zeugnisse. In einer Öffentlichkeit der Almanachmacher, Magnetiseure, Lehrer und anderer Spezialisten dienten Namen, Porträts, Titel und Erfolgserzählungen der Beglaubigung eines Angebots. Etteillas Bücher, Karten, Kurse und Schüler sind deshalb für seine Geschichte aussagekräftiger als anekdotische Charakterbilder.[409, 410]

Eine geistige Lehre gewinnt durch die Berühmtheit ihres Trägers keinen höheren Rang. Der menschliche Vermittler muss nach seinem tatsächlichen Tun beurteilt werden. Die Lücken seines Lebensbildes dürfen weder mit einer erdachten Einweihung geschlossen noch gegen die wirkliche Arbeit an Zeichen ausgespielt werden. Die zeitliche Gestalt eines Buches, der Ort seines Verkaufs und die Handlungen seiner Leser gehören zur materiellen Vermittlung einer Deutungsordnung. Wer die Ursachen einer Praxis erkennen will, beginnt bei diesen Zeugnissen und fragt dann nach der Einsicht, die sie tragen.

19.2 Paris, Druckmarkt und Beratungskultur

Etteillas Laufbahn gehört in das Paris der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Eine wachsende Leserschaft, dichter Buchhandel und periodische Presse begünstigten Ratgeber über Traumdeutung, Physiognomik, Astrologie, Lotteriberechnung, geheime Künste und Gesellschaftsspiele. Unterhaltung, praktische Belehrung und gelehrter Anspruch hatten keine festen Grenzen. Karten konnten im privaten Salon, in bezahlter Beratung oder nach gedruckter Anleitung gedeutet werden. Etteilla verband diese Räume. Er bot nicht allein einzelne Auslegungen an, sondern

übertrug Regeln in Bücher, Tabellen, Kartensätze und Unterricht. Ein Verfahren konnte damit auch dort wirken, wo der Verfasser selbst nicht anwesend war.[411, 412]

Die Frage, ob er der erste Kartenleger gewesen sei, verfehlt die überlieferte Geschichte. Karten wurden schon vor ihm gespielt, für Lose genutzt und divinatorisch befragt; frühere Drucke und Akten bezeugen solche Praktiken. Etteillas Besonderheit lag in der öffentlichen Autorschaft und im Grad der Systematisierung. Er ordnete Bedeutungen und Legemethoden, behandelte die Umkehrung einer Karte und verband seine Anweisungen mit einer gelehrten Herkunftserzählung. Bezahlte Beratung, veröffentlichte Methode, Lehrveranstaltungen, Schüler und gezielt gestaltete Produkte bildeten eine erkennbare Schule. Das war Professionalisierung ohne staatliche Zulassung im heutigen Sinn.[413, 414]

Die gedruckte Form erweitert den Kreis möglicher Empfänger eines Zeichens. Sie kann zugleich den Eindruck erwecken, jedes Urteil ließe sich mechanisch aus einem Buch ableiten. Doch eine allgemeine Ordnung verwirklicht sich in der besonderen Frage unter bestimmten Umständen. Die öffentlich zugängliche Technik ist daher eine Vorbereitung des Urteils, kein Ersatz dafür. Ihr geschichtlicher Erfolg erklärt sich aus der Möglichkeit, dass viele Leser an derselben geordneten Sprache teilhaben und deren Anwendung lernen konnten.

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 lehrbaren Kartenwahrsagung hervor. Anfangs betraf sie gewöhnliche Spielkarten und noch nicht den Tarot. Die Entwicklung der Kartomantie ist also nicht allein aus den 78 Tarotkarten abzuleiten. Französische Farbkarten erhielten in seinem Verfahren Bedeutung durch Rang, Farbe, Kombination und Lage. Die Darstellung wandte sich an Leserinnen und Leser, die diese Kunst einüben wollten. Der Druck trennte die Regel vom unmittelbaren Gespräch, ermöglichte aber ihre wiederholte Prüfung, Verbreitung und Kritik.[415, 416]

Ein Regelbuch muss beständige Bedeutungen aussprechen; die einzelne Konsultation fragt nach einer einmaligen Person und einem bestimmten Zusammenhang von Karten. Etteilla machte die Spannung fruchtbar, indem er Schlüsselwörter und Kombinationen zu einer Grammatik verband. Die deutende Person ordnete daraus eine verständliche Aussage. Zufallsauswahl, lexikalische Zuordnung und interpretierende Synthese wirken in diesem Modell zusammen. Es wurde weit über seine eigene Zeit hinaus für Begleitbücher und später auch digitale Kartenanwendungen prägend.[417, 418]

Die Einheit einer Deutung entsteht nicht im gedruckten Schlüsselwort allein. Ein Zeichen erhält durch die Stellung in einer Folge und die aufrichtige Frage seine nähere Bestimmung. Die Seele vollzieht den Übergang vom allgemeinen Wort zum besonderen Fall. Sie muss prüfen, ob die Verbindung der Zeichen tatsächlich auf einen geordneten Zusammenhang weist oder ob sie nur das erwartete Ergebnis

hineinliest. Die Lehrbarkeit einer Methode ist ein Vorzug, weil sie ihre Schritte sichtbar macht. Ihre Wahrheit bleibt an die rechte Aufnahme und das vernünftige Urteil gebunden.

19.4 Court de Gébelin und die ägyptische These

Antoine Court de Gébelin erklärte 1781 den Tarot zum Überrest eines altägyptischen Weisheitsbuches. Er verfügte über keine Kenntnis der erst im 19. Jahrhundert entzifferten Hieroglyphen im späteren wissenschaftlichen Sinn. Seine Behauptung gehörte zur gelehrten Ägyptenbegeisterung, die Alter, Priestertum und Universalweisheit miteinander verknüpfte. Etteilla übernahm die Herkunftsthese nicht nur als Erzählung: Er machte aus ihr eine käufliche, anwendbare und lehrbare Taromantie. Das behauptete Ägypten verlieh einem neuen beruflichen und materiellen Angebot Alter und priesterliche Würde.[419, 420]

Court de Gébelin stiftete eine einflussreiche Ursprungsgeschichte; Etteilla gab den Bildern eine operative Ordnung. Die ägyptische Abstammung dieser europäischen Karten bleibt unbelegt. Dennoch wirkte die Erzählung als kulturelle Ursache: Sie erhöhte den Rang, den Leser und Kunden den Blättern zusprachen, und half, die Kunst aus dem Umfeld beiläufiger Unterhaltung herauszuheben. In einer Gesellschaft, die Wahrsagung zugleich nachfragte und moralisch verdächtigte, war dies für die Anerkennung der Praxis bedeutsam.[421, 422]

Die Weisheit der Ursachen hängt nicht am Namen Ägyptens. Eine spätere geistige Verwendung eines Bildes verlangt keine fiktive Herkunft. Umso sorgfältiger ist die materielle Geschichte des Kartensatzes von seinem möglichen Gehalt zu unterscheiden. Wer diese Ebenen verwechselt, bindet die Würde eines Zeichens an eine unhaltbare Chronologie. Wer sie unterscheidet, kann Etteillas wirksame Neuschöpfung anerkennen und zugleich die geschichtliche Wahrheit der Überlieferung wahren.

19.5 Das erste ausdrücklich divinatorische Tarot

In den 1780er Jahren entwarf Etteilla ein Tarot, dessen Bilder, Beschriftungen und Abfolge von Beginn an für Divination und kosmologischen Unterricht eingerichtet waren. Die älteren italienischen Tarocchi waren als Spiel entstanden; ihre okkulten Auslegungen gehören zu späteren Gebrauchsgeschichten. Etteilla ordnete Schöpfung, Tugenden, menschliche Lagen und prognostische Begriffe zu einem neuen Zyklus. Dabei übernahm er die traditionelle Trumpffolge nicht einfach, sondern gestaltete das ganze Deck als zusammenhängendes esoterisches Medium um.[423, 424]

Der Name „Grand Etteilla“ bezeichnet mehrere Ausgaben und spätere Änderungen. Nicht jede heute verbreitete Karte kann Alliette selbst zugeschrieben werden. Druckstöcke, Kolorierung, Entscheidungen der Verlage und Eingriffe seiner Schule veränderten das materielle Objekt. Der konzeptionelle Einschnitt bleibt erkennbar: Nummerierte Positionen und verbale Hinweise führten den Blick; aufrechte und

umgekehrte Kartenlagen konnten Verschiedenes anzeigen; kosmologische und alltägliche Bedeutungen standen nebeneinander. So entstand eine tragbare Ordnung des Wissens, deren einzelne Ausgaben ihre eigene Geschichte besitzen.[425, 426]

Eine Karte ist als materielles Blatt begrenzt, kann aber durch Zahl, Gestalt und Stellung auf weiter reichende Beziehungen verweisen. Etteillas Neuanordnung ist ein menschlicher Entwurf innerhalb dieser Möglichkeit. Sie erhält ihre Bedeutung nicht aus der Behauptung einer unveränderten antiken Folge, sondern daraus, wie ihre Teile aufeinander bezogen sind und wie ein Deuter sie gebraucht. Die Schöpfungsbilder verlangen eine andere Auslegung als ein alltäglicher Hinweis auf Reise oder Geld. Ihre Zusammenstellung führt beide Ebenen in eine Ordnung, ohne die höhere auf die niedrigere zu reduzieren.

19.6 Astrologie, Elemente und Korrespondenzen

Etteilla verknüpfte Kartomantie mit Astrologie, den vier Elementen und weiteren Klassifikationen. Diese Beziehungen waren für sein System tragend. Sie erklärten, warum gezogene Bilder auf einen verborgenen Zusammenhang bezogen werden sollten. Die Karte verdichtete eine größere kosmische Ordnung zu einem handhabbaren Zeichen; für ihre Benutzung musste nicht jedes Mal ein vollständiges Horoskop berechnet werden. Der gelehrte Anspruch und die praktische Vereinfachung trugen gemeinsam zur Verbreitung des Verfahrens bei.[427, 428]

Seine Zuordnungen bildeten keine einheitliche, unverändert überlieferte antike Lehre. Etteilla verband zeitgenössische Astrologie, hermetische Vorstellungen, christliche und freimaurerische Motive, Zahlendeutungen und eigene Entscheidungen. Später ersetzten oder veränderten Éliphas Lévi, Papus und der Golden Dawn Teile dieser Ordnung. Die konkurrierenden Grammatiken bezeugen die Arbeit geschichtlicher Auslegung. Ihre Unterschiedlichkeit verlangt eine Prüfung jeder einzelnen Beziehung; sie hebt die gestufte Ordnung von Zahl, Gestirn, Element und irdischer Erscheinung nicht auf.[429, 430]

Eine Korrespondenz ist wahrhaft erhellend, wenn sie die Rangfolge von Ursache und Teilnahme wahrt. Das Element beschreibt stoffliche Bedingungen; der Stern gehört zu einer höheren zeitlichen Vermittlung; der geistige Ursprung geht in keinem gedruckten Symbol auf. Werden die Ebenen ohne Urteil gleichgesetzt, entsteht ein willkürliches Verzeichnis. Etteillas Karten konnten die Betrachtung kosmischer Zusammenhänge anleiten. Das konkrete Deutungswort musste dennoch an der Frage und an der Art seiner Ursache geprüft werden.

19.7 Unterricht, Schüler und Organisationsbildung

Etteilla lehrte nicht allein durch Drucke. Er bot Unterricht an und suchte Praktizierende in einer Schule oder Gesellschaft zu verbinden. Die unter Bezeichnungen wie Société des interprètes du Livre de Thot greifbare Gruppenbildung verlieh der Kartomantie soziale Dauer. Lektionen, Prüfungen,

Mitgliedschaft und autorisierte Auslegung sollten eine gemeinsame Kenntnis bewahren. Gründer, gedruckter Kanon, Lehrplan, Schüler und besonderer Kartensatz stützten sich gegenseitig und bildeten eine frühe Infrastruktur moderner Esoterik.[431, 432]

Wie weit diese Organisation tatsächlich reichte, lässt sich aus ihren programmatischen Aussagen nicht sicher erschließen. Eine Anzeige beweist ein öffentliches Angebot, aber noch keine große beständige Gemeinschaft. Die Idee einer lehrbaren Kompetenz mit Regeln und Graden wurde dennoch wirksam. Spätere Orden und Fernkurse griffen vergleichbare Formen auf, ohne dass damit eine unmittelbare institutionelle Fortsetzung von Etteillas Gesellschaft behauptet werden müsste.[433, 434]

Lehren bedeutet, eine Seele durch Übungen an eine Ordnung heranzuführen. Eine Prüfung kann feststellen, ob ein Schüler Zeichen und Regeln kennt; sie kann ihm keine göttliche Einsicht als Eigentum verleihen. Auch die Autorität des Lehrers ist abgeleitet und dem Gegenstand untergeordnet. Wo sie Fehler berichtigen und Urteilskraft entwickeln hilft, dient die Schule der Deutung. Wo Zugehörigkeit selbst zum Wahrheitsbeweis wird, verkehrt sie ihre Aufgabe. Etteillas Organisationsversuch macht beide Möglichkeiten des institutionalisierten Wissens sichtbar.

19.8 Revolution, Öffentlichkeit und politische Deutung

Etteillas letzte Lebensjahre fielen in die Französische Revolution. Spätere Autoren schrieben ihm zahlreiche politische Vorhersagen zu; diese Berichte sind an zeitnahen Zeugnissen zu prüfen. Eine Prophezeiung kann nach dem Ereignis präziser erinnert oder eine mehrdeutige Aussage nachträglich passend gelesen werden. Sicher ist, dass revolutionäre Unsicherheit das Bedürfnis nach Kalenderwissen und Zukunftsberatung fördern konnte. Zensur, Presse und neue politische Sprache veränderten zugleich den Raum öffentlicher Autorität.[435, 436]

Seine Kartomantie bewegte sich zwischen privater Lebensfrage und umfassender Weltdeutung. Eine Legung über Liebe, Geld oder eine Reise konnte als Teil universaler Ordnung dargestellt werden. Diese Verbindung machte das Verfahren für verschiedene Kundschaften zugänglich, brachte aber auch ein Problem der Macht mit sich. Je weiter die Deutung ausgriff, desto leichter konnte ein Berater freie Entscheidungen und politisch offene Lagen als unabänderliches Schicksal ausgeben. Die Geschichte der Revolution verlangt deshalb neben dem Studium der Texte die Betrachtung der konkreten Beratung und der Verteilung von Deutungsmacht.[437, 438]

Vorsehung umfasst die Ordnung des Ganzen, ohne die einzelne menschliche Handlung auszulöschen. Eine Anzeige kann zu besonnenem Handeln aufrufen; sie ist kein Freibrief für den Anspruch, jedes politische Ereignis im Voraus zu besitzen. Gerade in Zeiten raschen Wandels ist die Unterscheidung zwischen erkennbarer Ursache, unsicherer Möglichkeit und späterer Zuschreibung unerlässlich. Eine

wahre Deutung bindet die Seele nicht an die Angst vor der Zukunft, sondern führt sie zu einem gerechteren Gebrauch ihrer Freiheit.

19.9 Geschlecht, Kundschaft und unsichtbare Arbeit

Frauen erscheinen in Quellen des 18. Jahrhunderts häufig als Kartenlegerinnen und Kundinnen, doch oft nur in Spott, Polizeiberichten oder moralischer Kritik. Etteilla konnte sich als männlicher Autor einer schriftlich geordneten, gelehrt auftretenden Kunst öffentlich darstellen. Daraus folgt keine Trennung zwischen weiblicher Praxis und männlicher Theorie. Frauen lasen, unterrichteten, erwarben und verkauften Karten; ihre Arbeit ist seltener unter beständigen Autorennamen bewahrt. Der Erfolg der gedruckten Marke Etteilla beruhte auch auf einer Öffentlichkeit, in der Kapital, Autorschaft und institutionelles Ansehen ungleich zugänglich waren.[439, 440]

Die Herstellung seiner Decks erforderte Entwurf, Gravur, Druck, Kolorierung, Papierhandel und Verkauf. Ein Name bündelte diese Tätigkeiten, ohne sie allein hervorgebracht zu haben. Etteilla war ein Knoten eines Netzes aus Werkstätten, Lesern, Schülerinnen und Schülern sowie Vertriebswegen. Darin liegt ein Grund für das Fortleben und die Veränderung seines Systems nach seinem Tod. Die Lehre hatte bereits materielle und soziale Träger gewonnen, die sie in neue Hände gelangen ließen.[441, 442]

Die Seele jedes Beteiligten hat Anteil an Vernunft, auch wenn das Archiv nur wenige Namen festhält. Die Würde der Deutung hängt nicht am Geschlecht und nicht an der Sichtbarkeit eines Autorporträts. Wer die Geschichte der Karten allein als Folge berühmter Männer erzählt, verdeckt die wirklichen Mittel ihrer Überlieferung. Eine geordnete Ursachenlehre beachtet auch die Arbeit der scheinbar geringeren Vermittler, denn ohne ihre Handlungen gelangte kein Bild zu seinem Leser.

19.10 Kritik, Konkurrenz und spätere Verdrängung

Etteillas Schule wirkte im 19. Jahrhundert weiter, während andere okkulte Herkunftsgeschichten an Einfluss gewannen. Éliphas Lévi verband Tarot neu mit Kabbala und Magie, Papus entwickelte eine weitere französische Synthese, und englische Okkultisten bevorzugten die Zuordnungen des Golden Dawn. Einige dieser Autoren verwarfen Etteillas System als fehlerhaft oder kommerziell. Solche Urteile sind auch Selbstbeschreibungen neuer Schulen, die ihren Rang durch Abgrenzung vom Vorgänger festigen.[443, 444]

Seine spätere Verdrängung darf den geschichtlichen Einschnitt nicht auslöschen. Ausdrücklich divinatorische Karten, gedruckte Schlüsselwörter, aufrechte und umgekehrte Bedeutungen, Lehrkurse und professionelle Beratung wurden durch Etteilla in einer wirksamen Form verbunden. Spätere Systeme änderten Abfolge und Lehre, übernahmen aber vielfach die Möglichkeit, ein ganzes Deck als erlernbare Auslegungsordnung zu behandeln. Er erfand die Kartenwahrsagung

nicht aus dem Nichts; er gab verstreuten Verfahren eine reproduzierbare moderne Gestalt.[445, 446]

Eine spätere Korrektur einzelner Entsprechungen ist kein Beweis, dass der frühere Versuch geistig leer war. Ebenso macht dessen schöpferische Leistung nicht jede seiner Zuordnungen wahr. Die Einheit der Ordnung ist am Gegenstand und nicht am Sieg einer Schule zu messen. Darum kann die Geschichte konkurrierender Systeme die begrenzte Einsicht jeder Auslegung sichtbar machen und gerade dadurch ein genaueres Urteil ermöglichen.

19.11 Agency und ethische Bewertung

Etteillas Regelwerk konnte die Selbsttätigkeit der fragenden Person stärken. Gedruckte Bedeutungen und erlernbare Schritte entzogen das Kartenlesen teilweise der alleinigen Verfügung eines Spezialisten. Wer die Regeln kennt, kann nachfragen, vergleichen und selbst deuten. Die gleiche Festlegung kann jedoch Abhängigkeit erzeugen, wenn Schlüsselwörter als unwiderrufliche Zukunft behandelt werden und ein professioneller Deuter seine Kenntnis zur unprüfbaren Macht erhebt. Der Unterschied liegt im Gebrauch der Regel und in der Stellung, die der Seele des Fragenden eingeräumt wird.[447, 448]

Die Wirksamkeit eines Zeichens gehört in die gestufte Ordnung der Ursachen. Eine Ziehung, ein gedruckter Text und die Auslegung des Beraters wirken auf verschiedene Weise zusammen; keiner dieser Schritte macht das Gute selbst verfügbar. Das Urteil ist umso besser, je deutlicher es die Bedingungen, Möglichkeiten und freien Handlungen unterscheidet. Etteillas Werk ist daher auch eine Geschichte der Medieninnovation, des Berufs und der kulturellen Legitimation von Zukunftswissen. Es zeigt, wie Los, festgelegte Ordnung, erzählerische Verbindung, soziale Erwartung und geschulte Deutung eine Beratung prägen.[449, 450]

Ein ethisch geordneter Deuter weckt keine Furcht, um weitere Konsultationen zu erzwingen. Er erklärt, welchen Rang sein Hinweis besitzt, und lässt die fragende Person an ihrem vernünftigen Handeln teilhaben. Eine Zukunftsanzeige, die diesen Rang überschreitet, verkennt die Freiheit der Seele. Die Lehre von der Vorsehung verlangt daher weder blinde Ergebung unter gedruckte Begriffe noch die Verachtung jeder mantischen Möglichkeit. Sie verlangt Maß, Prüfung und Verantwortung.

19.12 Bilanz

Etteilla steht am Übergang von frühneuzeitlichen Kartenpraktiken zur modernen okkulten Kartomantie. Er verband die Wahrsagung mit gewöhnlichen Karten mit der ägyptischen Taroterzählung, gestaltete ein ausdrücklich divinatorisches Deck und organisierte Unterricht und Schülerkreise. Viele Einzelheiten seines Lebens bleiben unsicher; Drucke, Karten und die Wirkung seiner Schule sind deutlich besser belegt. Seine Leistung ist als Verbindung geistiger Ordnungsvorstellungen

mit einer neuen materiellen und sozialen Form der Deutung zu verstehen.[451, 452]

Er bewahrte kein tatsächlich altägyptisches Kartenbuch. Seine Arbeit lässt sich gleichwohl nicht auf Scharlatanerie reduzieren. Er war Systematiker und Unternehmer, der den Druckmarkt nutzte und aus Karten ein umfassendes, erlernbares Medium machte. Die moderne Tarotdivination besitzt mehrere Voraussetzungen; Etteillas Bücher, Decks und Unterricht bilden einen ihrer entscheidenden institutionellen und medialen Anfänge.[453, 454]

Die philosophische Frage, ob ein Zeichen wahr ist, und die historische Frage, wer es wie gestaltet und benutzt hat, gehören in eine geordnete Untersuchung zusammen. Etteillas Biographie zeigt die Stärke und die Grenze menschlicher Vermittlung. Der Autor kann Bilder ordnen, Begriffe prägen und Leser schulen. Er kann die höhere Ursache einer wahrhaften Anzeige nicht durch Besitz eines Systems erzwingen. Gerade diese Unterscheidung gibt seinem Werk seinen geschichtlichen Ort und bewahrt die Freiheit der Seele im Gebrauch seiner Karten.

Fußnoten zu Kapitel 19

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

Übergang: Zahl, Bild und Urteil

Die französische Okkultrenaissance empfing ältere Zeichenordnungen in einer neuen Welt gedruckter Bücher, Lehrtabellen und öffentlicher Deutungen. Für die neuplatonische Betrachtung stellt sich hier eine Frage: Wie wird aus einer geordneten Folge von Bildern eine Einsicht, die der einzelnen Situation gerecht wird?

Eine Zahl kann Beziehungen ordnen, ohne die Besonderheit eines Bildes auszuschöpfen. Ein Bild kann die Aufmerksamkeit der Seele sammeln, ohne schon ein vollständiges Urteil zu enthalten. Erst im Vollzug des Vergleichens, Erinnerns und Prüfens entsteht eine Deutung. Die Stufen dürfen nicht vertauscht werden: Eine allgemein gültige Ordnung ist noch keine sichere Aussage über den nächsten Schritt eines bestimmten Menschen.

Der Deuter steht deshalb nicht über den Zeichen. Seine Tätigkeit gehört selbst zur vermittelnden Ordnung. Er muss fragen, welche Bedeutung eine Überlieferung einem Symbol zuschrieb, welche spätere Anwendung davon abweicht und welche Möglichkeiten eine gegenwärtige Frage offenlässt. Aus neuplatonischer Sicht schließt die Hinwendung zum höheren Grund das vernünftige Urteil im einzelnen Fall ein.

Die folgenden Abschnitte über Papus betrachten entsprechend sowohl die Systembildung als auch ihre Grenzen. Wo Tabellen verschiedene Überlieferungen verbinden, ist die Verbindung als gelehrte Handlung zu prüfen. Ihre innere Stimmigkeit und ihre historische Herkunft sind zwei verschiedene Fragen.

20 Papus und die französische Okkultrenaissance

20.1 Gérard Encausse (Papus)

Gérard Encausse wurde 1865 in A Coruña geboren und starb 1916 in Paris. Unter dem Namen Papus verband er seine medizinische Ausbildung und Tätigkeit mit Martinismus, Kabbala, Zahlenlehre und zeremoniellen Überlieferungen. Seine Bücher entstanden in der französischen Okkultbewegung, deren Deutung des Tarot wesentlich durch Éliphas Lévi geprägt war. Für Papus war der Kartensatz ein gegliedertes Bild der Beziehungen zwischen Zahl, Buchstabe, kosmischer Stufe und menschlicher Seele. Die Karten erschließen ihren Sinn nicht als vereinzelte Zeichen, sondern durch ihre Stellung in einer umfassenden Ordnung der Entsprechungen.[455, 456]

Die sichtbare Vielheit der Karten verlangt ein Maß ihrer Verbindung. Zahl ist dabei nicht bloß die Beschriftung eines Blattes: Sie macht Folge, Verhältnis und Wiederkehr denkbar. Eine Bildgestalt führt diese Ordnung vor die Sinne, während die Seele den Übergang von der sichtbaren Form zu ihrem geistigen Grund vollzieht. Papus ordnete ältere Lehren zu einer geschichtlichen Synthese. Ihre einzelnen Zuordnungen müssen an den überlieferten Texten und der inneren Stimmigkeit des Systems geprüft werden; die Einheit der Ursachen entsteht nicht dadurch, dass möglichst viele Namen und Symbole in einer Tabelle nebeneinanderstehen.

Der Name Papus bezeichnet auch eine öffentliche Lehrerrolle. Druck, Unterricht und die Verbindungen der französischen Okkultbewegung ermöglichten es, seine Deutungsordnung weiterzugeben. Diese geschichtliche Form der Vermittlung ist von der höheren Ursache eines wahren Zeichens verschieden. Ein Autor kann Bilder, Begriffe und Übungen bereitstellen. Er kann die Einsicht des Lesers fördern, sie aber weder durch seinen Ruf noch durch eine vollständige Liste von Korrespondenzen erzwingen.

20.2 Symbolsystem und Wahrsagepraxis

Papus schrieb über den Tarot als esoterische Synthese und über seine ausdrückliche Anwendung zur Divination. Sein Le Tarot des Bohémiens erschien 1889; Le Tarot divinatoire von 1909 trägt die mantische Praxis bereits im Titel. Zwischen der Betrachtung eines kosmischen Bildsystems und einer einzelnen Kartenbefragung besteht ein Übergang, der sorgfältig vollzogen werden muss. Die allgemeine Ordnung gibt dem Zeichen einen möglichen Sinnhorizont. Erst die bestimmte Frage, die Kartenstellung, die Lage der fragenden Person und das Urteil über die Anzeige betreffen den einzelnen Fall.[457, 458]

Die Deutung eines gezogenen Blattes wird verfehlt, wenn seine feste Zuordnung zur unbedingten Aussage über die Zukunft erhoben wird. Ebenso verfehlt sie sich, wenn jeder Zusammenhang der Bilder als beliebiges Wortspiel behandelt wird. Die göttliche Ordnung der Ursachen trägt die Möglichkeit wahrer Anzeigen; die

deutende Seele muss ihren Rang, ihre Grenzen und die Freiheit des Handelnden unterscheiden. In der gedruckten Anleitung ist die Methode vermittelbar, während ihre rechte Anwendung Aufmerksamkeit und vernünftige Prüfung verlangt.

Papus' Darstellungen bezeugen zuverlässig die Denk- und Arbeitsweise des Okkultismus seiner Epoche. Seine Aussagen über die Ursprünge des Tarot haben einen anderen Beweisrang: Sie verlangen die Prüfung älterer Karten, Texte und Überlieferungswege. Die Wahrheit einer kosmischen Beziehung setzt keine unbewiesene historische Abstammung voraus. Diese Unterscheidung bewahrt sowohl den geistigen Ernst seiner Symbolarbeit als auch die zeitliche Gestalt der Kunst, die er übernahm und neu ordnete.

Fußnoten zu Kapitel 20

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 zu einer der bekanntesten französischen Kartenlegerinnen ihrer Zeit. Berichte bringen sie mit Personen des politischen und gesellschaftlichen Lebens zusammen. Viele einzelne Begegnungen lassen sich jedoch nicht sicher aus zeitnahen Quellen belegen; Eigenwerbung und spätere Legenden verstärkten ihren Ruf. Ihre nachweisbare öffentliche Wirkung und die Wahrheit einer besonderen Anekdote gehören nicht demselben Beweisrang an. Nach ihrem Tod wurde ihr Name auf Kartensätze und Deutungsweisen übertragen, deren Gestaltung nicht von ihr selbst stammen muss. Er wirkte als Zeichen der Autorität und als verlegerische Marke weiter.[459, 460]

Eine bedeutende Deuterin kann eine Kunst durch Rat, Übung und öffentliches Beispiel prägen, ohne Urheberin jedes später unter ihrem Namen verkauften Bildes zu sein. Die geistige Wirksamkeit einer Überlieferung entfaltet sich durch mehrere Vermittler: Person, Schüler, Herausgeber, Drucker und Fragende. Ihr Zusammenhang gibt dem späteren Gebrauch eine Geschichte, aber keine rückwirkende persönliche Autorschaft Lenormands. Gerade die Unterscheidung schützt ihre wirkliche Leistung vor der Legende. Der Rang einer Aussage über ihr Leben bestimmt sich aus dem Zeugnis; der Rang einer mantischen Auslegung aus der Ordnung des Zeichens und der Sorgfalt des Urteils. Beide Prüfungen sind notwendig, um Person und Nachwirkung gerecht zu verstehen.

Die Seele erkennt in einer Folge von Bildern nicht deshalb einen Sinn, weil ein berühmter Name auf der Schachtel steht. Der Name kann Aufmerksamkeit wecken und den Zugang zu einer überlieferten Praxis öffnen. Das einzelne Bild bleibt jedoch auf seine Stellung, seinen Gebrauch und seine Beziehung zur gestellten Frage angewiesen. Die Berühmtheit der Deuterin ersetzt keine dieser Bedingungen.

21.2 Großes und Kleines Lenormand

Unter dem Namen „Lenormand“ werden verschiedene Systeme zusammengefasst. Das Kleine Lenormand besteht aus 36 Karten. Seine Bildfolge geht auf Johann Kaspar Hechtels 1799 erschienenes Spiel der Hoffnung zurück, ein Gesellschafts- und Laufspiel, das bereits Möglichkeiten der Deutung einschloss. Spätere Verlage lösten die Bilder aus diesem Gebrauchszusammenhang und verbreiteten sie unter Lenormands Namen. Damit lassen sich nacheinander die ursprüngliche Spielstruktur, eine schon angelegte deutende Verwendung, die verlegerische Umarbeitung und die eigenständige Wahrsagepraxis erkennen. Die göttlich geordnete Wirklichkeit beschränkt die sinnvolle Verwendung eines Bildes nicht auf seinen ersten Zweck; die tatsächliche Abfolge dieser Verwendungen bleibt geschichtlich zu bestimmen.[461, 462]

Das sogenannte Große Lenormand umfasst 54 Karten und gliedert seine Bilder in reichere mythologische, astrologische und szenische Felder. Es ist weder eine bloße Vergrößerung des kleinen Satzes noch mit dessen Entstehungsgeschichte gleichzusetzen. Beide Traditionen verlangen die Kenntnis ihrer eigenen Bilder und Regeln. Wer ihre Karten allein wegen des gemeinsamen Namens vermischt, verdeckt die Form, durch die eine Auslegung überhaupt bestimmbar wird. Die unterschiedlichen Ordnungen können auf ähnliche kosmische Beziehungen verweisen, ohne im einzelnen Blatt denselben Wert zu besitzen.[463, 464]

Die heutige Praxis des Kleinen Lenormand arbeitet besonders mit Kombinationen. Ein Einzelbild hat einen Grundwert, empfängt seine besondere Aussage aber durch Nachbarschaft, Richtung und Lage im Tableau. So wird in der Vielheit der Bilder ein bestimmtes Verhältnis sichtbar: Das Gleiche kann je nach Stellung eine andere Verbindung eingehen, ohne seinen Grundcharakter völlig zu verlieren. Die deutende Seele sucht die Einheit dieses Verhältnisses und prüft, ob es die Frage tatsächlich erhellt. Das Tableau ist weder eine willkürliche Ansammlung von Zeichen noch ein unveränderliches Urteil über die Zukunft. Es bietet eine geordnete Gestalt, in der mögliche Bedingungen und freie menschliche Handlungen unterschieden werden müssen.

Fußnoten zu Kapitel 21

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.

464. Vgl. British Museum, Biographical Authority „Marie Anne Lenormand“, Sammlungsdatenbank (Abruf: 22.09.2026).

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 zählt zu den bekanntesten europäischen Deuterinnen. Ihre Berühmtheit verdichtet die Quellenlage nicht zu einem einheitlichen Lebensbild: Autobiographische Texte, Anzeigen, Presse und spätere Erinnerungen verbinden nachprüfbare Stationen mit dramatischen Begegnungen und erfüllten Prophezeiungen. Zeitnahe Dokumente, ihre eigene Darstellung und die nach ihrem Tod ausgebildete Markenlegende besitzen verschiedene Beweiskraft. Öffentliches Auftreten als Deuterin, zahlreiche Publikationen, wiederholte Konflikte mit Behörden und ein erhebliches Vermögen sind gut belegt. Einzelne Geschichten über ihre Kindheit und ihre berühmte Kundschaft verlangen eine Prüfung für sich.[465, 466]

Ihr Name wurde nach ihrem Tod auf Bücher, Karten und Legemethoden übertragen, die nicht sämtlich aus ihrer Hand stammen. Biographie und Geschichte der Produktfamilie berühren einander, fallen aber nicht zusammen. Die Wirkung einer Person kann durch Schüler, Verleger und Leser fortbestehen, ohne dass die späteren Gegenstände zu ihren persönlichen Werken werden. Die seelische Einsicht einer Deuterin erhält ihren Rang weder aus einer glänzenden Anekdote noch aus dem bloßen Fortbestand ihrer Marke. Umgekehrt nimmt eine erfundene Zuschreibung ihrer tatsächlichen Lebensarbeit nicht die Bedeutung. Die überlieferten Zeugnisse sind gemäß ihrem zeitlichen und materiellen Ursprung zu ordnen, damit das Wirken der Person in seiner eigenen Gestalt hervortritt.[467, 468]

22.2 Kindheit, Bildung und frühe Erzählungen

Lenormand verlor früh ihre Eltern und wurde zeitweise in klösterlichen Einrichtungen erzogen. Spätere Lebensbilder erzählen, sie habe als Kind den Sturz einer Äbtissin vorhergesagt oder durch außergewöhnliche Beobachtung Aufmerksamkeit geweckt. Die Erzählung einer früh offenbaren Berufung gehört zum vertrauten Lebensmuster prophetischer Persönlichkeiten. Ohne zeitnahe Zeugnisse wird daraus kein gesichertes Kindheitsereignis. Festzuhalten ist ihre erworbene Fähigkeit zu lesen und zu schreiben, ihr Umgang mit religiösen und politischen Bildern und ihre spätere außerordentliche Produktivität als Autorin. Eine Berufung verwirklicht sich durch Lernen, Urteil und Handlung; die Legende ihrer Voranzeichen ersetzt diese Wege nicht.[469, 470]

Herkunft aus der Provinz und Ortswechsel nach Paris wurden nachträglich zur Aufstiegserzählung gestaltet. In der Hauptstadt fand sie anonymere Kundschaft, dichte Verbindungen des Drucks und der Kommunikation und ein politisch unruhiges Publikum. Dort konnte eine Frau mit begrenztem Zugang zu akademischen Institutionen eine eigene öffentliche Expertenrolle entwickeln.

Kartenberatung war für sie auch Erwerbsarbeit und Autorschaft, zugleich moralisch angefochten und mit rechtlichen Risiken verbunden. Ihre tatsächliche Ausbildung, ihre Kunden und die Entwicklung ihrer Verfahren sind aus vorhandenen Zeugnissen zu erschließen; eine ausgeschmückte Kindheitsprophetie ist dafür kein Ersatz.[471, 472]

22.3 Revolutionäres Paris und die Entstehung einer Praxis

Lenormands beruflicher Aufstieg fiel in Revolution, Direktorium und Konsulat. Krieg, Inflation, Regimewechsel, politische Säuberung und sozialer Aufstieg vermehrten Gerüchte und die Erwartung kommender Wendungen. Mantische Beratung gab der persönlichen Unsicherheit eine Ordnung von Zeichen. Polizei und Verwaltung beobachteten zugleich Tätigkeiten, die sie als Betrug, Aberglauben oder politische Unruhestiftung einschätzen konnten. Lenormands Praxis stand zwischen einer wirklichen Nachfrage nach Orientierung und den wechselnden Grenzen öffentlicher Zulässigkeit. Die Vorsehung ordnet das Ganze der Zeit; gerade deswegen muss eine Deutung zwischen einer erkennbaren Bedingung und dem ungewissen Ausgang freier Handlungen unterscheiden.[473, 474]

Spätere Berichte nennen eine Madame Gilbert als Mitarbeiterin und beschreiben frühe Pariser Konsultationen. Viele Einzelheiten bleiben unsicher. Lenormand trat jedoch als sibylle auf, als gelehrte und politisch wache Deuterin, nicht allein als anonyme Kartenlegerin. Karten, Astrologie, Handlesen, Bücher, Gegenstände und das Gespräch konnten in ihrer Beratung zusammenwirken. Die verschiedenen Medien haben unterschiedliche Aufgaben: Ein Bild bietet eine sichtbare Form, die Beobachtung eine Kenntnis der Situation, das Urteil verbindet beide gemäß der Frage. Es wäre verfehlt, ihre Arbeit rückwirkend auf das heute so genannte Kleine Lenormand mit 36 Karten zu beschränken.[475, 476]

22.4 Joséphine, Napoleon und die berühmte Kundschaft

Die weithin erzählte Verbindung Lenormands mit Joséphine de Beauharnais und Napoleon Bonaparte ist zum Kern ihrer Legende geworden. Sie soll Joséphines Aufstieg, Krönung, Scheidung und weiteres Geschick vorhergesagt haben; revolutionäre Politiker, Generäle und andere Herrscher erweitern die Listen. Kontakte zu mächtigen Kreisen können stattgefunden haben. Häufigkeit, Inhalt und zeitliche Gestalt einzelner Beratungen sind aber selten unabhängig bezeugt. Lenormands eigene Veröffentlichungen hatten ein erkennbares Interesse daran, persönliche Nähe zur Macht zu zeigen. Das spätere Eintreffen eines Ereignisses bestätigt nicht ohne zeitnahen Text die behauptete frühere Form seiner Ankündigung.[477, 478]

Berühmte Kunden dienten als Beweis behaupteter Treffsicherheit, als Zeichen sozialen Ranges und als Mittel, private Deutung zur politischen Zeitzeugenschaft zu machen. Eine nachgewiesene Begegnung kann dabei unbewiesenen Erzählungen Glaubwürdigkeit verleihen. Jede Zuschreibung ist einzeln an Brief, Rechnung, Tagebuch oder Polizeiakte zu prüfen. Fehlt ein solches Zeugnis und besteht nur ein

späterer Bericht, ist der Beweisrang ein anderer. Die Größe einer höheren Ursache wird nicht durch die Stellung des Ratsuchenden bemessen. Ein Zeichen über die Angelegenheit einer unbekannten Person kann wahr sein; eine Erzählung über einen Kaiser kann falsch überliefert sein. So bleibt die Prüfung des Zeichens von der Macht seines vermeintlichen Empfängers frei.[479, 480]

22.5 Polizei, Haft und politische Autorität

Lenormand wurde wiederholt überwacht oder festgesetzt. Daraus folgt kein einheitliches Verbot sämtlicher Kartomantie. Gewerbliche Vorschriften, Betrugsvorwürfe, politische Aussagen und Publikationen konnten jeweils andere Eingriffe auslösen. Die Vorhersage eines Regimesturzes war in einer erregten Öffentlichkeit mehr als eine private Unterhaltung: Als verbreitetes Gerücht konnte sie politisch wirken. Lenormand machte Konflikte mit Behörden auch zu einem Teil ihres öffentlichen Bildes; Verfolgung ließ sich als Furcht der Mächtigen vor ihrer Einsicht darstellen. Doch behördliche Gegenwehr ist für sich weder ein Beweis gegen noch für die Wahrheit einer Anzeige.[481, 482]

Polizei- und Gerichtsakten bewahren Namen, Orte, Anlässe und Vorwürfe, ordnen das Gespräch aber nach den Kategorien der Kontrolle. Lenormands eigene Gegenerzählung ordnet dieselben Vorgänge als Sieg einer unabhängigen Sibylle. Beide Überlieferungswege haben ihre Absicht und ihren begrenzten Erkenntniswert. Eine amtliche Bezeichnung als Betrug erklärt die gesamte Begegnung ebenso wenig wie eine Haft die Unfehlbarkeit der Deuterin beweist. Das Urteil muss die Aussagen in ihrem jeweiligen Rang prüfen und zugleich die ethische Wirkung öffentlicher Prophezeiungen bedenken. Wer künftige politische Ereignisse ausspricht, trägt Verantwortung für die Handlungen, die seine Worte hervorrufen können.[483, 484]

22.6 Autorin und politische Kommentatorin

Lenormand verfasste zahlreiche autobiographische, historische, politische und prophetische Schriften. Für ihre Biographie sind diese Bücher unentbehrlich und zugleich parteiisch. Sie entwarf in ihnen eine öffentliche Gestalt ihrer selbst, kommentierte Umbrüche und ordnete Erlebnisse in eine Geschichte der Vorsehung. Das geschriebene Wort trug ihre Autorität weit über das Beratungszimmer hinaus. Die Deuterin sprach als Zeugin ihrer Zeit und beanspruchte, hinter sichtbaren Wendungen eine sittliche und symbolische Ordnung zu erkennen. Der Anspruch verlangt die Unterscheidung von vorher ausgesprochener Anzeige, späterer Auslegung und tatsächlichem Geschehen.[485, 486]

Ihre Prosa steht damit im Zusammenhang von Erinnerungspolitik und Geschichtsschreibung. Begegnungen mit Eliten wurden zu Belegen ihrer Bedeutung; vergangene Umbrüche erschienen nachträglich als Erfüllung früherer Einsicht. Mehrdeutige Aussage und auswählende Erinnerung können einander bestätigen, ohne die ursprüngliche Vorhersage zu sichern. Dennoch bewahren die Bücher die Stimme einer berufstätigen Autorin im napoleonischen und

restaurativen Frankreich. Ihre Selbstgestaltung zeigt, wie eine Frau ohne akademisches Amt durch Schrift und mantische Praxis öffentliche Deutungsmacht gewann. Die geistige Deutung einer Geschichte darf ihre wirkliche zeitliche Abfolge nicht umstellen.[487, 488]

22.7 Materielle und performative Praxis

Lenormands Beratung verband Raum, Kleidung, Gespräch, Gegenstände und die schrittweise Enthüllung einer Aussage. Karten waren wichtig, aber nicht notwendig das einzige verwendete Medium. Zeitgenössische Berichte nennen verschiedene Sätze und weitere Verfahren. Die beratende Person konnte biographische Angaben aufnehmen, Reaktionen beobachten und offene Symbole auf die vorgetragene Sorge beziehen. Spätere Bedeutungslisten erhalten nur einen Teil dieser lebendigen Handlung. Das Gespräch formt die Frage; die sichtbaren Zeichen gewinnen darin eine bestimmte Stellung. Eine wahre Anzeige verlangt jedoch mehr als geschicktes Erfassen von Erwartungen.[489, 490]

Persönlicher Ruf konnte wichtiger sein als ein einheitliches Deck. Ratsuchende suchten Mademoiselle Lenormand, die berühmte Beraterin politischer Persönlichkeiten, die staatliche Eingriffe überstanden hatte. Nach ihrem Tod wurde diese personale Autorität durch gedruckte Produkte weitergegeben; darin entstand die postume Decktradition. Die Form einer Konsultation kann zur Aufmerksamkeit und zur geordneten Aufnahme beitragen. Sie kann ebenso durch Inszenierung die Prüfung des Urteils behindern. Der Rang des Zeichens ergibt sich weder aus dem Raum noch aus der Berühmtheit der Person, sondern aus seiner Ursache, der angemessenen Frage und dem wahrhaftigen Gebrauch der gewonnenen Einsicht.[491, 492]

22.8 Großes und Kleines Lenormand

Das Grand Jeu de Mlle Lenormand mit 54 komplexen Karten erschien nach ihrem Tod. Mythologie, Astrologie, Blumen und Spielkartenwerte bilden mehrteilige Bildfelder. Der Name suggeriert ihre unmittelbare Autorschaft, für die ein belastbares Zeugnis fehlt. Das viel weiter verbreitete Kleine Lenormand besitzt 36 Motive, darunter Reiter, Klee, Schiff, Haus, Baum, Schlange, Sarg und Ring. Seine materielle Vorgeschichte führt zum deutschsprachigen Spiel der Hoffnung, das Johann Kaspar Hechtel um 1799 veröffentlichte. Weder die Zahl der Karten noch die Gestalt der Bildfelder erlaubt, beide Sätze als dasselbe System zu behandeln.[493, 494]

Erst spätere Verlage machten aus dem kleineren Schema ein unter Lenormands Namen verkauftes Wahrsagedeck. Die Zuschreibung ist postume Markenbildung und kein von ihr selbst gestaltetes Original. Dennoch erwuchs eine wirkliche Praxisgemeinschaft: Leserinnen, Autoren und Verlage arbeiteten mit Häusern, Linien, Spiegelungen und der Großen Tafel. Die historische Unrichtigkeit einer Autorschaftsbehauptung hebt diese erlernte Ordnung der Zeichen nicht auf. Eine Bildfolge kann durch spätere Nutzung eine eigenständige mantische Gestalt

annehmen; der Wahrheitswert ihres Gebrauchs ist von der erfundenen persönlichen Herkunft zu unterscheiden.[495, 496]

22.9 Frauenarbeit und öffentliche Unabhängigkeit

Lenormand führte als unverheiratete Frau ein eigenständiges Gewerbe, veröffentlichte unter ihrem Namen und erwarb beträchtliches Vermögen. Sie war nicht nur Konsumentin, sondern Autorin, Lehrende und Unternehmerin einer mantischen Kultur. Ihr Erfolg war jedoch eine außergewöhnliche Laufbahn und kein Zeichen gleicher wirtschaftlicher und rechtlicher Möglichkeiten für alle Frauen. Beratende Frauen blieben in Ruf, Erwerb und Rechtsstellung verletzlich. Sichtbarkeit konnte Kundschaft gewinnen und gleichzeitig Polizei, Spott oder moralische Verurteilung anziehen.[497, 498]

„Mademoiselle“ wurde Teil ihrer öffentlichen Identität. Der Titel hob eine nicht durch einen Ehemann vermittelte Stellung hervor und verband sich mit der Gestalt der Sibylle, deren Autorität auf besonderer Erkenntnis beruhte. Gegner deuteten dieselbe Unabhängigkeit als Abweichung. In Lenormands Geschichte wirkten Geschlecht, Erwerbsarbeit, öffentliche Aufführung und gelehrte Selbstgestaltung zusammen. Die vernünftige Fähigkeit zur Erkenntnis ist nicht nach dem gesellschaftlichen Rang der Deuterin verteilt; die Bedingungen ihrer öffentlichen Ausübung waren es sehr wohl. Darum muss die Geschichte der Zeichen auch ihre ungleiche materielle Vermittlung sichtbar machen.[499, 500]

22.10 Tod, Erbe und postume Industrie

Nach Lenormands Tod wurden Besitz und Erinnerung Gegenstände familiärer und geschäftlicher Interessen. Biographien, Handbücher und Karten verbreiteten ihren Namen. Im 19. und 20. Jahrhundert entstanden nationale Fassungen und verschiedene Bildstile, während das Schema der 36 Karten zunehmend fest wurde. Der Erfolg der kleineren Reihe ließ sie rückblickend als Lenormands persönliches Werkzeug erscheinen. So schrieb die Produktgeschichte ihre Biographie in umgekehrter Richtung um. Die zeitliche Reihenfolge der Objekte ist deshalb für die Kenntnis der wirklichen Überlieferung unerlässlich.[501, 502]

Eine heutige Lenormand-Praxis kann innerhalb ihrer gewachsenen Regeln echt sein, auch wenn ihre Namenspatronin das Deck nicht entwarf. Wahrhaftigkeit des Gebrauchs und historische Urheberschaft sind verschiedene Fragen. Der berühmte Name ermöglichte Weitergabe, darf aber nicht an die Stelle eines Belegs treten. Diese Unterscheidung betrifft ebenso andere esoterische Produkte, die durch Zuschreibung Alter und persönliche Beglaubigung erhalten. Die geistige Bedeutung eines Bildes gewinnt nichts durch eine falsche Datierung, und eine spätere geschichtliche Gestalt ist nicht schon deshalb gering, weil sie später ist.[503, 504]

22.11 Agency und Beratung

Lenormands öffentliche Rolle eröffnete ratsuchenden Frauen und Männern eine Sprache für Beziehungen, Vermögen und politische Unsicherheit. Karten konnten

konkrete Dinge zu einer Folge möglicher Entwicklungen verbinden und Handlungsmöglichkeiten erkennbar machen. Zugleich verstärkte das Bild einer unfehlbaren Sibylle die Ungleichheit zwischen Beraterin und Kundschaft. Wo eine Auslegung als unabänderliche Zukunft vorgetragen wurde, konnten Entscheidung und Verantwortung an die Expertin oder an das behauptete Schicksal abgegeben werden. Die Deutung erfüllt ihre Aufgabe besser, wenn sie den Rang ihrer Anzeige nennt und die vernünftige Tätigkeit der fragenden Seele stärkt.[505, 506]

Auch die Freiheit der Deuterin gehört zu dieser Geschichte. Lenormand gewann als Frau eine ungewöhnliche öffentliche Stellung; dieselbe Macht konnte für ihre Kunden zur Quelle von Abhängigkeit werden. Im gegenwärtigen Gebrauch der Lenormand-Bilder sind Mehrdeutigkeit, Grenzen der Anzeige und die eigene Entscheidung der fragenden Person zu achten. Die Vorsehung ordnet die Möglichkeiten, ohne die Seele auf ein Bild zu reduzieren. Ein Tableau kann Bedingungen zeigen, nicht den freien Entschluss anstelle des Menschen vollziehen. Die rechte Beratung macht darum Ursache, Möglichkeit und Handlung unterscheidbar.[507, 508]

22.12 Bilanz

Marie Anne Adélaïde Lenormand war eine erfolgreiche Pariser Deuterin, Autorin und Unternehmerin. Politische Umbrüche und die neue mediale Öffentlichkeit gaben ihrer Arbeit eine geschichtliche Gestalt. Zahlreiche Erzählungen über berühmte Konsultationen bleiben ungesichert; ihre Bedeutung hängt nicht von jeder behaupteten erfüllten Prophezeiung ab. Sie formte eine ungewöhnlich beständige öffentliche Rolle und verband Kartomantie mit politischer und autobiographischer Autorschaft.[509, 510]

Die nach ihr benannten Kartensätze entstanden überwiegend erst nach ihrem Tod. Von der Person ging ein Name aus, aus dem Namen eine Produktfamilie und aus dieser eine internationale Deutungstradition. Diese Abfolge erklärt ihre Wirkung besser als die Behauptung, sie habe jedes heute benutzte Deck selbst entworfen. Die göttliche Ordnung der Zeichen kann sich durch geschichtlich verschiedene Bildträger mitteilen; gerade darum müssen ihre einzelnen Wege wahrhaftig beschrieben werden. Lenormands Leistung, die Arbeit der späteren Verleger und die Auslegung der heutigen Nutzer haben jeweils einen eigenen Ort.[511, 512]

Eine Biographie, die Legende und Zeugnis trennt, schmälert die Deuterin nicht. Sie zeigt, wie Erkenntnis, Beruf, Selbstdarstellung und materieller Vertrieb einander im Wandel der Zeit berühren. Die Seele kann aus dieser Geschichte lernen, einen möglichen Sinn des Zeichens ernst zu nehmen und zugleich über die menschliche Vermittlung mit genauem Urteil zu wachen.

Fußnoten zu Kapitel 22

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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.

Übergang: Vermittlung und Verantwortung

Die Geschichte der Kartomantie ist auch eine Geschichte von Personen, denen besondere Deutungsmacht zugeschrieben wurde. Die neuplatonische Perspektive fragt dabei nach der rechten Stellung der deutenden Seele: Sie kann Zeichen aufnehmen und ordnen, aber sie verfügt nicht über die höheren Ursachen, aus denen alles Einzelne hervorgeht.

Ein Bild gewinnt seine Wirkung in einem Geflecht aus Herstellung, Überlieferung, Gebrauch und Erwartung. Wer es auslegt, begegnet deshalb nicht einer stummen Sache. Zugleich verbietet die Vielschichtigkeit des Bildes die Behauptung, seine Bedeutung sei in einer einzigen Formel erschöpft. Das Urteil wird genauer, wenn es die Unterschiede zwischen symbolischer Möglichkeit, überlieferter Regel und belegtem Geschehen wahrt.

Beratung verlangt überdies Rücksicht auf die Person, die fragt. Eine Deutung kann ihre eigene Urteilskraft stärken, wenn sie Ursachen und Möglichkeiten erkennbar macht. Sie kann sie schwächen, wenn sie ein offenes Handeln als unabänderliches Schicksal ausgibt. Die Ordnung des Ganzen hebt menschliche Verantwortung nicht auf; sie gibt ihr einen Ort.

Der folgende Abschnitt über Papus führt diese Fragen in die Welt der modernen Vereine, Druckmedien und Lehrsysteme. Die historische Darstellung prüft, wie aus philosophischen Ansprüchen konkrete Deutungsregeln und öffentliche Autorität wurden.

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

23.1 Name, Herkunft und biographische Quellen

Gérard Anaclet Vincent Encausse wurde 1865 in A Coruña geboren. Seine Mutter war Spanierin, sein Vater ein französischer Chemiker; die Familie zog früh nach Paris. Dort bildeten sich seine medizinische Laufbahn und seine weitreichenden okkulten Verbindungen aus. Er starb 1916. Den Namen Papus entnahm er der durch Éliphas Lévi vermittelten Darstellung des Nuctemeron: Dort bezeichnet er einen Genius der Medizin. Der gewählte Name verknüpfte ärztliche Arbeit und magische Literatur zu einer öffentlichen Identität. Eine antike persönliche Initiation lässt sich daraus nicht ableiten. Bücher, Zeitschriften, Ordensakten, Bewunderer und Gegner bezeugen eine reiche, aber interessengeleitete Überlieferung.[513, 514]

Papus schrieb in großem Umfang und gestaltete seine Erinnerung schon zu Lebzeiten. Pseudonym, Porträt, akademischer Titel und Ordensämter ließen Arzt und Magier einander öffentlich beglaubigen. Verehrende Darstellungen zeichneten daraus eine ununterbrochene Meisterlaufbahn; Gegner reduzierten ihn auf Täuschung. Beide Bilder sind nach ihren Absichten zu lesen. Datierte Werke, Briefe, Ämter und nachweisbare Kontakte geben die verlässlichere Folge seines Handelns. Die geistige Aufgabe eines Lehrers bemisst sich nicht am Glanz der öffentlichen Gestalt. Ihre Erkenntnis muss sich im Urteil über Ursachen, Zeichen und Handlungen bewähren.[515, 516]

23.2 Medizin und therapeutisches Milieu

Encausse studierte Medizin in Paris und promovierte 1894. Sein ärztlicher Beruf gehörte wesentlich zu seiner Menschenkunde. Akademische Medizin, Neurologie, Hypnose, Magnetismus und suggestive Verfahren standen im späten 19. Jahrhundert in lebhafter Auseinandersetzung. Papus verband physiologische Begriffe mit Lehren von Lebenskräften, Willen und unsichtbaren Beziehungen. Krankheit erschien in seinen Darstellungen körperlich, nervlich, seelisch und astral; Diagnose, Lebensführung und Suggestion konnten neben Vorstellungen einer energetischen Ordnung stehen. Sein Berufsabschluss und die weiter reichenden spekulativen Behauptungen haben dabei verschiedene Beweisarten.[517, 518]

Der Mensch lebt als Seele in einem Leib, dessen Zustand seine Tätigkeit fördert oder hemmt. Diese Ordnung verlangt Aufmerksamkeit für die körperliche Ursache einer Erkrankung und für die sittliche und seelische Verfassung, ohne beide unterschiedslos ineinander aufzulösen. Papus' medizinische Sprache verlieh seinem Ordenshandeln gesellschaftliches Gewicht; umgekehrt versprach seine esoterische Lehre eine umfassendere Deutung als die spezialisierte Medizin. Aus der historischen Verbindung dieser Rollen folgt keine heutige Bestätigung einer einzelnen Behandlung. Wo symbolischer Rat und klinische Therapie vermischt wurden, bestand die Gefahr, ihre Zuständigkeiten unkenntlich zu machen.[519, 520]

23.3 Französische Okkultrenaissance

Papus las Éliphas Lévi, Louis-Claude de Saint-Martin sowie rosenkreuzerische, kabbalistische und magische Überlieferungen. Diese französische Okkultbewegung gebrauchte moderne Mittel: Verlage, Vorträge, Vereine, Kongresse und Zeitschriften verbanden Leser und Lehrer. Sie suchte hinter den verschiedenen Religionen und Wissenschaften ein gemeinsames Gesetz. Papus wurde einer ihrer wirksamsten Organisatoren. Er wählte Texte aus, ordnete sie in Schemata und machte ihre Beziehungen lehrbar. Die Einheit der Wirklichkeit gibt diesem Bemühen einen Gegenstand; sie entsteht nicht erst durch das Zusammenstellen älterer Namen.[521, 522]

Seine Dreiecke, Tabellen und Analogien führten komplexe Stoffe in Kurse über. Manche sahen darin Verkürzung, andere eine erstmals zugängliche Gesamtschau. Beide Beobachtungen berühren eine wirkliche Schwierigkeit der Lehre. Ein Diagramm kann den Aufstieg von Vielheit zu Ordnung zeigen; es wird irreführend, wenn jede Zeile schon für Einsicht in ihre Ursache gehalten wird. Papus verband Begriffe, Übungen und Stufen zu einem Lehrgang, der Selbststudium ermöglichte. Zugleich gewann die Organisation Macht, die den einzig gültigen Schlüssel zu den Tabellen beanspruchte. Die Prüfung des Gegenstands steht höher als die Verfügung über diesen Schlüssel.[523, 524]

23.4 Martinismus und Organisationsmacht

Mit Augustin Chaboseau und anderen organisierte Papus seit den späten 1880er Jahren einen modernen Martinistenorden. Die Lehren Saint-Martins und Martinez de Pasqually gaben ihm Bezugspunkte; Grade, Logen, Korrespondenzunterricht und internationale Vertretungen erhielten ihre institutionelle Gestalt jedoch im 19. Jahrhundert. Berufungen auf ältere Abstammung erklärten nicht nur Gedanken, sondern legitimierten Amt, Ritus und Lehrbefugnis. Papus verwandelte persönliche Kontakte in eine dauerhaftere Organisation und verband geistige Übung mit sozialer Zugehörigkeit.[525, 526]

Konkurrierende Patente und Abstammungsansprüche führten zu Konflikten. Ein wahrer geistiger Einfluss älterer Autoren ist von einer lückenlosen Kette von Ämtern zu unterscheiden; nicht jede behauptete Übertragung lässt sich archivalisch nachweisen. Briefe, Siegel, Anerkennungen und Ausschlüsse bestimmten, wer in einer Loge lehren und initiieren durfte. Diese geschichtliche Ordnung kann eine gemeinsame Übung tragen. Ihre Macht bleibt dem Ziel der Seelenbildung untergeordnet. Der Rang eines göttlichen Prinzips wird weder durch ein Siegel geschaffen noch durch den Verlust eines Dokuments aufgehoben; die Geschichte der Institution ist gleichwohl genau zu bezeugen.[527, 528]

23.5 Zeitschriften und internationale Netzwerke

In L’Initiation und Le Voile d’Isis fanden Artikel, Rezensionen, Debatten und Nachrichten aus den Gruppen zusammen. Regelmäßige Drucke beschleunigten die Verbreitung von Begriffen und verbanden lokale Zirkel mit einem internationalen

Publikum. Die Verfasser konnten zugleich Forscher, Verleger, Ordenslehrer und Anbieter von Kursen sein. Eine Rezension war daher mitunter gelehrte Kritik, persönliche Allianz und Werbung. Papus reiste, pflegte Kontakte in Europa und förderte Übersetzungen. Seine Bewegung blieb französisch geprägt, wirkte aber über Landesgrenzen hinaus.[529, 530]

Auch Tarotordnungen wanderten zwischen Frankreich und Großbritannien. Lévis Zuordnungen, Papus' Synthesen und die Systeme des Golden Dawn wurden gelesen und verändert, ohne zu einem einzigen Standard zusammenzufallen. Die Stellung eines Trumpfes, die Zuweisung eines Buchstabens und die religiöse Auslegung konnten voneinander abweichen. Der gemeinsame Kosmos hebt die menschliche Verschiedenheit seiner Beschreibungen nicht auf. Die Zeitschrift war ein materieller Ort dieser Prüfung und zugleich ein Mittel, die eigene Schule gegen andere abzugrenzen. Um die Wirkung eines Systems zu begreifen, sind beide Funktionen sichtbar zu halten.[531, 532]

23.6 Le Tarot des Bohémiens und seine Herkunftsthese

Le Tarot des Bohémiens von 1889 gehört zu den einflussreichsten okkulten Tarotbüchern des 19. Jahrhunderts. Sein Titel verbreitete die Erzählung, Roma hätten ein uraltes Weisheitsbuch bewahrt. Ein Ursprung des Tarot in der Überlieferung der Roma ist nicht belegt. Die Zuschreibung entstand aus europäischen Fremdbildern, die eine mobile Minderheit zugleich bewunderten, exotisierten und herabsetzten. Sie darf weder als geschichtliche Herkunft noch als eigene Lehre der betroffenen Menschen ausgegeben werden. Eine mögliche geistige Bedeutung der Karten bedarf keiner solchen erfundenen Übertragung.[533, 534]

Papus ordnete 78 Karten zu einer symbolischen Maschine. Zahl, Buchstabe, planetarischer Bezug, Gottesname und metaphysische Stufe sollten sich wechselseitig erhellen. Der Tarot wurde zum Schlüssel für Kabbala, Astrologie und eine umfassende Wissensordnung. Diese Architektur ist eine geschichtliche Synthese des 19. Jahrhunderts und kein wiedergefundenes Bedeutungslexikon mittelalterlicher Spielkarten. Ihre Folgerungen hängen an den gewählten Grundzuordnungen. Sind diese ungenau, führt auch ein geschlossenes Schema nicht von selbst zur Wahrheit; sind sie angemessen, kann das Bild die Seele zur Betrachtung geordneter Beziehungen führen.[535, 536]

23.7 Kabbala, Buchstaben und Aneignung

Papus verband 22 Trümpfe mit den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. Er folgte französischen Vorgängern, vor allem Éliphas Lévi, während spätere Zuordnungen des Golden Dawn in Einzelheiten anders ausfielen. Seine „Kabbala“ war häufig eine christlich-esoterische Universalordnung, die jüdische Texte auswählend übernahm. Sie ist nicht mit der Vielfalt historischer jüdischer Kabbala gleichzusetzen. Hebräische Schrift erhielt in seinen Tabellen sakralen Rang; einzelne Zeichen wurden dabei aus Sprache, Ritual und jüdischer Gelehrsamkeit

gelöst.[537, 538]

Die Betrachtung einer Beziehung von Zahl und Buchstabe kann geistig fruchtbar sein. Sie berechtigt nicht dazu, die wirkliche Herkunft und den Gebrauch einer anderen Tradition auszulöschen. Papus wollte eine allgemeine Struktur erkennen; seine Übersetzungen, Auswahlentscheidungen und Auslassungen gehören zur Prüfung dieses Anspruchs. Die Unterschiede zwischen Lévi, Papus, Waite und Crowley zeigen, dass keine ihrer Buchstabenfolgen unmittelbar aus den historischen Tarotkarten hervorgeht. Eine höhere Einheit verlangt die richtige Unterscheidung der Teile und ihrer geschichtlichen Gestalt, nicht ihre unterschiedslose Aneignung.[539, 540]

23.8 Tarot als Buch, Rad und kombinatorische Maschine

Papus deutete den Namen Tarot durch spekulative Wortspiele und kreisförmige Figuren. Der Satz erschien als „Rad“ von Analogien, dessen Glieder zyklisch zueinander zurückkehren. Diese Etymologien entsprechen keiner gesicherten sprachgeschichtlichen Ableitung. Sie erfüllten in seinem Werk eine symbolische Aufgabe, indem sie schon im Namen eine geschlossene Ordnung anschaulich machten. Diagramme ersetzten die lineare Folge eines Textes durch eine räumliche Betrachtung: Beziehungen sollten gesehen und nicht nur einzelne Bedeutungen gelernt werden.[541, 542]

Diese Kombinatorik wirkte auf die spätere esoterische Lehre. Ein Deck konnte Gedächtnistafel, Folge der Meditation, Weg der Einweihung und Mittel der Divination sein. Eine Karte erhielt ihre nähere Stellung aus dem Ganzen. So entstand ein System, das auch andere Wissensbereiche ordnen sollte. Die Seele erkennt im Kreislauf der sichtbaren Formen eine Einheit, die selbst nicht im gedruckten Kreis eingeschlossen ist. Wo das Diagramm die Unterscheidung der Ursachen lehrt, dient es dem Aufstieg der Erkenntnis; wo seine Form allein als Beweis einer universalen Wissenschaft gilt, überschätzt es die Kraft der Zeichnung.[543, 544]

23.9 Divination und Tarot divinatoire

Papus hielt theoretische Symbolik und Wahrsagepraxis zusammen. Le Tarot divinatoire von 1909 führte Kartenwerte, Legungen und Kombinationen für Konsultationen aus. Das Verfahren blieb in ein sittlich-geistiges Ziel eingeordnet: Die deutende Person sollte nicht bloß ein künftiges Ereignis erraten, sondern Gesetze, Neigungen und Aufgaben des Handelns erkennen. Das unterschied Papus' Anspruch von einer raschen Jahrmarktsprognose, auch wenn beide Formen in derselben Öffentlichkeit Kunden fanden. Eine geordnete Frage nach dem Zukünftigen wird zur Sorge um das Gute der fragenden Seele zurückgeführt.[545, 546]

Festgelegte Tabellen und persönliche Einsicht standen in einem anspruchsvollen Verhältnis. Ein Schlüssel gibt eine gemeinsame Sprache vor; die konkrete Lage

verlangt Auswahl, Zusammenhang und Urteil. Ein Deuter kann sich auf das System berufen und zugleich seine besondere Intuition zur unersetzlichen Autorität erklären. Diese Macht ist nur gerechtfertigt, wenn sie Möglichkeiten klärt und Verantwortung stärkt. Sie wird falsch, sobald eine Kombination als Zwang des Schicksals verkündet wird. Das Zeichen zeigt innerhalb der göttlichen Ordnung eine Beziehung an, ohne den freien Entschluss zu vollziehen oder eine ungewisse Prognose in Gewissheit zu verwandeln.[547, 548]

23.10 Russland, Politik und Legendenbildung

Papus unterhielt Kontakte nach Russland, auch in Kreisen um Nikolaus II. Reisen und hochrangige Bekanntschaften sind bezeugt; Geschichten von magischer Steuerung des Hofs oder präzisen politischen Prophezeiungen verlangen einzelne Belege. Später erschien er in Erzählungen als Gegenspieler Rasputins oder geheimer Lenker politischer Entscheidungen. Solche Bilder verraten viel über die Faszination für verborgene Hofmacht, ohne eine gesicherte Folge seiner Handlungen zu liefern. Der Rang einer mantischen Einsicht wächst nicht durch den Rang eines Zaren, dem sie angeblich mitgeteilt wurde.[549, 550]

Papus verband Spiritualismus, Vorstellungen gesellschaftlicher Ordnung und französischen Patriotismus. Der Anspruch einer universalen Lehre machte ihn politisch nicht neutral. Im Ersten Weltkrieg diente er als Arzt; die Belastungen dieser Tätigkeit werden mit seinem Tod 1916 in Verbindung gebracht. Die Rolle des ärztlichen Staatsbürgers und die des esoterischen Lehrers bestanden nebeneinander. Eine politische Entscheidung ist nach ihrem Gegenstand zu beurteilen, nicht aus der Zugehörigkeit zu einer geheimen Lehre abzuleiten. Gerade Krisenzeiten machen die unterschiedlichen Pflichten und Grenzen dieser Rollen sichtbar.[551, 552]

23.11 Autorschaft, Markt und Rezeption

Papus verfasste zahlreiche Handbücher zu Magie, Kabbala, Tarot und praktischer Esoterik. Die Menge führte zu Wiederholungen und knappen Schemata, öffnete jedoch einem breiten Leserkreis den Zugang. Einführungen, Tabellen und Übungen ermöglichten selbstständiges Studium. Druck, Mitgliedsbeiträge, Vorträge und Lehrmaterial finanzierten die Gruppen; die Gruppen verliehen den Büchern Ansehen. Markt und Institution waren somit Bestandteile derselben Überlieferung. Die materielle Verbreitung einer Lehre gehört zu ihrer Geschichte, selbst wenn ihr Wahrheitsgehalt durch Auflagenzahl nicht entschieden wird.[553, 554]

Englischsprachige Okkultisten lasen und kritisierten Papus. Waite begegnete französischen Lehren mit Nähe und Distanz; Crowley folgte in wesentlichen Fragen dem Golden Dawn. Andere Kartensysteme schärften ihr Profil im Vergleich mit Papus' Zuordnungen. Im französischsprachigen Martinismus blieb sein Einfluss beständig. Sein Werk ist zugleich eine lebendige initiatorische Überlieferung und ein Korpus zur Entstehung neuer esoterischer Institutionen. Die verschiedenen Nachfolger bezeugen wirkliche Aufnahme und wirkliche Umformung; aus dem

bloßen Gebrauch seines Namens folgt keine vollständige Identität der Lehre.[555, 556]

23.12 Bilanz

Papus war Arzt, Schriftsteller, Herausgeber, Ordensorganisator und Lehrer. Seine Leistung für den Tarot liegt in der systematischen Verbindung von Karten mit Kabbala, Astrologie und Initiation und in der lehrbaren Gestalt komplexer Korrespondenzen. Die Behauptung, er habe ein unverändertes „Buch der Bohémiens“ bewahrt, wird durch die Geschichte der Karten nicht gestützt. Seine Diagramme und Einrichtungen verliehen der französischen Okkultbewegung dennoch eine erhebliche Reichweite.[557, 558]

Historische Herkunft, geistige Beziehung und institutionelle Wirkung sind hier jeweils nach ihrem eigenen Maß zu beurteilen. Papus war weder allein ein Kompilator noch ein zuverlässiger Historiker aller von ihm beanspruchten Traditionen. Er gestaltete eine folgenreiche Ordnung von Zeichen und eine Gemeinschaft, die deren Auslegung weitertrug. Die Wahrheit höherer Ursachen hängt nicht an seiner fehlerhaften Ursprungserzählung; ihre Erkenntnis bedarf aber mehr als eines geschlossenen Schemas. Seine Bücher zeigen, wie viel eine wohlgeordnete Lehre vermitteln kann und wie notwendig es bleibt, die einzelnen Entsprechungen und die Freiheit der deutenden Seele zu prüfen.[559, 560]

Fußnoten zu Kapitel 23

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.

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.

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.

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

24 Kipperkarten

Kipperkarten gehören zur deutschsprachigen Wahrsagekultur des späten 19. Jahrhunderts. Ihr Satz umfasst 36 Karten mit Personenrollen, Gebäuden und sozialen Situationen: Hauptperson, Ehe, Reise, Gericht, Arbeit, Botschaft, Hoffnung und Verlust gehören zu den wiederkehrenden Gegenständen. Anders als die allegorischen Trümpfe des Tarot stellen sie häufig eine erkennbare alltägliche Begegnung dar. Eine Figur steht in einer bestimmten Umgebung und kann sich zu anderen Rollen und Ereignissen verhalten. Diese Nähe zum gelebten Milieu macht die Karten für Fragen nach Beziehungen, Beruf und sozialer Stellung besonders geeignet. Das Einzelbild empfängt seinen bestimmteren Sinn erst aus seiner Lage neben anderen Bildern und aus der Frage, an der die deutende Seele es prüft.[561]

Die sinnlich dargestellte Szene besitzt keinen abgeschlossenen Vorrat unfehlbarer Aussagen. Ihre Menschen, Räume und Handlungen zeigen Verhältnisse in der Welt des Werdens, in der mehrere Ursachen zusammentreffen. Der Blick kann aus dem sichtbaren Zusammenhang eine Ordnung von Möglichkeiten erfassen, ohne das freie Handeln der beteiligten Menschen zu annullieren. Deshalb ist die Unterscheidung zwischen der Rolle einer Karte und der wirklichen Person wesentlich. Eine „Hauptperson“ ist eine Stellung im Tableau; sie ist nicht die ganze Seele des Menschen, auf den die Deutung bezogen wird.

Die oft wiederholte Zuschreibung an eine „Frau Kipper“ bleibt quellenkritisch unsicher. Ausgaben, Druckorte, Verlage und erhaltene Exemplare geben festeren Aufschluss über die Entstehung des Systems als spätere Erzählungen über seine Namensgeberin. Ein Produktname kann Aufmerksamkeit und Vertrauen schaffen, beweist aber keine einzelne Autorschaft. Anleitungsschriften, mündlich vermittelte Regeln und neue Editionen entwickelten die Praxis weiter. Die Frage nach einer geistigen Beziehung im Kartenbild darf nicht an eine unbelegte Lebensgeschichte gebunden werden. Der geschichtliche Weg der Bilder ist genau zu bestimmen, damit ihre Ordnung im Gebrauch richtig beurteilt werden kann.[562]

24.1 Vergleich mit Lenormand

Das Kleine Lenormand und die Kipperkarten zählen je 36 Blätter, doch der gleiche Umfang erzeugt keine gleiche Bildsprache. Lenormand zeigt vorwiegend Embleme und Gegenstände; Kipper vergegenwärtigt Personen und soziale Szenen. Im ersten System wird der Grundwert eines knappen Motivs besonders durch Kombinationen konkretisiert. Im zweiten bietet die Szene schon Rollen und Beziehungen an, die im Zusammenhang der Legung erzählerisch weiter bestimmt werden. Beide Verfahren brauchen Maß und Prüfung: Weder die Nachbarschaft eines Emblems noch die erkennbare Person auf einem Kipperbild spricht ohne Kontext ein unabänderliches Urteil aus.

Auch ihre historische Herkunft unterscheidet sich. Für das Kleine Lenormand ist Hechtels Spiel der Hoffnung eine materielle Vorgeschichte; der Name Lenormand

wurde später zur Marke. Kipper gehört zur deutschen Verlags- und Wahrsagekultur des 19. Jahrhunderts, während die Geschichte einer einzelnen „Frau Kipper“ nicht gesichert ist. Die folgende Gegenüberstellung hält die Unterschiede der überlieferten Bild- und Deutungsformen fest. Ihre Gemeinsamkeit besteht in der Möglichkeit, aus einer bestimmten Ordnung vieler Zeichen ein einzelnes Verhältnis zu erkennen; ihre Verschiedenheit bestimmt den Weg, auf dem dieses Verhältnis sichtbar wird.

Merkmal	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

Fußnoten zu Kapitel 24

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 diesem historischen, abwertenden Titel wurden vor allem im 19. und 20. Jahrhundert bebilderte Orakelkarten verkauft. Liebe, Reise, Geld, Feind, Krankheit, Hoffnung und unerwartete Freude erscheinen als leicht erkennbare Szenen. Die Folge gestaltet ein dramatisiertes bürgerliches Leben: persönliche Bindungen, materielle Sorge, Gefahr und erwünschte Wendung werden in sichtbare Bilder überführt. Ein solches Bild kann eine Frage nach den wechselnden Umständen des Lebens aufnehmen. Sein Sinn entsteht aber nicht durch die Behauptung, die dargestellten Ereignisse seien dem Fragenden unabänderlich zugeteilt. Die Seele prüft an den Zeichen Möglichkeiten und Ursachen und bleibt für ihr Handeln verantwortlich.[563, 564]

Der Titel versprach den Käufern angebliche Authentizität und geheimnisvolles Wissen einer als fremd bezeichneten Gruppe. Damit bezeugt er vor allem die Vorstellungen der vermarktenden Mehrheitsgesellschaft. Die Zuschreibung darf weder als Herkunftsbeleg für die Karten noch als Beschreibung einer einheitlichen Überlieferung von Roma und Sinti behandelt werden. Die tatsächlichen Hersteller, Daten, Druckorte, Begleithefte und verschiedenen Ausgaben sind einzeln zu untersuchen. Aus einer aufgedruckten Markenbezeichnung lässt sich keine ethnische Traditionslinie gewinnen. Auch spätere Wiederholungen desselben Namens ersetzen kein Zeugnis seiner Entstehung.[565]

Die sichtbare Gestalt der Karten und ihr geschichtlicher Gebrauch sind von dieser falschen Beglaubigung zu unterscheiden. Eine Legung kann Beziehungen zwischen Sorge, Begegnung und Entscheidung anschaulich machen; die Ordnung ihrer Bilder wird nicht durch den stereotype Titel geschaffen. Wird die angebliche Fremdheit zur Quelle unprüfbarer Autorität erklärt, verstellt sie vielmehr das Urteil über den Gegenstand. Eine wahrhaftige Deutung verlangt die genaue Herkunft des materiellen Satzes, eine redliche Benennung der Menschen, deren Name zum Verkaufszeichen gemacht wurde, und ein maßvolles Verständnis dessen, was die Bilder im einzelnen Fall anzeigen. Die göttliche Ordnung bedarf keiner erfundenen menschlichen Abstammung, damit ein endliches Zeichen an ihr teilhaben kann.

Fußnoten zu Kapitel 25

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 gegen Ende des 19. Jahrhunderts gegründete Hermetic Order of the Golden Dawn verband Tarot, hebräische Buchstaben, Kabbala, Astrologie, Elemente und rituelle Grade in einem Lehr- und Übungssystem. Jede Kartenstellung erhielt Beziehungen zu weiteren Zeichenreihen. Der einzelne Trumpf stand damit nicht nur für eine Bildfigur, sondern nahm in einer abgestuften Folge aus Zahl, Schrift, kosmischer Bewegung und geistiger Aufgabe einen bestimmten Platz ein. Diese Ordnung entstand durch die Arbeit von Autoren und Ordensmitgliedern in einer modernen Institution. Sie war keine unverändert bewahrte Lehre des Altertums. Ihre Wirkung auf Arthur Edward Waite, Pamela Colman Smith und Aleister Crowley sowie auf viele spätere esoterische Tarots war tiefgreifend.[566, 567]

Eine Korrespondenz führt Erkenntnis weiter, wenn sie das Verhältnis ihrer Glieder richtig bestimmt. Ein Buchstabe, ein Planet und ein gemaltes Blatt sind nicht dasselbe Ding; sie können auf verschiedenen Stufen an einer gemeinsamen Ordnung teilhaben. Wer nur gleiche Namen nebeneinander setzt, hat diese Beziehung noch nicht erkannt. Die Übungen des Golden Dawn gaben den Beteiligten eine feste Form, in der sie die sichtbaren Bilder auf Ursachen und auf die Führung der Seele beziehen konnten. Die Gültigkeit einer einzelnen Zuordnung ist dennoch zu prüfen, auch wenn das ganze System in einem Orden gelehrt wurde.

Die rituellen Grade banden Wissen an gemeinsames Lernen und an eine institutionelle Folge. Solche Formen können eine Seele für die Betrachtung vorbereiten; die höhere Ursache der Einsicht wird durch einen Grad nicht zum Besitz des Mitglieds. Ebenso darf die spätere Bedeutung des Ordens nicht seine eigene Geschichte ersetzen. Seine Texte, Karten, Lehrpläne und Abweichungen von früheren Autoren zeigen, wie eine neue Synthese entstand. Gerade als geschichtliches Scharnier übertrug er Beziehungen zwischen Bild und Kosmos an Künstler und Verfasser, die daraus unterschiedliche neue Decks formten. Ihre Werke bezeugen wirkliche Aufnahme und eigenständige Gestaltung zugleich.

Fußnoten zu Kapitel 26

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.

Übergang: Bildautorschaft und geistige Ordnung

Die Geschichte des Golden Dawn führt zu zwei Gestalten, deren Arbeit das moderne Tarot nachhaltig prägte: Arthur Edward Waite und Pamela Colman Smith. Eine neuplatonische Lesart fragt hier nach dem Verhältnis von begrifflicher Ordnung und sichtbarer Gestalt. Ein Bild vermittelt nicht bloß einen zuvor fertigen Satz. Farbe, Gebärde, Raum und Blickrichtung geben einer Möglichkeit ihre eigene sinnliche Form.

Die geistige Ordnung erscheint in solchen Formen nur vermittelt. Darum darf die Auslegung weder den Entwurf eines Systems mit dem Kunstwerk gleichsetzen noch die Entscheidungen der Bildschaffenden übergehen. Das Werk entsteht durch menschliche Tätigkeit innerhalb einer überlieferten Zeichenwelt. Seine Deutung verlangt Aufmerksamkeit für beide Seiten: für die Beziehungen der Bilder untereinander und für die bestimmte Hand, die sie gestaltete.

Wer die Karten betrachtet, kann von der sichtbaren Vielheit zu allgemeineren Zusammenhängen aufsteigen. Dieser Weg bleibt eine Übung des Urteils. Ähnliche Motive beweisen nicht ohne Weiteres eine gemeinsame Absicht, und die spätere Verwendung eines Bildes erklärt nicht vollständig seine Entstehung.

Die folgenden Kapitel behandeln Waite und Smith daher als eigenständige Akteure. Die philosophische Frage nach Einheit und Vermittlung begleitet die historische Frage nach Text, Bild, Auftrag und Gebrauch.

27 Arthur Edward Waite und Pamela Colman Smith

27.1 Arthur Edward Waite

Arthur Edward Waite (1857–1942) verfasste und übersetzte zahlreiche Werke zur westlichen Esoterik. Er gehörte dem Golden Dawn an, setzte aber dem Reiz spektakulärer magischer Behauptungen eine christlich-mystische Auslegung entgegen. Für den 1909 veröffentlichten Tarot gab er Konzeption und Erläuterung. Seine Aufgabe betraf die Stellung der Karten innerhalb eines geistigen Weges: Bilder konnten von den wechselnden Angelegenheiten des Lebens zu einer Betrachtung von Tugend, Reinigung und höherer Einheit führen. Diese Ordnung wird in einem Deck nicht schon dadurch wirklich verstanden, dass die Namen seiner Symbole auswendig gelernt werden. Die Seele muss ihre verschiedenen Bedeutungsstufen auseinanderhalten und auf das Gute ausrichten.[568]

Waites geistige Absicht erklärt einen wesentlichen Teil des gemeinsamen Werkes, aber nicht jedes gezeichnete Motiv und jede später gewonnene Deutung. Ein Konzept wird erst in einer bestimmten sichtbaren Form für den Leser zugänglich. Seine Autorschaft ist deshalb in Beziehung zur Arbeit der Künstlerin, der Veröffentlichung und den Gebrauchsweisen des Satzes zu verstehen. Der höhere Sinn eines Bildes geht weder im Plan seines Herausgebers noch im bloßen Herstellungsverfahren auf; beide sind wirkliche Vermittlungen, die genau zu benennen sind.

27.2 Pamela Colman Smith

Pamela Colman Smith (1878–1951) war Künstlerin, Illustratorin, Autorin und Herausgeberin mit einer transatlantischen Lebensgeschichte. Sie war eine eigenständige Gestalterin, nicht lediglich die ausführende Hand für Waites Anweisungen. Indem sie nahezu alle Zahlenkarten als Szenen entwarf, verwandelte sie abstrakte Kombinationen aus Zahl und Farbe in Situationen mit Personen, Handlung und Umgebung. Diese Bildgrammatik prägte zahlreiche spätere Kartensätze. Sie gab der deutenden Seele ein sichtbares Verhältnis, an dem sie eine Frage nach Verlust, Begegnung, Arbeit oder Entscheidung prüfen kann.[569, 570]

Die Form des Bildes ist für seine Erkenntnisleistung wesentlich. Eine Farbe und eine Zahl können auf eine allgemeine Ordnung verweisen; die dargestellte Handlung lässt erkennen, wie eine solche Ordnung unter veränderlichen menschlichen Umständen Gestalt annimmt. Smiths Kompositionen schaffen damit mehr als Beispiele zu einem fertigen Begriff. Ihre Gesten, Räume und Blickrichtungen eröffnen Beziehungen, die durch ein gedrucktes Schlüsselwort nicht erschöpft werden. Die Würdigung ihrer eigenen Autorschaft hält fest, durch wessen Kunst diese Stufe der Vermittlung entstand.

27.3 Intention und Nutzung des Waite–Smith-Tarot

Das gemeinsam gestaltete Deck wurde in esoterischem Zusammenhang entworfen und war zugleich für den praktischen Gebrauch erhältlich. Waites Begleitbuch enthielt divinatorische Bedeutungen. Die mantische Verwendung gehört somit bereits zur dokumentierten frühen Bestimmung des Satzes und ist nicht allein eine viel spätere Aneignung. Eine Karte verbindet jedoch mehrere Bezugsebenen: Lehren des Golden Dawn, christliche Mystik, Theater und Märchen, kunsthandwerkliche Gestaltung und Smiths eigene Bildfindung. Diese Beziehungen werden im einzelnen Blatt nicht einfach zu einem einzigen Satz zusammengezogen.[571, 572]

Wer aus einem Bild ein Zeichen für eine konkrete Frage empfängt, muss seinen Ort im Ganzen des Decks und zugleich den besonderen Zusammenhang der Legung beachten. Das Bild kann eine sittliche Bewegung sichtbar machen und einen irdischen Sachverhalt berühren; die eine Ebene ersetzt die andere nicht. Wahre Deutung ordnet das Niedrigere auf das Höhere hin, ohne ein menschliches Ereignis als unabänderlich aus der Zeichnung abzuleiten. In dieser Verbindung von begrifflicher Anlage und bildnerischer Eigenleistung liegt die Wirksamkeit des Waite–Smith-Tarot als eines zugleich betrachtbaren und befragbaren Bildsystems.

Fußnoten zu Kapitel 27

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, wuchs nach dem frühen Tod seines amerikanischen Vaters überwiegend in England auf und starb 1942. Dichtung, Übersetzungen, Geschichte der Magie und Freimaurerei, christliche Mystik, Ordensarbeit und Tarot bildeten sein umfangreiches schriftstellerisches Werk. Eigene Erinnerungen zeigen, wie er seine Suche verstand, sind aber nicht mit der vollständigen Folge seines Lebens gleichzusetzen. Er stellte ernsthafte geistige Arbeit dem Reiz sensationeller Magie gegenüber. Bücher, Zeitschriften, Briefe, Ordensdokumente und Verlagszeugnisse erlauben, dieses Selbstbild am überlieferten Handeln zu prüfen.[573, 574]

Private Beziehungen und Anteile an gemeinsamen Projekten sind nicht immer genau festzustellen. Der verbreitete Name „Rider-Waite“ ließ Verlag und Konzeptautor hervortreten und verdeckte Pamela Colman Smiths Bildautorschaft. Waites begriffliche Arbeit verdient ihren Rang, doch das gemeinsame Werk erhielt seine sichtbare Gestalt durch eine andere schöpferische Seele. Eine geistige Ordnung teilt sich durch verschiedene menschliche Tätigkeiten mit. Ihre geschichtliche Darstellung muss diese Tätigkeiten wahrhaftig unterscheiden, statt sie einem berühmten Namen zuzuschreiben.[575, 576]

28.2 Religiöse Prägung und frühe Verluste

Waite wuchs katholisch geprägt auf, obwohl seine spätere Suche über konfessionelle Grenzen hinausging. Der frühe Tod seiner Schwester Frederika verstärkte sein Interesse an Spiritismus und dem Leben der Seele nach dem körperlichen Tod. Persönlicher Verlust verband religiöse Hoffnung mit dem Wunsch nach erfahrbarer Gewissheit. Er begegnete spiritistischen Verfahren, wandte sich aber zunehmend gegen die bloße Jagd nach Erscheinungen und vermeintlich materialisierten Geistern. Die sinnlich außergewöhnliche Begebenheit entscheidet für sich nicht über den Rang ihrer Ursache.[577, 578]

Waite suchte hinter religiösen und esoterischen Gestalten eine innere, sakramentale und mystische Wahrheit. Rasch versprochene Wunder erweckten sein Misstrauen. Die entscheidende Frage war für ihn, ob ein Symbol die Seele verwandelt, nicht ob ein Ritus Macht über ein unsichtbares Wesen vortäuscht. Der Verlust eines geliebten Menschen kann die Seele auf ihre unvergängliche Herkunft hinführen; er kann sie ebenso an ein einzelnes Phänomen binden. Diese Unterscheidung erklärt die Spannung seiner Schriften zwischen der Suche nach Erfahrung und der Forderung geistiger Reinigung.[579, 580]

28.3 Autodidakt, Dichter und Übersetzer

Waite durchlief keine klassische Universitätslaufbahn. Bibliotheken, intensive Lektüre und eigene literarische Arbeit wurden zu seiner Schule. Frühe Gedichte und romantische Prosa suchten Worte für Vision, Verlust und Erlösung. Später übersetzte oder bearbeitete er Éliphas Lévi und andere französische Okkultisten für englischsprachige Leser. Übersetzung ist eine wirkliche Vermittlung: Auswahl, Wortgebrauch und erläuternder Kommentar verändern, wie ein Autor aufgenommen wird. Waite brachte Debatten über Zeichen und Magie über Sprachgrenzen hinweg, ohne zum durchsichtigen Kanal ihrer ursprünglichen Form zu werden.[581, 582]

Seine breite bibliographische Arbeit erfuhr Kritik wegen schwerer Prosa und einzelner Fehler. Zugleich versuchte er stärker als viele populäre Schriften, Behauptungen nach Texten und Überlieferung zu ordnen. Er war kein akademischer Historiker im späteren Sinn; christliche Mystik, Rivalitäten und die Suche nach geistiger Kontinuität lenkten sein Urteil. Gerade deshalb sind seine Quellenangaben und Deutungen gesondert zu prüfen. Eine verborgene Beziehung zwischen Lehren kann wirklich sein, ohne dass die von ihm behauptete Kette ihrer historischen Vermittlung schon bewiesen wäre.[583, 584]

28.4 Golden Dawn und innere Spannungen

Waite trat 1891 dem Hermetic Order of the Golden Dawn bei, entfernte sich zeitweise und kehrte 1896 zurück. Dort lernte er eine zusammenhängende Ordnung von Kabbala, Astrologie, Tarot, Ritual und Initiationsgraden. Während der Ordenskrisen um 1900 verschob er das Gewicht von magischer Operation auf mystische Entwicklung. Spätere Gemeinschaften wie der Independent and Rectified Rite und die Fellowship of the Rosy Cross führten seine christliche und sakramentale Betonung weiter. Die Folge der Mitgliedschaften zeigt Aufnahme und Veränderung, nicht die unveränderte Wiederholung einer Ordenslehre.[585, 586]

Der Golden Dawn gab ihm Begriffe und rituelle Formen, die er zugleich umgestaltete. Vision, Macht und Phänomen waren für ihn keine hinreichenden Ziele. Seine Tarotbilder behielten Beziehungen der Ordensgrammatik und konnten doch von Lesern außerhalb des Ordens betrachtet werden. Das öffentliche Deck öffnete einen Teil der Lehre, während andere Bezüge nur indirekt mitgeteilt wurden. Eine stufenweise Mitteilung kann die Seele auf vertiefte Betrachtung vorbereiten. Sie wird problematisch, wenn das Vorenthalten des Schlüssels selbst als Beweis höherer Einsicht ausgegeben wird.[587, 588]

28.5 Die Idee einer geheimen Tradition

Waites „Secret Tradition“ bezeichnete für ihn vor allem eine geistige Kontinuität von mystischer Erfahrung, Sakrament und innerer Kirche, nicht schlicht eine unverändert fortbestehende Organisation seit der Antike. Dennoch bezog er Gralserzählungen, Freimaurerei, Rosenkreuzertum und Kabbala häufig auf ein gemeinsames verborgenes Zentrum. Die Seele kann in verschiedenen Zeiten Spuren höherer Wahrheit erkennen. Aus dieser geistigen Verwandtschaft folgt aber

keine lückenlose geschichtliche Kette bestimmter Bücher, Gruppen und Personen.[589, 590]

Für den Tarot bedeutete diese Lehre, dass die Karten nicht auf Spiel und feste Zukunftssprüche beschränkt blieben. Waite sah in ihnen Bilder einer Stufe des geistigen Weges. Der sichtbare Satz konnte an Reinigung, Tugend und Vereinigung erinnern. Diese Auslegung gehört zu seiner theologischen Arbeit. Seine geschichtlichen Behauptungen über die Herkunft der Bilder sind gesondert an Karten und Texten zu prüfen. So bleibt die Kraft der symbolischen Erkenntnis erhalten, ohne einen nicht belegten Überlieferungsstrom als Tatsache vorauszusetzen.[591, 592]

28.6 Zusammenarbeit mit Pamela Colman Smith

Das 1909 erschienene Deck entstand in Zusammenarbeit mit Pamela Colman Smith, die Waite aus Ordens- und Kunstkreisen kannte. Waite bestimmte die Grundordnung, verschiedene ikonographische Anforderungen und den geistigen Rahmen. Smith entwarf und zeichnete alle 78 Bilder. Vor allem ihre szenische Gestaltung der Zahlenkarten schuf eine neue Bildsprache. Die lange Benennung allein nach Waite verdeckte den Anteil der Künstlerin unter den Bedingungen von Geschlecht, Verlag und öffentlicher Autorschaft. Ein Gedanke wird durch die besondere Gestaltung eines Bildes erst auf eine eigene Weise erfahrbar.[593, 594]

Die Zusammenarbeit war nicht symmetrisch, aber beide Beiträge sind notwendig zu benennen. Waite gab Leitlinien; Smith löste bildnerische Aufgaben durch Theatererfahrung, Erzählkunst, Symbolkenntnis und ihren Stil. Sie arbeitete nicht als mechanisches Werkzeug. „Waite-Smith“ oder „Rider-Waite-Smith“ bezeichnet das Werk genauer; Rider hatte wichtige Aufgaben in Herstellung und Vertrieb, war aber kein einzelner Schöpfer seiner Bilder. Die Bilder lassen sich nur verstehen, wenn Plan, Gestaltung und materielle Verbreitung als unterschiedliche Ursachen ihres Erscheinens erkannt werden.[595, 596]

28.7 Die bebilderten Kleinen Arkana

Die Zahlenkarten von Ass bis Zehn wurden durchgängig zu Szenen mit Gesten, Figuren, Landschaft und geordneten Gegenständen. Ältere Tarots zeigten dort oft vor allem die entsprechende Anzahl der Farbzeichen. Smiths Bilder geben einem Verhältnis von Zahl und Farbe die Gestalt eines offenen Augenblicks menschlichen Handelns. Dadurch kann ein Leser vom Sichtbaren aus Sinn entwickeln, ohne zunächst ein großes Verzeichnis von Zuordnungen zu beherrschen. Diese neue Zugänglichkeit trug wesentlich zur späteren weiten Verbreitung bei.[597, 598]

Vorbilder fehlten nicht. Der Sola-Busca-Tarot des 15. Jahrhunderts besaß bereits szenische Zahlenkarten; Smith kannte wahrscheinlich fotografische Wiedergaben, und Beziehungen einzelner Motive werden untersucht. Ihre Gestaltung eines einheitlichen modernen Satzes bleibt dennoch eigenständig. Die Aufnahme einer älteren Form besteht in Auswahl und Umwandlung für einen neuen

Zusammenhang. Was an einer Karte sichtbar wird, ist daher zugleich eine bestimmte künstlerische Leistung und ein Anlass der Seele, Zahl, Handlung und sittliche Lage aufeinander zu beziehen.[599, 600]

28.8 Umordnung und Ikonographie der Trümpfe

Waite setzte Kraft an VIII und Gerechtigkeit an XI und vertauschte damit deren Nummern gegenüber vielen älteren Tarots. Die Umstellung entsprach Beziehungen von Astrologie und hebräischen Buchstaben im Golden Dawn, die sein Buch nicht vollständig offenlegte. Liebende, Tod, Teufel und Jüngstes Gericht erhielten neue Verbindungen christlicher, kabbalistischer und ordensinterner Motive. Die Veränderung einer Zahl betrifft die Stellung einer Karte im Ganzen und ist deshalb mehr als eine äußere Beschriftung.[601, 602]

Waite hielt einfache Deutungslisten nicht für die ganze Bedeutung der Bilder. Seine Kommentare bleiben bisweilen absichtlich indirekt. Veröffentlichung und Verschweigen wirkten zusammen: Leser erhielten Hinweise für praktischen Gebrauch, während weiter reichende Zuordnungen den Eingeweihten vorbehalten blieben. Diese Stufung kann zur weiteren Erkenntnis anregen, aber auch eine unprüfbare Deutungsmacht erzeugen. Der Wert des höheren Sinns hängt an seiner Einsicht, nicht allein am Anspruch, einen geheimen Schlüssel zu besitzen.[603, 604]

28.9 The Pictorial Key to the Tarot

The Pictorial Key to the Tarot erschien 1910 mit geschichtlicher Darstellung, Kartenbeschreibungen und divinatorischen Bedeutungen. Das Werk bezeugt Waites eigene Absicht, ist jedoch keine unparteiische Geschichte der Karten. Er bezweifelte manche ägyptische und romani Ursprungserzählung früherer Autoren, hielt aber an einer tieferen symbolischen Kontinuität fest. Seine Skepsis war damit teilweise: Grobe genealogische Legenden wurden zurückgewiesen, während eine mystische Verbindung bestehen blieb, die nicht in gleicher Weise an Archivalien gebunden war.[605, 606]

Aufrechte und umgekehrte Kartenwerte sowie Legungen zeigen, dass Divination zur frühen Nutzung des Decks gehörte. Waite ordnete sie einer höheren kontemplativen Aufgabe unter. Ein Leser konnte denselben Satz zur Frage nach dem Zukünftigen befragen, in einem Orden betrachten oder später psychologisch auslegen. Diese verschiedenen Verwendungen sind nicht identisch. Die Ordnung des Bildes eröffnet mehrere Wege seiner Teilnahme; im einzelnen Fall muss der Deuter die Ursache und Grenze der beanspruchten Anzeige bestimmen.[607, 608]

28.10 Mystik, Magie und Grenzziehung

Waite stellte mystische Einigung der bloßen magischen Operation gegenüber, wirkte aber weiterhin in ritualisierten Gemeinschaften. Die Grenze war ein Urteil über das Ziel, kein Verbot jeder rituellen Form. Ein Ritus kann innere Umkehr und sakramentales Erkennen fördern; er verfehlt seinen Rang, wenn Macht, Geisterzwang oder ein außergewöhnliches Phänomen zum höchsten Gut erhoben

werden. An dieser Unterscheidung maß Waite auch die Werke seiner Zeitgenossen. Die höhere Ursache lässt sich durch Technik nicht zwingen.[609, 610]

Polemische Bezeichnungen wie „schwarz“, „pseudo“ oder „materialistisch“ dienten ihm zugleich dazu, seine christliche Esoterik gegen Rivalen zu profilieren. Er distanzierte sich von sexualmagischen, antinomischen und stark spiritistischen Wegen. Solche Worte sind als Äußerungen eines Beteiligten zu lesen und nicht schon als endgültiges Urteil über die bezeichneten Menschen. Seine Gelehrsamkeit stand in einem umkämpften Feld von Orden und Publikationen. Die Wahrheit einer Grenzziehung muss an den Lehren und Handlungen geprüft werden, nicht am gesellschaftlichen Gewinn der Partei, die sie ausspricht.[611, 612]

28.11 Rezeption und materielle Veränderung

Das Deck erschien in vielen Nachdrucken, neuen Farben, Formaten und redaktionellen Fassungen. Rechtliche und verlegerische Entscheidungen, Druckqualität und Farbgebung beeinflussten, was später als „Original“ wahrgenommen wurde. Seine weltweite Vorrangstellung entstand durch eine längere Verlagsgeschichte, neue okkulte Bewegungen und die Tarotkultur seit den 1960er Jahren. Das Bildprogramm wurde zur Vorlage zahlreicher thematischer Sätze in verschiedenen Ländern. Ein materielles Bild bleibt während dieser Übertragung erkennbar und verändert sich zugleich.[613, 614]

Die Verbreitung ließ „Tarot“ vielfach mit der Waite-Smith-Bildsprache zusammenfallen. Das verdeckt die Unterschiede zu Marseille-, Etteilla-, Thoth- und regionalen Linien; es erleichtert aber Vergleich und Einstieg. Aus einem Satz mit initiatorischem Zusammenhang wurde ein weltweites Bildalphabet. Seine Wirkung lässt sich weder durch Waites geistiges Programm noch durch Smiths Zeichnungen allein erklären. Die späteren Leser, Herausgeber und Künstler sind weitere wirkliche Vermittler der Bilder.[615, 616]

28.12 Agency und Deutungsmacht

Smiths offene Szenen können das selbstständige Urteil stärken. Gesten und Beziehungen laden dazu ein, mehrere Handlungsmöglichkeiten zu betrachten. Eine festgeschriebene Deutungsliste und der Anspruch auf einen allein den Eingeweihten bekannten Schlüssel können dagegen die fragende Person abhängig machen. Die Spannung zwischen zugänglichem Bild und hierarchisch verwalteter Lehre gehört zur Geschichte dieses Decks. Die Seele empfängt ein Zeichen nicht, um ihre Entscheidung einem Besitzer von Geheimwissen zu übergeben.[617, 618]

In der Konsultation ist zu unterscheiden, was aus Waites Programm stammt, was Smiths sichtbare Form hinzufügt und welche Frage der Betrachter an das Bild richtet. Der Deuter darf diese Ebenen verbinden, ohne eine davon zur unbedingten Herrschaft zu erheben. Die Vorsehung hält die Ordnung der Möglichkeiten, während die menschliche Entscheidung in ihrer eigenen Verantwortung bleibt. Gerade die Verschiedenheit zwischen Begriff und lebendiger Szene erklärt, weshalb

das Deck sowohl eng und zwingend als auch offen und besonnen gebraucht werden kann.[619, 620]

28.13 Bilanz

Waite war ein autodidaktischer Gelehrter, christlicher Mystiker, Ordensleiter und produktiver Schriftsteller. Er brachte Beziehungen des Golden Dawn in eine öffentlich erhältliche Kartenordnung und hielt zugleich am Anspruch einer vertieften Einweihung fest. Seine geschichtlichen Urteile waren gegenüber vielen okkulten Ursprungserzählungen kritisch, blieben jedoch von der Idee einer geheimen Tradition geleitet. Sein Werk verlangt daher die getrennte Prüfung von nachweisbarer Überlieferung und geistiger Auslegung.[621, 622]

Die dauerhafteste Wirkung seines Tarot entstand mit Pamela Colman Smith. Waite gab Struktur und eine theologisch bestimmte Richtung; Smith schuf die erzählerische Sichtbarkeit, die das Deck weltweit zugänglich machte. Die Biographie des einen darf die Mitautorin nicht verschwinden lassen. Ihre verschiedenen Tätigkeiten sind Teile einer gemeinsamen Gestalt, in der Bilder zur Betrachtung geistiger Ordnung und zur Prüfung einzelner Lebensfragen gebraucht werden können.[623]

Fußnoten zu Kapitel 28

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.

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.

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.

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.
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.
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.
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.
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 in Cornwall. Sie lebte und arbeitete zwischen Großbritannien, den Vereinigten Staaten und Jamaika. Illustration, mündliches Erzählen, Bühne, Herausgabe und Kartenkunst waren unterschiedliche Ausprägungen ihrer schöpferischen Tätigkeit. Lange erschien sie in Darstellungen des sogenannten Rider-Waite-Tarot nur als ausführende Zeichnerin. Die erneute Beschäftigung mit ihrem Werk lässt die eigenständige Form erkennen, die sie einer überlieferten Ordnung von Zeichen gab. Ein intelligibles Verhältnis wird im sichtbaren Bild nicht mechanisch abgebildet: Es erhält durch die Wahl von Figuren, Farben und Handlungen eine bestimmte sinnliche Gegenwart.[624, 625]

Diese Anerkennung verlangt genaue Quellenarbeit. Smith war zu Lebzeiten keineswegs unbekannt, und die gesamte symbolische Anlage des Decks stammte nicht allein von ihr. Bücher, Briefe, Zeitschriften, Ausstellungshinweise, Fotografien und erhaltene Karten geben verschieden dichte Auskunft; zahlreiche private Zeugnisse fehlen. Aus einem Gesichtsausdruck auf einer Karte lässt sich deshalb keine sichere Aussage über einen verborgenen Lebensvorgang der Künstlerin gewinnen. Ihre Bildentscheidungen müssen mit ihrer Ausbildung, den Aufträgen und der Zusammenarbeit betrachtet werden. So unterscheiden sich die geschichtlich nachweisbare Urheberschaft und der geistige Sinn, der sich dem betrachtenden Menschen durch das Werk erschließt.[626, 627]

29.2 Transatlantische Kindheit und Jamaika

Smiths Eltern waren Charles Edward Smith und Corinne Colman Smith. Durch die berufliche Tätigkeit ihres Vaters lebte die Familie zeitweilig in Jamaika. Dort begegnete Smith Formen des mündlichen Erzählens, deren Stimmen, Wiederholungen und dramatische Wendungen sie später in eigenen Veröffentlichungen aufgriff. Ihre britisch-amerikanische Stellung im kolonialen Jamaika darf dabei nicht in eine zeitlose Einheit mit der dortigen Bevölkerung umgedeutet werden. Rezeption und Aneignung vollzogen sich unter ungleichen gesellschaftlichen Bedingungen. Ein neuplatonisches Verständnis gemeinsamer geistiger Formen hebt solche geschichtlichen Unterschiede nicht auf; gerade die bestimmte Weise ihrer Vermittlung gehört zur Wahrheit des entstandenen Kunstwerks.[628, 629]

Erzählungen ordnen eine Folge von Ereignissen so, dass aus vielen Einzelheiten eine wahrnehmbare Gestalt hervortritt. Smith übte dies in Texten und öffentlichen Vorträgen: Eine Stimme, eine Geste oder eine wiederkehrende Formel konnte eine ganze Handlung anwesend machen. Im Tarot stehen ihre Personen oft an einem entscheidenden Punkt, dessen Vorgeschichte und Fortsetzung offenbleiben. Die

Verdichtung des Vielen zu einer sinnlich fassbaren Einheit entspricht ihrer erzählerischen Arbeit. Sie berechtigt aber nicht dazu, jede dargestellte Handlung aus einer bestimmten Erinnerung an Jamaika herzuleiten. Das einzelne Bild hat eine eigene Form, auch wenn es aus Erfahrungen und Beziehungen hervorging.[630, 631]

29.3 Pratt Institute und künstlerische Ausbildung

In den 1890er Jahren studierte Smith am Pratt Institute in Brooklyn; Arthur Wesley Dow gehörte zu ihren Lehrern. Komposition, das Verhältnis von Linie und Fläche sowie die Abstimmung von Farben standen im Mittelpunkt dieser Ausbildung, die auch von japanischer Kunst angeregt war. Smith erlangte keinen regulären Abschluss; Krankheit und familiäre Belastungen gehörten zu den Umständen dieser Jahre. Der Wert des Studiums liegt jedoch in einer erlernten Fähigkeit, die zerstreuten Teile eines Bildes zu ordnen. Das Auge folgt Linien und Farbflächen, während der Geist die Einheit erfasst, die ihr Verhältnis trägt. Dieses Können wirkte in ihrer späteren Buch-, Theater- und Kartenkunst weiter.[632, 633]

Ihre Tarotbilder entstanden folglich nicht als ungeübte Wiedergabe innerer Erscheinungen. Smith kannte die Anforderungen kleiner, gedruckter Formate, setzte klare Umrisse und vereinfachte komplexe Situationen zu lesbaren Gestalten. Die Begrenzung des Materials wurde zur Bedingung einer prägnanten Erscheinung: Ein Gegenstand musste selbst bei geringer Größe unterscheidbar sein und zugleich zum Ganzen der Szene gehören. Geistige Form verwirklicht sich in der Arbeit an Stoff, Druck und Maß; die handwerkliche Entscheidung ist nicht ein äußerlicher Zusatz zur bildlichen Einsicht. Diese Ausbildung erklärt, warum ihre Karten gleichzeitig unmittelbar zugänglich und kompositorisch genau geordnet sind.[634, 635]

29.4 Theater, Ellen Terry und Henry Irving

Smith bewegte sich im Umfeld des Lyceum Theatre und stand Ellen Terry sowie deren Familie nahe. Sie zeichnete Schauspieler, Kostüme und Bühnenbilder und erlebte Aufführungen, in denen historische Ausstattung, Licht und Anordnung der Darsteller zur Handlung gehörten. Henry Irvings Inszenierungen boten eindrückliche Tableaus. Auch auf Smiths Karten führen Stellung und Abstand der Figuren, Architektur und Horizonte den Blick. Das Theater brachte sie mit der Möglichkeit vertraut, einen zeitlichen Vorgang in einem einzelnen Augenblick sichtbar zu machen. In dieser Form bleibt eine Folge von Handlungen anwesend, obwohl das gedruckte Bild selbst unbewegt ist.[636, 637]

Ein Schwert bezeichnet in solchen Szenen nicht allein eine allgemeine Entsprechung. Es wird gehalten, getragen, aufgerichtet oder zurückgelassen; jede Beziehung verändert die dargestellte Lage. Körperhaltung und Blickrichtung teilen dem Betrachter etwas mit, ohne den Ausgang festzulegen. Smiths Bühnenkenntnis verwandelte die Ordnung von Zahlen und Elementen in Handlungsmöglichkeiten bestimmter Menschen. So vermittelt die Karte zwischen einer allgemeinen

geistigen Beziehung und einer besonderen Situation. Der Abstand zu älteren Zahlenkarten mit vorwiegend angeordneten Symbolen liegt in dieser szenischen Bestimmtheit, nicht in der Abschaffung ihres übergeordneten Zusammenhangs.[638, 639]

29.5 Illustration und The Green Sheaf

Vor dem Tarot veröffentlichte Smith eigene Bücher und illustrierte Werke anderer Schriftsteller, darunter Arbeiten aus dem Umkreis von William Butler Yeats und Bram Stoker. 1903 gründete sie The Green Sheaf, eine Zeitschrift für Literatur, Bilder und Kunsthandwerk. Ihr wirtschaftlicher Erfolg blieb begrenzt. Gleichwohl belegt sie Smiths Tätigkeit als Herausgeberin: Sie wählte Beiträge, verband verschiedene Stimmen und ordnete ihre Erscheinung im Druck. Die Einheit einer Ausgabe entsteht aus der Beziehung ihrer Teile. In dieser Hinsicht übte Smith nicht bloß die Gestaltung einer einzelnen Zeichnung, sondern die Zusammenführung mehrerer künstlerischer Arbeiten zu einem erkennbaren Ganzen.[640, 641]

Diese Erfahrung war für die Serie der 78 Karten bedeutsam. Jede Karte brauchte eine eigene Gestalt und musste zugleich einer gemeinsamen Bildwelt angehören. Wiederkehrende Linien, ähnliche Räume und unterschiedliche szenische Akzente ermöglichten beides. Das editorische Urteil bestimmt, welche Vielfalt das Ganze tragen kann, ohne die Verschiedenheit der Teile auszulöschen. Smiths Anteil an der Kartenserie umfasst deshalb die Organisation eines sichtbaren Zusammenhangs, der sich erst beim Betrachten vieler Karten vollständig zeigt. Ein geistiges Ordnungsverhältnis kommt hier durch Folge, Wiederholung und Variation in Erscheinung; seine konkrete Ausführung bleibt ihre künstlerische Leistung.[642, 643]

29.6 Musikbilder und Aufführung

Smith beschrieb innere Bilder, die sie beim Hören von Musik wahrnahm, und zeigte sogenannte music pictures in Ausstellungen. Ob diese Erfahrung mit einem heutigen diagnostischen Begriff wie Synästhesie vollständig beschrieben werden kann, bleibt offen. Bezeugt ist ihre bewusste Übersetzung von Klangeindrücken in Farbe, Linie und Szene. Auch bei Auftritten verband sie Stimme, Erzählung und Bild. Verschiedene sinnliche Medien können auf eine gemeinsame Form verweisen, ohne ineinander aufzugehen: Rhythmus wird nicht wörtlich zur Farbe, und ein gezeichnetes Motiv erklingt nicht. Die Seele erfasst Verwandtschaften ihrer Verhältnisse und gibt ihnen im jeweiligen Material Gestalt.[644, 645]

Die Karten dürfen dennoch nicht als unmittelbare Aufzeichnung solcher Musikbilder ausgegeben werden. Auftrag, ikonographische Vorbilder, technische Anforderungen und Zusammenarbeit bestimmten ihre Entstehung mit. Smiths Imagination arbeitete innerhalb dieser Bedingungen und machte aus ihnen etwas Eigenes. Innere Wahrnehmung und geübte Ausführung sind dabei keine getrennten Ursachen, die gegeneinander gerechnet werden müssten. Die Schöpferin wählt aus, verändert und prüft, bis eine bestimmte Gestalt das Beabsichtigte tragen kann. Gerade die Verbindung von Vorstellung und sorgfältiger Herstellung macht die

Bewegung und Spannung vieler Karten verständlich.[646, 647]

29.7 Golden Dawn und esoterisches Wissen

Smith wurde 1901 in den Hermetic Order of the Golden Dawn aufgenommen. Wie weit ihre aktive Teilnahme und Kenntnis aller Grade reichte, lässt sich aus den erhaltenen Zeugnissen nicht abschließend bestimmen. Sie kannte jedoch das Umfeld und wesentliche Beziehungen seiner Symbole. Waite übergab seinen Auftrag somit einer Künstlerin, die der esoterischen Sprache des Ordens nicht völlig fremd war. Ihre Teilnahme bedeutet ebenso wenig, dass jede verborgene Zuordnung vollständig aus ihr selbst hervorging. Innerhalb einer überlieferten Lehre sind Kenntnis, Auslegung und bildliche Herstellung verschiedene Tätigkeiten, die im fertigen Werk zusammenwirken.[648, 649]

Smith verwandelte Beziehungen zwischen Zahl, Element, Tugend und geistiger Stufe in Räume, Körper und Gegenstände. Dort, wo eine Anweisung offen oder absichtlich verschlüsselt blieb, musste sie konkrete Entscheidungen treffen. Diese Entscheidungen verleihen dem Bild eine Bedeutung, die eine Tabelle der Entsprechungen nicht erschöpft. Die intelligible Ordnung wirkt im sinnlichen Einzelnen, doch das Einzelne empfängt sie auf seine besondere Weise. Smiths Figuren lassen daher mehr als eine Handlung und mehr als einen Zugang zu ihrer Lage erkennen. Die Karten sind eine wirkliche künstlerische Vermittlung, keine restlose Wiedergabe eines vorab feststehenden Kommentars.[650, 651]

29.8 Der Auftrag von 1909

Waite beauftragte Smith 1909 mit einem vollständigen Tarot. Der genaue Gang der Arbeit, ihre Vergütung und das Ausmaß einzelner Vorgaben sind nur teilweise belegt. Die kurze Produktionszeit bezeugt eine intensive Serienarbeit; sie erklärt sich nicht durch die Erzählung einer mühelosen Eingebung. Entwurf, Wiederholung, Abstimmung und die Bedingungen der Reproduktion formten das Ergebnis. Eine geistige Anlage wird erst durch viele besondere Entscheidungen als Satz von Karten sichtbar. Was Waite an Ordnung und Hinweisen gab, musste Smith in eine durchgehende, druckfähige Bildsprache übertragen. Dieser Übergang ist selbst ein schöpferischer Akt.[652, 653]

William Rider & Son veröffentlichte das Deck. Verlagsname, Waites öffentliche Stellung und Smiths Signatur „PCS“ verteilten die Wahrnehmung der Beteiligten ungleich. Dauerhafte Tantiemen aus dem späteren Welterfolg erhielt sie offenbar nicht; die genaue vertragliche Lage ist nicht vollständig bekannt. Die spätere Verwertung verdeutlicht jedenfalls den Abstand zwischen dem schöpferischen Anteil einer Person und ihrer materiellen Teilhabe. Eine gerechte Betrachtung des Werks muss auch diese geschichtliche Vermittlung wahrnehmen. Die geistige Bedeutung eines Bildes entbindet weder Verlag noch Nachwelt von der Frage, wem seine konkrete Herstellung und sein Ertrag zugerechnet werden.[654, 655]

29.9 Szenische Zahlenkarten und Sola Busca

Smith gab nahezu allen Zahlenkarten eine ausgearbeitete Szene. Drei der Schwerter, Sieben der Kelche, Acht der Münzen und Zehn der Stäbe zeigen verschiedenartige Beziehungen zwischen Zahl, Ding, Körper und Gefühl. Die Anordnung eröffnet einen Vorgang, ohne dessen Ausgang auszusprechen. Dadurch kann auch ein Mensch ohne Kenntnis astrologischer oder kabbalistischer Tabellen in die Betrachtung eintreten. Die sichtbare Handlung führt von einem bestimmten Anlass zu allgemeineren Fragen nach Arbeit, Entscheidung, Verlust oder Hoffnung. Der Deuter muss dabei beachten, dass die allgemeine Beziehung im einzelnen Bild erscheint, dessen konkreter Sinn durch die betrachtete Lage mitbestimmt wird.[656, 657]

Einige Motive stehen in erkennbarem Verhältnis zum Sola-Busca-Tarot, dessen Reproduktionen Smith zur Verfügung gestanden haben konnten. Die Übernahme eines Motivs ist weder voraussetzungslose Erfindung noch einfache Verdopplung. Smith wählte Elemente aus, vereinfachte sie und ordnete sie Waites System sowie ihrer eigenen szenischen Sprache ein. Eine Form kann durch mehrere Werke hindurchwirken und in jedem eine neue Bestimmung erhalten. Die genaue Herkunft einzelner Bildzüge bleibt eine historische Frage; der geistige Zusammenhang ersetzt keinen Nachweis, wo ein bestimmtes Vorbild behauptet wird. Ihre Autorschaft zeigt sich gerade in der Verwandlung des Vorgefundenen.[658, 659]

29.10 Klasse, Geschlecht und Ambivalenz

Smiths Karten enthalten Herrscher, Bettler, arbeitende Menschen, Familien und vereinzelte Reisende. Kleidung, Räume und Landschaften lassen eine scheinbar ferne Welt entstehen, tragen aber auch Merkmale ihrer edwardianischen Entstehungszeit. Geschlechterrollen erscheinen teils vertraut, teils werden Frauen als Handelnde, Herrschende oder Wissende sichtbar. Eine spätere emanzipatorische Auslegung kann sich an solchen Bildern entzünden; sie ist nicht automatisch ein Beleg für Smiths bewusste Absicht bei jeder Karte. Der geistige Rang der Seele hängt nicht von gesellschaftlicher Stellung oder Geschlecht ab, doch Bilder entstehen in einer bestimmten Gesellschaft und bewahren Spuren ihrer Ordnung.[660, 661]

Arbeit, Eigentum, Gabe und Ausschluss prägen besonders die Münzkarten. Eine Szene kann zur Prüfung der eigenen Haltung gegenüber Besitz führen. Zugleich zeigt sie wirkliche gesellschaftliche Bedingungen, die nicht auf einen bloß inneren Zustand reduziert werden dürfen. Materielle Not ist nicht lediglich eine Chiffre für geistige Entfernung; Menschen erfahren sie in Körper und Gemeinschaft. Die neuplatonische Beziehung von Seele und sichtbarer Welt fordert deshalb Aufmerksamkeit für beide Ebenen. Die Auslegung kann eine sittliche Möglichkeit erschließen und muss dennoch die geschichtliche Form von Armut und Ungleichheit ernst nehmen.[662, 663]

29.11 Konversion und spätere Arbeit

Smith trat 1911 zum Katholizismus über. Daraus lässt sich kein restloser Bruch mit allen früheren Erfahrungen ableiten. Sie arbeitete weiter als Künstlerin, schuf Illustrationen und beteiligte sich an katholischen Zusammenhängen. Die Seele kann verschiedene Formen religiösen und künstlerischen Ausdrucks in einem Lebenslauf verbinden; ob und wie sie dies im einzelnen Fall tat, ist an Zeugnissen zu prüfen. Ihre späteren Jahre in Cornwall waren von finanziellen Schwierigkeiten geprägt. Die wachsende Bekanntheit der Tarotbilder wurde für ihre Urheberin nicht zu entsprechender wirtschaftlicher Sicherheit. Die zeitliche Wirkung eines Werkes und das Lebensschicksal seines Schöpfers folgen unterschiedlichen Wegen.[664, 665]

Nach ihrem Tod wurden persönliche Gegenstände zur Begleichung von Schulden veräußert. Diese Tatsache steht neben der späteren weltweiten Verbreitung ihrer Karten. Ein Bild kann über seinen ursprünglichen Herstellungszusammenhang hinaus wirken, während die Person, die es formte, von dieser Wirkung materiell ausgeschlossen bleibt. Smiths späte Wiederbenennung im Namen des Decks korrigiert einen Teil der Erinnerung, nicht rückwirkend ihre damalige Lage. Die sichtbare Würdigung soll daher mit einer genauen Geschichte von Vertrag, Verlag und künstlerischer Arbeit verbunden sein. Gerechtigkeit verlangt, den geistigen Wert und die konkreten Bedingungen seines Hervortretens gemeinsam anzusehen.[666, 667]

29.12 Rezeption und globale Standardisierung

Spätere Ausgaben änderten Farben, Linien und einzelne Details von Smiths Karten. Wer heute eine Karte betrachtet, sieht daher nicht notwendig dieselbe materielle Gestalt wie im frühen Druck. Farbe beeinflusst Stimmung und die Gewichtung sichtbarer Beziehungen; jede Reproduktion gehört zur Überlieferung des Werks. Der Name Rider-Waite-Smith benennt Verlag, Konzeptautor und Künstlerin, ohne die Unterschiede zwischen den Ausgaben zu beseitigen. Eine Form bleibt in wechselnden Trägern wiedererkennbar, doch ihre jeweilige sinnliche Erscheinung ist für die Erfahrung der Betrachter nicht gleichgültig. Gerade beim Tarot kann eine kleine Veränderung die Aufmerksamkeit zu einem anderen Teil der Szene lenken.[668, 669]

Seit den 1960er Jahren wurde Smiths Bildgrammatik für viele neue Decks maßgebend. Andere religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Kontexte haben ihre Szenen aufgenommen und verändert; zahlreiche Künstler gestalten Zahlenkarten nach dem Vorbild erzählbarer Situationen. Die neuen Bilder können zuvor übergangene Menschen sichtbar machen. Zugleich zeigt die wiederkehrende Struktur, wie stark ein britisches Deck die weltweite Erwartung an Tarot bestimmt. Eine übertragbare Form kann in vielen Materialien Anteil gewinnen, ohne deren Verschiedenheit aufzuheben. Ihre Verbreitung ist deshalb sowohl eine Geschichte neuer schöpferischer Möglichkeiten als auch eine Geschichte kultureller Macht und Auswahl.[670, 671]

29.13 Agency und visuelle Offenheit

Smiths Szenen zeigen Personen, die warten, tragen, geben, wählen oder sich abwenden. Der Betrachter kann verschiedene Fortsetzungen erwägen und seine Lage an diesen Möglichkeiten prüfen. Diese Offenheit verlangt eigenes Urteil: Die Karte spricht keine unveränderliche Anweisung aus. Eine starre Liste kann dagegen jede Geste auf einen einzigen Satz festlegen und die Frage der ratsuchenden Person verdrängen. Das Bild soll die Seele zu besonnener Erkenntnis führen, nicht ihre Entscheidung durch einen angeblich zwingenden Schlüssel ersetzen. Vorsehung umfasst die Ordnung möglicher Wege; die konkrete Wahl bleibt eine Handlung des Menschen.[672, 673]

Auch Smiths eigene Handlungsmacht gehört zu dieser Betrachtung. Die Nennung ihres Namens berichtigt die Überlieferung, die weibliche Bildarbeit dem Konzeptautor unterordnete. Doch keine der beteiligten Personen besaß das gesamte Werk für sich allein. Waite, Smith, ältere Vorbilder, Drucker, Verlag und spätere Leser wirkten auf unterschiedlichen Stufen seiner Entstehung und Fortdauer mit. Diese Verteilung mindert Smiths schöpferischen Anteil nicht, sondern bestimmt ihn genauer. Wie eine Bildgestalt aus unterscheidbaren Teilen Einheit gewinnt, so verlangt auch ihre Geschichte, die Beiträge zu unterscheiden und ihre Beziehung sichtbar zu machen.[674, 675]

29.14 Bilanz

Pamela Colman Smith war Künstlerin, Erzählerin, Theaterpraktikerin und Herausgeberin in einer transatlantischen Welt. Ausbildung, Bühnenarbeit, serielle Illustration, Golden-Dawn-Milieu und ältere Kartenmotive gingen in ihre Tarotbilder ein. Sie verwandelte Beziehungen von Zahlen und Elementen in szenische Lagen, deren sichtbare Einzelheiten auch ohne Spezialwissen betrachtet werden können. Diese Zugänglichkeit löscht den geistigen Zusammenhang nicht aus: Gerade in der bestimmten Geste wird eine allgemeinere Frage nach Entscheidung, Haltung und Ordnung wahrnehmbar. Ihr Werk bezeugt, dass schöpferische Vermittlung eine eigene Erkenntnisleistung besitzt.[676, 677]

Die Biographie Smiths verändert die Erzählung vom modernen Tarot. Das gemeinsame Deck ist mehr als die bildliche Ausführung von Waites Worten. Seine weltweite Wirkung verdankt sich wesentlich Smiths Fähigkeit, eine Ordnung von Zeichen als lebendige Folge offener Situationen hervortreten zu lassen. Späte Anerkennung allein erschöpft die geschichtliche Aufgabe nicht. Verträge, Reproduktion, Geschlecht und wirtschaftliche Teilhabe gehören ebenso zur Wahrheit des Werks wie seine geistige Auslegung. Die Einheit seiner Geschichte wird erst verständlich, wenn die unterschiedlichen Ursachen und Tätigkeiten in ihrer wirklichen Beziehung betrachtet werden.[678, 679]

Fußnoten zu Kapitel 29

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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. Tagebücher, Gedichte, Ritualtexte und Erinnerungen zeugen von seinem Leben, aber ebenso von seinem Willen, das eigene Bild zu formen. Angehörige, Schüler, Behörden und Journalisten fügten weitere, oft gegensätzliche Darstellungen hinzu. Seine Schriften sind daher nach Anlass, Gattung und unabhängiger Bestätigung zu prüfen. Die Seele erkennt im Wechsel der Selbstbilder nicht schon ihre unveränderliche Wahrheit; eine angenommene Rolle kann einen inneren Vorgang ausdrücken und zugleich verbergen. Crowleys Zeugnis bleibt notwendig, erhält aber nicht allein durch seine Nähe zum Verfasser den Rang eines sicheren Urteils.[680, 681]

Das Bild des satanischen Skandalhelden und das des unfehlbaren geistigen Lehrers folgten beide einer Dramaturgie, die Crowley selbst förderte. Er nannte sich „The Beast 666“ und verwendete Angriffe auf seine Person zur Verbreitung seines Namens. Damit werden dokumentierte Schädigungen nicht unwirklich. Abhängigkeit, autoritäre Beziehungen sowie rassistische, antisemitische und frauenfeindliche Äußerungen gehören zur Quellenlage. Die geistige Ordnung einer Lehre lässt sich nicht aus persönlichem Ruhm ableiten; ihr Anspruch ist an Handlungen und Folgen zu messen. Crowleys schöpferische Arbeit und das Unrecht in seinem Umfeld sind als wirkliche, unterscheidbare Bestandteile einer Biographie zu betrachten.[682, 683]

30.2 Plymouth Brethren und religiöse Gegenprägung

Crowleys Eltern gehörten den Plymouth Brethren an. Biblische Texte, Erwartung eines nahen Endes und die Vorstellung einer kleinen Gemeinschaft wahrer Gläubiger prägten seine Kindheit. Nach dem Tod seines Vaters 1887 verstärkten Konflikte mit diesem Milieu seine Ablehnung der dortigen Ordnung. Die späteren Bilder des Tiers 666 und der scharlachroten Frau beziehen ihre Schärfe aus dieser Nähe zur Apokalypse. Eine Lebensform kann auch im Widerspruch gegen sie fortwirken: Wer ein überliefertes Zeichen umkehrt, bleibt an seine Sprache gebunden. Das geschichtliche Verhältnis zwischen Kindheit und späterem Entwurf besteht in solcher Umformung, nicht in einer einfachen geraden Ursache.[684, 685]

Thelema übernahm keine evangelikale Moral. Crowley bewahrte jedoch Formen der Verkündigung, der besonderen Sendung und des Gesetzes für ein neues Zeitalter. Ein äußerer Gegensatz kann also eine tiefere formale Verwandtschaft überdecken. Die neuplatonische Prüfung fragt, ob das beanspruchte Gesetz die Seele auf das Gute ausrichtet und ihre vernünftige Tätigkeit stärkt. Eine bloße Umkehr ererbter Verbote schafft noch keine höhere Erkenntnis. Crowleys Offenbarungsformeln müssen deshalb sowohl in ihrer biographischen Herkunft als auch nach ihrem

Anspruch auf geistige Autorität betrachtet werden. Der Weg der Seele erschöpft sich weder in Gehorsam gegenüber der Kindheitsgemeinschaft noch in deren spiegelbildlicher Verneinung.[686, 687]

30.3 Cambridge, Sexualität und Namenswechsel

Ab 1895 studierte Crowley am Trinity College in Cambridge, ohne einen Abschluss zu erwerben. Literatur, Schach, Bergsteigen und religiöse Erfahrung beschäftigten ihn. Er erkundete Beziehungen jenseits der viktorianischen Norm und lebte eine Bisexualität, die öffentlich skandalisiert wurde. Eine geschichtliche Darstellung darf die damalige Abwertung gleichgeschlechtlicher Beziehungen nicht zur Maßgabe ihres Urteils machen. Ebenso verlangt die Freiheit einer Begegnung wirkliche Zustimmung und Achtung vor der anderen Person. Wo Lehrerschaft, Geld oder Abhängigkeit hinzutreten, sind die Beziehungen nach ihrer konkreten Gestalt zu beurteilen. Die Würde einer Seele folgt nicht aus der von außen verliehenen Rolle als Schüler oder Partner.[688, 689]

1895 wählte er den Vornamen Aleister. Später kamen Mottos, Grade und Rollen als Dichter, Adept, Prophet und Magier hinzu. Solche Namen bilden Stufen einer gewollten Selbstdarstellung und erlauben die Erzählung eines Lebens als Initiationsgang. Ein Zeichen vermag die Aufmerksamkeit auf eine angestrebte Verwandlung zu richten; die Benennung beweist deren Vollzug nicht. Crowleys Unternehmungen beruhten auch auf materiellen Möglichkeiten: Ein beträchtliches Erbe trug Reisen, Druck und aufwendige Experimente, bevor es nahezu verbraucht war. Der geistige Anspruch einer Biographie muss daher zusammen mit den geschichtlichen Mitteln betrachtet werden, die seine öffentliche Erscheinung ermöglichten.[690, 691]

30.4 Golden Dawn: Ausbildung und Konflikt

Crowley trat 1898 dem Hermetic Order of the Golden Dawn bei. Dort begegnete er Ritualen, Kabbala, Astrologie, Tarot und einer Folge von Initiationsgraden. Samuel Liddell MacGregor Mathers und Allan Bennett gehörten zu seinen wichtigen Kontakten. Crowley betrieb die Übungen mit Nachdruck und beanspruchte raschen Fortschritt. Die Ordenskrise um 1900 entstand zugleich aus institutionellen Spannungen, Streit über Führung und persönlichen Gegnerschaften. Innerhalb einer Stufenlehre ist zwischen einem verliehenen Grad und der wirklichen Formung der Seele zu unterscheiden. Äußere Folge und inneres Erkennen können aufeinander bezogen sein, fallen aber nicht kraft eines Titels zusammen.[692, 693]

Crowleys spätere Darstellung bevorzugte die Rolle des entschlossenen Adepten im Kampf gegen schwächere Rivalen. Andere Zeugnisse weisen auf sein polarisierendes Verhalten. Unabhängig davon war der Golden Dawn seine wesentliche technische Schule. Die dort entwickelten Beziehungen von Karten, Buchstaben, Farben, Sternzeichen und kabbalistischen Pfaden gingen in sein späteres System ein. Das Thoth-Tarot ist ohne diese Ordnung nicht verständlich. Ihre Übernahme war jedoch kein unveränderter Empfang: Crowley bestimmte

Beziehungen neu und verband sie mit thelemischen Deutungen. Auch hier zeigt sich die Stufung zwischen überlieferter intelligibler Struktur, geschichtlich bestimmter Lehre und ihrer späteren bildlichen Ausführung.[694, 695]

30.5 Bergsteigen, Reisen und koloniale Räume

Crowley war ein erfahrener Bergsteiger und nahm an Unternehmungen zum K2 und zum Kangchenjunga teil. Ausdauer, Risikobereitschaft und organisatorischer Wille traten dabei hervor, ebenso Konflikte mit anderen Teilnehmern. Der tödliche Abstieg am Kangchenjunga blieb Gegenstand widersprüchlicher Erinnerung. Eine Besteigung konnte ihm als äußere Gestalt der Selbsterprobung erscheinen. Der Aufstieg des Körpers auf einen Berg ist jedoch kein unmittelbarer Beweis für den Aufstieg der Seele. Gefahr und Leistung erhalten ihren sittlichen Rang erst durch den Umgang mit Mitmenschen und durch das Ziel, dem die Anstrengung dient.[696, 697]

Crowley bereiste kolonial geprägte Regionen Asiens, Afrikas und Amerikas und beschäftigte sich mit Yoga und buddhistischen Texten. Er gewann praktische Kenntnisse, ordnete sie aber einem selbst entworfenen universalen System ein. Indische, singhalesische und chinesische Traditionen dürfen nicht unter einer einzigen Formel „östlicher Weisheit“ verschwinden. Geistige Beziehungen können über Sprach- und Kulturgrenzen wahrgenommen werden; daraus folgt keine Identität der konkreten Lehren. Seine privilegierte Bewegungsfreiheit gehörte zum imperialen Rahmen, in dem Lernen und Aneignung stattfanden. Eine zutreffende Darstellung hält die erfahrene Begegnung, die eigene Umdeutung und die Ungleichheit der Bedingungen auseinander.[698, 699]

30.6 Kairo 1904 und das Buch des Gesetzes

Auf einer Reise mit Rose Edith Kelly nach Kairo 1904 entstand Liber AL vel Legis. Nach Crowleys Bericht wies Rose auf die Stele des Priesters Ankh-ef-en-Khonsu hin und vermittelte eine Botschaft des Horus; Aiwass habe ihm den Text an drei Tagen diktiert. Die Stele ist ein ägyptisches Totendenkmal ihrer Epoche. Crowley machte aus ihr die „Stele der Offenbarung“ und ein Zeichen seines neuen Äons. Zwischen ursprünglicher Funktion eines Gegenstandes und späterer religiöser Aneignung besteht eine wirkliche geschichtliche Differenz. Die neue Bedeutung kann eine Seele bewegen, ohne die alte Herkunft auszulöschen.[700, 701]

Manuskript, Bearbeitungen und Crowleys spätere Bindung an den Text sind historisch zu untersuchen. Die Quellen entscheiden nicht unabhängig, ob Aiwass als nichtmenschliches Wesen sprach. Sein Bericht über eine Erfahrung und sein Anspruch auf eine höhere Ursache sind daher auseinanderzuhalten. Neoplatonisch ist eine geistige Mitteilung ihrem Inhalt und der Ordnung ihrer Wirkungen nach zu prüfen; ein außergewöhnlicher Ursprung ist nicht schon ein Beweis des Guten. Crowley begründete aus dem Text Autorität über Lehre und Gemeinschaft. Gerade deshalb ist die Frage wichtig, welche Freiheit und Einsicht diese Mitteilung bei anderen zuließ und welche Entscheidungen als unantastbar ausgegeben

wurden.[702, 703]

30.7 Thelema und der Wahre Wille

Thelema bezeichnet den Willen als Mitte seiner Lehre. Die Formeln „Do what thou wilt shall be the whole of the Law“ und „Love is the law, love under will“ verbinden Handlung und Liebe. Crowley meinte mit dem Wahren Willen eine grundlegende Lebensrichtung, nicht jede augenblickliche Laune. Der Mensch erscheint als Stern auf eigener Bahn; Übungen sollen Selbsttäuschung und fremde Gewohnheiten lösen. Die Seele verfügt tatsächlich über eine eigene Tätigkeit innerhalb der Ordnung des Ganzen. Diese Tätigkeit wird aber nicht durch bloße Entschlossenheit wahr. Sie gewinnt Klarheit, wenn Vernunft, Begehren und die Beziehung zum Guten geordnet werden.[704, 705]

Die Lehre kann Menschen zur Verantwortung für ihr Leben anhalten. Sie kann ebenso missbraucht werden, wenn jemand jede Tat nachträglich als unvermeidlichen Ausdruck einer höheren Bestimmung bezeichnet. Besonders der Anspruch, den Wahren Willen eines anderen besser als dieser selbst zu kennen, schafft ein Machtgefälle. Crowleys Verhältnis zu Schülern und Partnern zeigt sowohl intensive Arbeit an sich selbst als auch Unterordnung fremder Bedürfnisse unter sein Vorhaben. Der Wille darf deshalb nicht als Freibrief gegenüber dem anderen gelten. Eine höhere Ordnung würde die besondere Tätigkeit jeder Seele ermöglichen und ihre Urteilskraft stärken, statt sie zum Werkzeug eines einzelnen Lehrers zu machen.[706, 707]

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

Mit George Cecil Jones schuf Crowley A.A. als gestuftes System individueller Übung und Prüfung. Im Ordo Templi Orientis übernahm er später eine führende Rolle und richtete Riten auf Thelema aus. Gedruckte Lehren, persönliche Unterweisung, Aufzeichnungen und Einweihungen verbanden eine zahlenmäßig kleine, langfristig wirksame Gemeinschaft. Grade können Lernwege ordnen und das Verhältnis zwischen Vorbereitung und tieferer Einsicht ausdrücken. Sie bleiben menschliche Einrichtungen. Ihr Name gibt keine unmittelbare Gewissheit über den geistigen Zustand eines Mitglieds, und schriftliche Leistung ersetzt nicht die sittliche Qualität seiner Beziehungen.[708, 709]

Nachfolge, Zuständigkeiten und Rechte wurden zwischen verschiedenen Linien umstritten. Crowleys persönliche Ausstrahlung förderte Arbeit und Bindung, konnte aber Abhängigkeit erzeugen. Geld, Sexualität, Geheimhaltung und das Urteil über Fortschritt waren vielfach miteinander verknüpft. Eine gute geistige Führung achtet auf die Selbstständigkeit der Lernenden und auf die Grenzen eigener Macht. Eine geschichtliche Prüfung muss darum betrachten, wer Regeln festlegte, wer widersprechen konnte und wem der Austritt möglich war. Der Rang einer Stufenordnung zeigt sich an der tatsächlichen Vermehrung von Erkenntnis und Freiheit, nicht an der Unprüfbarkeit ihrer höchsten Grade.[710, 711]

30.9 Sexualmagie, Beziehungen und ethische Probleme

Crowley bezog sexuelle Handlungen in Rituale ein und überschritt damit damalige öffentliche wie private Tabus. Seine Aufzeichnungen verwenden oft verschlüsselte Zeichen. Heterosexuelle und gleichgeschlechtliche Praktiken gehörten zu seinen Experimenten. Die Kritik an repressiver Sexualmoral kann einen Teil dieser Grenzüberschreitung erklären. Sie beantwortet nicht die Fragen nach Zustimmung, Druck, Verletzlichkeit und gesundheitlichen Folgen. Ein Körper ist keine bloße materielle Hülle für einen angeblich höheren Zweck: Die Seele wirkt in leiblichen Beziehungen, und eine rituelle Handlung hat deshalb den anderen Menschen als eigenständige Person zu achten.[712, 713]

Mehrere Menschen in Crowleys Umfeld erfuhren instabile Beziehungen, Drogenkonsum und wirtschaftliche Belastung. Die Bezeichnung „magische Partnerin“ konnte Anerkennung bedeuten und gleichzeitig eine instrumentelle Rolle zuweisen. Die Beteiligten besaßen eigene Wünsche und Entscheidungen; ihre Handlungsmacht darf nicht aus der Biographie des Leiters getilgt werden. Ebenso wenig macht freiwillige Teilnahme jede Asymmetrie gegenstandslos. Die geistige Beziehung zwischen Personen wird verfehlt, wenn eine zur bloßen Bedingung der Entwicklung der anderen wird. Biographische Urteile müssen daher einzelne Zeugnisse sorgfältig wägen und die Frage nach Macht gerade dort stellen, wo ein gemeinsames Ziel als Rechtfertigung angeführt wird.[714, 715]

30.10 Drogen, Krankheit und Selbstexperiment

Crowley verwendete Haschisch, Kokain, Äther, Meskalin und Opiate in medizinischen, experimentellen und rituellen Zusammenhängen. Heroin wurde ihm zunächst gegen Asthma verschrieben; später entwickelte sich eine Abhängigkeit. Seine Notizen enthalten genaue Selbstbeobachtungen neben Verharmlosung und heroischer Selbsterzählung. Veränderte sinnliche Eindrücke können eine Erfahrung intensivieren. Ihr außergewöhnlicher Charakter bestimmt nicht von selbst deren Erkenntniswert. Die Seele muss zwischen Wahrnehmung, Erinnerung, Wunsch und geistiger Einsicht unterscheiden, gerade wenn körperliche Mittel die Bedingungen des Erlebens verändern.[716, 717]

Die Folgen für Gesundheit, Geld, Beziehungen und Arbeit waren real. Darum lässt sich sein Leben weder auf Substanzwirkungen reduzieren noch als Beleg für eine befreiende Kraft des Konsums feiern. Medizinische Verschreibung, imperialer Handel, moderne Experimente und okkulte Suche kamen in einer bestimmten Epoche zusammen. Crowleys Texte dokumentieren diese Verflechtung und sind keine sichere Anleitung für eine gegenwärtige Praxis. Eine Prüfung des Geistes verlangt Aufmerksamkeit für die Beschaffenheit des Körpers und die Abhängigkeit, in die er geraten kann. Die Freiheit der Seele wird geschwächt, wenn das Mittel zur Hervorbringung besonderer Zustände die Fähigkeit zur besonnenen Entscheidung vermindert.[718, 719]

30.11 Abbey of Thelema und mediale Katastrophe

1920 entstand in Cefalù auf Sizilien die sogenannte Abbey of Thelema. Ihre Bewohner wollten Kunst, Ritual, Sexualität und Alltag nach Crowleys Lehre verbinden. Armut, mangelhafte Lebensbedingungen, Krankheiten und Streit belasteten die Gemeinschaft. Nach Raoul Lovedays Tod 1923 setzte eine internationale Pressekampagne ein; italienische Behörden unter Mussolini wiesen Crowley aus. Die Idee einer gemeinsamen Lebensordnung muss sich in Versorgung, Verantwortung und Regeln bewähren. Eine Gemeinschaft wird nicht schon durch die Verkündigung ihres geistigen Ziels gut; das Wohl der einzelnen Mitglieder ist Teil ihrer wirklichen Gestalt.[720, 721]

Berichte der Sensationspresse enthielten Übertreibungen und Erfindungen. Sie trafen zugleich auf tatsächliche Gefährdungen, die nicht durch den Hinweis auf schlechte Presse verschwinden. Crowley hatte öffentliche Provokation genutzt, verlor nun aber die Verfügung über das Bild seiner Einrichtung. Cefalù zeigt den Abstand zwischen einem Gesetz des Wahren Willens und den Bedingungen eines gemeinsamen Lebens. Wer die Freiheit aller behauptet, braucht Verfahren für Fürsorge, Widerspruch und Begrenzung der Leitungsmacht. Der Anspruch einer geistigen Einheit trägt nur, wenn die Vielheit der Personen in ihr bestehen kann und körperliche Bedürfnisse nicht als nebensächlich übergangen werden.[722, 723]

30.12 Schriftsteller, Maler und Systematiker

Crowley schrieb Gedichte, Romane, Dramen, Essays, Kommentare, Rituale und autobiographische Werke; er malte ebenfalls. Seine Texte reichen von genauen Arbeitsprotokollen über gelehrte Zusammenschau bis zur Satire und dichterisch verdichteten Symbolsprache. Diese Vielfalt diente seinem Vorhaben, Thelema als umfassende Lebenslehre zu gestalten. Ein gedankliches System gewinnt durch die Verbindung seiner Teile Wirkung, aber sein Umfang ist kein Maß der Wahrheit. Einzelne Schriften verlangen unterschiedliche Formen der Lektüre. Bei Crowley ist besonders zu beachten, wie ästhetische Erfindung, Anweisung und behauptete Überlieferung einander berühren.[724, 725]

Ein Ritualtext formuliert eine Norm, belegt aber nicht schon deren tatsächliche Durchführung. Eine Erinnerung kann erhellen und sich zugleich selbst inszenieren; ein Gedicht ist kein Protokoll eines beobachteten Ereignisses. Crowley wechselte oft zwischen Ernst, Ironie und bewusstem Schock. Diese Mehrdeutigkeit kann den Leser zum Nachdenken zwingen, aber auch die Verantwortung für konkrete Worte und Taten verdunkeln. Das geistige Verhältnis eines Zeichens erschließt sich durch sorgfältige Unterscheidung der Aussageweisen. Wer eine Schädigung nachträglich als Witz oder Prüfung bezeichnet, hat damit ihren wirklichen Verlauf nicht widerlegt. Die Gattung einer Quelle und ihre Wirkung auf Menschen sind gesondert zu betrachten.[726, 727]

30.13 Frieda Harris und das Thoth-Tarot

Die Zusammenarbeit mit Frieda Harris begann 1937 oder 1938. Aus einer zunächst begrenzten Überarbeitung wurde auf ihre Anregung eine vollständige

Neugestaltung. Crowley gab thelemische, astrologische, alchemistische und kabbalistische Beziehungen vor. Harris entwickelte aus Farben, geometrischen Verhältnissen und moderner Malerei die sichtbare Gestalt; sie finanzierte und organisierte wesentliche Arbeitsschritte und malte zahlreiche Varianten. Ein Bildsystem wird nicht von einem einzigen Begriff hervorgebracht. Die besondere Ordnung von Farbe, Fläche und Bewegung ist eine eigene schöpferische Vermittlung zwischen überlieferter Beziehung und sinnlicher Erscheinung.[728, 729]

Das Thoth-Tarot ist daher auch Harris' Werk. Crowleys Book of Thoth von 1944 erläutert seine Deutungen, erschöpft aber nicht die Bedeutungen ihrer Gemälde. Der breite Vertrieb als Kartensatz setzte erst nach seinem Tod ein und hängt mit weiteren Verlagsentscheidungen zusammen. Zwischen Entwurf, Malerei, Veröffentlichung und späterer Betrachtung liegen unterschiedliche Stufen der Werkgeschichte. Harris' Formen lassen die Beziehung vieler Symbole zugleich erfahrbar werden, ohne dass jede Linie auf eine einzige schriftliche Formel zurückführbar wäre. Die geschichtliche Zurechnung muss ihren konkreten Beitrag nennen, während eine geistige Betrachtung die Einheit der verschiedenen Tätigkeiten im fertigen Kartenbild erkennt.[730, 731]

30.14 Letzte Jahre, Tod und Nachfolge

Crowleys letzte Jahre waren von Krankheit, finanzieller Knappheit und anhaltender Heroinabhängigkeit begleitet; zugleich schrieb und arbeitete er weiter. Er starb 1947 in Hastings. Überlieferte letzte Worte weichen voneinander ab und erlauben keine sichere Schlussdeutung seines Lebens. Bereits zuvor stritten Beteiligte über Nachfolge, verbindliche Texte und institutionelle Vollmacht. Die zeitliche Grenze eines Menschen beendet nicht unmittelbar die Wirkung seiner Lehren. Sie trennt aber die Person von den späteren Auslegungen, die in seinem Namen vorgenommen werden.[732, 733]

Nach 1947 wuchs Crowleys Bekanntheit durch Neuauflagen, Gegenkultur, Musik, neue religiöse Bewegungen und das Thoth-Tarot. Leser wählten jeweils andere Teile aus: Forderungen nach Freiheit, magische Verfahren, sexuelle Selbstbestimmung oder künstlerische Zeichen. Die spätere Rezeption ist deshalb keine einfache Fortsetzung eines unveränderten Systems. Der Name Crowley wurde zum Träger verschiedener Projektionen, die als geschichtliche Wirkungen zu untersuchen sind. Eine überlieferte Form kann neue Teilnahme ermöglichen, ohne die Absichten ihres Urhebers unverändert zu bewahren. Bei jeder Aneignung bleibt zu fragen, welche Lehre tatsächlich aufgenommen und welche erst in der neuen Umgebung geschaffen wurde.[734, 735]

30.15 Agency und historische Bilanz

Crowleys Begriff des Wahren Willens stellt die Selbsttätigkeit des Menschen in den Mittelpunkt. Sein Leben zeigt aber auch, wie ein Anspruch auf Freiheit mit charismatischer Herrschaft verbunden werden konnte. Schüler und Partner müssen die Möglichkeit besitzen, zu widersprechen und eine Beziehung zu verlassen;

Ratsuchende müssen eine Kartenlegung zurückweisen können. Die Seele erreicht ihre Ordnung durch Erkenntnis und eigene Entscheidung, nicht durch die unkontrollierbare Behauptung eines anderen, ihren verborgenen Willen zu kennen. Wo der Stärkere den Willen des Schwächeren festlegt, wird das Wort Freiheit selbst zum Mittel der Macht.[736, 737]

Crowley prägte moderne Magie als Systematiker und Schriftsteller und wirkte an der Konzeption eines einflussreichen Tarot mit. Sein Werk ging aus übernommenen Lehren, eigenständigen Umdeutungen und Kooperation hervor; Frieda Harris' Bildarbeit gehört wesentlich dazu. Die Boulevardlegende seiner Allmacht und die Verehrung eines unfehlbaren Propheten ersetzen beide kein historisches Urteil. Innovation, bewusste Selbstdarstellung und schädigende Handlungen sind zusammen zu untersuchen. Neoplatonisch lässt sich die Ordnung eines Zeichens nur daran prüfen, ob sie zur Unterscheidung des Guten, zur Achtung anderer Seelen und zu besonnener Selbsttätigkeit führt. In Crowleys widersprüchlicher Wirkung bleibt diese Prüfung stets erforderlich.[738, 739]

Fußnoten zu Kapitel 30

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.

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.

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.

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.

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.
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.
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.
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.
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.
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 Crowley-Harris-Thoth-Tarot verbindet Bilder aus verschiedenen Zeiten, deren Herkunft genau unterschieden werden muss. Erstens gehört Thot in die Religion des alten Ägypten. Zweitens entstand Hermes Trismegistos aus griechisch-ägyptischer Begegnung und wurde zum Namen einer eigenen spätantiken Textwelt. Drittens erklärten neuzeitliche Autoren Tarot zum angeblichen ägyptischen „Buch des Thot“. Viertens schufen Crowley und Frieda Harris ein modernes Deck, das solche Behauptungen und Motive neu ordnete. Zwischen diesen Ebenen besteht eine geschichtliche Folge von Aufnahme und Umgestaltung; eine lückenlose geheime Weitergabe des gleichen Kartensatzes ergibt sich daraus nicht.[740, 741]

Das moderne Deck steht in einer Ordnung von Golden-Dawn-Korrespondenzen, Thelema, Kabbala, Astrologie, Alchemie und moderner Malerei. Ein geistiger Zusammenhang kann über verschiedene Bilder hinweg gesucht werden, doch geistige Verwandtschaft ersetzt keine historische Abstammung. Die Seele darf in Thots Schriftzeichen und in Harris’ Karten Fragen nach Sprache, Maß und Erkenntnis wahrnehmen. Sie darf daraus nicht schließen, Harris habe pharaonische Riten lediglich wiederhergestellt. Gerade das Nebeneinander verschiedener Entstehungsstufen zeigt, wie eine überlieferte Form durch neue menschliche Tätigkeiten eine andere sinnliche Gestalt erhält.

31.2 Thot im alten Ägypten: Name, Bilder und Funktionen

Der ägyptische Name des Gottes wird Ḏḥwty geschrieben und häufig als Djehuti wiedergegeben. Seine genaue Herkunft ist umstritten; die Verbindung mit dem Ibis erklärt nicht einfach den ganzen Namen. Thot erscheint bereits in den Pyramidentexten. Als Mann mit Ibiskopf, als Ibis oder als Pavian konnte er mit Schreibzeug, Mondsichel und Mondscheibe dargestellt werden. Die moderne Erzählung von einem ursprünglich menschlichen Lehrer, der später vergöttlicht worden sei, besitzt keine altägyptische Grundlage. Die Gestalt eines Gottes im Bild ist nicht als biographische Fotografie zu lesen: Sie fasst bestimmte Beziehungen von Natur, Kult und Ordnung sinnlich zusammen.[742, 743]

Mond und Kalender, Schrift und Sprache, Zahl und Vermessung, gelehrtes Wissen und wirksame Rede gehörten zu Thots Bereichen. Die heutige Trennung von Wissenschaft, Verwaltung, Religion und Magie darf nicht rückwirkend zur Ordnung ägyptischer Zeugnisse gemacht werden. Als göttlicher Schreiber verbindet Thot die Bestimmung eines Maßes mit dessen Aufzeichnung. Zeichen halten eine erkannte Beziehung fest und können Handlungen danach ausrichten. Darin liegt ein Grund, weshalb spätere Hermetiker ihn als Mittler geistiger Ordnung wahrnahmen. Diese Anschlussfähigkeit beschreibt die Wirkung eines Motivs; sie beweist nicht, dass alle

späteren Schriften und Karten schon im alten Kult vorhanden waren.[744, 745]

31.3 Maat, Heilung und Totengericht

Thot steht Maat nahe, der rechten Ordnung, Wahrheit und Gerechtigkeit. In Erzählungen vermittelt er zwischen Horus und Seth, ergänzt das verletzte Auge des Horus und bewahrt Entscheidungen schriftlich. Das Udjat-Auge kann so die Wiederherstellung einer gestörten Ganzheit bezeichnen. Spätere vollständige Listen von Augenstücken als ägyptische Bruchrechnung sind jedoch nicht in jeder Einzelheit antik belegt. Die Rückkehr eines verletzten Ganzen zur bestimmten Ordnung lässt sich neuplatonisch als Bild dafür lesen, dass die Seele ihre zerstreuten Tätigkeiten sammelt. Diese Auslegung bleibt von der Frage getrennt, welche Rechnung die erhaltenen Quellen tatsächlich bezeugen.[746, 747]

Bei der Wägung des Herzens gegen die Feder der Maat hält Thot das Ergebnis fest. Er ist in dieser Darstellung nicht der einzige Richter des Verstorbenen; seine Aufzeichnung garantiert Genauigkeit und Geltung des Vorgangs. Das sichtbare Maß betrifft eine sittliche Wahrheit, die nicht nach Wunsch eines einzelnen Beteiligten verändert werden soll. Crowley und Harris nahmen solche Motive später in ihr eigenes System auf. Wenn Maat dort erscheint, verweist sie zugleich auf antike Bildgeschichte und eine neue thelemische Beziehung. Die Prüfung der beiden Kontexte macht verständlich, was vom alten Motiv übernommen wurde und was das moderne Werk ihm hinzufügte.[748, 749]

31.4 Hermopolis, Kult und religiöse Vielfalt

Thots bedeutendes Zentrum war Khemenu, die „Stadt der Acht“, später Hermopolis Magna und heute el-Aschmunein. Die Ogdoad aus acht Urgottheiten prägte dort Erzählungen vom Hervorgang der Welt. Andere Städte stellten Atum, Ptah oder Amun in den Mittelpunkt. Die ägyptische Religion kann darum nicht auf eine einzige überall verbindliche Schöpfungslehre reduziert werden. Verschiedene lokale Ordnungen benannten Anfänge und göttliche Beziehungen auf unterschiedliche Weise. Ihre Verschiedenheit ist als geschichtliche Wirklichkeit ernst zu nehmen; der Gedanke einer höheren Einheit darf ihre besonderen Namen und Kulte nicht nachträglich auslöschen.[750, 751]

In späteren Zeiten wurden Ibisse und Paviane als Erscheinungsformen Thots verehrt, mumifiziert und in großen Nekropolen bestattet, etwa in Tuna el-Gebel und Sakkara. Weihgaben, Tempelwirtschaft und Pilgerwege gehörten zu dieser Praxis. Das war eine von Priestern, Orten, Tieren und materiellen Mitteln getragene Religion. Der moderne Einzelne, der Thot als persönlichen Lehrer geheimer Initiationen anruft, bewegt sich in einer anderen geschichtlichen Form. Auch wenn beide Vorstellungen Schrift und Erkenntnis miteinander verbinden, bleibt der Unterschied ihrer Einrichtungen bestehen. Eine tragfähige Deutung berücksichtigt das allgemeine Verhältnis der Zeichen und die jeweilige konkrete Weise ihrer Verehrung.[752, 753]

31.5 Von Thot zu Hermes Trismegistos

Griechische Autoren setzten Thot mit Hermes in Beziehung, weil beiden Sprache, Wissen und Vermittlung zugeschrieben wurden. Im griechisch-römischen Ägypten gewann Hermes Trismegistos Gestalt als Autorität philosophischer, astrologischer, alchemistischer und magischer Texte. Das Corpus Hermeticum entstand überwiegend in der römischen Kaiserzeit und ist kein unverändertes Archiv aus pharaonischer Zeit. Seine Lehren gehören zu einer Welt, in der ägyptische, griechische und weitere Vorstellungen zusammentrafen. Vermittlung bedeutet hier eine geschichtliche Umformung. Ein geistiges Motiv kann aufgenommen und durch neue Begriffe bestimmt werden, ohne dass der spätere Text ein wörtliches Zeugnis des älteren Kultes ist.[754, 755]

In der Renaissance betrachteten manche Leser Hermes als Weisen vor oder nahe der Zeit des Mose. So erhielt sein Werk den Rang einer vermeintlich uralten Offenbarung. Philologische Datierungen widerlegten diese zeitliche Einordnung, während die Wirkung des imaginierten Ägypten fortbestand. Rosenkreuzer, Freimaurer und Okkultisten konnten Thot und Hermes weiterhin als Gewährsmänner tiefster Lehre verwenden. Der Rang einer Einsicht hängt jedoch nicht vom unbelegten Alter ihres Textes ab. Die Wahrheit einer geistigen Beziehung muss durch begriffliche Prüfung erschlossen werden; die Datierung des Zeugnisses bleibt dabei eine eigenständige geschichtliche Aufgabe.[756, 757]

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

Die belegten Tarotkarten entstanden im Norditalien des 15. Jahrhunderts zunächst als Spiel. Antoine Court de Gébelin erklärte sie 1781 ohne archäologischen oder sprachwissenschaftlichen Nachweis zum Rest eines ägyptischen Weisheitsbuches. Etteilla machte aus dieser Erzählung ein lehrbares divinatorisches System und gestaltete ägyptisierende Karten. Die Annahme eines antiken „Buches des Thot“ ist somit ein neuzeitlicher Ursprungstext über Tarot, kein Beleg für dessen pharaonische Herstellung. Ein Zeichen kann für die betrachtende Seele auf Erkenntnis verweisen, auch wenn eine ihm beigelegte Abstammung historisch falsch ist. Die beiden Urteile betreffen verschiedene Fragen.[758, 759]

Crowleys Titel The Book of Thoth nahm diese Geschichte bewusst auf. Er verknüpfte Thot, den hermetischen Hermes-Merkur als Mittler der Zeichen und die okkulte Vorstellung einer verborgenen Bilderlehre. Dadurch steht das Deck in Beziehung zu ägyptischen Motiven, obwohl es nicht selbst altägyptisch ist. Zwischen Ursprung und späterer Teilnahme liegt eine Folge von Deutungen, die jeweils neue Zwecke besaßen. Eine neuplatonische Betrachtung erkennt die Möglichkeit, dass Bilder eine Ordnung jenseits bloßer Stofflichkeit anzeigen. Sie behauptet damit weder eine geheime ägyptische Kartenwerkstatt noch eine unveränderte Kette von Priestern bis zu Crowley und Harris.[760, 761]

31.7 Crowley, Golden Dawn und die Entstehung Thelemas

Aleister Crowley lebte von 1875 bis 1947, wuchs bei den Plymouth Brethren auf und trat 1898 dem Hermetic Order of the Golden Dawn bei. Er lernte dort, Tarot mit hebräischen Buchstaben, kabbalistischen Pfaden, Planeten, Tierkreiszeichen, Elementen, Farben und Gottesnamen zu verbinden. Nach den Ordenskonflikten entwickelte er eigene Lehren und wirkte in A.A. sowie im Ordo Templi Orientis. Die erhaltene Ordnung der Entsprechungen war für ihn ein Ausgangspunkt, kein festes Ende. Eine Struktur von Beziehungen kann umgeordnet werden; jede neue Zuordnung verlangt dann Prüfung ihres Sinns und ihrer Voraussetzungen.[762, 763]

Crowleys öffentliche Provokationen und die Skandalpresse verdunkeln bisweilen seine genaue Arbeit an Texten und Bildern. Seine Produktivität und Wirkung bestehen neben dokumentierten Abhängigkeiten, autoritären Haltungen sowie menschenverachtenden Aussagen. Der Anspruch, eine höhere Lehre zu vermitteln, verschafft einer Person keinen Ausnahmerang gegenüber sittlicher Prüfung. Umgekehrt macht eine berechtigte Kritik an ihrem Handeln nicht jede Überlieferung ihrer technischen Begriffe gegenstandslos. Die geschichtliche Gestalt von Thelema ist in beides verstrickt: in übernommene Symbolordnungen und in konkrete Machtverhältnisse ihrer Ausbildung. Das Tarot muss in diesem Zusammenhang und zusammen mit Harris’ eigenständiger Arbeit betrachtet werden.[764, 765]

31.8 Kairo 1904, Aiwass und das Buch des Gesetzes

Crowley bezog Thelema auf Erfahrungen während seines Aufenthalts mit Rose Edith Kelly in Kairo im April 1904. Die ägyptische Totenstele des Priesters Ankh-ef-en-Khonsu wurde für ihn zur „Stele der Offenbarung“. Ihr überlieferter Text gehört jedoch zunächst in den altägyptischen Totenkult. Crowley berichtete, Aiwass habe ihm an drei Tagen Liber AL vel Legis diktiert. Ein überliefertes Objekt kann in einem späteren Leben eine neue Bedeutung erlangen. Seine neue Bedeutung darf seine frühere Funktion nicht als historische Tatsache verdrängen, und die besondere Intensität einer Erfahrung verbürgt nicht schon jede Erklärung ihrer Ursache.[766, 767]

Manuskript, Bearbeitung und Crowleys Deutung sind zu untersuchen; die Quellen können Aiwass nicht unabhängig als übermenschliche Person nachweisen. Eine innere Stimme, eine visionäre Erfahrung und eine literarische Gestaltung wären unterschiedliche Beschreibungen des behaupteten Geschehens. Aiwass ist zudem nicht schlicht Thot. Tahuti bezeichnet in Crowleys System allgemeiner den Bereich von Sprache, Intellekt und vermittelter magischer Form. Zwischen einer benannten Quelle der Mitteilung und einer Gottheit, deren Bild eine Funktion der Ordnung ausdrückt, besteht eine begriffliche Differenz. Die Seele prüft den Gehalt einer Botschaft am Guten und an ihrer Wirkung, ohne historisch offene Ursachen als bewiesen auszugeben.[768, 769]

31.9 Wahrer Wille und die Äonenlehre

Thelemas Formel „Do what thou wilt shall be the whole of the Law“ bezeichnet nach Crowley eine zu erkennende Lebensrichtung, nicht jeden augenblicklichen Wunsch. Der Mensch erscheint als Stern mit eigener Bahn. Übung und Selbstkenntnis sollen die ihm eigene Tätigkeit freilegen. Neuplatonisch ist die Seele zwar Teil einer umfassenden Ordnung, aber in ihrer vernünftigen Entscheidung selbst tätig. Gerade deshalb ist Vorsicht nötig, wenn ein Ordensleiter den angeblich wahren Willen eines anderen festlegen will. Eine behauptete Bestimmung kann dem Urteil helfen, wenn sie geprüft wird; sie kann es unterwerfen, wenn sie als unfehlbarer Befehl ausgegeben wird.[770, 771]

Crowley gliederte Geschichte in Äonen von Isis, Osiris und Horus und deutete 1904 als Beginn des Horus-Äons. Diese Abfolge ist eine moderne thelemische Geschichtslehre, keine aus ägyptischen Urkunden gewonnene allgemeine Chronologie. Nuit, Hadit und Ra-Hoor-Khuit tragen ägyptische Namen, deren Bedeutung im neuen System verändert wurde. Das Eine und die geistige Ordnung können in verschiedenen Zeiten bedacht werden, ohne dass jedes später entworfene Stufenschema als historische Tatsache gilt. Wer die Namen der Gottheiten übernimmt, muss die Differenz zwischen ihren alten Kultzusammenhängen und Crowleys neuem begrifflichem Bau sichtbar halten.[772, 773]

31.10 Frieda Harris als Mitautorin

Marguerite Frieda Harris, 1877 geboren und 1962 gestorben, brachte künstlerische Erfahrung, gesellschaftliche Beziehungen, eigene esoterische Interessen und finanzielle Mittel in das Tarotprojekt ein. Sie regte die Zusammenarbeit an und setzte sich für ein vollständig neues Deck anstelle einer schnellen Überarbeitung ein. Ihre Rolle erschöpft sich damit nicht in der Ausführung fremder Anweisungen. Schon die Entscheidung für Umfang und Gestalt des Projekts war eine schöpferische Handlung. Die Idee einer geordneten Folge von Bildern bedarf Menschen, die Mittel bereitstellen, Formen suchen und das Werk durch Schwierigkeiten tragen. Harris gehörte zu diesen Ursachen seines tatsächlichen Entstehens.[774, 775]

Crowley gab Titel und Beziehungen aus Astrologie, Kabbala und Thelema vor. Harris schuf räumliche Kompositionen aus Strahlen, Spiralen, transparenter Farbe und geometrischen Verhältnissen. Projektive Geometrie und Formen der modernen Kunst gingen in die Bilder ein; viele Entwürfe wurden mehrfach gemalt. Das sichtbare Kräfteverhältnis einer Karte kann nicht auf eine Liste begrifflicher Entsprechungen verkürzt werden. In der Farbe und ihrer Bewegung erhält der Zusammenhang eine besondere sinnliche Gestalt. „Crowley-Harris-Thoth-Tarot“ benennt daher eine wirkliche Zusammenarbeit, in der begriffliche Anweisung und bildliche Autorschaft unterschieden und aufeinander bezogen werden müssen.[776, 777]

31.11 Entstehung, Krieg und Publikationsgeschichte

Das Projekt begann nach unterschiedlicher Datierung 1937 oder 1938 und war ungefähr 1943 weitgehend ausgearbeitet. Aus wenigen geplanten Monaten wurden Jahre unter den Bedingungen des Zweiten Weltkriegs, der Knappheit von Material, der Luftangriffe und gesundheitlicher wie finanzieller Belastungen. Harris organisierte Ausstellungen und wirkte am Erhalt der Bilder mit. Die spätere Erscheinung eines Decks verdeckt leicht, wie viele Entscheidungen und Widerstände seine materiellen Vorlagen bestimmten. Eine geistige Bildordnung tritt nicht außerhalb der Zeit hervor: Malgrund, Farbe, Schutz und öffentliche Präsentation sind Bedingungen ihrer wahrnehmbaren Gestalt.[778, 779]

Crowleys The Book of Thoth erschien 1944 in kleiner Auflage. Eine vollständig farbige und weit verbreitete Kartenausgabe kam erst nach seinem Tod 1947 und Harris’ Tod 1962 zustande; 1969 und 1972 bezeichnen in der Literatur unterschiedliche Veröffentlichungsstufen. Die Gemälde gelangten über Gerald Yorke an das Warburg Institute. Text, gemaltes Original, erste Kartenreproduktion und spätere Massenauflagen sind daher nicht ein einziges Erscheinungsereignis. Jede Stufe verändert Zugang und Gebrauch. Wer über die Wirkung des Decks spricht, muss die besondere materielle Ausgabe nennen, auf die sich sein Urteil bezieht.[780, 781]

31.12 Aufbau und Korrespondenzsystem

Das Deck umfasst 22 Atu und 56 Karten der Kleinen Arkana. Stäbe, Kelche, Schwerter und Scheiben stehen für Feuer, Wasser, Luft und Erde. Die Hofkarten heißen Ritter, Königin, Prinz und Prinzessin; ihre Gestalten verbinden eine Art von Tätigkeit mit dem Element der jeweiligen Farbe. Damit zeigen sie Beziehungen und Bewegungen von Kräften statt bloß feste Charaktereigenschaften. Die Vielfalt der Karten ist durch wiederkehrende Ordnungen miteinander verbunden. Ein Teil gewinnt Sinn aus seiner Stellung im Ganzen, aber die einzelne Gestalt wird durch ihre Farbe, Zahl und besondere Form nicht aufgehoben.[782, 783]

Die Zahlenkarten erzählen meist keine Alltagsszenen wie Smiths Karten. Geometrisch angeordnete Zeichen tragen Titel wie Love, Sorrow, Ruin oder Wealth. Viele Bezeichnungen stammen aus dem Golden Dawn und stehen zu Sephiroth, Planeten und astrologischen Dekanen in Beziehung. Eine einzelne Karte ist darum kein endgültiges Urteil über eine Person. Das Wort Ruin kann eine bestimmte Spannung zur Betrachtung anbieten; es befiehlt kein zukünftiges Unglück. Zahl, Element, Bild und Fragestellung gehören zusammen, wenn das Zeichen verstanden werden soll. Die Seele prüft diese Verbindungen und bewahrt ihre Freiheit, statt sich dem isolierten Titel auszuliefern.[784, 785]

31.13 Umbenannte Atu: Lust, Art, Adjustment und Aeon

Crowley gab mehreren Trümpfen neue Namen. Lust ersetzt Kraft und deutet das Bild Babalons auf dem vielköpfigen Tier als ekstatische Bejahung um. Art tritt an die Stelle von Mäßigkeit und setzt alchemische Verbindung gegensätzlicher Kräfte in Szene. Adjustment ersetzt Gerechtigkeit; die durch Harris gestalteten

Maat-Bezüge erscheinen in einem Zusammenhang fortwährender Ausgleichung. Diese Namen sind Handlungen innerhalb eines Systems, nicht bloß Etiketten. Sie lenken die Seele zu anderen Beziehungen zwischen Begehren, Verbindung und Maß, als sie ein älterer Kartenkommentar hervorhob. Die historische Herkunft jedes Motivs bleibt dabei von seiner thelemischen Verwendung unterscheidbar.[786, 787]

The Aeon ersetzt das Jüngste Gericht. Nuit, Hadit und Gestalten des Horus zeigen Crowleys beanspruchten Wechsel der Zeitalter statt eines christlichen Endgerichts. Gerade diese Umdeutung macht die Eigengestalt des Decks sichtbar. Christliche, ägyptische, alchemistische und kabbalistische Bilder werden in eine neue thelemische Ordnung eingesetzt. Ein wiedererkennbares Zeichen kann seinen Platz und damit die Art seines Sinns wechseln. Die neuplatonische Frage nach Rückkehr, Maß und geistigem Ursprung lässt sich an solchen Karten stellen; sie ist aber sorgfältig von Crowleys bestimmter Geschichtserzählung und von den älteren Kulten zu unterscheiden.[788, 789]

31.14 Tzaddi, Alternativkarten und das unicursale Hexagramm

Aus dem Satz „Tzaddi is not the Star“ in Liber AL vel Legis entwickelte Crowley eine neue Beziehung zwischen Stern, Kaiser und hebräischen Buchstaben. Innerhalb seiner Lehre folgt daraus eine besondere Umstellung von Korrespondenzen. Sie ist kein allgemein verbindliches Urteil der jüdischen Kabbala. Ein einzelner Offenbarungssatz wird hier zum Anlass, eine zuvor gelernte Ordnung neu auszulegen. Ob die neue Verknüpfung geistig einsichtig ist, muss an ihren Beziehungen gezeigt werden; der Berufung auf eine höhere Stimme allein kommt kein Beweisrang für alle anderen Traditionen zu.[790, 791]

Harris malte verschiedene Fassungen des Magus; manche Ausgaben geben alternative Bilder zusätzlich bei. Solche Fassungen erweitern nicht die regulären 22 Atu. Auch das in einem Zug gezeichnete unicursale Hexagramm erscheint gelegentlich als Beigabe, gehört aber nicht zu den 78 Karten des Satzes. Ein künstlerischer Entwurf, eine Karte der verbindlichen Folge und eine verlegerische Zugabe haben verschiedene Funktionen. Die Aufmerksamkeit für diese Unterschiede bewahrt den Zusammenhang des Decks und lässt zugleich erkennen, wie offen seine Herstellungs- und Rezeptionsgeschichte war. Ein zusätzliches Zeichen kann zur Betrachtung dienen, ohne dadurch automatisch Teil der ursprünglichen Kartenordnung zu werden.[792, 793]

31.15 Divination, Meditation und Agency

Das Deck dient der Divination, Meditation, rituellen Betrachtung, psychologischen Deutung oder ausdrücklich thelemischen Lehre. Ein wissenschaftlicher Nachweis verlässlicher übernatürlicher Vorhersage ist nicht vorhanden. Bilder können gleichwohl helfen, Fragen, Hoffnungen und mögliche Entscheidungen gegliedert zu betrachten. Im Ritual stehen Karten für astrologische oder elementare Beziehungen; in der Meditation sammeln sie die Aufmerksamkeit auf ein

geordnetes Bild. Neoplatonisch erschöpft sich ein sichtbares Zeichen nicht in seinem Stoff, doch sein möglicher geistiger Bezug macht eine einzelne Zukunftsaussage nicht automatisch gewiss. Die Art des beanspruchten Wissens muss jeweils benannt werden.[794, 795]

Der „Wahre Wille“ kann Anlass sein, die eigene Lebensführung gewissenhaft zu prüfen. Er kann ebenso zum Mittel der Bevormundung werden, wenn jemand einer anderen Person eine objektiv feststehende Bahn verkündet. Die Kartenüberschrift Ruin oder ein schwieriges Bild nimmt niemandem die Fähigkeit, eine Frage neu zu stellen oder eine Handlung zu ändern. Der Deuter soll seine Unsicherheit offenlegen und die Beziehung von Zeichen und konkreter Lage sorgfältig prüfen. Medizinische, rechtliche, wirtschaftliche und persönliche Entscheidungen bleiben bei der betroffenen Person und ihren dafür zuständigen Gesprächspartnern. Ein Zeichen führt zur Erkenntnis, wenn es die Seele zu vernünftiger Selbsttätigkeit anregt.[796, 797]

31.16 Moderne Pseudotraditionen und historische Bilanz

Die ältere Tabula Smaragdina ist ein kurzer hermetisch-alchemistischer Text mit bekannten Überlieferungswegen durch arabische und lateinische Gelehrtenwelten. Die umfangreichen Emerald Tablets of Thoth the Atlantean sind dagegen ein modernes esoterisches Werk des 20. Jahrhunderts. Altägyptische Belege für Atlantis, Akasha-Chroniken, außerirdische Lehrer oder eine persönliche Herstellung des Tarot durch Thot fehlen. Die Möglichkeit geistiger Erkenntnis verlangt keine erfundene Altertumsurkunde. Gerade wer nach einer höheren Ordnung fragt, hat zwischen einem alten Zeugnis und einem jüngeren Anspruch auf uralte Autorität zu unterscheiden.[798, 799]

Crowleys und Harris’ Deck ist eine moderne Neuordnung, kein wiedergefundenes ägyptisches Buch. Crowley verband Golden-Dawn-Lehre mit Thelema; Harris gab diesen Beziehungen eine eigenständige sichtbare Form aus Farbe, Geometrie und Bewegung. Das Werk kann als Diagramm, Initiationsentwurf, Malerei und Zeugnis europäischer Vorstellungen von Ägypten gelesen werden. Sein geistiger Gehalt wird deutlicher, wenn die verschiedenen Ursachen seines Entstehens nicht verwechselt werden. Die Ordnung, die der Betrachter im Bild erkennt, gewinnt durch genaue Geschichte an Bestimmtheit: Ägyptische Motive, spätantike Hermetik, neuzeitliche Tarotlegenden und moderne künstlerische Arbeit tragen je auf eigene Weise dazu bei.[800, 801]

Fußnoten zu Kapitel 31

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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“.

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.

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.

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

Die Geschichte der Kartomantie zeigt eine Folge von Aufnahme, Auswahl und Veränderung. Bilder wandern von einem Satz zum nächsten, werden neu benannt, erhalten andere Zahlen oder treten in Beziehungen zu Sternen, Elementen und Buchstaben. Eine wiedererkennbare Form kann durch solche Veränderungen hindurch bestehen, ohne dass ihre spätere Deutung bereits im älteren Bild vollständig enthalten gewesen wäre. Historische Kontinuität verlangt nachweisbare Vermittler, Materialien und Zeitpunkte; geistige Verwandtschaft bezeichnet dagegen eine erkennbare Beziehung von Formen. Beide Urteile sind möglich, dürfen jedoch nicht füreinander ausgegeben werden.[802]

Was später als „Tradition“ gilt, entsteht häufig durch wiederholte Verwendung und erfolgreiche Verbreitung einer bestimmten Ordnung. Das mindert die Bedeutung des Kartenbildes nicht. Die Seele kann an einer neu geschaffenen Gestalt eine wirkliche Frage nach Maß, Wahl und Zusammenhang erkennen. Gerade deshalb muss sie den Anspruch eines Decks auf ungebrochene uralte Herkunft nicht übernehmen. Die geschichtliche Prüfung fragt, wer Zeichen übertrug, wer sie umformte und unter welchen Bedingungen andere Menschen sie als verbindlich annahmen. Die neuplatonische Betrachtung fragt zugleich, welche intelligible Ordnung in der sinnlichen Vielfalt erkennbar wird und ob ihre Auslegung die Urteilskraft stärkt. Erfindung und Überlieferung wirken in der konkreten Gestalt der Karten zusammen, ohne geschichtlich dasselbe zu sein.

Fußnote zu Kapitel 32

802. Vgl. Decker/Dummett, History of the Occult Tarot, S. 1–12 und 167–189.

33 Mantik – die Kunst der Wahrsagung

Der griechische Ausdruck mantikē technē bezeichnet eine Kunst der Weissagung. Unter Mantik fallen sehr verschiedene Wege, auf denen Menschen verborgene Ursachen, entfernte Ereignisse und noch offene Entwicklungen zu erkennen suchten. Orakel, Träume, Lose, Vogelschau, Sternbeobachtung, Karten und aus Punkten gebildete Figuren besitzen weder dieselben Zeichen noch dieselben Regeln. Ihre gesellschaftliche Stellung war ebenfalls verschieden: Ein Verfahren konnte an einem Ort zum anerkannten religiösen Leben gehören und anderswo als unerlaubte Befragung gelten. Diese Vielfalt ist Teil ihrer Geschichte. Eine neuplatonische Betrachtung fragt bei jeder Kunst eigens, wie die Seele durch ein sinnliches Zeichen zu einer möglichen geistigen Beziehung gelangt und wo ihr Urteil die Grenze des Zeichens überschreitet.[803, 804]

33.1 Systematik mantischer Verfahren

Eine gebräuchliche Einteilung unterscheidet inspirierte von technischer Mantik. Im ersten Fall gilt eine Rede, Vision, Eingebung oder ekstatische Erfahrung als Träger der Mitteilung. Im zweiten wird ein wahrnehmbares Zeichen nach überlieferten Regeln gebildet oder beobachtet und ausgelegt. Astrologie, Chiromantie, Traumdeutung, Vogelschau, Lose, Karten und Geomantie lassen sich zu analytischen Zwecken solchen Feldern zuordnen. Die Zuordnung ist keine Aussage, dass alle genannten Verfahren dieselbe Grundlage besitzen. Zwischen der Bahn eines Gestirns, einem Traum und einem gezogenen Los liegen unterschiedliche Arten von Ereignis und verschiedene Wege ihrer Erkenntnis.[805, 806]

Auch die Grenze zwischen beiden Feldern ist geschichtlich durchlässig. Eine inspirierte Aussage kann in einem Ritus vorbereitet und später nach festen Bildern gedeutet werden. Eine technisch erzeugte Figur kann der Deuter mit einer plötzlichen Einsicht verbinden. Die Seele empfängt einen Eindruck und ordnet ihn durch Gedächtnis, Vergleich und Vernunft; beides gehört zur tatsächlichen Tätigkeit des Urteilens. Deshalb sollte die Systematik die einzelnen Übergänge sichtbar machen, statt jedem Verfahren ein einziges unveränderliches Wesen zuzuteilen. Die Frage nach dem möglichen geistigen Ursprung eines Zeichens bleibt von der genauen Beschreibung seiner Herstellung und seiner Auslegung unterscheidbar.

33.2 Zeichen, Zufall und Urteil

Ein mantisches Urteil verbindet mindestens drei Dinge: Zuerst tritt ein Zeichen hervor oder wird aus mehreren Möglichkeiten ausgewählt. Dann steht ein Vorrat möglicher Bedeutungen bereit. Schließlich setzt eine Deutungsregel das Zeichen zu einer bestimmten Frage in Beziehung. Ohne diesen letzten Schritt sagt eine Figur über eine einzelne Lage noch nichts Bestimmtes aus. Der Zufall bei der Auswahl kann als Wirken der Vorsehung, als Bewegung der Weltseele oder als Gelegenheit zur Selbstprüfung gedeutet werden. Diese Erklärungen sind nicht schon durch das Fallen eines Loses bewiesen. Die sichtbare Begebenheit und ihre behauptete Ursache haben verschiedene Erkenntnisbedingungen.[807, 808]

Innerhalb einer neuplatonischen Ordnung ist ein materielles Ereignis nicht notwendig beziehungslos zum Ganzen. Daraus folgt dennoch kein Recht, jede auffällige Anordnung als eindeutigen Befehl des Göttlichen zu behandeln. Die Seele muss prüfen, ob eine Zuordnung begründet ist, ob mehrere Lesarten möglich sind und welche Folgen ein Urteil für andere Menschen hat. Zeichen und Deuter gehören zur konkreten mantischen Handlung zusammen. Ausbildung, Erinnerung, Kenntnis der Regeln und Fähigkeit zur Analogie beeinflussen, welche Aussage aus derselben Figur entsteht. Ein Handbuch begrenzt Willkür, beseitigt jedoch die Notwendigkeit des eigenen besonnenen Urteils nicht.[809, 810]

33.3 Mantik, Religion und Wissensordnung

Europäische Gesellschaften haben Wahrsagung zu verschiedenen Zeiten gebraucht, beaufsichtigt und bekämpft. Theologische Autoren unterschieden natürliche Vorzeichen von Zeichen, deren Deutung sie zuließen, und von Anrufungen, die sie als unerlaubt beurteilten. Andere Gelehrte beschrieben einzelne Verfahren mit Begriffen aus Naturphilosophie, Mathematik und Astrologie. Die Bezeichnung scientia meinte in vormodernen Schriften oft eine geordnete, lehrbare Kenntnis und nicht schon ein Verfahren im heutigen experimentellen Sinn. Wer einen alten Text als wissenschaftlich bezeichnet, muss darum untersuchen, welche Beweise, Regeln und Gegenstände sein Verfasser tatsächlich beanspruchte.[811, 812]

Die neuplatonische Frage nach einer gestuften Weltordnung erklärt, warum Menschen zwischen sichtbaren Zeichen und verborgenen Ursachen Beziehungen suchten. Sie macht alle historischen Ansprüche auf sichere Vorhersage noch nicht wahr. Eine mantische Kunst ist hinsichtlich ihrer Zeichenbildung, ihres geistigen Anspruchs und ihrer Folgen für menschliche Freiheit zu prüfen. Das beste Urteil erkennt die eigene Unsicherheit, unterscheidet Notwendigkeit von Möglichkeit und lässt der fragenden Seele Raum, ihre Handlung im Blick auf das Gute selbst zu bestimmen. Eine überlieferte Regel dient dieser Besonnenheit, wenn sie das Denken ordnet; sie schadet ihr, wenn sie eine offene Zukunft als unveränderliches Schicksal verkündet.

Fußnoten zu Kapitel 33

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.

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 hier zunächst ein Verfahren, bei dem aus Reihen ungeplanter Punkte Figuren und Urteile gebildet werden. Der Name verbindet griechisch gē, Erde, und manteia, Weissagung. Die arabische Bezeichnung ʿilm al-raml, „Wissenschaft des Sandes“, erinnert an die Zeichnung im Sand. Punkte konnten jedoch ebenso mit Tinte, Griffel oder auf Papier gesetzt werden. Entscheidend ist die Reduktion jeder Punktreihe auf gerade oder ungerade Anzahl. Aus einer offenen sinnlichen Bewegung entsteht eine begrenzte Form, die der Deuter mit einer Frage in Beziehung setzt. Die formale Ordnung ist sichtbar; ob eine bestimmte Reihe mehr als ihre rechnerische Gestalt anzeigt, bedarf eines weiteren Urteils.[813, 814]

Arabischsprachige Überlieferungen gingen in mittelalterliche lateinische Texte ein und wurden dort verändert. In Europa verband man die Figuren vielfach mit Häusern, Gestirnen, Zeichen und Elementen der Astrologie. Die erhaltenen Handschriften ordnen diese Beziehungen nicht überall gleich. Eine geistige Beziehung der Teile eines Kosmos ist von der Behauptung einer einzigen, unveränderten Lehrkette zu trennen. Unterschiedliche Texte zeigen, wie Vermittler eine übernommene Regel nach ihrer jeweiligen Weltordnung auslegten. Daher verlangt die Geschichte der Geomantie sowohl Aufmerksamkeit für wiedererkennbare Figuren als auch für die konkreten Unterschiede von Sprache, Material, Ort und Lehrtradition.[815, 816]

34.2 Die sechzehn geomantischen Figuren

Eine Figur besteht aus vier Zeilen. Jede Zeile trägt einen oder zwei Punkte, sodass zweimal zwei Möglichkeiten in vier Positionen insgesamt sechzehn Formen ergeben. In der lateinischen Tradition heißen sie Via, Populus, Fortuna Major, Fortuna Minor, Acquisitio, Amissio, Laetitia, Tristitia, Puella, Puer, Albus, Rubeus, Conjunctio, Carcer, Caput Draconis und Cauda Draconis. Die endliche Zahl erlaubt, jede Form zu vergleichen und in einer Ordnung zu betrachten. Namen wie Freude, Verlust oder Gefängnis eröffnen einen Bedeutungsraum; sie machen aus der Figur noch keine vollständige Aussage über eine bestimmte Person.[817, 818]

Der geistige Rang der Figur liegt nicht schon in der Zahl der Punkte. Erst ihr Verhältnis zu einer Frage, zu einem Haus und zu anderen Figuren gibt dem Urteil seine bestimmte Gestalt. Die gleiche Figur kann in verschiedenen Zusammenhängen eine andere Tätigkeit oder Begrenzung anzeigen. Die Seele muss deshalb die gemeinsame Regel kennen und die einzelne Lage beachten. Eine Form kann das Denken ordnen, indem sie die Vielzahl möglicher Eindrücke auf unterscheidbare Beziehungen zurückführt. Als fertiges Wort darf ihr Name dennoch nicht an die Stelle der Prüfung von Wiederholung, Zeugen und Richter treten.

34.3 Konstruktion des Schildes

In einer verbreiteten Anordnung setzt die deutende Person zunächst sechzehn Reihen ungeplanter Punkte. Die Anzahl jeder Reihe wird nur als gerade oder ungerade festgehalten. Je vier Reihen bilden die vier Mütter; durch neues Lesen ihrer Zeilen entstehen vier Töchter. Paarweise Kombination nach der Parität ergibt vier Nichten, dann zwei Zeugen und den Richter. Gleichartige Parität ergibt einen geraden Wert, verschiedene Parität einen ungeraden. Einzelne Schulen fügen einen Versöhner hinzu oder setzen die Formen in ein Diagramm astrologischer Häuser. Diese Folge ist nach dem ersten Setzen der Punkte nachrechenbar und kann von anderen Menschen überprüft werden.[819, 820]

Das Verfahren führt einen ungeplanten Anfang durch feste Zwischenschritte zu einer überschaubaren Einheit. In der neuplatonischen Betrachtung kann die Folge von Vielheit, Gliederung und Sammlung eine Ordnung des Denkens sichtbar machen. Sie beweist nicht, dass der anfängliche Punktwurf schon eine bestimmte zukünftige Tatsache enthält. Die Rechenregel wird reproduzierbar angewandt; die Auslegung hängt von Überlieferung, Fragestellung und Urteil ab. Wer das Schild deutet, muss die Ableitung richtig rechnen und den Übergang zur Bedeutung eigens verantworten. Formale Gewissheit der Kombination ist etwas anderes als Gewissheit über das erfragte Ereignis.[821, 822]

34.4 Häuser, Planeten und Aspekte

In astrologisierten Formen der Geomantie treten Figuren in zwölf Häuser. Das erste Haus bezeichnet die fragende Person, das zweite Besitz, das siebte Partnerschaft oder offenen Streit und das zehnte Amt und öffentlichen Rang. Überlieferte Zuordnungen zu Planeten und Tierkreiszeichen erweitern die Figur um weitere Beziehungen. Eine Gestalt kann nach Stellung, Wiederholung und Beziehung zu anderen Häusern als stärker oder schwächer beurteilt werden. Der einzelne Punktwert wird so Teil einer größeren Ordnung. Das Haus bestimmt, welche Art von Frage überhaupt zur Deutung steht; ohne sie würde die gleiche Figur für jede Angelegenheit unterschiedslos sprechen.[823, 824]

Die Formulierung „terrestrifizierte Astrologie“ beschreibt, dass die Zeichen auf der Erde erzeugt und in eine astrologische Architektur eingesetzt werden. Es werden keine wirklichen Stellungen der Gestirne aus den Punktreihen berechnet. Der Ausdruck ist eine heutige Beschreibung, kein gesichertes Zitat Agrippas. Autoren wie Robert Fludd machten Verbindungen einer astrologia terrestris anschaulich; Stephen Skinner verwendete „Terrestrial Astrology“ als Titel. Geistige Entsprechung zwischen oberer und unterer Ordnung darf hier nicht die unterschiedlichen Arten der Zeichenproduktion verdecken. Astronomische Beobachtung und geomantischer Punktwurf gewinnen ihre Figuren aus verschiedenen Ursachen.[825, 826]

34.5 Arabische Handschriftentraditionen

Arabische Texte verwenden ʿilm al-raml, khaṭṭ al-raml und ḍarb al-raml für verschiedene Bezeichnungen des Sandwissens und des Setzens seiner Linien. Manuskripte stellen Figuren, Häuser und Urteile in Tabellen, Diagrammen und Fragenfolgen dar. Judaeo-arabische Funde aus der Kairoer Geniza zeigen, dass

Wissen über religiöse und sprachliche Grenzen hinweg weitergegeben wurde. Die niedergeschriebene Tabelle ist eine Form der Vermittlung: Sie macht Regeln lernbar, bewahrt sie und eröffnet zugleich neue Möglichkeiten der Anordnung. Die Einheit des Verfahrens besteht in solchen Beziehungen, ohne alle Texte zu einer identischen Fassung zu machen.[827, 828]

Unter dem Namen al-Zanātī zirkulierten Texte und Zuschreibungen verschiedener Herkunft. Ein berühmter Autorname ist kein ausreichender Beweis für ein einziges Lebenswerk. Emilie und Marion Savage-Smith untersuchten zudem ein divinatorisches Gerät des 13. Jahrhunderts, das zeigt, wie sich die Regel in einem Gegenstand verkörpern konnte. Schrift und Instrument sind verschiedene materielle Träger einer geordneten Tätigkeit. Früh belegte Traktate liegen im arabischsprachigen Raum; der genaue Ort einer ersten Erfindung bleibt offen. Geistige Verwandtschaft zwischen Handschriften berechtigt daher nicht dazu, eine ungesicherte Entstehungsgeschichte als Gewissheit auszugeben.[829, 830]

34.6 Wege nach Byzanz und in das lateinische Europa

Seit dem 12. Jahrhundert gelangten arabische geomantische Texte durch Übersetzungen und Kontakte, besonders im westlichen Mittelmeerraum, in lateinische Zusammenhänge. Auch byzantinische Überlieferungen gehörten zur weiteren Geschichte. Figurennamen wurden übersetzt, Regeln ausgewählt und Urteile zunehmend mit europäischer Astrologie verbunden. Handschriften bezeugen keine einzige Übergabe, die alles Spätere bereits festlegte. Jeder Übersetzer und Kompilator bestimmte, welche Beziehungen in seinem neuen Lehrzusammenhang sichtbar wurden. So nahm eine begrenzte formale Ordnung in mehreren Sprachwelten verschiedenartige Gestalt an.[831, 832]

Im Spätmittelalter wurde die Geomantie zugleich gelehrt, befragt und kirchlich wie rechtlich bestritten. Eine regelhafte Kunst konnte in einem Buch als Wissen auftreten und in einem anderen Zusammenhang als unerlaubte Mantik gelten. Die Bewertung hängt von der angenommenen Ursache des Zeichens und vom Verhältnis zur menschlichen Entscheidung ab. Die Seele kann sich an einer geordneten Figur zur Prüfung ihrer Möglichkeiten sammeln. Wird das Urteil als zwingende Zukunft oder als Ersatz für sittliche Einsicht verkündet, überschreitet es die erkennbare Form des Zeichens. Übertragungswege sind deshalb auch Geschichten unterschiedlicher Grenzen des erlaubten und beanspruchten Wissens.

34.7 Westafrika: lokale Systeme und islamische Netzwerke

In Teilen Westafrikas verbreiteten sich Sechzehn-Figuren-Verfahren über Handel, muslimische Gelehrsamkeit und Schriftkultur. Vergleichbare Figuren und Häuser sprechen für Begegnungen. Regionale Namen, Erzählungen, Rituale und die Rolle der Fachkundigen wurden jedoch jeweils eigenständig bestimmt. Bréhima Kassibo beschreibt die Verbindung arabisch-islamischer Formen mit lokalen kosmologischen Ordnungen. Eine aus einer anderen Sprache übernommene Regel bleibt nicht notwendig ein fremder Zusatz: Durch neue Deutung und neuen Gebrauch erhält sie eine geschichtlich besondere Gestalt. Die geistige Vergleichbarkeit der Figuren ist daher kein Grund, ihre örtlichen Bedeutungen

gleichzusetzen.[833, 834]

Zeit und Richtung einzelner Übertragungen lassen sich nicht stets sicher bestimmen. Händler, Wangara- und Dyula-Netzwerke, Marabouts und lokale Spezialisten kommen als Vermittler in Betracht. Arabische Schrift und muslimische Bildung konnten Ansehen verleihen; zugleich kritisierten manche Rechtsgelehrte die divinatorische Praxis. Solche Spannungen lassen sich nicht mit einer einfachen Gegenüberstellung von islamisch und einheimisch erklären. Eine neuplatonische Betrachtung sucht Beziehungen von Ordnung und Teilnahme, muss aber den jeweiligen sozialen Träger benennen. Das Urteil über eine Figur entsteht in einer Gemeinschaft mit eigenen Ausbildungswegen, Regeln und Grenzen seiner Anerkennung.[835, 836]

34.8 Ifá und Fa: strukturelle Nähe ohne vorschnelle Gleichsetzung

Ifá ist eine lebendige Yoruba-Wissensform. Geschulte babaláwo erzeugen Zeichen und deuten sie mithilfe von Versen, Erzählungen und überliefertem Wissen zu persönlichen oder gemeinschaftlichen Fragen. Die 256 odù beruhen auf binären Markierungen; ihre rechnerische Gestalt lässt Vergleiche mit anderen Zweierpotenz-Systemen zu. Der mathematische Vergleich ist genau, sofern er die Anzahl und Bildung möglicher Zeichen betrifft. Er sagt für sich nichts über dieselbe Gottheit, denselben Textbestand oder dieselbe geschichtliche Herkunft aus. Eine Form kann in verschiedenen Lehren auftreten und dort durch je andere Erzählungen und rituelle Handlungen bestimmt sein.[837, 838]

Instrumente, göttliche Bezugspersonen, lange Ausbildung, mündliche Verse und gesellschaftliche Aufgaben unterscheiden Ifá von arabischer Sandgeomantie. Kontakte und Ausbreitungen werden erforscht, doch eine einzige unumstrittene Abstammung ist nicht nachgewiesen. Fa in Benin und benachbarten Regionen verlangt ebenfalls Betrachtung in seinen eigenen Zusammenhängen. In neuplatonischer Sprache lässt sich sagen, dass eine gemeinsame mathematische Möglichkeit an vielen Orten verschiedene Teilnahmeformen erhält. Diese begriffliche Aussage darf keine bestehende Yoruba- oder Fa-Deutung ersetzen. Gerade das ernsthafte Interesse am Verhältnis des Vielen zum Einen gebietet, die Vielheit der tatsächlichen Überlieferungen nicht zu tilgen.[839, 840]

34.9 Sikidy auf Madagaskar und den Komoren

Sikidy verwendet in madagassischen Zusammenhängen oft Samen oder andere kleine Gegenstände zur Bildung von Figuren. Binäre Anordnungen werden nach bestimmten Regeln weitergeführt. Untersuchungen zur Ethnomathematik zeigen, dass die konstruktive Folge anspruchsvoll ist und mündliche Auslegung wesentlich bleibt. Die Praxis kennt regionale Unterschiede, während wiederkehrende Schritte eine gemeinsame Grammatik erkennen lassen. Die Wahl eines materiellen Trägers verändert den Vollzug: Samen werden berührt, gesetzt und in sozialen Situationen gedeutet. Eine reine Zahlenfolge könnte diese Handlung beschreiben, aber nicht ihren ganzen kulturellen Sinn erschöpfen.[841, 842]

Formale und sprachliche Hinweise sprechen für Beziehungen zur arabisch-islamischen Geomantie über den westlichen Indischen Ozean und die

Komoren. Sikidy ist deshalb nicht einfach eine unveränderte Übernahme. Malagasy Vorstellungen von Ahnen, Heilung, Opfer und der Stellung lokaler Spezialisten bestimmen, wozu seine Figuren dienen. Herkunftserzählungen geben Auskunft über die Selbstdeutung ihrer Träger; ihre einzelnen zeitlichen Behauptungen sind gesondert zu prüfen. Die Ordnung der Zeichen wird in dieser Gemeinschaft sinnlich und sprachlich wirklich. Eine neuplatonische Vergleichbarkeit allgemeiner Formen darf ihre konkrete religiöse und soziale Gestalt nicht als entbehrlich behandeln.[843, 844]

34.10 Südliches Afrika und Vier-Tafel-Divination

Im südlichen Afrika werden in einigen Orakelsystemen vier Tafeln oder Plättchen geworfen und nach ihrer Lage gedeutet. Vergleichende Forschung erörtert Verbindungen zu einem Shona-Zentrum im Gebiet des heutigen Simbabwe sowie mögliche Einflüsse von Sikidy und arabischer Geomantie. Diese Wege sind nicht in jeder Einzelheit belegt. Schon das Material unterscheidet die Handlung von Reihen im Sand: Tafeln haben ihre eigene Form, Ausrichtung und Beziehung zueinander. Zufälliges Fallen, begrenzte Zeichenmöglichkeiten und ein überlieferter Deutungskatalog bilden auch hier eine geordnete Folge, doch ihr örtlicher Gebrauch muss aus eigenen Quellen beschrieben werden.[845, 846]

Der Vergleich zeigt, wie ähnliche logische Beziehungen in unterschiedlichen Stoffen erscheinen können. Eine Menge von vier Tafeln ist nicht deshalb dasselbe wie eine geomantische Mutterfigur, weil beide in eine endliche Kombination eingehen. Personen erlernen die Regeln, stellen Fragen und bewerten die Zeichen in bestimmten Gemeinschaften. Die geistige Suche nach Verhältnis und Maß eröffnet den Vergleich; die geschichtliche Prüfung entscheidet, welche Kontakte und Umformungen tatsächlich nachweisbar sind. Wird eine Ähnlichkeit vorschnell zur Identität erklärt, verschwinden die menschlichen Tätigkeiten, durch welche das einzelne Verfahren seine Bedeutung erhielt.

34.11 Feng Shui: warum „chinesische Geomantie“ irreführt

Feng Shui beurteilt Lage, Ausrichtung und zeitliche Qualität von Gräbern, Häusern, Siedlungen und Landschaften; ältere Fachsprachen schließen kānyú ein. Unterschiedliche Schulen beachten Berge, Wasser und Geländeformen oder arbeiten mit Richtungen, Kalendern, yinyang, fünf Wandlungsphasen und dem luopan. Erhaltene Kompasse belegen materielle Techniken dieser Ortskunst. Die Frage nach einer stimmigen Beziehung von Bauwerk und Umgebung ist von der Herstellung eines zufälligen Punktschildes zu unterscheiden. Eine neuplatonische Betrachtung kann den Wunsch nach einer geordneten Verbindung von Mensch und Welt nachvollziehen, ohne chinesische Begriffe einer fremden kosmologischen Hierarchie zu unterstellen.[847, 848]

Das englische Etikett „Chinese geomancy“ benutzt Geomantie in einem sehr weiten Sinn von Erd- oder Ortsdeutung. Feng Shui kennt nicht die sechzehn Figuren des ʿilm al-raml und leitet keinen Richter aus Müttern und Töchtern ab. Erde, Ordnung und günstige Verhältnisse sind gemeinsame Wörter auf einer hohen Allgemeinheitsstufe; sie bezeichnen keine gemeinsame technische Abstammung.

Feng Shui gehört zu chinesischen Geschichten der Bestattung, Architektur, Landschaft und korrelativen Kosmologie. Wer es mit arabisch-lateinischer Geomantie vergleicht, muss die Reichweite des Wortes offenlegen. Nur so wird geistige Vergleichbarkeit nicht zu einer falschen Behauptung geschichtlicher Identität.[849, 850]

34.12 Vergleichende Bilanz der globalen Geografie

Unter dem Namen Geomantie stehen verschiedene Beziehungsverhältnisse. Arabische, byzantinische, lateinische und mehrere afrikanische Sechzehn-Figuren-Traditionen weisen auf wirkliche Übertragungen und Umgestaltungen. Ifá und Fa besitzen mathematisch vergleichbare Strukturen sowie diskutierte Kontakte, aber eigenständige Zeichenkorpora und Institutionen. Feng Shui gelangte vor allem durch eine weite europäische Übersetzung unter denselben Namen, obwohl seine technische Ordnung anders ist. Eine globale Übersicht muss folglich für jede Verbindung den Grad ihrer Belegbarkeit nennen. Ähnliche Zahl, ähnliche Frage und gemeinsam verwendete Benennung sind drei unterschiedliche Arten von Nähe.[851, 852]

Die neuplatonische Frage nach dem Verhältnis von Vielheit und Ordnung kann die Vergleichsarbeit leiten. Sie gestattet, an verschiedenen Verfahren wiederkehrende Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis zu betrachten. Sie erlaubt nicht, die Stimmen und Erzählungen einzelner Gemeinschaften einer einzigen angeblich uralten Geheimlehre unterzuordnen. Jede Figur tritt in einem bestimmten Stoff, in einer Sprache und durch geübte Personen hervor. Ihre Wahrheit als historisches Zeugnis liegt gerade in dieser bestimmten Erscheinung. Der Ausdruck Geomantie ist darum als genauer Fachbegriff für die Punktfiguren hilfreich und als Sammelname für alle Orts- und Loskünste erklärungsbedürftig.

Fußnoten zu Kapitel 34

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.

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.

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.
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.
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.
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.
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.
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.

35 Agrippa von Nettesheim: Astrologie als Schlüssel der Divination

35.1 Werkzusammenhang

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim lebte von 1486 bis 1535. In De occulta philosophia libri tres ordnete er die Welt nach elementarer, himmlischer und intellektueller Stufe. Das zweite Buch untersucht Zahl, Maß, Harmonie, Himmelsbilder und die Bildung wirksamer Zeichen. Seine Kapitel 48 bis 53 führen von geomantischen Punktfiguren über Charaktere und weitere Formen der Zeichengebung zu einer allgemeinen Aussage über die Astrologie. Die Gliederung ist selbst Teil des Arguments: Eine sichtbare Figur soll nur dann angemessen verstanden werden, wenn die Seele ihre Stellung in einer umfassenden kosmischen Ordnung erfasst.[853, 854]

Die drei Stufen sind nicht drei voneinander unabhängige Welten. Das sinnlich Einzelne empfängt seine Bestimmtheit in Beziehungen, die über es hinausreichen; die Seele prüft, wie Maß und Bewegung zu einer intelligiblen Form gehören. Agrippa setzt voraus, dass die himmlische Ordnung zwischen der intellektuellen Ursache und den elementaren Wirkungen vermittelt. Darum führt er ausgerechnet von den auf Erde oder Papier gesetzten Punkten zum Himmel. Diese Folge beschreibt sein philosophisches Vorhaben und darf nicht bereits als Beweis für die Wahrheit jeder einzelnen divinatorischen Zuordnung genommen werden.

35.2 „Alle Divinationsarten benötigen die Astrologie als Schlüssel“

Die deutsche Formulierung „Alle Divinationsarten benötigen die Astrologie als Schlüssel“ gibt Agrippas Gedankengang wieder, ist aber kein nachgewiesenes wörtliches Zitat. Buch II, Kapitel 53 trägt in der englischen Übersetzung von 1651 eine Überschrift im Sinn von „Keine Divination ist ohne Astrologie vollkommen“. Der Kapiteltext nennt astrologische Regeln einen besonders notwendigen Schlüssel zur Erkenntnis verborgener Dinge. Die Unterscheidung zwischen Überschrift, Übersetzung und heutiger Zusammenfassung bewahrt die genaue Stimme des Autors. Eine Deutung der geistigen Ordnung muss mit wahrhaftiger Wiedergabe ihrer schriftlichen Zeugnisse beginnen.[855, 856]

Agrippas Aussage ist ein programmatischer Anspruch innerhalb seines Systems. Er bezieht Physiognomie, Handlinien, Träume und Vorzeichen auf die jeweilige „Figur des Himmels“. Für ihn ist die Stellung der Gestirne zugleich Zeichen und vermittelnde Ursache von Vorgängen der unteren Welt. Die Seele sucht so vom einzelnen Eindruck zur übergreifenden Form aufzusteigen. Das heißt nicht, dass jede historische Kunst sich tatsächlich aus Astrologie entwickelt hätte. Auch ist Agrippas Behauptung kein experimentell gesichertes Naturgesetz. Ihr genauer Rang ergibt sich aus der neuplatonisch geordneten Korrespondenzlehre, für die er argumentiert, und aus der Prüfung ihrer Anwendung.[857, 858]

35.3 Kapitel 48 und die geomantischen Figuren

Im 48. Kapitel des zweiten Buches behandelt Agrippa sechzehn geomantische Figuren und ihre Beziehungen zu Planeten, Tierkreiszeichen und Elementen. Er stellt sie zwischen Bilder und Charaktere, also zwischen sichtbare Gestalt und verdichtetes Schriftzeichen. Die vier Punktzeilen können als Glieder einer elementaren Ordnung gelesen werden. Ihre Zuordnung zu Planeten stellt eine auf der Erde erzeugte Figur in eine himmlische Folge. Diese Einordnung ist eine Tätigkeit des Geistes, nicht eine Veränderung der arithmetischen Zahl ihrer Punkte. Erst wer die Schichten unterscheidet, erkennt, welchen Schritt Agrippa von formaler Gestalt zu behaupteter kosmischer Bedeutung vollzieht.[859, 860]

Kapitel 53 formuliert danach den allgemeinen Grund, weshalb die himmlische Ordnung zum Urteil über unterschiedliche Zeichengattungen hinzutreten soll. So bilden die Kapitel keine zufällige Sammlung kurioser Techniken. Eine Figur wird erzeugt, erhält einen Namen, steht zu weiteren Formen in Beziehung und soll schließlich durch den Himmel bestimmt werden. In neuplatonischer Sprache führt Agrippa die sichtbare Vielheit auf eine umfassendere Stufe der Ordnung zurück. Ob die konkrete planetarische Zuweisung einer einzelnen Figur zutrifft, muss dennoch gesondert erörtert werden. Die Geschlossenheit eines Systems macht seine Beziehungen begreifbar; sie ersetzt die Prüfung seiner Ausgangspunkte nicht.

35.4 Agrippa zugeschriebene Geomantie und Autorschaftsproblem

Die ausführliche Abhandlung Of Geomancy erschien 1655 in Robert Turners englischer Ausgabe eines sogenannten vierten Buches unter Agrippas Namen. Die Autorschaft dieses Buches ist problematisch; es wird als pseudepigraphisch oder jedenfalls nicht ohne Vorbehalt als Agrippas eigenhändiges Werk behandelt. Der Text bleibt eine bedeutende Quelle dafür, wie sein Name in der frühen Neuzeit gebraucht wurde. Er beschreibt Geomantie als Punktkunst, verbindet Figuren mit Planeten und Zeichen und führt Häuser und Aspekte zur Urteilsbildung heran. Diese Ähnlichkeit zu Agrippas eigenem kosmologischen Entwurf ist kein selbstständiger Beweis gleicher Verfasserschaft.[861, 862]

Ein zugeschriebener Name kann einem Text Autorität und eine bestimmte Leserschaft verschaffen. Gerade weil De occulta philosophia eine geordnete Verbindung der Stufen anstrebt, schien eine ausführliche geomantische Anleitung in seinem Umfeld plausibel. Die Geschichte der Lehre verlangt jedoch, den belegten Text Agrippas, die spätere Zuschreibung und die Wirkung beider auseinanderzuhalten. Auch ein nicht eigenhändiges Werk kann Menschen zu einer geistigen Ordnung anleiten oder ihre Vorstellung davon verändern. Seine Bedeutung als Zeugnis der Rezeption ist wirklich, während sein Anspruch auf unmittelbare Autorschaft einer anderen Art von Nachweis bedarf.

35.5 Geomantie als terrestrifizierte Astrologie

Geomantische Zeichen werden in Erde, Sand oder auf Papier erzeugt; ihre Auswertung übernimmt in astrologisierten Fassungen Häuser, planetarische Eigenschaften und Beziehungen der Figuren. Darin liegt der präzise Sinn der Formel „terrestrifizierte Astrologie“. Die Punktreihen berechnen keine wirklichen Planetenstellungen und sind kein verkleinertes Horoskop. Vielmehr beginnt das

Verfahren bei einem Losimpuls und legt dessen begrenzte Formen in ein bereits bestehendes Deutungsschema. Die Erde liefert den materiellen Anlass; der Himmel liefert in Agrippas System die vermittelnde Ordnung des Urteils. Die intelligible Ursache wird damit nicht unmittelbar als Punkt auf dem Papier sichtbar.[863, 864]

Das System bietet eine Antwort ohne astronomische Tabellen und überträgt dennoch deren Vokabular auf den entstandenen Schild. Darin liegt seine Anziehungskraft und seine Spannung. Agrippa gibt der Himmelsordnung einen Vorrang, obwohl die anfängliche Auswahl der Punkte nicht aus einer Beobachtung des Himmels hervorgeht. Historisch lässt sich daher sagen, dass astrologische Entsprechungen die geomantische Deutung in seinem Entwurf legitimieren und erweitern. Geomantie und Astrologie werden dadurch nicht dieselbe Technik. Neuplatonische Vermittlung erlaubt die Beziehung zweier Stufen, ohne die besondere Ursache und Arbeitsweise jeder einzelnen Stufe zu beseitigen.[865, 866]

35.6 Verhältnis zur Kartomantie

Geomantie und Kartenlegen benutzen begrenzte Zeichensätze, eine Auswahl der einzelnen Zeichen und Regeln ihrer Verbindung. Diese formale Nähe beweist keinen unmittelbaren Ursprung des Tarot aus geomantischen Punktfiguren. Europäische Korrespondenzlehren und spätere okkulte Synthesen konnten vielmehr beide Verfahren an ähnliche Begriffe anschließen. Sobald Karten mit Planeten, Zeichen, Elementen oder kabbalistischen Pfaden verbunden werden, vollzieht sich ein vergleichbarer Übergang: Ein sinnlich gegebenes Medium wird in eine größere symbolische Ordnung eingetragen. Der Übergang muss für jeden Autor und jedes Deck geschichtlich belegt werden.[867, 868]

Die Vergleichbarkeit hat auch eine philosophische Grenze. Eine gezogene Karte trägt Bild, Namen und eine Geschichte ihrer Herstellung; eine geomantische Figur entsteht aus Parität und Ableitung. Beide können die Seele vom einzelnen Zeichen zu allgemeinen Beziehungen führen, aber sie tun es auf verschiedene Weise. Wer diese Differenz bewahrt, kann die Verwandtschaft ihrer Ordnungsarbeit genauer erkennen. Die Zugehörigkeit vieler Verfahren zu einem kosmischen Ganzen wäre im neuplatonischen Sinn eine Frage der Teilnahme, nicht automatisch eine Behauptung, dass eine Kunst die andere als historischen Gegenstand hervorgebracht hätte.

35.7 Hanegraaffs Begriff des platonischen Orientalismus

Wouter J. Hanegraaff verwendet im Anschluss an John Walbridge „platonischen Orientalismus“ für eine geschichtlich wirksame Vorstellung: Platonische Lehre wurde als Ausdruck weit älterer Weisheit aus einem vorgestellten Orient beschrieben, etwa aus Ägypten, Persien, Chaldäa oder mosaischen Zeugnissen. Der Begriff bezeichnet die Konstruktion solcher Ursprungserzählungen, nicht eine einfache geographische Einordnung der Philosophie. Wer eine geistige Verwandtschaft zwischen unterschiedlichen Lehren wahrnimmt, darf aus ihr nicht ohne historische Belege eine einheitliche Kette von Lehrern und Schriften machen. Die philosophische Frage nach Wahrheit und die geschichtliche nach Vermittlung sind zu unterscheiden.[869, 870]

In der Renaissance wurde daraus die Idee einer prisca theologia. Hermes Trismegistos, Zoroaster, Orpheus, Pythagoras, Platon und Mose konnten in wechselnden Folgen als Bewahrer einer alten Offenbarung dargestellt werden. Autoren verbanden so heidnische Texte mit christlichen Lehren und verliehen neuen Deutungen das Ansehen einer Wiederherstellung. Die einzelnen Gestalten und Zeiten bilden aber nicht schon deshalb eine belegte lückenlose Reihe. Die eigentliche historische Wirkung der Genealogie liegt in der Auswahl von Texten, im Aufbau von Autorität und in den Möglichkeiten religiöser Erneuerung, die sie für ihre Verfasser eröffnete. Eine Wahrheit kann ohne eine erfundene Abstammungslinie geprüft werden.[871, 872]

35.8 Ludovico Lazzarelli nach Hanegraaff

Ludovico Lazzarelli, 1447 geboren und 1500 gestorben, übersetzte späte griechische Traktate des Corpus Hermeticum und verfasste den Crater Hermetis. Hanegraaff und Ruud M. Bouthoorn haben seine Texte ediert und neu zugänglich gemacht. In ihrer Darstellung verstand Lazzarelli den dreizehnten hermetischen Traktat, die Wiedergeburt des Schülers, als Hinweis auf eine zu vollziehende geistige Erneuerung. Der Text war ihm nicht bloß ein Bild für eine begriffliche Wahrheit. Der Mensch sollte seine zerstreute Lebensführung sammeln und sich einer höheren Tätigkeit zuwenden. Diese Betonung des Vollzugs unterscheidet seine Arbeit von einer rein antiquarischen Bewunderung alter Bücher.[873, 874]

Lazzarelli deutete Poimandres christologisch und verband hermetische Wiedergeburt mit einem weitreichenden christlichen Anspruch. Giovanni „Mercurio“ da Correggio erschien ihm als gegenwärtiger prophetischer Vermittler. In der Rekonstruktion Hanegraaffs tritt so neben Ficinos gelehrte Übersetzungsarbeit eine auf Erfahrung und Mission gerichtete Bewegung. Die neuplatonische Rede vom Aufstieg der Seele lässt verstehen, warum ein Text hier zur Praxis werden sollte; sie bestätigt nicht unbesehen Lazzarellis Urteil über die Person seines Lehrers. Auch die Behauptung, ein lebender Vermittler besitze einzigartige geistige Vollmacht, bleibt an seinen Aussagen und Handlungen zu prüfen.[875, 876]

35.9 Lazzarellis Einfluss auf Agrippa

Hanegraaff verweist auf Agrippas Kenntnis des Crater Hermetis und auf sprachliche wie gedankliche Übernahmen. Vor allem Bilder geistiger Zeugung und Wiedergeburt haben eine konkrete Nähe zu Lazzarellis Text. Agrippa erscheint damit als Leser einer jüngeren christlich-hermetischen Bewegung, nicht nur als Sammler unbestimmt alter Magie. Eine allgemeine neuplatonische Ähnlichkeit erklärt noch nicht, warum bestimmte Formulierungen in bestimmter Gestalt wiederkehren. Wo eine tatsächliche Textbeziehung erkennbar wird, verdient sie ihren eigenen Platz in der Geschichte der Lehre.[877, 878]

Agrippas umfassendes Werk geht jedoch nicht aus einer einzigen Quelle hervor. Neuplatonismus, Kabbala, Astrologie, Naturphilosophie, christliche Theologie und rituelle Formen treten in ihm zusammen. Lazzarelli hilft besonders zu verstehen, warum Erkenntnis für Agrippa mehr bedeuten konnte als die Kenntnis von

Zuordnungstabellen. Die Seele soll sich verändern und ihre geistige Würde in Tätigkeit verwirklichen. Diese Absicht macht die Korrespondenzen nicht zu beliebigen Hilfsmitteln, verleiht aber der inneren Erneuerung ein höheres Ziel als dem bloßen Besitz geheimer Namen. Aus einer belegten Einzelbeziehung entsteht damit ein genauerer Einblick in das Ganze, ohne dass das Ganze auf diese eine Beziehung verkürzt wird.[879, 880]

35.10 Bedeutung für Agrippas Divinationslehre

In Agrippas Ordnung ist der Himmel eine vermittelnde Stufe zwischen intelligiblen Ursachen und elementaren Erscheinungen. Deshalb verlangt er für das vollkommene Urteil über unterschiedliche Zeichen die Astrologie. Sterne sind hier mehr als technische Messpunkte: Ihre geordneten Bewegungen sollen Verhältnisse der Welt sichtbar machen, denen die Seele durch Maß und Vergleich nachgehen kann. Die Vorstellung einer alten einheitlichen Weisheit gab diesem Aufbau geschichtliche Würde, aber sein philosophischer Zusammenhang muss unabhängig von einer behaupteten unveränderten Überlieferung verstanden werden. Die Frage nach dem Ursprung einer Lehre und die nach der Tragfähigkeit ihrer Beziehungen fallen nicht zusammen.[881, 882]

Agrippas und Lazzarellis Verknüpfung von Hermetik, Platonismus und Christentum gehört zur Renaissance und ist kein neutraler Bericht über die gesamte Antike. Wer diese Entstehung erkennt, kann zugleich erklären, weshalb Agrippa sehr verschiedene Divinationskünste astrologisch zusammenführte und spätere Leser darin eine Wiederkehr ägyptischer Weisheit sahen. Das geistige Ziel ist die Hinwendung der Seele zu Ordnung und Gutem; das einzelne mantische Urteil bleibt begrenzt und bedarf besonnener Prüfung. Eine Karte, eine Handlinie oder ein Punktmuster kann Anlass der Betrachtung sein. Keines dieser Zeichen ersetzt die eigene Verantwortung der Seele, zwischen Möglichkeit, begründetem Wissen und unbelegtem Anspruch zu unterscheiden.[883, 884]

Fußnoten zu Kapitel 35

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.
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.
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.
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.
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.
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 Kartenlegung entsteht aus mehreren unterscheidbaren Tätigkeiten. Zuerst werden Karten ausgewählt und an bestimmte Stellen gebracht; danach treten Bilder, Namen und Beziehungen der gezogenen Karten zueinander. Schließlich verbindet der deutende Mensch diese Ordnung mit einer Frage und einer Erzählung über mögliche Handlungen. Historische Schulen gewichten diese Schritte unterschiedlich. Einige beginnen bei festen Bedeutungstabellen, andere bei sichtbaren Gesten, astrologischen Entsprechungen oder dem Gespräch mit der fragenden Person. Die Seele begegnet nicht einem isolierten Bild, sondern einer gegliederten Vielheit, die sie im Urteil zusammenführt. Ein Zeichen kann auf Möglichkeiten hinweisen; seine konkrete Stellung nimmt der fragenden Person die freie Entscheidung über die Zukunft nicht ab.[885, 886]

Neuplatonisch kann ein sinnliches Bild zur Betrachtung geistiger Verhältnisse anregen, weil sichtbare Formen Teilnahme an Ordnung ermöglichen. Aus diesem Gedanken folgt nicht, dass jede Legung ein sicheres Wissen über ein künftiges Ereignis verschafft. Der Anspruch auf eine bestimmte Ursache und die tatsächliche Wirkung einer Konsultation sind getrennt zu prüfen. Ein Gespräch kann Aufmerksamkeit bündeln, verdeckte Konflikte benennen und Entscheidungen verständlicher machen. Es kann ebenso einem Deuter unverdiente Autorität verleihen oder eine fragende Person von weiteren Konsultationen abhängig machen. Die rechte Praxis unterscheidet Zeichen, Auslegung und Handlung: Sie legt die eigene Unsicherheit offen und stärkt das besonnene Urteil der Seele, statt ein Bild als unveränderliches Schicksal auszugeben.[887, 888]

Fußnoten zu Kapitel 36

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 andere Karten werden heute in vielen Teilen der Welt verwendet. Die gemeinsame äußere Gestalt einer Karte begründet keine überall gleiche Lehre. Historisch sind vor Ort gewachsene Orakel, später eingeführte Kartensätze und neu geschaffene Verbindungen ihrer Bilder zu unterscheiden. Tarot entstand in Europa als Spiel und erhielt seine regelmäßige divinatorische Verwendung erst später. Koloniale Wege, Handel, Migration, Druck und digitale Medien trugen zur weiteren Verbreitung bei. In jeder neuen Umgebung wurden Motive ausgewählt, anders benannt und auf andere Fragen bezogen. Eine intelligible Beziehung kann sich in mehreren Bildern zeigen; aus dieser Möglichkeit folgt noch keine einheitliche geschichtliche Herkunft der jeweiligen Verfahren.[889, 890]

„Lokal“, „traditionell“ und „indigen“ bezeichnen nicht einfach unbewegliche, seit jeher identische Formen. Auch eine örtlich verankerte Praxis kann sich durch neue Materialien, Begegnungen und veränderte soziale Bedürfnisse wandeln. Umgekehrt macht die Darstellung regionaler Gewänder oder Gottheiten auf einem neu entworfenen Deck dieses nicht automatisch zur Fortsetzung einer älteren Initiationslinie. Entstehungszeit, Urheberschaft, Ausbildung, tatsächlich gebrauchte Riten und die Quelle beanspruchter Autorität müssen untersucht werden. Die Seele darf Verwandtschaften von Formen erkennen und muss zugleich die verschiedenen Menschen beachten, die diese Formen hervorbrachten. Geistige Vergleichbarkeit und belegte Übertragung bleiben verschiedene Arten der Beziehung.[891, 892]

37.2 Ostasien: Tarot neben älteren Orakelsystemen

In chinesischsprachigen städtischen Milieus steht gegenwärtiges Tarot neben Yijing, chinesischer Astrologie, Physiognomik, Feng Shui und Losen in Tempeln. Jedes dieser Verfahren besitzt eigene Texte, Zeichenbildung und Orte der Auslegung. Das Yijing ordnet Wandlungen durch Hexagramme und Kommentare; eine Tarotlegung ordnet gezogene Karten und ihre Bilder. Beide können eine fragende Person dazu bringen, die Veränderlichkeit einer Lage zu prüfen. Diese Ähnlichkeit ihrer möglichen Wirkung beweist weder gleiche Herkunft noch identischen Inhalt. Die formale Bewegung vom einzelnen Zeichen zur Frage ist zu vergleichen, während das bestimmte Wissen der jeweiligen Überlieferung in seiner eigenen Sprache betrachtet werden muss.[893, 894]

Auch „China“, Hongkong oder Taiwan sind keine homogenen Einheiten des divinatorischen Gebrauchs. Ein Marktstand, ein Tempel und eine digitale Beratung stehen in verschiedenen sozialen Beziehungen. Ein neuplatonischer Blick auf die Ordnung der Zeichen darf die tatsächlich lebenden Gemeinschaften nicht in eine einzige vermeintlich ostasiatische Weisheit auflösen. Er fragt, wie eine Seele an einem bestimmten Ort vom sinnlichen Zeichen zu einem besonnenen Urteil gelangt und wem sie dabei Autorität zuschreibt. Dafür sind die materiellen Mittel und die gelehrten Regeln genauer als pauschale Kulturbezeichnungen.

37.3 Japan: Tarot und Omikuji

In Japan erscheint Tarot in Büchern, Beratungsräumen, Apps und digitalen Angeboten einer transnationalen Gegenwart. Omikuji gehören dagegen zu Lospraktiken an Shintō-Schreinen und buddhistischen Tempeln. Ihre Aussagen über Glück und Unglück können verschiedene Lebensbereiche betreffen; Ort, Handlung, Träger und religiöse Beziehung unterscheiden sich von einer Tarotberatung. Beide Verfahren wählen ein Zeichen aus mehreren Möglichkeiten und verlangen eine Auslegung. Ein gemeinsamer Umgang mit einer offenen Lage genügt jedoch nicht als Beweis einer gemeinsamen Genealogie.[895, 896]

Die Frage, ob ein gezogenes Los eine bestimmte Notwendigkeit oder eine Gelegenheit zur Prüfung anzeigt, stellt sich in beiden Fällen. Die Antwort ist von der jeweiligen Praxis und ihrem beanspruchten Grund her zu bestimmen. Die Seele kann sich durch ein Zeichen zu größerer Aufmerksamkeit für Handlung und Folge wenden. Sie verfehlt diese Tätigkeit, wenn sie den einzelnen Zettel oder das Kartenbild als unfehlbaren Ersatz ihres Urteils behandelt. Eine vergleichende Darstellung soll darum die Ähnlichkeit des Auswahlvorgangs benennen und die Verschiedenheit der rituellen und gesellschaftlichen Zusammenhänge bewahren.

37.4 Südkorea: Beratung und ältere Divinationsmilieus

In südkoreanischen Städten kann Tarot als zugängliche Beratung bei Beziehungen, Ausbildung und Beruf dienen. Astrologische, schamanische und weitere Formen der Schicksalsdeutung bestehen daneben in je eigenen Zusammenhängen. Dass Praktizierende im einzelnen Fall Elemente verbinden, macht eine Kartenberatung nicht schon zur schamanischen Handlung. Ausbildung, Anrufung von Geistern, rituelle Verpflichtungen und gesellschaftliche Stellung der deutenden Person sind genauer zu beschreiben. Ein und dieselbe Frage nach dem Künftigen kann innerhalb verschiedener Verfahren einen anderen Ort erhalten.[897, 898]

Neuplatonisch betrachtet hat die Seele die Fähigkeit, eine einzelne Lebenslage auf ihre Verhältnisse zum Ganzen hin zu prüfen. Daraus erwächst keine Befugnis, die Begriffe verschiedener Gemeinschaften nachträglich gleichzumachen. Eine urbane Tarotlegung kann einen Entscheidungsraum gliedern; eine schamanische Tätigkeit kann Ansprüche an Familie und Geistbeziehungen umfassen, die in einer Karte nicht enthalten sind. Wer über die Wirkung beider spricht, muss die besonderen Formen der Teilhabe und die Grenzen der jeweils beanspruchten Deutungsmacht kenntlich machen.

37.5 Indien und Südostasien: hybride Systeme ohne Ursprungsmythos

In Indien trifft eingeführtes Tarot auf ein vielfältiges Feld von jyotiṣa, Handlesen, Träumen und Tempel- oder Losorakeln. Gegenwärtige Decks können hinduistische Gottheiten, Chakren, Karma oder indische Astrologie mit Tarotbildern verbinden. Solche Zusammenstellungen sind neue Arbeiten bestimmter Künstler und Deuter. Sie sind kein Beweis, dass die norditalienischen Karten des 15. Jahrhunderts in Indien entstanden. Die Aufnahme eines fremden Mediums kann eine eigenständige Leistung sein: Eine übertragene Form gewinnt durch Auswahl, neue Bildsprache und neue Fragen einen besonderen Sinn. Dieser Sinn benötigt keine erfundene

frühere Herkunft.[899, 900]

„Südostasien“ bezeichnet ebenfalls kein einheitliches Orakelgebiet. Karten können je nach Gemeinschaft neben Ahnenbefragung, Geistmedien, Traumdeutung oder Astrologie stehen. In jeder Begegnung ist zu fragen, welche Zeichen wirklich verbunden werden und welche Institutionen bestehen bleiben. Eine allgemeine neuplatonische Ordnung von Teilhabe und Vermittlung hilft, das Verhältnis von übernommenem Bild und neuer Deutung zu denken. Sie darf nicht die örtlichen Lehren und religiösen Pflichten durch ein fremdes einheitliches Schema ersetzen. Die konkrete Gestalt eines Mischsystems ist aus seinen handelnden Personen und ihrer Umwelt zu erschließen.

37.6 Afrika: Diagnose, Gemeinschaft und spirituelle Autorität

Afrikanische Orakelpraxen umfassen eine Fülle verschiedener Zeichen und Handlungen. Knochen, Muscheln, Steine und Samen können geworfen werden; anderswo tragen Träume, Ahnenbeziehungen, Besessenheit und Heilungsrituale das Urteil. Ifá bei den Yoruba ist ein besonders ausführlich dokumentiertes System von Zeichen und überliefertem Wissen. Die Verfahren dienen häufig nicht allein der Anzeige eines künftigen individuellen Ereignisses. Krankheit, Streit, Verpflichtungen und Beziehungen zwischen Lebenden, Ahnen, Gottheiten und Gemeinschaft können ihren Gegenstand bilden. Die sittliche Tätigkeit einer Seele steht dabei in Verhältnissen zu anderen, die über ihre private Wahl hinausreichen.[901, 902]

Zugleich werden Tarotkarten in afrikanischen Städten und digitalen Öffentlichkeiten gelesen und neu gestaltet. Künstler verwenden lokale Erzählungen, geschichtliche Figuren und eigene Bildordnungen. Ob daraus eine dauerhafte örtliche Überlieferung wächst, lässt sich nicht allein an veränderten Motiven entscheiden. Zu untersuchen sind tatsächlicher Gebrauch, Ausbildung, Urheberschaft und die Gemeinschaften, die eine Deutung tragen. Die bloße Bezeichnung einer solchen Arbeit als Aneignung lässt offen, wer sie vornimmt und welche Machtverhältnisse beteiligt sind. Eine geistige Form gewinnt durch die Tätigkeit konkreter Menschen Gestalt; deshalb muss ihre geschichtliche Zurechnung genau bleiben.[903, 904]

37.7 Südamerika: Kartenmigration und lokale Neuordnungen

Tarot und europäische Spielkarten gelangten über Kolonialherrschaft, Handel und Einwanderung nach Südamerika. Spanische Farbkarten und Tarot wurden in unterschiedlichen Milieus verwendet; auch in Brasilien lassen sich verschiedene Formen der Kartomantie unterscheiden. Für Rio de Janeiro im 19. Jahrhundert bedarf jede genauere Behauptung über einzelne deutende Personen und Daten archivischer Belege. Argentinische Ausgaben wie das ägyptische Kier-Tarot zeigen eine moderne Aufnahme europäischer Ägyptenvorstellungen und Kartengeschichten. Sie bringen ein neues Werk hervor und stellen kein wiederentdecktes pharaonisches Original dar.[905, 906]

Die Karte reist als druckbarer Gegenstand. Ihre Bedeutung reist nicht unverändert mit ihr, denn Sprache, soziale Stellung und religiöse Umgebung bestimmen, wie sie

betrachtet wird. Neuplatonisch kann die Seele im fremden Bild eine erkennbare Ordnung aufnehmen und sie auf die Frage eines anderen Ortes beziehen. Ihre neue Tätigkeit ist zugleich geschichtlich bedingt. Wer einen Transfer beschreibt, soll daher nicht allein die Ankunft eines Decks feststellen, sondern die Menschen und Einrichtungen nennen, die aus diesem Gegenstand ein wirksames örtliches Zeichen machten.

37.8 Indigene und afroamerikanische Traditionen

Indigene und afroamerikanische Orakel- und Heilungswege sind keine Unterarten des Tarot. Pflanzen, Muscheln, Träume, Naturbeobachtung und Beziehungen zu Ahnen oder anderen Wesen können in bestimmten Gemeinschaften tragend sein. Afrobrasilianische Orakel besitzen eigene Ämter, Wege der Einweihung und kosmologische Begriffe. Wenn solche Motive in neue Karten gelangen, ist zu fragen, wer über sie verfügen darf, welche Zustimmung vorliegt und ob eine geschützte Form öffentlich gemacht wurde. Ein sichtbares Zeichen ist in diesen Zusammenhängen auch Teil sozialer Verantwortung und nicht ein frei verfügbares Ornament.[907, 908]

Eine von Beteiligten selbst geschaffene Mischung kann eine lebendige neue Form sein. Eine kommerzielle Verwendung kann dieselbe Zeichenwelt aus den Beziehungen herauslösen, die ihr Bedeutung geben. Die Unterscheidung folgt nicht schon aus dem äußeren Stil des fertigen Decks. Sie verlangt Kenntnis von Urheberschaft, Zugangsrechten und dem Nutzen, den einzelne Menschen aus der Veröffentlichung ziehen. Der geistige Gedanke einer Verbindung aller Seelen berechtigt niemanden, konkrete Pflichten einer Gemeinschaft zu übergehen. Gerade weil das Bild an einer höheren Ordnung Anteil haben kann, ist seine Herstellung im Verhältnis zu anderen Personen sittlich zu prüfen.

37.9 Australien und Aotearoa/Neuseeland

In Australien gehört Tarot vorwiegend zu einer modernen esoterischen Beratungs- und Medienwelt. Die vielfältigen Wissensformen der Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples stehen in bestimmten Beziehungen zu Land, Vorfahren, Zeremonie und Gemeinschaft. Sie lassen sich weder auf eine einzige Lehre reduzieren noch ohne Berechtigung in die Sprache des Tarot übertragen. Bei einem Deck mit entsprechenden Motiven zählen die Schöpfer, die beteiligten Gemeinschaften und die Unterscheidung von allgemein zugänglichen und eingeschränkten Inhalten. Ein materiell sichtbares Zeichen darf nicht von der sozialen Ordnung getrennt werden, durch die seine Weitergabe geregelt ist.[909, 910]

Auch in Aotearoa/Neuseeland ist modernes Tarot von mātauranga Māori zu unterscheiden. Māori-Künstler können zeitgenössische Orakelkarten selbstbestimmt gestalten und neue Ausdrucksformen schaffen. Daraus folgt weder, dass jedes solche Deck eine seit Jahrhunderten unveränderte Divinationspraxis fortsetzt, noch, dass heutige schöpferische Arbeit weniger gilt. Wissen ist an Sprache, Genealogien, Landbeziehungen und Gemeinschaft gebunden. Neuplatonische Teilnahme meint nicht die Auflösung dieser geschichtlichen Verhältnisse in eine allgemeine Bildersprache. Wer die Seele auf geistige Einheit

hin betrachtet, muss die Freiheit und Autorität der Menschen achten, die ihr Wissen in eigener Weise weitergeben.[911, 912]

37.10 Agency in globaler Perspektive

Eine Orakelpraxis kann die Handlungsmacht einer Person stärken, wenn sie mehrere Lesarten eröffnet, Konflikte klärt und Entscheidungsmöglichkeiten erkennbar macht. Sie kann dieselbe Macht einschränken, wenn ein Deuter die Zeichen als unfehlbares Urteil über ein festes Schicksal verkündet. In gemeinschaftlich geprägten Verfahren besteht Selbsttätigkeit nicht notwendig nur in der isolierten Wahl eines Einzelnen. Sie kann in der Erneuerung von Beziehungen zur Familie, Gemeinschaft, zu Ahnen, Gottheiten oder Land erfahren werden. Die Seele wirkt als besondere Person in einer Vielheit von Bindungen; ihr eigener Vollzug und das Verhältnis zu anderen sind miteinander zu bedenken.[913, 914]

Darum genügt kein einfaches Raster, das westliche Autonomie auf der einen und gemeinschaftliche Tradition auf der anderen Seite festlegt. Zu fragen ist, wer eine Frage stellen darf, wer deutet, wie eine Lehrbefugnis erworben und begrenzt wird und welche Stimmen in einer Beratung gehört werden. Ebenso wichtig ist, ob jemand eine Aussage zurückweisen, eine Beziehung beenden oder anders handeln kann. Agency bezeichnet so die konkrete Verteilung von Urteils- und Handlungsmacht. Die neuplatonische Hinwendung zum Guten verlangt Einsicht, nicht Unterwerfung unter einen Menschen, der seine Deutung mit höherer Notwendigkeit verwechselt.[915, 916]

37.11 Prüffragen und Bilanz

Für einen Vergleich sind fünf Fragen besonders hilfreich. Wer stellte das verwendete Medium her? Aus welcher Überlieferung wird die Befugnis zur Deutung abgeleitet? Findet der Gebrauch im Ritual, im Markt, in der Beratung oder in einer Heilpraxis statt? Welche Gemeinschaften werden dargestellt und am Ertrag beteiligt? Und welche wirklichen Entscheidungen verbleiben den fragenden Menschen? Die Antworten zeigen, ob ein Kartenbild aus einer belegten Übertragung, einer eigenständigen Neubildung oder einer problematischen Verwertung hervorging. Die gleiche sichtbare Figur kann unter verschiedenen Bedingungen eine andere gesellschaftliche Wirkung besitzen.[917, 918]

Die globale Geschichte ist weder die bloße Ausbreitung eines einzigen Tarot noch eine Sammlung beliebig austauschbarer „exotischer“ Entsprechungen. Örtliche Orakelordnungen gehören oft zu umfangreichen Beziehungen von Wissen, Ritus und Gemeinschaft. Tarot ist als beweglicher Satz von Bildern leicht zu übersetzen und neu zusammenzustellen. Wo beides zusammentrifft, entsteht eine besondere Form durch bestimmte Personen. Ihre geistige Vergleichbarkeit wird erst fruchtbar, wenn ihre wirkliche geschichtliche Verschiedenheit bestehen bleibt. Neuplatonisch ist das Viele in Beziehung zu denken, ohne seinen einzelnen Ursprung, seine Verantwortung und die Freiheit seiner deutenden Seelen zu verwischen.[919, 920]

Fußnoten zu Kapitel 37

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.
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).
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).
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.
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.
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.
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

Frieda Harris brachte in die Arbeit am Thoth-Tarot eigene malerische Erfahrung, Beziehungen zu anderen Künstlern, organisatorische Kraft und finanzielle Mittel ein. Sie regte eine umfassende Neugestaltung an und trug das Unternehmen durch wiederholte Entwürfe und schwierige Jahre. Briefe und erhaltene Bildstufen zeigen eine Folge von Vorschlägen, Korrekturen und Entscheidungen. Die Karten gingen nicht aus einem fertigen Text hervor, der nur noch farbig ausgeführt werden musste. Crowleys systematische Zuordnungen wurden durch Harris' Kompositionen erst als besondere Formen von Bewegung, Raum und Licht sichtbar.[921]

Das Verhältnis beider Tätigkeiten ist als schöpferische Zusammenarbeit zu verstehen. Eine begriffliche Ordnung wird im Bild nicht einfach verdoppelt: Die Künstlerin wählt Linien, Flächen und Farben und gibt dem Betrachtenden damit weitere Wege, die Beziehung der Teile zu erfassen. Neuplatonisch kann die sinnliche Gestalt auf intelligible Verhältnisse verweisen, ohne dass der geistige Sinn einem einzigen Autor oder einer einzigen Erklärung gehört. Dass Crowleys Name die spätere Vermarktung lange beherrschte, veränderte nicht Harris' tatsächlichen Anteil an der Entstehung. Eine gerechte Geschichte des Decks nennt ihren Entwurf, ihre Mittel und ihre Entscheidungen als eigene Ursachen seiner überlieferten Gestalt.

Fußnote zu Kapitel 38

921. Vgl. Decker/Depaulis/Dummett, Wicked Pack; Decker/Dummett, History of the Occult Tarot.

40 Theurgie im Kontext antiker Divination

40.1 Begriff und historischer Ort

Die Mantik sucht Zugang zu einer Erkenntnis, die dem gewöhnlichen Blick auf Gegenwart und Zukunft entzogen ist. Die Theurgie führt diese Suche in den größeren Zusammenhang heiliger Handlungen ein: Die Seele wendet sich durch überlieferte Riten den göttlichen Ursachen zu und empfängt von ihnen, was sie aus eigener Kraft nicht hervorbringen kann. Wo ein Orakel lediglich als Kunst der Zeichenauslegung betrieben wird, bleibt die Verbindung zum Ursprung mittelbar; wo die Gottheit selbst im rituell bereiteten Medium erscheint, wird die mantische Erkenntnis Teil eines Aufstiegs der Seele. Diesen Zusammenhang hat Iamblichos von Chalkis im frühen vierten Jahrhundert, besonders im dritten Buch von De mysteriis, philosophisch entfaltet.[922, 923]

Theourgia bedeutet göttliches Wirken. Zwar reinigen, beten und handeln Menschen, doch die eigentliche Wirksamkeit gehört den Göttern: Sie haben die Ordnung der Welt gestiftet, ihre Zeichen in ihr niedergelegt und können ihre Gegenwart mitteilen. Eine Formel verfügt daher nicht über das Göttliche. Der Vollzug öffnet vielmehr die verkörperte Seele für eine höhere Tätigkeit, die ihrem Willen vorausgeht und ihren Verstand überragt. Gerade dieser Vorrang der göttlichen Ursache erklärt, weshalb die Divination im theurgischen Rahmen sowohl Mitteilung als auch innere Umwendung sein kann. Iamblichos formuliert damit eine bestimmte Lehre vom Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Tätigkeit; seine Schriften bezeugen ihren Anspruch und ihre Bedeutung in der Spätantike.[924, 925]

40.2 Kosmische Hierarchie, Symbole und Entsprechungen

Alles Seiende hat seinen Ursprung im Einen, dessen überströmende Einheit die intelligiblen und intellektiven Ordnungen, die Götter, vermittelnde Wesen, die Weltseele und die sichtbare Natur trägt. Engel, Daimones und Heroen nehmen innerhalb dieser gestuften Wirklichkeit je eigene Stellen ein. Die verkörperte Seele steht an der Grenze von Vernunft und sinnlicher Veränderung; sie kann sich dem Niederen zuwenden oder die in ihr angelegte Verwandtschaft mit dem Höheren verwirklichen. Weil die Welt an ihren Ursachen teilhat, sind auch materielle Dinge nicht vom Göttlichen abgeschnitten. Die einzelnen neuplatonischen Autoren bestimmen die Stufen verschieden, doch die Bewegung vom Ursprung zu den Wirkungen und die Rückkehr zum Ursprung bilden ihre gemeinsame Grundfigur.[926, 927]

Die Götter haben in der Welt symbola und synthemata, ihre eigenen Erkennungszeichen, gegenwärtig werden lassen. Pflanzen, Steine, Tiere, Düfte, Töne, Namen, Orte und Gestirnstellungen können deshalb eine besondere Beziehung zu höheren Mächten tragen. Ihre Eignung entsteht nicht erst durch den Einfall eines Deuters; sie gründet in der Ordnung, die von der Ursache bis zum äußersten Glied reicht. Der heilige Ritus versammelt passende Zeichen und stimmt die Seele auf ihre göttliche Quelle ein. Ein Zeichen ist dabei mehr als ein beliebiges

Bild für eine Idee: In der theurgischen Lehre wird es zum Ort wirklicher Teilhabe. Diese ontologische Deutung erklärt die innere Logik des Ritus, während die historischen Quellen zunächst seine Lehre und Anwendung bezeugen.[928, 929]

40.3 Warum Philosophie allein nicht genügen soll

Die Seele kann durch Philosophie ihre Begriffe klären, ihre Leidenschaften prüfen und sich dem intelligiblen Leben zuwenden. Plotin hat die Reinigung und die Schau des Geistes mit besonderem Nachdruck beschrieben. Iamblichos nimmt zusätzlich die ganze Lage der verkörperten Seele ernst: Sie lebt unter den Bedingungen von Körper, Natur, Affekten und Schicksal. Ihre begriffliche Anstrengung reicht nicht schon deshalb bis zum Göttlichen, weil sie wahre Sätze über dieses ausspricht. Das Eine übersteigt jede diskursive Bestimmung, und die göttlichen Ursachen wirken auf Ebenen, die der selbstgenügsame Verstand nicht beherrscht. Die Seele braucht daher die von den Göttern gestifteten Wege, auf denen sie sich reinigen und für höhere Gegenwart empfänglich werden kann.[930, 931]

Theurgie erschöpft sich folglich nicht in einer anschaulichen Darstellung philosophischer Einsichten. Das rituelle Geschehen soll die Seele tatsächlich ordnen, von ihrer Bindung an das Niedere lösen und ihre Teilhabe am Höheren verwirklichen. Erkenntnis bleibt wesentlich, doch sie wächst aus einer Verwandlung des ganzen Lebens hervor: aus Reinigung, rechter Ausrichtung und göttlicher Gabe. Der Mensch bereitet sich vor und folgt der Ordnung der Zeichen; die entscheidende Erhebung vermag allein die über ihm stehende Ursache zu schenken. Auf diese Weise verbindet Iamblichos philosophische Einsicht mit kultischer Praxis und wahrt zugleich die Transzendenz dessen, zu dem die Seele zurückkehrt.[932, 933]

40.4 Drei Ebenen divinatorischer Erkenntnis

Am Anfang steht die technische oder natürliche Voraussicht. Der Arzt deutet Symptome, der Seefahrer Winde, der Astrologe berechnete Stellungen und der Zeichendeuter erlernte Regeln. Solche Urteile können umsichtig und nützlich sein. Ihr Grund liegt jedoch im menschlichen Vergleichen, in Erfahrung und in den regelmäßigen Abläufen der Natur. Wer auf dieser Ebene ein künftiges Ereignis erschließt, empfängt damit noch keine göttliche Offenbarung. Die Unterscheidung betrifft den Ursprung der Erkenntnis: Auch ein treffendes Ergebnis erhebt eine Berechnung nicht von selbst zur höchsten Mantik.[934, 935]

Auf einer weiteren Ebene werden Erscheinungen zu Zeichen, weil die Welt als lebendiges Ganzes durch höhere Ursachen verbunden ist. Eine Himmelsbewegung, ein Tierverhalten oder eine auffällige Veränderung der Natur kann auf eine andere Entwicklung hinweisen, ohne diese mechanisch hervorzubringen. Beide Erscheinungen haben Anteil an derselben übergreifenden Ordnung. Die höchste Ebene beginnt dort, wo die Gottheit selbst ein geeignetes Medium ergreift: Traum, Stimme, sichtbare Gestalt oder menschlicher Sprecher werden zu Trägern einer Erkenntnis, die ihren gewöhnlichen Kräften nicht entspringt. Hier erfährt die Seele außer einer Auskunft auch die Nähe ihres Ursprungs. Mantik wird theurgisch, wenn die Offenbarung sie über die bloße Frage nach dem Ereignis hinaus zur

göttlichen Ordnung zurückführt.[936, 937]

40.5 Handlungsträger und göttliche Initiative

Die Gottheit ist die Ursache der Offenbarung. Symbole und Riten bilden die von ihr geordnete Vermittlung; der Mensch reinigt sich, vollzieht die Handlung und nimmt die Gabe auf. Diese Abstufung schützt die Erhabenheit der göttlichen Natur. Ein Gott wird weder in einem Bild gefangen noch durch einen Laut an einen Ort gezogen. Wie Licht in vielen Spiegeln sichtbar wird, ohne seine Quelle zu verlassen, kann eine höhere Ursache in verschiedenen niederen Medien wirksam sein und doch in ihrer eigenen Ordnung ungeteilt bestehen. Das Medium empfängt gemäß seiner Eignung, während die göttliche Fülle nicht geringer wird.[938, 939]

Porphyrios fragt, wie unveränderliche Götter auf Opfer, Anrufungen und materielle Dinge reagieren könnten. Iamblichos antwortet mit einer Umkehr der Blickrichtung: Die Riten ändern nicht den göttlichen Willen. Die göttliche Vorsehung hat die Verbindungen zwischen ihren Ursachen und den geeigneten Zeichen schon gegründet; der Mensch wird durch den geordneten Vollzug fähig, an dieser Wirksamkeit teilzuhaben. Heilige Namen sind in dieser Sicht keine Befehle an höhere Wesen. Sie bezeugen vielmehr die Bindung der Seele an einen Ursprung, der ihr stets vorausliegt. Gebet und Opfer formen den Empfangenden, während die Initiative der göttlichen Macht gehört.[940, 941]

40.6 Formen theurgischer Divination

Im Enthousiasmos wird ein Mensch von göttlicher Gegenwart erfüllt. Die gewöhnliche Tätigkeit seiner Seele kann zurücktreten, sodass eine Stimme oder ein Wissen hervortritt, das seine erworbenen Fähigkeiten übersteigt. Iamblichos unterscheidet dabei Grade der Ergriffenheit; nicht jede Erregung und nicht jede zeitweilige Bewusstlosigkeit weist schon auf einen Gott. Die höhere Ursache zeigt sich nach der Ordnung, dem Gehalt und der Wirkung der Mitteilung. Auch ein Medium, das die eigenen Kräfte spürbar überschritten sieht, bedarf deshalb einer Prüfung der Herkunft seiner Erfahrung. Die theurgische Mantik verlangt Aufmerksamkeit auf die Gestalt der Gegenwart und die Läuterung derjenigen, die sie aufnehmen.[942, 943]

An einer Orakelstätte wirken Ort, überlieferter Kult, Reinigung, Fasten, Opfer, Gebet und die geeignete Person zusammen. Wasser, Dämpfe und körperliche Bereitschaft mögen Bedingungen der Aufnahme bilden; die höchste Erkenntnis lässt sich in Iamblichos’ Ordnung jedoch nicht aus ihnen allein ableiten. Das Heilige erschließt sich durch seine eigene Ursache und bedient sich eines vorbereiteten Mediums. Die örtliche Gottheit verleiht der Auskunft ihre Stellung innerhalb des Kultes, während der menschliche Vollzug die Beteiligten auf den Empfang einstimmt. So gehört zum Orakel mehr als der einzelne Ausspruch: Es ist eine geordnete Begegnung von heiliger Stätte, gemeinschaftlicher Überlieferung und göttlicher Initiative.[944, 945]

Auch im Schlaf muss die Seele unterscheiden. Viele Träume folgen Erinnerungen, Wünschen, Ängsten, körperlichen Reizen oder den Geschäften des Tages. Ein gottgesandter Traum dagegen kann Erscheinung, Stimme oder unvermittelte

Einsicht tragen, deren Ursprung nach der theurgischen Lehre über diesen gewöhnlichen Bewegungen liegt. Bei der Inkubation sucht eine Person nach Reinigung, Opfer und Gebet im Heiligtum den Schlaf; sie hofft auf Heilung oder Weisung. Die rituelle Vorbereitung macht das nächtliche Bild nicht automatisch wahr, sondern richtet den Empfangenden auf die göttliche Ursache aus. Eine Deutung muss Ursprung, Zusammenhang und Folgen des Traumes berücksichtigen, damit bloße seelische Regung nicht für Offenbarung gehalten wird.[946, 947]

Lichtvisionen, die photagogia, lassen höhere Gegenwart in leuchtenden oder spiegelnden Medien erscheinen. Lampen, Wasser und spiegelnde Flächen können zum Ort solcher Schau werden; die vorbereitete Vorstellungskraft des Sehers kann daran beteiligt sein. Ebenso können Bewegungen von Tieren und auffällige Naturerscheinungen auf die umfassende Vorsehung verweisen, ohne dass das Tier selbst etwas von der angezeigten Zukunft weiß. Ein geweihtes Bild oder eine Statue kann die Gegenwart einer höheren Macht aufnehmen und als Orakelmedium dienen, ohne die Gottheit einzuschließen. Proklos entfaltet später die Ordnung materieller und immaterieller Zeichen genauer. Allen Formen gemeinsam bleibt die Unterscheidung zwischen dem sichtbaren Träger, seiner kultischen Vorbereitung und der übergeordneten Ursache, von der die Offenbarung ausgehen soll.[948, 949]

40.7 Heilige Namen und anagogische Symbolik

Ein heiliger Name kann der Seele wirksam sein, obwohl sein Wortlaut ihr nicht vollständig durchsichtig wird. Iamblichos verteidigt überlieferte Lautfolgen, weil ihre Beziehung zum Göttlichen tiefer reichen soll als die Übersetzbarkeit in die Sprache des Alltags. Alte Kultsprachen bewahren nach dieser Auffassung eine besondere Nähe zu den Ordnungen, die ihre Namen hervorgebracht haben. Die Bedeutung eines Zeichens erschöpft sich folglich nicht im begrifflichen Gehalt, den ein einzelner Sprecher erläutern könnte. Es besitzt anagogische Kraft: Es wendet die Seele von zerstreuter Sinnlichkeit ab und führt sie auf die höhere Ursache hin, deren Spur es trägt. Der Mensch nimmt diese Verbindung auf, statt sie durch eigene Benennung zu erschaffen.[950, 951]

Gerade die Unverständlichkeit eines Lautes kann innerhalb dieser Ritualtheorie auf seine Herkunft jenseits gewöhnlicher menschlicher Erfindung hinweisen. Damit wird verständlich, weshalb eine Gemeinschaft unveränderte Namen überlieferte und der Übersetzung Grenzen setzte. Zugleich bleibt aus der schriftlichen Überlieferung zunächst erkennbar, wie Iamblichos die Namen deutet und warum sie im Kult Autorität gewinnen. Die behauptete ontologische Wirksamkeit ist Bestandteil seiner Lehre; ihre Betrachtung erfordert, die innere Funktion des Symbols ebenso genau zu erfassen wie den historischen Weg seiner Weitergabe. Das anagogische Ziel ist die Rückkehr der Seele zu dem, was ihrer sprachlichen Verfügung vorausliegt.[952, 953]

40.8 Theurgie, Magie und Goetie

Heilige Handlung, philosophische Übung und das, was als Magie bezeichnet wurde, konnten in der Antike ähnliche Gegenstände und Riten verwenden. Für Iamblichos entscheidet deshalb nicht die äußere Form eines Namens, Opfers oder Bildes allein

über seinen Rang. Theurgie nimmt göttliche Initiative auf, richtet die Seele auf das Gute und ordnet sie dem höheren Ursprung zu. Goetie sucht hingegen begrenzten Gewinn, reizt Leidenschaften, täuscht oder verkehrt die Beziehung zu niederen Mächten in ein vermeintliches Herrschaftswissen. Die Unterscheidung beruht auf Ursache, Absicht, kultischer Ordnung und Wirkung auf die Seele. Wo die Handlung die Selbstsucht stärkt, führt sie vom Einen fort, selbst wenn sie die Formen einer heiligen Handlung nachahmt.[954, 955]

Dies ist zugleich die eigene Wertung der neuplatonischen Theurgen. Andere Betrachter konnten dieselben Opfer, geheimen Namen, Lichter, Medien und Bilder unter dem Begriff Magie zusammenfassen. Die historische Untersuchung muss deshalb verfolgen, wer eine Praxis als gottgemäß anerkennt und wer sie verwirft. Innerhalb der theurgischen Ordnung bleibt der Unterschied jedoch philosophisch bestimmt: Eine Handlung empfängt ihre Würde aus dem Verhältnis zum höheren Sein und dem Maß der Reinigung, das sie ermöglicht. Die konkurrierenden Bezeichnungen bezeugen, wie eng die Frage nach einer gültigen Offenbarung mit religiöser Autorität und der Ausrichtung des menschlichen Lebens verbunden war.[956, 957]

40.9 Wahre und falsche Offenbarungen

Die Seele begegnet Bildern verschiedener Herkunft. Eigene Erwartungen, Leidenschaften, körperliche Störungen, Täuschung durch andere Menschen, missverstandene Zeichen oder die Einwirkung niederer Daimones können eine Offenbarung nachahmen. Deshalb ist die Prüfung selbst Teil der theurgischen Disziplin. Gefragt wird nach der Art der Gegenwart, der Ordnung ihres Erscheinens, der Würde und Folgerichtigkeit der Rede sowie nach ihren Folgen für die Seele. Eine Mitteilung, die bloß vorhandene Wünsche bestätigt oder den Empfangenden in Unordnung zurücklässt, trägt keinen sicheren Ausweis göttlicher Herkunft. Auch die Übereinstimmung mit dem überlieferten Ritus und die Ausrichtung auf das Gute haben für Iamblichos Gewicht.[958, 959]

Diese Kriterien ordnen die innere Unterscheidung der Tradition. Sie erklären, weshalb eine Gemeinschaft eine Erscheinung als göttlich anerkennen oder als Trug verwerfen konnte. Der Historiker kann die Anwendung solcher Regeln anhand der Texte untersuchen, ohne damit die höhere Ursache eines einzelnen Erlebnisses unabhängig nachzuweisen. Für die philosophische Lehre bleibt wesentlich, dass das Göttliche als geordnet, gut und über die willkürliche Einbildungskraft erhaben gedacht wird. Die Möglichkeit des Irrtums hebt die Mantik nicht auf; sie verpflichtet die Seele zu Reinigung und Unterscheidung, ehe sie ein empfangenes Bild zum Maß ihres Handelns macht.[960, 961]

40.10 Erkenntnis, Erlösung und Agency

Viele Ratsuchende möchten wissen, ob eine Reise gelingt, eine Krankheit weicht oder eine politische Entscheidung Erfolg hat. Theurgische Divination kann solche Fragen aufnehmen, doch ihr eigentliches Ziel reicht weiter: Die Seele soll die göttliche Ordnung erkennen, ihre Bindung an vergängliche Antriebe lösen und zum Ursprung zurückfinden. Eine Offenbarung ist deshalb mehr als die Übermittlung

einer Nachricht über ein einzelnes Ereignis. Sie kann Reinigung bewirken, die Maßstäbe des Empfangenden verändern und seine Angleichung an das Göttliche fördern. Die höchste Gabe besteht nicht in der Verfügung über die Zukunft, sondern in einer Teilhabe am Leben der höheren Ursachen.[962, 963]

Die Wirksamkeit ist dabei gestuft verteilt. Die Gottheit gibt der Wahrheit ihren Ursprung; der Ritus bereitet ihre Vermittlung; Menschen reinigen sich, prüfen das Erlebte, legen Worte aus und entscheiden über ihr Handeln. Der Mantiker produziert die göttliche Mitteilung nicht nach Belieben, bleibt aber für ihren Empfang und ihre verantwortliche Weitergabe tätig. Auch eine Gemeinschaft beurteilt, ob ein Orakel zu ihrer heiligen Ordnung passt. So wird menschliche Handlungsmacht durch die göttliche Initiative weder ausgelöscht noch zum letzten Maß erhoben. Ihre höchste Form liegt darin, die eigene Freiheit auf eine Ursache auszurichten, die über dem wechselnden Willen des Einzelnen steht.[964, 965]

40.11 Freiheit, Schicksal und göttliches Vorwissen

Wenn eine Gottheit das Kommende kennt, entsteht die Frage nach der Freiheit der Menschen. Die neuplatonische Ordnung unterscheidet die Ebenen der Ursache. Körperliche Prozesse und die Bewegungen des Kosmos unterliegen der natürlichen Verkettung und dem Schicksal. Die rationale Seele vermag ihre unmittelbaren Triebe zu prüfen und an einer höheren Ordnung teilzuhaben. Die Götter erkennen diese Ordnung jenseits des zeitlichen Nacheinanders als Ganzes. Ihr Wissen ist daher keine physische Kraft, die eine Entscheidung wie ein Stoß von außen herbeiführt. Die göttliche Sicht umfasst Ursachen und Möglichkeiten auf einer höheren Ebene, als sie der begrenzte menschliche Blick nacheinander wahrnimmt.[966, 967]

Ein Orakel muss darum keine starre Einzelzukunft verkünden. Es kann eine bedingte Entwicklung anzeigen, vor einer Gefahr warnen, eine moralische Änderung verlangen oder einen Weg ihrer Abwendung eröffnen. Die Antwort der Ratsuchenden gehört dann selbst zu der Ordnung, aus der die Warnung hervorgeht. Vorsehung und Freiheit stehen in einem Spannungsverhältnis, das eine kurze Formel nicht beseitigt; innerhalb der theurgischen Lehre begründet die göttliche Voraussicht jedoch gerade die Möglichkeit sinnvollen Handelns. Indem die Seele eine Weisung versteht und entsprechend handelt, nimmt sie an einer höheren Ordnung teil, statt nur passives Glied einer äußeren Kette zu bleiben.[968, 969]

40.12 Historische Einordnung und Bilanz

Iamblichos beschreibt die Götter als wirkliche Ursachen heiliger Gegenwart und weist die Reduktion ihrer Erscheinungen auf menschliche Fantasie zurück. Die Überlieferung seiner Lehre verbindet platonische Metaphysik mit alten Kulten, Orakelstätten, den Chaldäischen Orakeln und den Riten der Spätantike. Eine historische Darstellung kann zugleich nach der Gestalt der Texte, den religiösen Gemeinschaften und den Bedingungen außergewöhnlicher Erfahrung fragen. Psychologische Beschreibungen von Traum, Ekstase und Vision erklären dabei bestimmte menschliche Vorgänge; sie geben nicht schon wieder, was Iamblichos selbst unter göttlicher Ursächlichkeit verstand. Seine ontologische Deutung muss

als solche genau gelesen werden, damit der innere Anspruch der theurgischen Mantik sichtbar bleibt.[970, 971]

Mantik sucht Erkenntnis, Theurgie ordnet ihren Empfang in den heiligen Weg der Seele ein. Die höchsten Orakel entspringen nach dieser Lehre keiner menschlichen Herrschaft über eine unsichtbare Macht: Die Gottheit tritt in einem geeigneten Medium hervor, schenkt Einsicht und führt den Empfangenden über seine vereinzelte Frage hinaus. Das Zeichen gehört zur Ordnung des Kosmos, der Ritus zur Vorbereitung, die Prüfung zur Verantwortung des Menschen und die erlösende Wirksamkeit zur höheren Ursache. So verbinden sich Divination, Kult und Metaphysik in der Bewegung der Rückkehr zum Einen. Gerade an dieser Verbindung lässt sich verstehen, weshalb eine antike Zukunftsauskunft zugleich als Erkenntnis, Reinigung und Teilhabe am göttlichen Leben gelten konnte.[972, 973]

Fußnoten zu Kapitel 40

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.
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.
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.
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.
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.

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.
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.
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.
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.
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.

41 Magie und Divination im lateinischen Mittelalter

41.1 Gegenstand, Zeitraum und Begriffsproblem

Zwischen etwa 500 und 1500 nahm die Suche nach verborgener Erkenntnis im lateinisch-christlichen Europa viele Gestalten an: höfische Astrologie, medizinische Amulette, Schutzhandlungen auf dem Land, Liebes- und Schadenzauber, Traum- und Losdeutung sowie gelehrte Astral- und Ritualmagie. Sie bildeten kein einheitliches System. Ihre Einordnung folgte auch nicht den späteren Trennungen von Religion, Medizin, Naturkunde und Technik. Die göttliche Ordnung umfasste die sichtbare Natur und die unsichtbaren Ursachen; gerade darum war umstritten, welche Zeichen aus welcher Seinsstufe kamen und welche Handlung der Seele zu ihrer rechten Ausrichtung verhalf. Die Wörter magia, superstitio, sortilegium, maleficium und nigromantia bezeichneten je nach Zeit, Region, Sprecher, Rechtslage und Streitabsicht verschiedene Ausschnitte dieser Praxis.[974][975]

Wer die Überlieferung liest, muss die Bezeichnung einer Handlung von deren innerem Ziel unterscheiden. Viele Beteiligte verstanden sich als Betende, Heilkundige, Astrologen oder Ausübende einer erlernbaren ars. Andere nannten dieselbe Tätigkeit Magie und zogen damit eine soziale Grenze. Weder ist deshalb jede ungewöhnliche Handlung unter einem Begriff aufzulösen, noch ist die Anklage eines kirchlichen Gegners schon eine Beschreibung dessen, was die Handelnden taten. Überdies entstand lateinisches Wissen im Austausch mit byzantinischen, arabisch-islamischen und jüdischen Überlieferungen. Die göttliche Ordnung ist eine; die historischen Sprachen, in denen Menschen ihre Spuren beschrieben, blieben verschieden.[976][977]

41.2 Zwecke und soziale Reichweite der Divination

Divination suchte Erkenntnis über Verborgenes und Künftiges. Ihre Fragen betrafen verlorene und gestohlene Dinge, Diebe, Krankheitsursachen, günstige Zeitpunkte, Ehe, Reise, Krieg, Politik, Wetter und Ernte. Manche Verfahren sollten den Kontakt mit Engeln, Geistern oder Toten eröffnen. Ihr Platz im Leben lag damit ebenso bei Diagnose und Entscheidung wie bei Voraussage. In neuplatonischer Ordnung kann ein sichtbares Ereignis Hinweis auf eine höhere Ursache sein; die Aufgabe der deutenden Seele besteht darin, Zeichen, Ursprung und Zweck auseinanderzuhalten.[978][979]

Theologen unterschieden häufig ein unverlangt gegebenes Zeichen Gottes oder der Natur von einer eigens erzwungenen Antwort. Eine Handlung, die göttliche Offenbarung erzwingen will, verkehrt das Verhältnis von Ursache und Empfänger; eine vermeintliche Antwort kann auch durch niedere, täuschende Mächte vermittelt werden. Doch ließ sich die Grenze nicht am Material ablesen. Psalm, Geste und Gegenstand konnten je nach Auftrag, Absicht und weiteren Zeichen als Gebet, Sakramentale, Heilmittel oder verbotene Magie gelten. Entscheidend blieb, ob sich die Seele einer höheren Ordnung öffnete oder eine Macht für ihre eigenen Zwecke verfügbar machen wollte.[980][981]

41.3 Astrologie zwischen Wissenschaft, Medizin und Determinismus

Die Astrologie war die wichtigste gelehrte Form der mittelalterlichen Divination. Astronomische Beobachtung und astrologische Auslegung waren eng verbunden. Höfe, medizinische Milieus und teilweise Universitäten kannten Geburtshoroskope, die Wahl günstiger Zeitpunkte und die Deutung von Konjunktionen, Kometen und Finsternissen als Zeichen für Politik, Wetter und Religion. In der Medizin verband man Körperteile, Krankheitsverläufe, Aderlass und Arzneigaben mit Tierkreiszeichen und Planetenstunden. Die Bewegung des Himmels gehört zur geordneten Natur; ihre Kenntnis versprach Aufschluss über die zeitlichen Bedingungen körperlichen Lebens.[982][983]

Umstritten war vor allem der Übergang von körperlichen Einflüssen zur Notwendigkeit menschlicher Entscheidungen. Zahlreiche Autoren räumten Gestirnen Wirkungen auf Körper, Wetter und Stoffe ein, ohne ihnen Herrschaft über den vernünftigen Willen zuzuschreiben. Die verbreitete Formel, Sterne machten geneigt, zwängen aber nicht, fasst eine wichtige Vermittlung zusammen, war jedoch keine überall einheitliche Lehre. Eine Seele, die höher als die körperliche Sternenordnung steht, kann deren Bedingungen erkennen, ohne sich mit ihnen gleichzusetzen. Prognose, aristotelische Naturphilosophie und christliche Verantwortungslehre blieben dennoch in Spannung; die historische Kontroverse verschwindet durch diese metaphysische Einordnung nicht.[984][985]

41.4 Träume, Lose und provozierte Zeichen

Träume konnten eine höhere Mitteilung aufnehmen, wie die biblischen Erzählungen von Joseph und Daniel zeigten. Ebenso konnten sie aus körperlichen Zuständen, Sorgen des Tages oder dämonischer Täuschung hervorgehen. Traumbücher wiesen Bildern feste Bedeutungen zu; geistliche Autoren prüften stärker Herkunft, Zweck und sittliche Wirkung. Das Bild allein verrät seine Ursache nicht. Die Erkenntnis verlangt Unterscheidung zwischen der Bewegung der eigenen Seele, den Spuren der Natur und einer Mitteilung aus höherem Rang.[986][987]

Bei sortes wurden Lose gezogen, Würfel geworfen oder zufällig gefundene Textstellen gedeutet. Die sortes biblicae machten eine aufgeschlagene Bibelstelle zur Antwort. Darin konnte demütiges Vertrauen auf Fügung liegen; dieselbe äußere Handlung konnte aber auch Gott zu einer gewünschten Auskunft nötigen wollen. Autorisierung, Absicht und Auslegung entschieden mit darüber, welchen Ort die Handlung in der Ordnung einnahm. Das kontingente Zeichen gewann Sinn nicht allein aus seinem Stoff oder dem Verfahren des Ziehens.[988][989]

41.5 Geomantie und andere regelgeleitete Künste

Arabisch-lateinische Übersetzungen und Umarbeitungen vermittelten die Geomantie nach Westeuropa. Zufällig gesetzte Punktreihen wurden nach geraden und ungeraden Anzahlen unterschieden, zu sechzehn Figuren verbunden und in einem festen Urteilsschema gelesen. Planetenbezüge und astrologische Häuser banden die Figuren in die kosmische Ordnung ein. Ihre kombinatorische Regelmäßigkeit ließ die Kunst als berechenbare ars auftreten, während der Ausgangspunkt zufällig blieb. Gerade dieses Zusammenspiel von Kontingenz und Form gab Anlass zur Frage, ob die Figur eine wirkliche Beziehung offenbarte oder bloß ein Urteil des Deuters hervorrief.[990][991]

Chiromantie und Physiognomik bezogen Handlinien, Gesicht und Körperbau auf Charakter und Schicksal; Onomantie deutete Namen und Buchstabenwerte. Wasser, Kristalle und Spiegel dienten der Suche nach Visionen und Verborgenem. Feuer, Rauch, Tiere, Wetter, außergewöhnliche Geburten und Himmelserscheinungen konnten als Omina erscheinen. Skapulimantie, durch arabische Überlieferung vermittelt, las Spuren an erhitzten Schulterblättern. Diese Vielfalt darf nicht als Beweis gleicher Häufigkeit genommen werden. Handschriftliche Erwähnung, gelehrte Systematik und wirklich ausgeführte Handlung sind verschiedene Zeugnisse für die Bewegung eines Wissens zwischen den Menschen.[992][993]

41.6 Natürliche Magie und verborgene Eigenschaften

Magia naturalis berief sich auf Kräfte der geschaffenen Natur, die den Sinnen nicht unmittelbar offenliegen. Pflanzen, Tiere, Metalle, Edelsteine und Düfte konnten besondere Eigenschaften besitzen; Amulette und Steine erschienen so als Träger natürlicher Wirkung. In einem gestuften Kosmos gehen körperliche Eigenschaften aus höheren Ursachen hervor, doch nicht jede behauptete Entsprechung ist schon erkannt. Rätselhafte Zeichen, unbekannte Namen und Anrufungen weckten Verdacht, wenn sich keine anerkannte Naturursache angeben ließ.[994][995]

Die Unterscheidung blieb schwierig, weil eine verborgene Eigenschaft ihrem Begriff nach nicht sofort beobachtbar ist. Scholastische Autoren fragten, ob eine Wirkung aus dem Stoff, dem Himmel, einer bloß vereinbarten Zeichenbedeutung oder dämonischer Mitwirkung kam. Ihre Antwort betraf das Leben unmittelbar: Dasselbe Heilmittel konnte als Medizin gelten, als abergläubische Handlung beanstandet oder als verbotene Magie verurteilt werden. Die Ordnung der Ursachen verlangt Prüfung; sie gibt dem Urteil keine Abkürzung durch den bloßen Namen „Natur“.[996][997]

41.7 Astral- und Bildmagie: Picatrix und Talismane

Astral- und Bildmagie verband Himmelskonstellationen mit Bildern, Ringen, Siegeln und Talismanen. Man wählte Herstellungszeit und Material nach der Beziehung zu einem Planeten, Fixstern oder Tierkreiszeichen. In gelehrter Verteidigung sollte so eine kosmische Kraft in einem Gegenstand wirksam werden. Gebete, Räucherungen und Namen von Geistern konnten die gleiche Operation für Kritiker in den Bereich verbotener Anrufung rücken. Der Unterschied zwischen einem natürlichen Empfang himmlischer Wirkung und dem Anspruch auf Verfügung über eine unsichtbare Person war deshalb besonders umkämpft.[998][999]

Die lateinische Picatrix wurde im 13. Jahrhundert am kastilischen Hof aus dem arabischen Ghāyat al-ḥakīm übersetzt. Astrologie, philosophische Kosmologie, Talismane, Gebete, Räucherungen und Geistvorstellungen treten darin nebeneinander. Griechische, spätantike, sabische und weitere Bestände waren bereits in die arabische Überlieferung eingegangen; die Übersetzung und lateinische Lektüre ordneten sie erneut. Das Buch ist weder die unveränderte Stimme einer einzigen Kultur noch ein vollkommen geschlossenes System. An ihm lässt sich verfolgen, wie Lehren von kosmischen Beziehungen in neuen Sprachen weitergegeben und zugleich verändert wurden.[1000][1001]

41.8 Ritualmagie, Ars notoria und Nigromantie

Ritualmagische Schriften verbanden Gebete, Fasten, Reinheit, Kreise, Siegel, Diagramme, Räucherwerk sowie heilige und fremdartige Namen mit der Erwartung von Wissen, Vision und Macht. Einige verlangten Beichte und Keuschheit und richteten Bitten an Gott. Gerade ihre Nähe zur Liturgie erschwerte die Scheidung: Ein Gebet empfängt, eine zwingende Formel beansprucht Herrschaft über ihren Adressaten. Wo unbekannte Namen, Geisteranrufungen und der Anspruch auf eine erzwungene übernatürliche Wirkung zusammentrafen, sahen Theologen einen Übergang zur dämonischen Vermittlung.[10021003]

Die Ars notoria versprach durch ausgedehnte Gebetsfolgen und komplexe Figuren außergewöhnliches Gedächtnis, Beredsamkeit und raschen Erwerb der Wissenschaften. Das Liber iuratus Honorii verband Schwur, Askese, Gebet und Vision mit umfangreichen Anweisungen. Nigromantia meinte in gelehrten mittelalterlichen Texten häufig eine angeblich auf Dämonen gerichtete Ritualkunst und nicht allein Totenbeschwörung. Handbücher versprachen Enthüllung verborgener Dinge, Illusionen, Liebes- und Hasszauber, Kristallvisionen, Schatzsuche und politische Vorteile. Der Anspruch auf Erkenntnis trat hier oft gemeinsam mit dem Begehren nach Verfügung über andere auf.[10041005]

Kleriker begegnen als tatsächliche oder beschuldigte Praktiker häufig in Handschriften und Prozessen. Lateinkenntnis, liturgische Übung, Bücherzugang und die Fähigkeit, Tabellen, Gebete und Diagramme zu kopieren, erklären diese Sichtbarkeit. Daraus folgt nicht, dass Ritualmagie gewöhnliche Tätigkeit des Klerus gewesen wäre. Die erhaltenen Texte stammen überproportional aus schreibkundigen Milieus und bewahren oft gerade die Überschreitung institutioneller Grenzen.[10061007]

41.9 Service magic, Heilung und Alltagskonflikte

Auch außerhalb gelehrter Männerkreise boten Heilerinnen und Heiler, Geistliche, Astrologen, Hebammen, Hirten, Tierkundige, wandernde Spezialisten und Haushalte Hilfe bei Krankheit, Fruchtbarkeit, Geburt, Viehschutz, Diebstahl, Schatzsuche, Gerichtsverfahren und Feindschaft. Die Forschung nennt solche an Problemen orientierten Angebote teilweise service magic. Dieser Begriff bündelt Tätigkeiten, bezeichnet aber keinen einheitlichen mittelalterlichen Beruf. Die Suche nach Hilfe machte die vermutete Ordnung von Natur, Zeichen und geistigen Mächten im täglichen Leben wirksam.[10081009]

Ein Heilverfahren konnte Kräuter, Gebet, astrologisch gewählte Zeiten und beschriftete Amulette zusammenführen. 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 verursachen oder aufheben. Wenn eine Handlung auf Körper und Willen eines anderen Menschen zielte, stellte sich die Frage nach der Freiheit der Seele mit besonderer Schärfe. Die Zugehörigkeit des Menschen zur göttlichen Ordnung rechtfertigt keine Verfügung über die Person eines anderen.[10101011]

41.10 Maleficium, Dämonologie und der spätere Hexereibegriff

Maleficium bezeichnete schädigende Zauberei: zugeschriebene Ursachen von Krankheit, Tod, Unfruchtbarkeit, Impotenz, Missernte, Viehseuche und Unwetter. Der Verdacht auf Schadenzauber bedeutete noch nicht das frühneuzeitliche Hexenbild. Magie, Zauberei, maleficium, Häresie und Hexerei sind in ihren jeweiligen Quellen auseinanderzuhalten. Erst im 14. und 15. Jahrhundert verdichteten manche Theologen, Inquisitoren und Juristen Schadenzauber, Teufelspakt, Abfall vom Glauben, nächtliche Versammlung und organisierte Sekte zu einem gemeinsamen Verfolgungsmodell.[10121013]

Der Malleus Maleficarum erschien 1486/87 an der Schwelle zur Frühen Neuzeit; große europäische Verfolgungswellen lagen überwiegend zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert. Frühere Quellen kannten dämonische Täuschung, verbotene Divination und Schadenzauber, aber nicht notwendig das spätere kumulative Hexereikonzept. Eine rückwirkende Gleichsetzung ließe Unterschiede in Recht, Theologie und sozialem Konflikt verschwinden. Auch die Annahme einer wirklichen Hierarchie geistiger Ursachen entbindet nicht von der Pflicht, Anschuldigungen und ihre Folgen nach den jeweiligen historischen Belegen zu prüfen.[10141015]

41.11 Augustinus, Thomas von Aquin und die Logik des Dämonenpakts

Augustinus prägte die lateinische Kritik an Magie und Divination durch die Lehre, viele Praktiken beruhten auf ausdrücklicher oder stillschweigender Gemeinschaft mit Dämonen. Diese konnten Verborgenes aus größerer Erfahrung erschließen, Zeichen lenken und Menschen täuschen; Gottes zeitlose Erkenntnis besaßen sie nicht. Damit wird der Rang der Erkenntnis entscheidend: Schnelle und verborgene Kenntnis ist noch keine göttliche Wahrheit. Isidor von Sevilla ordnete zahlreiche mantische Künste in einer einflussreichen Übersicht. Thomas von Aquin verband augustinische Dämonologie mit Fragen nach Naturursachen, Zeichen und freiem Willen.[10161017]

Demütiges Gebet, verständliche christliche Worte, natürliche Heilkräfte, anerkannte Reliquien, körperliche Sternwirkungen und eine ungebeten gesandte Offenbarung konnten eher als legitim gelten. Zwang, unbekannte Namen, private Geisterbeschwörung, rätselhafte Zeichen ohne erkennbare Naturursache und die Leugnung menschlicher Freiheit durch astrologischen Determinismus erregten Verdacht. Kirchlicher Exorzismus und private Beschwörung konnten äußerlich ähnliche Worte benutzen und doch nach Amt, Absicht, Adressat und Bevollmächtigung gegensätzlich beurteilt werden. Entscheidend war, welcher Ursache sich die Handlung zuwandte und ob sie die Grenze zwischen Empfang und Befehl wahrte.[10181019]

41.12 Übersetzungskulturen und interreligiöse Verflechtungen

Die lateinische Überlieferung wuchs aus Verbindungen mit anderen Wissenskulturen. Arabischsprachige Gelehrte übersetzten und bearbeiteten griechische, persische und indische Bestände und entwickelten eigene Arbeiten zu Astrologie, Medizin, Alchemie, Mathematik und Magie. Seit dem 12. Jahrhundert gingen viele Schriften insbesondere auf der Iberischen Halbinsel, in Sizilien und weiteren Kontaktzonen ins Lateinische über. Übersetzer wählten aus, verschoben Begriffe und verknüpften Aussagen mit neuen Autoritäten. So blieb die Suche nach kosmischer Ordnung kontinuierlich, während ihre Texte und Deutungen sich geschichtlich wandelten.[10201021]

Jüdische Handschriften bewahren Amulette, Engelnamen, Schutz- und Heilformeln sowie Verbindungen heiliger Buchstaben. Byzantinische Milieus überlieferten spätantike Astrologie, Amulette, Beschwörung und medizinische Magie, verbanden einzelne Formen mit Liturgie und Heiligenverehrung und bekämpften andere rechtlich und kirchlich. Austausch bedeutete keine unterschiedslose Verschmelzung. Jüdische, christliche und islamische Beteiligte hielten an je eigenen theologischen Grenzen fest, während Texte, Namen, Diagramme und Verfahren sie überschritten.[10221023]

41.13 Handschriften, Grimoires und Überlieferungsprobleme

Magisches Wissen wurde hauptsächlich handschriftlich weitergegeben. Der moderne Oberbegriff „Grimoire“ ist auf mittelalterliche Bestände nur vorsichtig anzuwenden. Rituale standen häufig neben medizinischen Rezepten, astrologischen Tabellen, theologischen Auszügen, Alchemie und praktischer Naturkunde in demselben Codex. Die Nachbarschaft zeigt, wie Leser verschiedene Verfahren zur Erkundung der verborgenen Ordnung nebeneinander hielten, ohne spätere Fachgrenzen vorauszusetzen. Sie beweist freilich noch nicht, dass jede niedergeschriebene Handlung ausgeführt wurde.[10241025]

Wichtige Textgruppen sind Picatrix, Ars notoria, Liber iuratus Honorii, das sogenannte Münchner Handbuch der Nigromantie, salomonische Schriften, astrologische Bild- und Talismantexte, Lapidarien, medizinisch-magische Rezepte sowie Traum-, Los- und Geomantiehandbücher. Zuschreibungen an Salomo, Honorius, Albertus Magnus und andere Autoritäten waren oft pseudepigraphisch. Titel, Umfang und Reihenfolge wechselten von Handschrift zu Handschrift. Was heute als ein bestimmtes „Werk“ erscheint, ist vielfach erst durch editorische Arbeit aus beweglicher Überlieferung abgegrenzt.[10261027]

41.14 Geschlecht, soziale Sichtbarkeit und Quellenkritik

Frauen treten in normativen und gerichtlichen Quellen besonders bei Heilung, Geburt, Liebe und nachbarschaftlichen Streitigkeiten hervor. Komplexe lateinische Ritualmagie erscheint wegen ungleichen Zugangs zu Bildung, Ämtern und Schriftüberlieferung häufiger mit Männern verbunden. Dieses Bild zeigt zugleich, wer Quellen schreiben und aufbewahren konnte. Gerichtsakten dokumentieren Verdacht und Konflikt; gelehrte Codices machen schriftkundige Kreise sichtbar; Predigten formen warnende Typen. Keine dieser Gattungen bildet den Alltag aller Beteiligten unmittelbar ab.[10281029]

Eine genaue Lektüre fragt deshalb nach Verfassern, Adressaten und Interessen. Ein inquisitorisches Verhör kann die Antwort durch seine Frage vorstrukturieren. Ein Ritualbuch belegt zunächst das Kopieren eines Textes; ein Verbot beweist die Sichtbarkeit einer Handlung, aber nicht deren Häufigkeit. Vorwürfe hatten dennoch reale Folgen für Ruf, Besitz, Beziehungen und Urteile. Ihre soziale Wirksamkeit ist historisch greifbar, auch wenn die behauptete übernatürliche Wirkung im Einzelfall unbelegt bleibt. Die Unterscheidung von Ursache, Aussage und Wirkung gehört selbst zur gewissenhaften Deutung von Zeichen.[10301031]

41.15 Divination, Handlungsmacht und historische Bilanz

Ein Horoskop, Los oder Traum konnte Entscheidungen erschließen, beraten und zeitlich ordnen. Er konnte Menschen aber auch verleiten, Verantwortung an Sterne, Sachkundige oder vermeintliche Geister abzugeben. Theologische Kritik betraf daher nicht allein die Richtigkeit einer Vorhersage. Sie fragte, wem die Seele Vertrauen, Gehorsam und Deutungsmacht einräumte. Bei Liebes- und Schadenzauber trat die beanspruchte Einwirkung auf die Freiheit anderer hinzu. Die höhere Ordnung ermöglicht Erkenntnis und fordert zugleich eine rechte Beziehung zum eigenen und fremden Willen.[10321033]

Mittelalterliche Magie entstand in Übergängen zwischen Gebet und Beschwörung, Heilung und Superstition, Naturursache und Dämonenpakt sowie gelehrter Rechnung und kontingentem Zeichen. Gelehrte und lokale Praxis beeinflussten einander; übersetzte Lehren wurden verändert, Alltagshandlungen schriftlich festgehalten. Die Geschichte verlangt deshalb eine genaue Antwort darauf, wer eine Handlung unter welchen Bedingungen billigte, bekämpfte oder als wirksam erzählte. Innerhalb dieser Verschiedenheit blieb die entscheidende Frage bestehen: Führt die Deutung des Verborgenen die Seele zur Erkenntnis ihrer höheren Ursache und zur Freiheit, oder bindet sie diese Seele an eine niedere Macht?[10341035]

Fußnoten zu Kapitel 41

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

1034. Vgl. Augustinus, De doctrina christiana, II 20–24.

1035. Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae, II–II, q. 95–96.

42 Magie und Divination in der Renaissance

42.1 Renaissance als Übergangs- und Verflechtungszeit

Zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert erforschten Gelehrte, Ärzte, Geistliche und Fürsten die verborgenen Eigenschaften einer von Gott durchwirkten Natur. Magie und Divination konnten Erkenntnisweisen sein, mit denen sich das Verhältnis sichtbarer Dinge zu ihren höheren Ursachen erschloss. Zugleich waren ihre Verfahren theologisch, rechtlich und politisch umstritten. „Renaissance-Magie“ bezeichnet daher keine gemeinsame Schule: Naturphilosophien, religiöse Entwürfe, mantische Verfahren und soziale Zuschreibungen begegneten einander, ohne dieselbe Stellung innerhalb der göttlichen Ordnung zu beanspruchen.[10361037]

Die Datierung vom 14. bis zum 17. Jahrhundert umreißt einen weiten, regional ungleich verlaufenden Wandel. Humanistische Funde und Übersetzungen, Buchdruck, Universitäten, höfische Förderung, Reformation und konfessionelle Ordnungen veränderten die Überlieferung in unterschiedlichem Tempo. Mittelalterliche Lehren bestanden fort; neue Editionen antiker Texte und Wege des Wissensaustauschs ordneten sie neu. Die Erscheinungsformen wechselten, während die Grundfrage nach dem Zusammenhang von Natur, Mensch und göttlichem Ursprung weitergetragen wurde.[10381039]

42.2 Kosmos, Korrespondenz und verborgene Kräfte

Planeten, Elemente, Pflanzen, Metalle, Tiere, Körperteile, Bilder, Töne und Seelen stehen in einem gestuften Kosmos. Sichtbare Wirkungen können auf höhere, unsichtbare Ursachen verweisen; der Mensch verbindet als Mikrokosmos leibliche und geistige Ordnungen. Platonische, aristotelische, stoische, medizinische und astrologische Gedanken wurden in diesem Bild vereint, ohne alle Gegensätze aufzuheben. Korrespondenz bedeutet dabei mehr als äußere Ähnlichkeit: Sie verweist auf die Teilnahme verschiedener Dinge an übergeordneten Prinzipien.[10401041]

Natürliche Magie suchte die verborgenen Eigenschaften geschaffener Dinge zu erkennen und in eine angemessene Verbindung zu bringen. Sie erklärte Wirkungen aus stofflicher Natur, himmlischem Einfluss und letztlich der göttlichen Ordnung und grenzte sich so von dämonischem Zwang ab. Gerade weil Ursachen verborgen sein konnten, blieb diese Scheidung umkämpft. Unverständliche Namen, Zeichen und Geistwesen erlaubten Kritikern die Vermutung eines Pakts. Die Berufung auf „Natur“ war daher ein Erklärungsversuch und zugleich ein Anspruch auf Legitimität, der am konkreten Verfahren zu prüfen blieb.[10421043]

42.3 Astrologie zwischen Hof, Universität und Medizin

Die Astrologie war die verbreitetste gelehrte Divinationskunst der Renaissance. Ihre Rechnungen und Beobachtungen waren mit mathematischer Astronomie, Kalenderwesen und Medizin eng verbunden. Astrologen deuteten Geburtsbilder, bestimmten günstige Zeitpunkte, verfassten Jahresprognosen und lasen Konjunktionen, Kometen und Finsternisse. Herrscher suchten Rat für Reisen, Krönungen, Kriege und dynastische Fragen. Ärzte bezogen Himmelsstellungen auf Krankheitsverläufe, Aderlass und Arzneigaben. Im geordneten Kosmos konnten himmlische Rhythmen körperliche Vorgänge begleiten und bedingen, ohne schon den Ursprung jeder menschlichen Entscheidung auszumachen.[10441045]

Die Nähe zu anerkannten Wissenschaften bedeutete keine durchgehende Billigung. Pico della Mirandolas Disputationes adversus astrologiam divinatricem griff besonders sichere Vorhersagen individueller Taten aus Sternstellungen an. Andere trennten körperliche und meteorologische Prognosen von einer Lehre, die den freien Willen aufhebt. Astronomie und Astrologie teilten Berechnung und Beobachtung, hatten aber nicht immer dasselbe Erkenntnisziel. Die Seele empfängt Bedingungen aus der sichtbaren Himmelsordnung und kann sich als vernünftige Seele zu ihnen verhalten; diese Unterscheidung bestimmte den philosophischen Streit.[10461047]

42.4 Hermetismus, Neuplatonismus und prisca theologia

Mit Marsilio Ficinos lateinischer Übersetzung des Corpus Hermeticum in den 1460er Jahren gewann Hermes Trismegistos unter Humanisten neues Gewicht. Viele hielten diese Schriften für Zeugnisse einer sehr alten Weisheit, die sie mit Mose und Platon verbanden. Neuplatonische Texte stärkten die Lehre einer prisca theologia: Weise verschiedener Zeiten hätten Teilstücke ursprünglicher göttlicher Erkenntnis bewahrt. So ließ sich philosophische und religiöse Erneuerung als Rückkehr zu einer älteren Wahrheit deuten. Die Einheit des göttlichen Ursprungs machte Überlieferung über Sprach- und Religionsgrenzen hinweg denkbar.[10481049]

Philologische Forschung datiert die hermetischen Traktate in die römische Kaiserzeit; Isaac Casaubons Kritik von 1614 markierte einen wichtigen Schritt in der frühneuzeitlichen Debatte um ihr Alter. Damit ist die Wirksamkeit der Renaissance-Deutung nicht aufgehoben. Die damalige Datierung formte Übersetzungsprojekte, Textkanones, Erwartungen und Rechtfertigungen der Magie. Historisch sind das tatsächliche Entstehungsalter und die geistige Arbeit, die aus der Annahme eines anderen Alters erwuchs, jeweils genau zu benennen.[10501051]

42.5 Ficino: spiritus, Musik und natürliche Magie

Vor allem im dritten Buch von De vita entwarf Ficino eine medizinisch-astrologische Sorge für das Leben der Gelehrten. Der spiritus vermittelte als feinstoffliches Band zwischen Körper und Seele. Nahrung, Gerüche, Farben, Musik und passende himmlische Einflüsse sollten ihn kräftigen. Bilder und Gesänge empfingen innerhalb dieser Lehre planetarische Qualitäten. Die sichtbaren Mittel wirkten als Glieder einer kosmischen Verbindung; Ficino verteidigte sie als natürliche und medizinische Hilfen und unterschied sie von der Anrufung dämonischer Mächte.[10521053]

Diese Grenze blieb in der zeitgenössischen Wahrnehmung beweglich. Ficino verband neuplatonische Sympathie, astrologisch bestimmte Zeiten und die Sprache einer Herabkunft himmlischer Gaben. Seine eigene Verteidigung ist deshalb ebenso ernst zu nehmen wie die Möglichkeit, dass andere Leser darin mehr als Naturmedizin sahen. Seelenpflege, Heilkunst, Musiktheorie und kosmische Entsprechung griffen ineinander. Ihre metaphysische Bedeutung erschöpft sich weder in körperlicher Therapie noch in einem Ritus des Geisterzwangs.[10541055]

42.6 Pico della Mirandola und die christliche Kabbala

Giovanni Pico della Mirandola brachte platonische, aristotelische, hermetische und kabbalistische Materialien in einen christlichen Universalismus ein. Die 900 Thesen von 1486 sollten verschiedene Philosophien durch gelehrte Disputation zueinander führen. Bestimmte Formen von Magie und Kabbala galten ihm als Bestätigung christlicher Wahrheit. Gegen die divinatorische Astrologie wandte er sich dort, wo aus Sternen eine notwendige Festlegung von Wille und Vorsehung folgen sollte. Die geistige Rückwendung zur höchsten Ursache setzte für ihn voraus, dass der Mensch nicht bloß Produkt seiner körperlichen Himmelsbedingungen war.[10561057]

Christliche Kabbala war keine unveränderte jüdische Tradition. Hebräische Schriften, Gottesnamen und Auslegungsweisen wurden von Übersetzern, Konvertiten und christlichen Gelehrten ausgewählt und in christologische Deutungen gestellt. Diese Aneignung erschloss neue Verbindungen, veränderte jedoch die Bedeutung im ursprünglichen religiösen Zusammenhang. Die jüdischen Wissensquellen und die ungleichen Machtverhältnisse ihrer Rezeption gehören ebenso zur Geschichte der angestrebten Weisheitseinheit wie Picos eigener Entwurf.[10581059]

42.7 Agrippa: Synthese, Divination und Widerruf

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim ordnete in De occulta philosophia die elementare, die himmlische und die intellektuelle Welt aufeinander. Stoffliche Eigenschaften, Planeten, Zahlen, Bilder, Namen, Engel und Rituale wurden zu einer gestuften Wissenschaft der Beziehungen. Divination war möglich, weil Zeichen und Bezeichnetes über vermittelnde Kräfte höheren Ursachen zugeordnet sind. Wenn Agrippa die Astrologie als Schlüssel der Divinationsarten hervorhob, gab er ihnen damit einen gemeinsamen kosmischen Rahmen, ohne ihre Unterschiede zu beseitigen.[10601061]

Sein De vanitate und spätere Distanzierungen sind nicht als schlichter Widerruf aller früheren Lehren zu lesen. Ironie, skeptische Einwände, christliche Reformabsichten und die Grenzen menschlicher Erkenntnis bestimmen die Deutung. Entstehungsphasen, Druckfassungen und Textgattungen müssen unterschieden werden. Agrippa stellte die mögliche Höhe okkulter Erkenntnis neben die Gefahr eines Urteils, das aus unvollkommenen Zeichen schon Gewissheit und Macht beansprucht.[10621063]

42.8 Paracelsus: Medizin, Signaturen und Alchemie

Paracelsus verband Medizin, Alchemie, Astrologie und religiöse Naturdeutung. Gegen eine ausschließliche Erklärung der Krankheit aus der Säftelehre stellte er mineralische Heilmittel, chemische Prozesse und kosmische Einflüsse. In der späteren paracelsistischen Tradition konnten Signaturen, also äußere Merkmale von Dingen, verborgene Heilkräfte anzeigen. Das sichtbare Zeichen verwies damit auf eine noch zu erkennende Eigenschaft. Seine eigenen, schwer zu datierenden Schriften sind von späteren pseudoparacelsischen Texten zu trennen; die zugeschriebene Lehre darf nicht unterschiedslos zu seiner Stimme gemacht werden.[10641065]

Alchemie umfasste praktische Stoffarbeit, Laborverfahren, Arzneimittelherstellung, Metallurgie, Kosmologie und religiöse Deutung. Die Umwandlung von Materialien konnte in einzelnen Schriften eine Entsprechung zur Reinigung der Seele bilden. Gleichwohl ist weder jede alchemische Arbeit bloße Goldmacherei noch jede Ofenhandlung ein verschlüsselter Erlösungsweg. Stoff und Geist gehören zu verschiedenen Stufen der Wirklichkeit; ihre Beziehung erklärt die Möglichkeit solcher Analogien und verpflichtet zugleich zur Prüfung des tatsächlichen Textes und der tatsächlichen Arbeit.[10661067]

42.9 John Dee: Mathematik, Imperium und Engelsgespräche

John Dee arbeitete an Mathematik, Kalender, Navigation und Geographie, beriet die englische Krone zu politischen und imperialen Fragen und besaß eine bedeutende Bibliothek. Seit den 1580er Jahren führte er mit Edward Kelley „spirituelle Konferenzen“: Kelley sah, Dee notierte Gebete, Visionen, Siegel, eine besondere Sprache und Mitteilungen, die er Engeln zuschrieb. Die mathematische Lesbarkeit des Kosmos und die Suche nach höherer Offenbarung gehörten für ihn derselben geordneten Schöpfung an, obwohl die Verfahren unterschiedliche Gewissheit und öffentliche Anerkennung beanspruchten.[10681069]

Dee verstand diese Sitzungen als Weg zu göttlich gewährtem Wissen, nicht als Abkehr vom Studium. Doch blieb die Identität der erscheinenden Wesen fraglich. Gebet, Prüfung und sittliche Disziplin sollten Täuschung durch niedere Geister fernhalten. Gerade der Versuch der Unterscheidung zeigt, dass ein helles Bild oder eine außerordentliche Sprache noch nicht die Ursache seiner Mitteilung beglaubigt. Die mathematische Arbeit und die Engelsgespräche sind daher gemeinsam in Dees Suche nach Ordnung zu lesen, ohne ihre sozialen und methodischen Unterschiede einzuebnen.[10701071]

42.10 Divinationspraktiken und mediale Vielfalt

Horoskope, Traumdeutung, Chiromantie, Physiognomik, Geomantie, Lose, Namens- und Zahlendeutung sowie Spiegel- und Kristallschau standen nebeneinander. Handschrift und Druck bestanden gleichzeitig fort. Kalender, Prognostiken und Anleitungen erreichten breitere Leserkreise; ritualmagische Schriften wurden vielfach weiter kopiert. Der Druck konnte Titel und Diagramme festigen, zugleich aber neue Varianten, Kommentare und volkssprachliche Anpassungen verbreiten. Ein Zeichen ist nicht von seinem Medium unabhängig: Seine materielle Gestalt prägt, wer es liest und wie sein Sinn überliefert wird.[10721073]

Mantik bezog sich auf künftige Ereignisse, aber auch auf Krankheiten, politische Krisen, verschwundene Gegenstände und anstehende Entschlüsse. Ihr Erkenntnisanspruch konnte auf mathematischer Berechnung, dem Lesen natürlicher Zeichen oder der behaupteten Offenbarung durch Geistwesen beruhen. Diese Ursachen liegen nicht auf derselben Stufe. Wer eine Praxis beurteilt, muss daher Material, Ausbildung, sozialen Ort, behaupteten Ursprung und die Art der nachfolgenden Entscheidung einzeln bestimmen.[10741075]

42.11 Zeremonialmagie, Engel und Dämonen

Zeremonialmagische Texte verbanden Gebete, Fasten, Reinheit, Kreise, Siegel, Namen und Beschwörungen mit der Erwartung von Erkenntnis, Vision und Wirkung. Ihre Anwender konnten sich ausdrücklich an Gott und gute Engel wenden. Kritiker hielten unbekannte Namen und zwingende Formeln dennoch für Einfallstore eines stillschweigenden Dämonenpakts. Die Unterscheidung von Engelkommunikation und dämonischer Täuschung musste an Ursprung, Inhalt und Wirkung einer Erfahrung vollzogen werden; sie war keine sichere Entscheidung allein aus der sichtbaren Form des Rituals.[10761077]

Kirche und Obrigkeiten beurteilten Ursprung, Zweck, Erlaubnis und politischen Zusammenhang. Natürliche Wirkungen, einige astrologische Anwendungen und Heilverfahren konnten zugelassen werden; Schadenzauber, Zwang gegen Geistwesen und Paktverdacht waren schwer belastet. Universität, Inquisition, weltliche Gerichte und kirchliche Zensur beanspruchten überlappende Zuständigkeiten. Dasselbe Buch oder Verfahren konnte nach Ort und Jahrzehnt unterschiedliche Urteile auslösen. Die höhere Ordnung blieb Bezugspunkt, doch ihre menschliche rechtliche Auslegung war geschichtlich verschieden.[10781079]

42.12 Hexenverfolgung und soziale Asymmetrie

Frühneuzeitliche Hexenverfolgungen verbanden Dämonologie, Schadenzauberglauben und konfessionelle Konflikte, gingen aber nicht in gelehrter Renaissance-Magie auf. Das kumulative Hexenbild verknüpfte maleficium, Teufelspakt, Apostasie und organisierte Sekte. Recht, Verfahren der Beweisführung, politische Ordnung, örtlicher Streit und Haltung der Obrigkeiten bestimmten die regional sehr ungleiche Verfolgung. Ein metaphysischer Begriff des Dämonischen ersetzt keine Prüfung der konkreten Anschuldigung oder der Gewalt, die von ihr ausging.[10801081]

Frauen wurden überproportional beschuldigt; Armut, Alter, Ruf und nachbarschaftliche Verwundbarkeit wirkten mit. Gelehrte Männer konnten umstrittene Handlungen als Philosophie, Medizin oder Naturforschung verteidigen, waren aber nicht stets sicher. Latein, Amt, Patronage und Druck gaben einigen die Möglichkeit, ihre Tätigkeit selbst zu benennen. Von anderen blieb vor allem die Sprache des Verhörs erhalten. Diese Ungleichheit der Stimmen muss jede Darstellung von Divination und Magie mitlesen.[10821083]

42.13 Alchemie, Astrologie und die Entstehung moderner Wissenschaften

Astronomie entstand nicht durch ein plötzliches Verschwinden der Astrologie, Chemie nicht durch eine einfache Ablösung der Alchemie. Beobachtung, Rechnung, Instrumente, Laborpraxis, Handwerk und Förderung entwickelten sich in gemischten Arbeitszusammenhängen. Johannes Kepler verfasste astrologische Prognosen und reformierte zugleich die Astronomie. Robert Boyle beschäftigte sich mit Transmutation und stärkte die experimentelle Naturphilosophie. Ihre Tätigkeiten sind aus der damaligen Frage nach den Ursachen der Natur zu verstehen, nicht aus nachträglich festgelegten Fachgrenzen.[10841085]

Gleichwohl wandelten sich die Anforderungen an Begründungen. Mathematische Beschreibung, kontrollierte Beobachtung, öffentliche Versuche, gelehrte Gesellschaften und neue Veröffentlichungsweisen stärkten bestimmte Verfahren. Andere Ansprüche verloren institutionelle Anerkennung oder lebten in religiösen und esoterischen Kreisen weiter. Die Suche nach der Ordnung der Natur blieb bestehen; welche Zeichen als verlässliche Erkenntnis galten und wer öffentlich darüber sprechen durfte, wurde neu ausgehandelt.[10861087]

42.14 Handlungsmacht, Autorität und Deutungsmacht

Renaissance-Divination verband kosmische Ursachen, Sachkundige, Medien und Ratsuchende. Ein Horoskop konnte Handlungen zeitlich ordnen und Möglichkeiten abwägen, aber soziale Erwartungen auch als unabwendbares Sternenschicksal ausgeben. Natürliche Magie versprach gelehrten Menschen eine aktive Teilnahme an kosmischen Kräften; zeremoniale Magie machte Wirkung von göttlicher oder geistiger Zustimmung abhängig. Wer Ursache und Zeichen bestimmen durfte, entschied oft auch darüber, welcher Handlungsspielraum einem anderen Menschen zugestanden wurde.[10881089]

Hier liegt eine Verbindung zur späteren Kartomantie. Karten wurden erst nach ihrer Geschichte als Spielmedien in umfassende Systeme kosmischer Entsprechung aufgenommen. Die Renaissance ist nicht der unmittelbare Ursprung des divinatorischen Tarot. Sie stellte jedoch Bilder, kosmologische Modelle und Formen der Autoritätsbegründung bereit, auf die spätere Okkultisten zurückgriffen. Eine konkrete Linie ist nur dort zu behaupten, wo Texte, Menschen und Rezeptionswege sie tragen.[10901091]

42.15 Bilanz

Religion, Magie und entstehende Naturwissenschaft berührten sich in der Renaissance, ohne dass ihre Ziele zusammenfielen. Astrologie, natürliche Magie, Hermetismus, Kabbala, Alchemie und Ritualmagie suchten auf unterschiedlichen Wegen die Verbindung von sichtbarer Natur und höherer Ursache. Ficino, Pico, Agrippa, Paracelsus und Dee vertraten keine einheitliche Lehre. Ihre Fragen, Konfessionen, Arbeitsorte, Medien und Formen der Erkenntnis unterschieden sich. Gerade in diesen Unterschieden zeigt sich die Breite der Suche nach einer göttlich geordneten Welt.[10921093]

Diese Suche war wirksam in Heilkunst, Politik, Bildung, Kunst und persönlicher Entscheidung. Die Einheit der Ordnung garantiert jedoch nicht schon die Wahrheit jeder Behauptung über ihre Zeichen. Quellen, Datierungen und Zuschreibungen sind zu prüfen; ebenso die sozialen Bedingungen, unter denen die Handlung des einen als Philosophie galt und diejenige eines anderen als gefährliche Magie verfolgt wurde. Eine rechte Divination führt von der Vielfalt der Erscheinungen zur Einsicht in Ursachen und wahrt dabei die Freiheit der Seele.[10941095]

Fußnoten zu Kapitel 42

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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 wurde am 12. November 1953 in München geboren und ist als Maler, Grafiker und wissenschaftlicher Illustrator belegt. Er ist von Karl Röhrig (1886–1972), dem Porzellangestalter, Modelleur und Bildhauer sozialkritischer Plastik, zu unterscheiden. Ähnliche Namen und die Verbindung beider zu München können zu falschen Zuschreibungen führen; unterschiedliche Lebensdaten und Werkgruppen erlauben eine klare Abgrenzung. Für das Verständnis eines Bildes ist die genaue Herkunft seiner sichtbaren Gestalt wesentlich: Eine ungesicherte Autorschaft macht aus bloßer Ähnlichkeit keine wirkliche Beziehung.[10961097]

Die Quellen zu Carl-W. Röhrig haben verschiedenes Gewicht. Normdaten stützen biographische Grundlagen; Verlags- und Händlerkataloge erschließen die Ausgaben seines Tarot. Künstlerwebsite, Interviews, Ausstellungstexte und Beiträge aus der Tarot-Szene enthalten auch Selbstdeutungen und Aussagen aus unmittelbarer Nähe zur Rezeption. Auszeichnungen, Werkzahlen und einzelne Aufträge bedürfen jeweils eines passenden Nachweises. Biographische Daten, begründete Vermutungen und Auslegung des Bildwerks sind daher auseinanderzuhalten, auch wenn sie zusammen den Zugang zu einem künstlerischen Ganzen eröffnen.[10981099]

43.2 Ausbildung und wissenschaftliche Illustration

Röhrig besuchte die Akademie für das Graphische Gewerbe in München und arbeitete später selbständig. Freie Kunst, Pressebilder und wissenschaftliche Illustration gehörten zu seinen Tätigkeiten. Letztere verlangt eine sorgfältige Kontur, räumliche Ordnung und die Verdichtung eines komplexen Sachverhalts in eine lesbare Gestalt. Auch in seinen phantastischen Bildern geben präzise Oberflächen sowie anatomisch und technisch plausible Einzelheiten dem Unmöglichen sinnliche Gegenwart. Die sichtbare Form kann den Blick zu einem zunächst nicht sichtbaren Zusammenhang führen, ohne ihn bereits eindeutig zu erklären.[11001101]

Als frühes wichtiges Projekt wird Ars Bacteriologica genannt, ein mit Bayer verbundenes künstlerisches Sichtbarmachen von Mikroorganismen. Werk- und Marktspuren stützen diese Zuordnung; populäre Biographien nennen Ausgabe, Auftrag und Beteiligte allerdings nicht immer vollständig. Festhalten lässt sich der Bildzyklus zur Bakteriologie als Teil von Röhrigs Profil als wissenschaftlicher Illustrator. Er übertrug mikroskopisch oder begrifflich Erschlossenes in anschauliche, ästhetisch geordnete Bilder. Gerade dieser Übergang von verborgener Struktur zur sichtbaren Form wurde später auch für sein Tarot bedeutsam.[11021103]

43.3 Pressebild, Verdichtung und visuelle Kommunikation

Biographische Darstellungen nennen Illustrationen und Titelbilder Röhrigs für GEO, Stern und Der Spiegel. Ein Pressebild muss wissenschaftliche, gesellschaftliche oder psychologische Sachverhalte in einem rasch erfassbaren Motiv verdichten. Das unterscheidet sich vom Zusammenhang eines ganzen Tarotdecks. Zugleich übt es die Fähigkeit, Aufmerksamkeit, begriffliche Orientierung und offene Assoziation in einer einzelnen Komposition zu verbinden. Ein Bild gibt damit dem Betrachter einen Zugang zu mehr als seiner unmittelbar dargestellten Oberfläche.[11041105]

Für ein bestimmtes Titelbild wären Heftnummer, Erscheinungstag, Auftrag, Originaltechnik und Druckfassung zu prüfen. Allgemeine Künstlerbiographien ergeben keine vollständige Werkliste. Die Namen großer Zeitschriften sind daher Anhaltspunkte für ein Tätigkeitsfeld und ersetzen keinen Katalog der Werke. Die Unterscheidung von tatsächlich nachgewiesenem Bild und biographisch überliefertem Auftrag schützt auch die weitere Interpretation: Sie lässt das Kunstwerk aus seiner eigenen Überlieferung sprechen.[11061107]

43.4 Phantastischer Naturalismus als Selbstbezeichnung

Röhrig nennt seine Bildweise „Phantastischen Naturalismus“. Mimetische Genauigkeit und unmögliche Zusammenstellung treffen aufeinander. Körper, Tiere, Maschinen, Bauwerke, Landschaften und Weltraum gehen ineinander über; die Oberfläche ist genau, während Maßstab und Situation die gewohnte Welt überschreiten. Der Ausdruck ist zunächst die Selbstbezeichnung des Künstlers und kein verbindlicher Name einer kunsthistorischen Epoche. In der Bildgestalt wird eine Frage anschaulich, die auch die Divination stellt: Wie führt ein vertrautes Zeichen über seinen unmittelbar gegebenen Sinn hinaus?[11081109]

Beziehungen zu Naturalismus, Fotorealismus, Surrealismus und phantastischer Kunst lassen sich beschreiben, ohne Röhrig auf eine einzige Schule festzulegen. Seine genaue Wiedergabe einzelner Dinge erzeugt keine eindeutige Gesamtaussage; die Montage öffnet vielmehr Übergänge zwischen Leib, Seele und kosmischem Raum. Darin eignet sich diese Malerei für Tarot. Wiedererkennbare Gestalten bieten einen festen Anhalt, während die Beziehungen im Bild mehrere Ebenen des Sinns entfalten. Keine dieser Ebenen ist durch bloße Detailgenauigkeit schon abschließend gesichert.[11101111]

43.5 Naturbilder, Tierporträts und ökologische Aussage

Röhrig schuf neben Menschen- und Technikbildern Tiergemälde, Wandbilder, Skulpturen und Bildzyklen. Für die „Ahnengalerie der bedrohten Tierarten“ wird 1992 als Beginn genannt. Ihre Tiere erscheinen als individuelle Gegenüber, nicht allein als Beispiele zoologischer Arten. Der Titel überträgt eine Form menschlicher Erinnerung und Würdigung auf nichtmenschliches Leben. Innerhalb eines beseelten, gestuften Kosmos hat auch die einzelne Naturgestalt ihren Ort und ihre eigene Erscheinungsweise; das Porträt kann diese Würde sichtbar halten.[11121113]

Der Zyklus lässt sich als Warnung vor Verlust lesen. Schönheit und Genauigkeit machen das Dargestellte wertvoll und sein Verschwinden vorstellbar. Eine ausdrückliche Umweltbotschaft jedes einzelnen Bildes muss dennoch aus Titel, Begleittext und Entstehungsumständen begründet werden; nicht jedes Tierbild ist schon eine konkrete politische Aussage. Das gemeinsame Motiv von Faszination und Gefährdung verbindet diese Arbeiten mit den mehrdeutigen Bildern des Tarot. Die Betrachtung verlangt Aufmerksamkeit für das Einzelne, bevor es einer allgemeinen Lehre untergeordnet wird.[11141115]

43.6 Entstehung und Publikationsgeschichte des Röhrig-Tarot

Der Beginn der Tarotarbeit wird auf 1991 oder allgemein auf die frühen 1990er Jahre gelegt. Ein zeitnaher Beitrag in Tarot Heute spricht von zwei Arbeitsjahren und mehreren Ansätzen. Röhrig schuf 78 eigenständige Gemälde; für den Narren werden Aquarell und Airbrush auf Karton sowie ein erheblich größeres Originalformat als bei der Karte genannt. Beginn, Fertigstellung der Bilder, Textfassung und Veröffentlichung des Decks sind verschiedene Schritte. Die Bildordnung entstand aus einzelnen materiellen Arbeiten, bevor sie als handhabbares Kartensystem vorlag.[11161117]

Eine internationale englischsprachige Ausgabe von 1995 ist im Zusammenhang mit Bluestar Communications und dem Vertrieb von U.S. Games belegt. Unterschiedliche Verpackungen und Sprachfassungen begegnen im Sammlungsmarkt. Aussagen über eine angeblich zensierte amerikanische und eine unzensierte deutsche Ausgabe widersprechen sich und bedürfen eines unmittelbaren Vergleichs der Karten und Drucke. Sicherer Bezugspunkt sind die 78 Karten, die internationale Ausgabe von 1995 und ihr vergriffener Status. Die genaue materielle Fassung ist auch für die Deutung wichtig: Was gedruckt wurde, ist die Gestalt, der die Leser tatsächlich begegneten.[11181119]

43.7 Materielle Form und Gebrauch

Das internationale Deck misst ungefähr 3,5 × 6,5 Zoll, also etwa 9 × 16,5 Zentimeter. Seine Höhe lässt die vielen Einzelheiten und vertikalen Bildordnungen hervortreten. Große Karten sind schwerer zu mischen, brauchen mehr Platz und begünstigen ein langsameres Betrachten. Die materielle Form gehört deshalb zur divinatorischen Handlung. Sie verändert Aufmerksamkeit, Anordnung und die Zeit, die eine einzelne Figur erhält; die Wahrnehmung des Zeichens ist nie von seinem Träger ablösbar.[11201121]

Jede gedruckte Karte verkleinert ein wesentlich größeres Gemälde. Farbseparation, Beschnitt, Oberfläche, Beschriftung und neue Auflagen verändern das Bild. Original, Druckvorlage, Kartenauflage und digitale Wiedergabe sind deshalb soweit möglich gesondert zu betrachten. Ein zeitnaher Beitrag behauptet den Verlust des Originals zur Karte „Der Teufel“. Für Werkgeschichte und Provenienz wäre das bedeutsam, doch verlangt diese Behauptung weitere Dokumentation. Die Überlieferung eines Bildes besitzt ihre eigene Geschichte und kann seinen wahrgenommenen Sinn verschieben.[11221123]

43.8 Struktur: Tarottradition und Thoth-Bezug

Das Deck umfasst 22 Große und 56 Kleine Arkana. Stäbe, Kelche, Schwerter und Scheiben bilden die vier Farben; die Hofkarten heißen Ritter, Königin, Prinz und Prinzessin. Auch die Stellung von Kraft und Gerechtigkeit sowie die Schlüsselwörter der Zahlenkarten verweisen auf den Thoth-Tarot von Aleister Crowley und Frieda Harris. Röhrigs Ordnung steht damit in einer bestimmten modernen okkulten Linie. Sie ist keine unmittelbare Fortsetzung eines unverändert überlieferten antiken Systems; die kosmischen Entsprechungen werden durch ein geschichtlich entstandenes Bildprogramm vermittelt.[11241125]

Röhrig übernimmt den Thoth-Tarot nicht als Kopie. Körper, technische Gegenstände, Schrift und eine an Fotomontage sowie populäre Medien erinnernde Bildsprache verändern die einzelnen Motive. Der Wagen kann etwa als Rennwagen und als Bild von Geschwindigkeit und Technik erscheinen. Die grundlegende Kartenordnung bleibt erkennbar, während ihre Erscheinung die Erfahrungswelt der frühen 1990er Jahre aufnimmt. Die höhere Beziehung, auf die ein Symbol verweist, tritt hier durch gegenwärtige und historisch genaue Formen hervor.[11261127]

43.9 Große Arkana: Archetyp und Gegenwart

Magier, Hohepriesterin, Liebende, Tod, Turm, Stern, Mond, Sonne und Welt bleiben als Titel und Stationen erkennbar. Röhrig rekonstruiert jedoch keine mittelalterliche Bilderfolge. Gesichter, anatomische Teile, Innenräume, Maschinen und kosmische Perspektiven verbinden sich zu spannungsreichen Szenen. Die Karten beziehen überlieferte Figuren auf Technik, Sexualität, Beschleunigung und Erfahrungen innerer Zerrissenheit. Ein allgemeines Motiv nimmt damit an einer bestimmten geschichtlichen Gegenwart teil.[11281129]

„Archetyp“ kann in der Tarotliteratur ein zeitloses psychisches Bild nahelegen. Röhrigs Gestaltung ist aber auf bestimmte Materialien, Formen und Fragen des späten 20. Jahrhunderts bezogen. Seine Magier- oder Turmkarte zeigt daher nicht einfach eine unveränderte Essenz, sondern eine einzelne künstlerische Auslegung. Leserinnen und Leser bringen weitere Erfahrungen hinzu. Die Offenheit der Karte entsteht aus dieser Begegnung mit konkreten, kulturell geprägten Bildelementen, nicht aus der Auslöschung ihrer Entstehungszeit.[11301131]

43.10 Kleine Arkana, Schlüsselwörter und narrative Lesbarkeit

Die Kleinen Arkana verbinden symbolische Bildszenen mit aufgedruckten Schlüsselwörtern. Das Wort eröffnet eine begriffliche Richtung; das Bild kann sie ausführen, ergänzen oder in Frage stellen. Diese Ordnung steht dem Thoth-Tarot näher als der kontinuierlichen Alltagsdarstellung des Waite–Smith-Decks. Röhrigs detailreiche, naturalistische Ausführung macht jedoch manche Szene auch ohne umfassende Kenntnis der gelehrten Entsprechungen anschaulich. Begriff und Gestalt wirken als zwei Zugänge zu einem möglichen Sinn.[11321133]

Ein Wort wie „Tugend“, „Niederlage“ oder „Enttäuschung“ prägt die Erwartung stark. Komposition, Farbe, Blick, Raum und Haltung können zugleich weitere Beziehungen eröffnen. Ein Schlüsselwort darf daher der Seele beim Lesen helfen, ohne ihr Urteil an die Stelle eigener Prüfung zu setzen. In der Deutungspraxis ist zu fragen, ob es als erster Hinweis dient oder Bild und Lebenslage bereits autoritativ festlegt. Die Karte verlangt Betrachtung aller ihrer Zeichen, bevor eine einzelne Benennung zur vermeintlich endgültigen Auskunft wird.[11341135]

43.11 Körper, Erotik, Technik und Macht

Das Röhrig-Tarot zeigt idealisierte, verletzliche, erotische und technisch erweiterte Körper. Schönheit und Begehren stehen neben Kontrolle, Zerstörung und Veränderung. Maschinen können Geschwindigkeit, Disziplin, Entfremdung oder neu gewonnene Handlungsmöglichkeiten anzeigen. Kosmische Räume lassen einen persönlichen Konflikt innerhalb einer umfassenderen Ordnung erscheinen. Solche Bedeutungen folgen nicht automatisch aus dem einzelnen Gegenstand: Seine Stellung im Bild und das Verhältnis zu anderen Figuren müssen gelesen werden.[11361137]

Eine genaue Betrachtung fragt nach Geschlechterrollen, Blickrichtungen und wiederkehrenden Stereotypen. Erotische Bilder sind nicht durch ihre Nacktheit allein beurteilt; Perspektive, Aktivität und Verletzlichkeit der dargestellten Personen sind maßgeblich. Berichte über unterschiedliche Nacktdarstellungen verschiedener Ausgaben bedürfen eines konkreten Druckvergleichs. Wenn sie zutreffen, zeigen sie zusätzlich, wie moralische und kommerzielle Entscheidungen dieselbe Bildidee anders vermitteln. Der Umgang mit dem Körper eines anderen ist auch in der Bilderdeutung eine Frage seiner Würde und Freiheit.[11381139]

43.12 Bildlektüre zwischen Kunstwerk und Orakelmedium

Jede Karte ist die Reproduktion eines Kunstwerks, ein Teil einer nummerierten Bildfolge und ein Gegenstand divinatorischen Gebrauchs. Für das Kunstwerk sind Technik, Aufbau und Motivgeschichte wichtig. Im Deck treten Titel, Nummer, Farbe und Nachbarkarten hinzu. In einer Legung verbinden sich Auswahl, Zufall, Frage und biographischer Zusammenhang zu einer bestimmten Deutung. Diese Ebenen gehören zusammen und bleiben doch unterscheidbar: Die sichtbare Gestalt erschließt sich je nach ihrem Ort in verschiedenen Beziehungen.[11401141]

Kunsthistorische Auslegung beweist für sich genommen keine Vorhersage; persönliche Lektüre erschöpft umgekehrt die historische Bedeutung des Bildes nicht. Tatsächliche Nutzung gehört dennoch zur Geschichte des Objekts. Großformat, Schlüsselwörter und gegenwärtige Ikonographie fördern langsames, assoziatives Sehen, können aber auch starke Vorgaben schaffen. Die divinatorische Begegnung mit einer Karte richtet die Aufmerksamkeit auf mögliche Zusammenhänge; ihre Wahrheit darf nicht aus der bloßen Stärke eines Eindrucks gefolgert werden.[11421143]

43.13 Autorschaft, Begleitbuch und Vermittlung

Ein Begleitbuch erschien unter den Namen Carl-W. Röhrig und Francesca Marzano-Fritz. Kataloge nennen unterschiedliche Daten und Ausgaben; eine englische Fassung bei Bluestar Communications ist für die 1990er Jahre belegt. Die Gemälde, ihre textliche Erklärung, Übersetzung, redaktionelle Arbeit und Verlagsgestaltung haben nicht einfach dieselbe Autorschaft. Wer das veröffentlichte Deck deutet, muss diese Beiträge erkennen. Der Künstlername allein reicht nicht aus, um die Gestalt der gesamten Ausgabe zu erklären.[11441145]

Ein Begleittext kann Absichten zur Entstehungszeit bezeugen, spätere Systematisierungen vornehmen oder eine für den Markt verständliche spirituelle Sprache anbieten. Er fällt deshalb nicht mit der Bedeutung des Bildes zusammen. Vorwort, Kommentar zu einer Karte, Werbung und spätere Praxisanleitung sind verschiedene Zeugnisse. Zwischen künstlerischem Werk, gedruckter Anweisung und Gebrauch entfaltet sich die Bedeutung eines visuell offenen Decks immer wieder neu.[11461147]

43.14 Röhrig-Tarot und Handlungsmacht

Die dichten Bilder bieten mehrere Wege der Assoziation. Ratsuchende können technische, körperliche und emotionale Motive mit ihrer eigenen Lage verbinden, ohne an einen behaupteten antiken Ursprung des Decks glauben zu müssen. Die Karte kann so Anlass zur Besinnung werden, statt ein unveränderliches Urteil zu sprechen. Das große Format unterstützt gemeinsame, verlangsamte Betrachtung und macht kleine Einzelheiten zugänglich. In dieser Offenheit kann die Seele ihre Lage prüfen und Möglichkeiten für freies Handeln entdecken.[11481149]

Umgekehrt können negative Schlüsselwörter, gelehrte Korrespondenzen oder die Autorität des Künstlers als zwingende Wahrheit behandelt werden. Dann wird aus einer Gelegenheit zur Erkenntnis eine Festlegung der Person. Sorgfältige Deutung beschreibt zunächst sichtbare Formen, trennt Beobachtung und Schluss, prüft weitere Lesarten und belässt Verantwortung und Entscheidung bei der fragenden Person. Die höhere Ordnung zeigt Beziehungen; sie hebt die Freiheit der vernünftigen Seele nicht auf.[11501151]

43.15 Historische Einordnung und Bilanz

Das Röhrig-Tarot entstand während der internationalen Ausweitung des Tarotmarkts am Ende des 20. Jahrhunderts. Es verbindet die Ordnung des Thoth-Tarot mit Airbrush, genauer gegenständlicher Darstellung, surrealer Montage und zeitgenössischer Medienästhetik. Darin zeigt sich ein bedeutender Vorgang der modernen Kartomantie: Ein vorhandenes System von Entsprechungen erhält eine neue bildliche Gegenwart. Seine Wirksamkeit beruht auch darauf, dass die Zeichen nicht nur wiederholt, sondern für andere Augen neu geformt werden.[11521153]

Biographie, Selbstaussage, Verlagsdaten, Gemälde, Kartenauflagen, Begleitbuch und spätere Auslegungen müssen getrennt und anschließend in Beziehung gesetzt werden. Das Deck ist künstlerisches Werk, Medienprodukt und divinatorisches Werkzeug zugleich. Seine Bedeutung entsteht zwischen materieller Gestalt, übernommener Ordnung, menschlicher Betrachtung und Gebrauch. Die vielen geschichtlichen Vermittlungen verdecken die Frage nach höherem Sinn nicht; sie sind die konkreten Wege, auf denen eine Seele das Zeichen sehen und verantwortlich deuten kann.[11541155]

Fußnoten zu Kapitel 43

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.

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.

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.

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).

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.

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.

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.

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.

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.

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.

1155. Vgl. Bunning, „Rohrig Tarot“, bibliographische Übersicht.

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 machte Tarot zu einem beweglichen Bild der gestuften Wirklichkeit. Sein Lehrsystem verband zeremonielle Magie, christliche und rosenkreuzerische Motive, Hermetismus, Alchemie, Astrologie und eine christlich-esoterische Aneignung jüdischer Kabbala. Eine Karte verwies darin zugleich auf einen sichtbaren Gegenstand, eine Kraft des Kosmos und eine mögliche Bewegung der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung. Diese Verknüpfung prägte den englischsprachigen okkulten Tarot des 20. Jahrhunderts; sie ging über Wahrsagung und dekorativen Gebrauch weit hinaus.[11561157]

Ordensdokumente, spätere Schriften ehemaliger Mitglieder und rückblickende Rekonstruktionen sind verschiedene Zeugnisse. Zahlreiche Texte zirkulierten zunächst intern; erst Israel Regardies Ausgabe der 1930er Jahre erschloss große Teile öffentlich. Abschriften, Nachfolgeorden und Herausgeber brachten Varianten hervor. Wer eine Zuordnung oder Übung beschreibt, muss daher Zeitraum, Tempel, Grad und Textfassung beachten. Die göttliche Ordnung bildet den metaphysischen Horizont der Geschichte; die einzelnen historischen Schemata des Ordens bedürfen trotzdem einer genauen Prüfung ihrer Überlieferung.[11581159]

44.2 Vom Renaissance-Spiel zum okkulten Gesamtatlas

Der Orden übernahm aus dem französischen Okkultismus des 18. und 19. Jahrhunderts die Erzählung eines ägyptischen oder hermetischen Ursprungs des Tarot. Die Karten selbst entstanden jedoch im 15. Jahrhundert in Norditalien als Spiel und wurden wesentlich später systematisch divinatorisch und esoterisch gelesen. Die Ursprungserzählung ist deshalb nicht die Entstehungsgeschichte des Gegenstands. Der Golden Dawn nahm eine vorhandene Bilderfolge auf und gab ihr durch zahlreiche Entsprechungen eine neue Stellung innerhalb seiner Lehre von der göttlich geordneten Welt.[11601161]

Die Ausstellung Tarot - Origins & Afterlives des Warburg Institute hat die wechselnden künstlerischen, mystischen und literarischen Aneignungen des Tarot sichtbar gemacht. In dieser Folge liegt die Leistung des Ordens in der Neuordnung eines historischen Spiels zu einem weitreichenden Atlas von Zeichen. Die Fähigkeit eines Bildes, auf eine höhere Ursache hinzuweisen, macht eine erfundene antike Datierung nicht zur Tatsache. Sie verlangt vielmehr, den geschichtlichen Weg seiner Deutung und die ontologische Behauptung, die damit verbunden wurde, jeweils gesondert zu verstehen.[11621163]

44.3 Warum 78 Karten? Kombinatorik und Gedächtnis

Die 78 Karten bildeten eine überschaubare und zugleich differenzierte Menge von Zeichen. Sie ließen sich ordnen, mischen, auslegen, kopieren, färben und meditativ betrachten. Anders als ein starres Diagramm konnten sie Beziehungen stets neu zusammensetzen. Einzelne Karten verbanden Bild, Zahl, hebräischen Buchstaben, Farbe, Element, Planet, Tierkreis, Gottesnamen und seelischen Zustand. Jede solche Zuordnung sollte einen bestimmten Ausschnitt der kosmischen Vielheit auf ein höheres Prinzip zurückführen; ihre konkrete Anordnung blieb eine historische Arbeit des Ordens.[11641165]

Das Deck war damit einem tragbaren Gedächtnistheater vergleichbar. Wer seine Verbindungen gelernt hatte, konnte einen großen Teil der Lehre an Bildern erinnern und in wechselnden Lagen anwenden. Diese Ähnlichkeit belegt keine direkte Abstammung von einem bestimmten frühneuzeitlichen Gedächtnistheater. Sie zeigt aber, warum die Karten Lehrmittel und Medium der Handlung zugleich sein konnten. Die Erinnerung erhielt eine räumliche und bildliche Gestalt; Erkenntnis bestand nicht allein im Wiederholen geschriebener Sätze.[11661167]

44.4 Book T und die Ordnung der Korrespondenzen

Das als „Book T“ bekannte Tarotmaterial verband die 22 Trümpfe mit 22 hebräischen Buchstaben und mit Pfaden des kabbalistischen Lebensbaums. Die Buchstabengruppen des Sefer Jezirah wurden drei Elementen, sieben klassischen Planeten und zwölf Tierkreiszeichen zugeordnet. Hier wurden jüdische Quellen in eine christlich-hermetische und okkultistische Einweihungsordnung eingefügt. Diese Ordnung ist historisch keine unveränderte Wiedergabe jüdischer Kabbala. Ihr leitendes Prinzip war, dass verschiedene Zeichen an derselben höheren Ursache teilhaben und deshalb miteinander lesbar werden.[11681169]

Stäbe, Kelche, Schwerter und Münzen beziehungsweise Scheiben entsprachen Feuer, Wasser, Luft und Erde sowie vier kabbalistischen Welten. Ass bis Zehn wurden mit den zehn Sephiroth verknüpft; Zwei bis Zehn bezogen sich außerdem auf die 36 Dekane und ihre planetarischen Herrscher. Hofkarten stellten elementare Kombinationen dar und wurden auf die vier Buchstaben des Tetragramms bezogen. Die Bedeutung einer Karte erwuchs damit aus mehreren Beziehungen zugleich. Wer nur ein Wort festhielt, verlor die gestufte Verflechtung von Zahl, Bild, Element und höherem Ursprung.[11701171]

44.5 Farbe, Bild und das eigenhändig hergestellte Deck

In der frühen Ordenskultur gab es nicht einfach ein überall gleich gedrucktes Golden-Dawn-Deck. Mitglieder arbeiteten mit Anweisungen, Vorlagen und überlieferten Bildern; Zeichnung und Kolorierung konnten selbst Teil ihrer Schulung sein. Die Wahl einer Farbe setzte eine abstrakte Lehre von Skalen und Entsprechungen in sichtbare Gestalt um. Im Material der Karte wurde eine sonst nur begrifflich gelernte Beziehung erfahrbar. Unterschiedliche Abschriften und eigenhändige Decks führten folgerichtig zu Abweichungen.[11721173]

Herstellung war hier eine Übung der Erkenntnis. Die Farbe sollte nicht bloß schmücken, sondern die Stellung einer Karte in verschiedenen Ordnungen ausdrücken. Daraus folgt jedoch nicht, dass jedes Mitglied jede Vorschrift auf gleiche Weise ausführte. Erhaltene Karten, Notizbücher und spätere Rekonstruktionen bezeugen unterschiedliche Stufen der Überlieferung. Gerade eine göttliche Ordnung, die sich in einzelnen Stoffen und Formen zeigt, verlangt Aufmerksamkeit für die konkrete Karte und für die Grenzen dessen, was sich über ihre Herstellung wissen lässt.[11741175]

44.6 Divination als Diagnose von Kräften

Eine Tarotlegung sollte im Golden Dawn gegenwärtige Kräfte, Konflikte und mögliche Entwicklungen sichtbar machen. Sie erklärte die Zukunft nicht zu einer zwangsläufigen Folge der Karten. Raumreinigung, Gebet oder Anrufung, Mischen, Auslegen und eine geregelte Lektüre konnten die formelle Handlung bilden. Die einzelne Karte erhielt ihren Ort durch Position und Nachbarschaft. Höhere Ursachen wirken in einer geordneten Welt, aber die menschliche Seele muss die vorliegenden Beziehungen erkennen und frei antworten; sie ist nicht auf ein bildlich verkündetes Schicksal reduziert.[11761177]

Elementare Würden machten die Beziehung der Karten besonders deutlich. Karten verwandter Elemente stärkten einander; Feuer und Wasser galten als gegensätzlich, ebenso Luft und Erde. Feuer und Luft beziehungsweise Wasser und Erde konnten einander fördern. Nachbarschaft, Rang und Art der Legung veränderten das Urteil. Aus diesen Regeln entstand eine Grammatik wechselnder Kräfte. Die Bedeutung lag im Verhältnis von Elementen und Stellen, nicht fertig in einem isolierten Bild oder einer unveränderlichen Liste von Schlüsselwörtern.[11781179]

44.7 Meditation, Imagination und Pathworking

Tarotbilder dienten der Konzentration und gelenkten Imagination. Ein Trumpf konnte als Schwelle zu einem Pfad des Lebensbaums betrachtet werden; Figuren und Landschaften einer Vision wurden anschließend mit den erlernten Entsprechungen verglichen. Für dieses imaginative Begehen hat sich später häufig der Ausdruck Pathworking eingebürgert. Eine solche Übung sollte die Seele nicht bloß mit neuen Bildern füllen, sondern ihre Wahrnehmung an einer auf das Höhere ausgerichteten Symbolordnung schulen.[11801181]

Visualisierung und „skrying in the spirit vision“ sind in der Golden-Dawn-Tradition belegt. Der heute übliche Oberbegriff Pathworking und manche standardisierte Anleitung gehören jedoch zu späteren Ausarbeitungen. Überlieferte Zeichen dienten im Orden zur Prüfung subjektiver Visionen. Ihre Übereinstimmung mit einer Lehrtafel allein entschied noch nicht, ob Ursprung, Gehalt und Wirkung einer Erscheinung richtig verstanden waren. Die innere Schau verlangte somit Unterscheidung und Disziplin, während die Quellenlage eine Trennung von frühen Übungen und späteren Systematisierungen verlangt.[11821183]

44.8 Grade, Lebensbaum und Einweihungsdramaturgie

Die Grade des Äußeren Ordens wurden Sephiroth und Elementen zugeordnet: Neophyte 0°=0° eröffnete den Weg; Zelator 1°=10° stand bei Malkuth, Theoricus 2°=9° bei Yesod, Practicus 3°=8° bei Hod und Philosophus 4°=7° bei Netzach. Nach dem Portalgrad führte der Innere Orden zum Adeptus Minor 5°=6° mit Bezug auf Tiphareth. Die Zahlen benannten rituelle Stufen, keine akademischen Qualifikationen und keine messbaren Mengen geistigen Fortschritts. Sie boten eine Landkarte für die stufenweise Rückwendung der Seele.[11841185]

Die Initiation gestaltete Schwelle, Prüfung, Reinigung, symbolischen Tod, Wiedergeburt und Ausgleich als Handlung im Raum. Tempeloffiziere verkörperten Funktionen; Bewegungen, Farben, Waffen, Gottesnamen und Gesten zeichneten eine kosmische Ordnung nach. Kandidatinnen und Kandidaten begegneten einzelnen Zeichen oft schon vor ihrer späteren Erklärung. So formte das Ritual nicht nur das Wissen über eine Ordnung, sondern Aufmerksamkeit, Erinnerung und Selbstverständnis der Teilnehmenden. Das Leibliche wurde zum Träger einer Einsicht, die sich nicht im bloßen Lesen eines Lehrsatzes erschöpft.[11861187]

44.9 Tarot als Fortsetzung der Initiation

Die Karten verdichteten Kräfte und Beziehungen, die in Graden und Ritualen verkörpert wurden. Trümpfe konnten Schwellen und Veränderungen der Seele anzeigen, ohne eine einzig gültige lineare „Reise des Narren“ zu ergeben. Der Narr ließ ungebundene Möglichkeit sehen, der Magier gerichteten Willen, der Tod Auflösung, die Mäßigkeit Ausgleich, der Turm Zusammenbruch und die Sonne zentrierende Klarheit. Dies waren bestimmte Lesarten des Ordens und seiner Nachgeschichte, nicht seit jeher feststehende Bedeutungen der Spielkarten.[11881189]

Studium, eigene Kolorierung, Meditation und Divination setzten die Einweihung außerhalb des Tempels fort. Sie dienten der Reinigung und Unterscheidung innerer Kräfte und ihrer Ausrichtung auf ein höheres Zentrum. Die Sonnensymbolik des Adeptus Minor verband das gewöhnliche Ich mit einer umfassenderen geistigen Ordnung. Dieses Ziel bezeichnet eine initiatorische Lehre von der Seele und ist nicht mit einer späteren klinischen Beschreibung ihrer Zustände gleichzusetzen. Die materielle Karte konnte zur wiederkehrenden Erinnerung an den Weg der Seele werden.[11901191]

44.10 Ritual, Verkörperung und nachträgliche Deutung

Raum, Sprache, Kleidung, Licht, Bewegung und Gegenstände machten die Rituale zu durchschrittenen Bildern. Teilnehmende erlebten symbolische Funktionen mit dem Körper. Weil manche Erklärung erst später folgte, konnten Bilder zunächst Empfindung und Imagination ansprechen und anschließend begrifflich geordnet werden. Tarotkarten riefen solche Szenen als Lehrbilder wieder auf. Die Erkenntnis wuchs dadurch zwischen unmittelbarer Erfahrung, Erinnerung und späterer Auslegung; jede Stufe beleuchtete die anderen.[11921193]

Eine Beschreibung unmittelbarer Wirkung auf „das Unbewusste“ würde eine spätere psychologische Sprache in die ursprüngliche Selbstdeutung eintragen. Für die Quellen sind Affekt, Imagination, Erinnerung, Aufmerksamkeit und Auslegung genauere Begriffe. Heutige psychologische Lesarten können zusätzliche Fragen eröffnen, wenn sie die metaphysische Sprache des Ordens nicht verdecken. Die symbolische Handlung richtete sich auf eine höhere Ordnung, in der der Mensch als leibliche und geistige Einheit tätig wurde.[11941195]

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 Jahrzehnte später. Beide Werke wuchsen aus dem Umfeld des Golden Dawn, reproduzierten aber kein einziges verbindliches Ordensdeck. Waite, Smith, Crowley und Harris trafen eigene Entscheidungen zu Bild, Theologie, Gestaltung und Veröffentlichung. Bei jedem Werk sind Konzept, Bildautorschaft und Verlagsarbeit zu unterscheiden. Die Überlieferung einer Ordnung vollzog sich durch neue menschliche Formen der Darstellung.[11961197]

Im Golden-Dawn-System gehörte die Stellung von Kraft als VIII und Gerechtigkeit als XI zur hebräisch-astrologischen Zuordnung; sie prägte das Waite–Smith-Deck. Crowley veränderte Namen und Auslegung weiter, Harris schuf dazu eine eigene moderne Bildsprache. Spätere Decks wie das Röhrig-Tarot übernahmen Teile der Hofkartenfolge, Schlüsselwörter und astrologischen Ordnung der Thoth-Linie. Der Weg solcher Zeichen lässt sich an Decks und Veröffentlichungen nachvollziehen, nicht aus der Behauptung einer unverändert fortdauernden Geheimtradition ableiten.[11981199]

44.12 Handlungsmacht, Autorität und initiatorische Disziplin

Der Tarot des Golden Dawn konnte Beobachtung, Gedächtnis, Imagination und die Auslegung von Beziehungen schulen. Eine Legung machte bedingte Kräfte sichtbar und ließ Raum für die freie Entscheidung. Die Ordenshierarchie schränkte zugleich ein, welche Zuordnungen und Visionen als gültig galten: Grade, Lehrtexte und Amtsträger hatten Deutungsmacht. Persönliche Erfahrung erhielt eine Form und unterstand deren Disziplin. Die Ordnung der Ursachen ist höher als jede einzelne menschliche Auskunft über sie; dieser Unterschied schützt die Seele vor der Gleichsetzung von Autorität und Wahrheit.[12001201]

Bild, Tradition, Adept, Ordensleitung und ratsuchende Person beanspruchten jeweils einen Anteil an der Deutung. Ihre Aufgaben sind nicht gleich, und keine menschliche Instanz besitzt allein die göttliche Ursache eines Zeichens. Ein verantwortlicher Gebrauch kann die überlieferte Komplexität aufnehmen, alternative Lesarten prüfen und Entscheidungen nicht an ein vorgeblich festgelegtes Schicksal abgeben. So wird die Karte zum Anlass geistiger Klärung, während die Freiheit der fragenden Seele erhalten bleibt.[12021203]

44.13 Bilanz

Im Golden Dawn war Tarot Korrespondenzatlas, Gedächtnishilfe, Divinationsinstrument, Meditationsbild, visionäre Schwelle und Fortsetzung der Einweihung. Verschiedene esoterische Lehren wurden in einer überschaubaren Bildordnung verbunden. Studium, Zeichnung, Farbe, Ritual, Auslage, relationale Deutung und gelenkte Imagination machten diese Ordnung für die Teilnehmenden erfahrbar. Das Deck zeigte, wie viele Zeichen auf eine gestufte Wirklichkeit und schließlich auf ihren göttlichen Ursprung bezogen werden können.[12041205]

Historisch liegt die prägende Leistung des Ordens in dieser neuzeitlichen Systematisierung, nicht in einem tatsächlich überlieferten ägyptischen Urbuch des Tarot. Seine Zuordnungen wirkten über Waite–Smith, Crowley–Harris und zahlreiche spätere Decks weiter. Das Spiel des 15. Jahrhunderts, die okkultistische Umdeutung, die internen Übungen und die spätere spirituelle oder psychologische Aufnahme sind dabei unterschiedliche geschichtliche Stufen. Die göttliche Ordnung bleibt der Grund möglicher Erkenntnis; jede einzelne Kartendeutung muss ihre Zeichen und ihre menschliche Überlieferung genau lesen.[12061207]

Fußnoten zu Kapitel 44

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.

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.

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“.

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.

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.

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.

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.

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.

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 lateinisch Picatrix genannte Text ist eine Übersetzung und Bearbeitung der arabischen Ghāyat al-ḥakīm, des „Ziels des Weisen“. Seine vier Bücher vereinen philosophische Kosmologie, Astrologie, Talismane, Gebete, Räucherungen, Stoffkunde, Bilder, Erzählungen und rituelle Regeln. Sie bilden weder ein einziges widerspruchsfreies Lehrgebäude noch ein Handbuch beliebig wiederholbarer Vorgänge. Das Werk sammelt vielmehr ältere Lehren, ordnet sie neu und bezieht sie auf die Frage, wie höhere Ursachen durch Himmel, Natur und menschliche Handlung in der sichtbaren Welt gegenwärtig werden.[12081209]

In ihm treffen spätantike und nahöstliche Überlieferungen, arabisch-islamische Gelehrsamkeit und lateinisch-europäische Aufnahme zusammen. Die Bewegung von einem Sprachraum zum anderen war keine unveränderte Weitergabe eines geschlossenen Bestands. Auswahl, Kürzung, Übersetzung und neue Namen veränderten Aufbau und Aussage. Gerade daran zeigt sich, dass die Suche nach der göttlichen Ordnung durch konkrete geschichtliche Vermittlungen hindurchgeht. Die Schichten des Textes gehören zum Gegenstand seiner Auslegung und dürfen nicht zu einer einzigen zeitlosen Stimme zusammengezogen werden.[12101211]

45.2 Datierung und Autorschaft als Forschungsproblem

Die ältere Zuschreibung der Ghāya an den andalusischen Astronomen Maslama al-Maǧrīṭī, der um 1007 starb, ist chronologisch problematisch. Für die erhaltene Komposition sprechen Hinweise auf eine spätere Entstehung. Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī wurde als möglicher Autor vorgeschlagen; gesichert ist diese Identifikation nicht. Daher bezeichnet „anonymer oder pseudonym überlieferter Kompilator“ den Befund genauer. Die Stellung des Werkes in der Geschichte der Kosmologie lässt sich bestimmen, ohne einen nicht belegten Eigennamen als letzten Ursprung seiner Lehre auszugeben.[12121213]

Auch die Datierung bleibt zwischen dem 10. und 11. Jahrhundert umstritten; gewöhnlich wird das Werk mit al-Andalus verbunden. Verschiedene innere Hinweise und verwandte Textzeugen führen zu unterschiedlichen Ansätzen. Diese Unsicherheit ist für die Interpretation wesentlich. Eine aus vielen Quellen erwachsene Kompilation ist nicht automatisch das Programm eines Einzelnen, einer einzigen Schule oder gar „der islamischen Magie“. Ihre Einheit besteht vor allem in der späteren Anordnung heterogener Wissensstücke um die Erkenntnis und Nutzung kosmischer Beziehungen.[12141215]

45.3 Vom Arabischen über Kastilien ins Lateinische

Am Hof Alfons’ X. von Kastilien wurde die Ghāyat al-ḥakīm 1256 ins Kastilische übertragen. Diese heute verlorene Fassung vermittelte den Weg zur lateinischen Version Picatrix. Der alfonsinische Hof förderte astronomische, astrologische und naturkundliche Arbeit und gab Übersetzern einen institutionellen Rahmen. Übertragung bestand nicht allein im Austausch einzelner Wörter. Auswahl, redaktionelle Ordnung und Einfügung in neue gelehrte Zusammenhänge formten den Zugang der lateinischen Leser zur alten Lehre von der gestuften Welt.[12161217]

Auch „Picatrix“ ist ein Produkt dieser Überlieferung und kein eindeutig bestimmter bürgerlicher Name eines historischen Verfassers. Zur Entstehung der Bezeichnung gibt es verschiedene Erklärungen. Im lateinischen Text konnte aus einem Wandel arabischer Namens- und Autoritätsangaben eine scheinbare Autorfigur werden. Arabische und lateinische Fassung sind deshalb aufeinander bezogene, aber verschiedene Textzustände. Wer eine Aussage beider Versionen miteinander verbindet, muss den jeweiligen Wortlaut und den Weg ihrer Übertragung beachten.[12181219]

45.4 Aufbau und Kompositionsweise der vier Bücher

Das erste Buch erläutert philosophische und astrologische Voraussetzungen. Das zweite führt Bilder, Tierkreiszeichen, Dekane und Mondstationen aus; das dritte ordnet Eigenschaften, Stoffe, Handlungen und Anrufungen den sieben klassischen Planeten zu; das vierte versammelt komplexere Zeremonien, Räucherungen und Berichte über alte Weise. Diese Einteilung gibt Orientierung, beschreibt aber keine vollkommen gleichmäßige Systematik. Rezepte stehen neben Erzählungen und theoretischen Ausführungen. Wiederholungen und widersprechende Aussagen lassen erkennen, wie verschiedene Wege zum Wissen über höhere Ursachen in einem Kompendium zusammengebracht wurden.[12201221]

Die Uneinheitlichkeit bewahrt Spuren seiner Herkunft. Lehrstücke und Namen durchliefen griechische, syrische, persische und arabische Zusammenhänge, bevor sie in kastilischer und lateinischer Gestalt gelesen wurden. Manche Quellen lassen sich bestimmen; andere sind verloren, entstellt oder unter berühmten Namen überliefert. Ein solches Buch entstand durch Sammeln, Übersetzen und Zuschreiben. Seine Textgeschichte ist keine Störung der Aussage, sondern der geschichtliche Weg, auf dem Menschen eine kosmische Einheit aus vielen überlieferten Einzelheiten zu erkennen suchten.[12221223]

45.5 Kosmologie: Hierarchie, Kausalität und Vermittlung

Die Handlungslehre des Picatrix setzt einen gestuften Kosmos voraus. Höhere Sphären, Sterne und Planeten vermitteln Formen und wirksame Qualitäten an die veränderliche irdische Welt. Pflanzen, Tiere, Mineralien, Farben, Düfte, Töne und Bilder können Beziehungen zu himmlischen Ursachen tragen. In dieser Ordnung ist astrale Magie eine Suche nach verborgenen Verbindungen der Natur; sie braucht die göttliche Ordnung nicht zu durchbrechen, denn die niedrigeren Dinge empfangen bereits aus höheren Stufen ihre Form und Möglichkeit.[12241225]

Über den vermittelnden Sphären steht der höchste göttliche Ursprung. Intelligenzen, Seelen, Planetengeister und Himmelskörper nehmen verschiedene Plätze zwischen ihm und der körperlichen Welt ein. Der überlieferte Text spricht dabei nicht mit einer einzigen, durchgehend widerspruchsfreien theologischen Stimme: Philosophische Erklärungen stehen neben unmittelbaren Anrufungen und kultähnlichen Handlungen. Leser konnten daher eine Nutzung geschaffener Kräfte verteidigen oder einzelne Riten als unerlaubten Umgang mit Geistwesen zurückweisen. Die Unterscheidung zwischen rechter Teilhabe und beanspruchtem Zwang ist für die Ordnung der Ursachen entscheidend.[12261227]

45.6 Talisman und Bild als materieller Brennpunkt

Ein Talisman bildet im Picatrix nicht nur eine zuvor fertige Bedeutung ab. Gestalt, Stoff, Inschrift, Herstellungszeit, Stellung der Gestirne, Duft, Gebet und Absicht sollen zusammen eine himmlische Qualität in einem irdischen Träger sammeln. Das Bild steht als materieller Brennpunkt zwischen höherer Form und unterer Welt. Sein Entstehen ist deshalb mehr als Zeichnen: Mehrere Arten der Wahrnehmung und Handlung werden an einer kosmischen Beziehung ausgerichtet.[12281229]

Planeten- und Dekanbilder sollten an ihre Ursache erinnern und deren Wirkung aufnehmen oder gegenwärtig machen. Nicolas Weill-Parot hat die mittelalterliche Diskussion solcher „astrologischen Bilder“ zwischen natürlicher Wirksamkeit und verdächtiger Anrufung untersucht. Eine Wirkung konnte dem Himmelszeichen, einer verborgenen Stoffeigenschaft oder einem angesprochenen Geist zugeschrieben werden. Von dieser Bestimmung hing auch das theologische Urteil ab. Sichtbare Gleichheit zweier Bilder genügte nicht, wenn ihre behaupteten Ursachen und die Absicht ihrer Herstellung verschieden waren.[12301231]

45.7 Astrologische Technik: Elektionen, Dekane und Mondstationen

Die im Werk geforderte Astrologie umfasst Planetenstellungen, Aspekte, Zeichenherrschaften, Würden und Schwächen sowie die Bewegung des Mondes. Eine Elektion wählt den Zeitpunkt, dessen Himmelsordnung zum Ziel der Handlung passt. Zeit erhält dadurch unterschiedliche Qualitäten; nicht jede Stunde ist für dieselbe Tätigkeit gleich geeignet. Diese Berechnung ist erheblich komplexer als eine Auslegung allein nach dem Sonnenzeichen. Sie verbindet die gemessene Bewegung des Himmels mit einer Lehre der Entsprechung, in der der Mensch seine Handlung auf gegebene Bedingungen abstimmt.[12321233]

Bildreihen beziehen sich auf die 36 Dekane, Abschnitte von jeweils zehn Graden des Tierkreises, sowie auf 28 Mondstationen. Ihre Gestalten entstammen unterschiedlichen Überlieferungen und bilden kein überall identisches Symbolwörterbuch. Der Mond vermittelt in vielen Ausführungen zwischen relativ beständigen Himmelsbewegungen und der Welt des Werdens. Beobachtete oder berechnete Konstellation und historisch geformte Deutung der Wirkkräfte sind dabei verschiedene Schritte. Gerade weil der Kosmos geordnet ist, muss die Auslegung der einzelnen Bilder ihre konkrete Herkunft ernst nehmen.[12341235]

45.8 Planetarische Angleichung, Gebet und Imagination

Die planetarische Handlung richtet nicht allein einen Gegenstand her. Kleidung, Farbe, Nahrung, Geruch, Musik, Körperhaltung, gewählte Stunde und sprachliche Anrufung werden einem bestimmten Planeten zugeordnet. Der Ausführende bringt Aufmerksamkeit, Leib und Raum in ein Verhältnis zu derselben höheren Qualität. Der Ritus verbindet stoffliche, sinnliche und imaginative Beteiligung. Seine Einheit entsteht aus der Angleichung verschiedener Glieder an eine Ursache, nicht aus der isolierten Kraft eines einzelnen Rezepts.[12361237]

Imagination bedeutete in vormodernen Seelenlehren mehr als beliebige private Vorstellung. Sie konnte zwischen Sinneseindruck, Körper und Handlung vermitteln. Wille, Bild, Wort, Stoff und Gestirn sollten auf ein Ziel gerichtet werden. Damit lässt sich die innere Ordnung der Verfahren verstehen, ohne jede überlieferte Behauptung über die Wirkung einer einzelnen Handlung als gesichert anzusehen. Entscheidend ist die genaue Frage, welche Stufe der Wirklichkeit eine Operation empfängt und ob der Wille sich einer höheren Ordnung anpasst oder sie zu beherrschen sucht.[12381239]

45.9 Hermes, Sabier und die Konstruktion alter Weisheit

Hermes Trismegistos begegnet im weiteren Traditionsraum als alter Weiser, Prophet, Astrologe und Lehrer verborgener Wissenschaften. Der Picatrix steht in einem hermetisch geprägten Feld, ist aber nicht mit dem philosophischen Corpus Hermeticum identisch. Dessen Dialoge behandeln besonders Gott, Geist, Kosmos und Wiedergeburt, während die Ghāya astrologische Entsprechungen und Handlungen in den Vordergrund stellt. „Hermetisch“ bezeichnet also eine Familie von Autoritätsbezügen, keine unverändert überlieferte einheitliche Schriftensammlung.[12401241]

Harran und seine Sabier wurden in mittelalterlichen Darstellungen zu Orten astraler Religion und uralter Weisheit. Der Picatrix nennt daneben Hermes, Platon, Aristoteles, Ptolemäus, Chaldäer und Inder, um einzelne Aussagen auf ehrwürdige Vorgänger zu beziehen. Solche Genealogien können Spuren realer Überlieferung tragen und zugleich ein gelehrtes Bild der Herkunft konstruieren. Der Rang einer Lehre folgt nicht schon aus dem Namen eines Weisen. Seine historische Zuschreibung und der Gehalt des mitgeteilten Gedankens sind getrennt zu prüfen.[12421243]

45.10 Mensch als Mikrokosmos und das Ideal des Weisen

Der Mensch verbindet als Mikrokosmos Ebenen der großen Welt. Leib, Temperament, seelische Kräfte und Tätigkeiten konnten in planetarischen Reihen beschrieben werden. Handlungsmacht erwächst hier aus Kenntnis der eigenen zusammengesetzten Natur und ihrer kosmischen Bedingungen. Der Weise beherrscht sich, studiert, beobachtet, rechnet, wahrt Wissen und wartet auf eine geeignete Stunde. Seine Freiheit besteht nicht in schrankenloser Verfügung, sondern in einem vernünftigen Verhältnis zu den Ursachen, die den Leib betreffen und die Seele nicht erschöpfen.[12441245]

Dieses Ideal war sozial voraussetzungsvoll. Es verlangte Bücher, Stoffe, Zeit, astrologische und naturkundliche Ausbildung sowie rituelle Disziplin. Die Rede vom „Magier“ darf die ungleiche Verfügbarkeit dieser Mittel nicht verdecken. Die lateinische Schrift zirkulierte handschriftlich vor allem in relativ kleinen gelehrten Kreisen. Eine kopierte Vorschrift belegt zunächst Interesse und Überlieferung; über ihre tatsächliche Ausführung sagt sie noch nicht genug. Der Zugang zur beanspruchten Erkenntnis war ebenso geschichtlich verteilt wie das Recht, darüber zu sprechen.[12461247]

45.11 Erlaubte Naturkunst oder dämonische Magie?

Natürliche und geistige Ursachen stehen in den Verfahren des Picatrix nicht stets sauber getrennt. Ein Bild, das aus Form, himmlischer Stellung und verborgener Stoffeigenschaft wirken soll, konnte als Teil einer erweiterten Naturkunst verstanden werden. Opfer, fremde Namen und Geisteranrufungen führten lateinische Theologen dagegen zum Verdacht eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Dämonenpakts. Nicht eine pauschale Bezeichnung des Buches, sondern Ursprung und Vollzug einer bestimmten Handlung entscheiden über ihren Ort in der göttlichen Ordnung.[12481249]

Diese Unterscheidung prägte die spätere Auswahl. Ein Autor konnte Zeitwahl, medizinische Zuordnung oder Bildtheorie aufnehmen und andere Riten auslassen, sinnbildlich erklären oder verurteilen. Eine direkte Abhängigkeit von Picatrix ist nur mit Wortlaut, auffälliger Struktur, Besitz eines Zeugen oder weiteren konkreten Spuren zu begründen. Bloß ähnliche Motive können auch aus gemeinsamer älterer Überlieferung stammen. Die historische Folge verschiedener Leser muss ebenso unterschieden werden wie die Hierarchie der Ursachen, von der das Werk handelt.[12501251]

45.12 Lateinische Rezeption und Renaissance

Im lateinischen Europa wurde Picatrix vorwiegend handschriftlich gelesen und blieb ein theologisch riskanter Text. Seine Lehren gehörten zu einem größeren Feld astrologischer Bildkunst, in das auch andere Übersetzungen und Kompilationen eingingen. In der Renaissance erhielt die Frage nach natürlicher Sympathie, Musik, Bildern und spiritus mundi neues Gewicht. Gelehrte suchten zu begründen, wie die untere Welt höhere Gaben empfängt und welche Kunst diese Beziehungen ohne unerlaubten Geisterzwang nutzen darf.[12521253]

Ficinos De vita libri tres, Agrippas De occulta philosophia und spätere Werke berühren Themen des Picatrix. Ob ein einzelner Autor tatsächlich einen bestimmten Textzustand las, bedarf jeweils eines eigenen Nachweises. Ficino formulierte seine astrale Praxis vorsichtig und vermied offene Beschwörung; Agrippa ordnete natürliche, himmlische und zeremonielle Stufen; Campanella und andere setzten andere Akzente. Die Renaissance brachte damit selektive Neuordnungen hervor. Sie wiederholte kein mittelalterliches Buch unverändert.[12541255]

45.13 Vom Rezept zur Praxis: Grenzen historischer Rekonstruktion

Ein Rezept beschreibt zunächst, was ein Text verlangt oder in Aussicht stellt. Daraus folgt nicht, dass eine historische Person den Vorgang ausführte. Abschriften können Neugier, Sammlung oder das Ansehen geheimen Wissens belegen. Randbemerkungen, Gebrauchsspuren, Besitzwege, Instrumente, Prozessakten und Berichte geben weitere Hinweise auf wirkliche Praxis. Die genaue Unterscheidung zwischen Vorschrift und Vollzug schützt sowohl die Geschichte der Handelnden als auch die Aussage des Werkes vor vorschnellen Gleichsetzungen.[12561257]

Einige Vorschriften nennen giftige oder nicht sicher identifizierbare Stoffe, starke Räucherungen, Tierbestandteile sowie Handlungen mit Zwangs- oder Schadensabsicht. Diese Aspekte gehören zur vollständigen historischen Einordnung des Kompendiums, ohne als Anleitung wiedergegeben zu werden. Gegenwärtige Nachvollzüge wären neue Aneignungen unter anderen Bedingungen und keine bruchlose Fortsetzung einer über Jahrhunderte unverändert gebliebenen Praxis. Die Frage nach der rechten Ordnung einer Handlung schließt ihre Folgen für Leib und Freiheit anderer ein.[12581259]

45.14 Moderne Editionen und die Wiederentdeckung des Textes

Die moderne Erforschung des Werkes ist mit dem Warburg-Kreis verbunden. Aby Warburg erkannte seine Bedeutung für das Nachleben astrologischer Bilder. Hellmut Ritter edierte 1933 den arabischen Text; Ritter und Martin Plessner übersetzten die Ghāya ins Deutsche. David Pingree gab 1986 eine kritische Edition der lateinischen Fassung heraus. Dan Attrell und David Porreca veröffentlichten 2019 eine englische Übersetzung des lateinischen Textes mit wissenschaftlicher Einleitung. Diese Arbeiten erschließen unterschiedliche Stufen einer langen Überlieferung.[12601261]

Jede Ausgabe erfordert die Frage, ob sie auf Arabisch oder Latein beruht, welche Handschriften sie auswählt, wie unklare Eigennamen und Stoffe wiedergegeben und ob Passagen ausgelassen wurden. Editionen beseitigen Varianten nicht, sondern machen sie vergleichbar. „Picatrix“ ist ein brauchbarer Werktitel, aber kein Ersatz für die genaue Benennung eines Sprach- und Textzustandes. Die Einsicht in eine gemeinsame kosmologische Frage bleibt an diese philologische Genauigkeit gebunden.[12621263]

45.15 Picatrix, Divination und Handlungsmacht

Picatrix ist kein Orakelbuch im engeren Sinn, doch Divination und astrale Handlung hängen darin zusammen. Die astrologische Diagnose bestimmt die Kräfte einer gegenwärtigen Stunde; die Elektion wählt unter diesen Bedingungen einen Zeitpunkt für ein Vorhaben. Erkenntnis der Himmelsordnung geht damit in Entscheidung über. Die Zukunft ist weder unterschiedslos offen noch durch ein einzelnes Gestirn absolut verschlossen: Ihre körperlichen und zeitlichen Bedingungen können erkannt werden, während die vernünftige Seele zu ihnen Stellung nimmt.[12641265]

Das Modell verteilt Handlungsmacht ungleich. Geschultes Wissen gibt dem Weisen Möglichkeiten, die anderen fehlen; Planeten, geistige Mächte, Materialien und Zeiten erscheinen als weitere wirksame Instanzen. Daraus kann ein Missbrauch entstehen, wenn ein Experte seine Deutung für notwendig erklärt oder kosmische Bedingungen zur Entlastung eigenen Handelns benutzt. Zu fragen ist daher, wer eine Entsprechung festlegt, wer Zugang zu ihrer Lehre erhält und wem die Handlung dient. Eine Kenntnis der Ordnung darf die Freiheit anderer nicht in ein Werkzeug des Eingeweihten verwandeln.[12661267]

45.16 Wissenschaftsgeschichtliche Bewertung und Bilanz

Das Werk steht nicht für eine frühe, nur unvollkommene Fassung moderner Physik. Seine Astrologie, Stoffkunde, Imagination und Riten gehören zu einer eigenen Ordnung des Wissens, in der Formen und Wirkungen über mehrere Seinsstufen vermittelt werden. Einzelne Vorhersagen und Wirkungen sind dennoch anhand ihrer überlieferten Bedingungen zu prüfen. Seine historische Bedeutung erschöpft sich weder in der Bestätigung aller Rezepte noch in ihrer pauschalen Verwerfung. Es eröffnet einen genauen Blick auf Klassifikation, Materialität, Kausalität und die Stellung gelehrter Ausleger.[12681269]

Als Quelle verbindet Picatrix Naturphilosophie, Religion, Astronomie, Astrologie und Ritual. Als übersetztes Werk bewahrt es Wandel statt unveränderter Weitergabe. Als Rezeptkompendium verlangt es die Scheidung von Text und ausgeführter Praxis. In gegenwärtiger Esoterik erfährt es weitere neue Lesarten. Die vielfältigen Zeichen der Natur sind in einer göttlichen Ordnung begründet; die Geschichte ihrer Deutung zeigt, wie Menschen diese Beziehungen in Wissen und Handeln überführen, und macht zugleich die Verantwortung jeder einzelnen Deutung sichtbar.[12701271]

Fußnoten zu Kapitel 45

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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

Die lateinische Picatrix und Heinrich Cornelius Agrippas De occulta philosophia libri tres gehören zu einer gemeinsamen Geschichte der Erkenntnis kosmischer Beziehungen. Agrippa konnte das seit dem 13. Jahrhundert überlieferte Buch lesen, verarbeitete jedoch zahlreiche weitere Quellen. Eine Übereinstimmung kann aus eigener Lektüre, einer gemeinsamen Vorlage oder Vermittlung etwa durch al-Kindī, Pietro d’Abano und Marsilio Ficino stammen. Wortgleiche Stellen, ungewöhnliche übereinstimmende Reihen, belegte Handschriften und ausdrückliche Verweise sind deshalb stärkere Spuren einer direkten Beziehung als eine allgemein ähnliche Rede von himmlischen Kräften.[12721273]

Die Frage lautet, welche Modelle astraler Wirksamkeit Agrippa aufnahm, wie er sie ordnete und wo er sie durch christliche, kabbalistische oder moralische Deutung veränderte. Picatrix ist ein wichtiger, aber nicht der einzige Zugang zur von Gott gestuften Welt, den sein Werk verwendet. Frances A. Yates hob die strukturelle Nähe hervor; spätere Forschung unterscheidet genauer zwischen einzelner Textabhängigkeit und dem größeren arabisch-lateinischen Traditionsfeld. Die Einheit des kosmischen Ursprungs gestattet nicht, verschiedene Wege seiner geschichtlichen Vermittlung zu verwechseln.[12741275]

46.2 Zwei Werke, zwei Entstehungssituationen

Die arabische Ghāyat al-ḥakīm entstand wahrscheinlich im 10. oder 11. Jahrhundert in al-Andalus. Über die Übersetzungsarbeit am Hof Alfons’ X. fand sie im 13. Jahrhundert ihren Weg ins Lateinische. Ihr kompilatorischer Aufbau bewahrt unterschiedliche philosophische, astrologische und rituelle Stimmen. Agrippa entwarf um 1510 eine frühe Fassung der Okkulten Philosophie; erst 1533 erschien ihre erweiterte Gestalt in Köln. In mehr als zwei Jahrzehnten veränderten weitere Lektüren und theologische Fragen die Ordnung seiner Aussagen. Dieselbe göttliche Wirklichkeit wurde in diesen Werken unter sehr verschiedenen historischen Bedingungen beschrieben.[12761277]

„Agrippas Lehre“ ist darum keine über die Zeit unveränderte Sammlung von Sätzen. Früher Entwurf, Druckfassung, Briefe und die skeptische Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum besitzen je eigene Anlässe. Ebenso wenig ist „die Picatrix“ ein vollständig einheitlicher Ausgangspunkt: Die lateinische Bearbeitung einer arabischen Kompilation zirkulierte mit handschriftlichen Varianten. Wer beide vergleicht, muss Textzustände und Entstehungszeiten bestimmen, bevor eine Gemeinsamkeit zum Beweis einer direkten Abhängigkeit wird.[12781279]

46.3 Drei Welten als Ordnungsleistung Agrippas

Beide Bücher sehen die Welt als gestuft und durch Sympathien verbunden. Picatrix beschreibt die Vermittlung himmlischer Formen über Gestirne, Seelen, Bilder und Stoffe an die irdische Natur. Agrippa gliedert diesen Stoff programmatisch: Buch eins behandelt die elementare und natürliche Welt, Buch zwei die himmlische und mathematische, Buch drei die intelligible, geistige und religiöse. Diese Folge richtet den Blick vom Wandelbaren durch die Himmelsordnung auf die höchsten Ursachen. Sie macht die Frage nach dem Ort einer Handlung innerhalb der göttlichen Hierarchie ausdrücklich zum Aufbau des Werks.[12801281]

Die Dreiteilung ist mehr als eine Inhaltsliste. Verborgene Stoffeigenschaften, Zahlen, Sterne, Namen und geistige Intelligenzen werden als verschieden hohe Weisen von Verbindung geordnet. Der Magier erkennt und vermittelt Beziehungen; er erzeugt die Kraft der Dinge nicht aus sich selbst. Agrippa gibt den heterogenen astralmagischen Stoffen dadurch die Architektur einer universal ausgerichteten Renaissancephilosophie. Diese Ordnung besitzt eigene argumentative Wirkung, auch wo einzelne Rezepte und Figuren aus älteren Sammlungen stammen.[12821283]

46.4 Okkulte Eigenschaften und Ketten der Korrespondenz

In Picatrix werden Planeten auf Metalle, Steine, Pflanzen, Tiere, Farben, Düfte, Speisen, Berufe und Temperamente bezogen. Agrippa entfaltet im ersten Buch lange Reihen solcher Beziehungen. Ein Ding trägt die himmlische Qualität nicht nur wegen einer zufälligen äußeren Ähnlichkeit, sondern durch eine verborgene Form, deren Ursache höher liegt. Die sinnlich wahrgenommene Eigenschaft ist Ausdruck einer geordneten Teilhabe. Das erklärt den Anspruch der Korrespondenzlehre, fordert aber für jede einzelne Reihe weiterhin eine genaue Betrachtung der überlieferten Zuschreibungen.[12841285]

Saturn ordnet man Schwere, Kälte, Begrenzung und Alter zu; Jupiter Herrschaft, Recht und Wohlordnung; Mars Hitze, Eisen und Konflikt. Sonne, Venus, Merkur und Mond tragen jeweils Reihen von Licht und Gold, Schönheit und Duft, Sprache und Rechnung sowie Feuchtigkeit, Wachstum und Veränderung. Solche Planetentafeln entstanden nicht erst im Picatrix. Antike astrologische und naturkundliche Lehren wirken in ihnen weiter. Eine einzelne Zuordnung belegt daher ihre Herkunft aus Agrippas möglicher Vorlage nur, wenn ihre besondere Form und ihre Textfolge verglichen werden.[12861287]

46.5 Astrale Bilder, Talismane und der richtige Zeitpunkt

Das astrologische Bild ist eine besonders enge Berührung beider Bücher. Picatrix verbindet Gestalt, Material, Ziel, Räucherung und gewählte Konstellation in einer Handlung. Das Bild soll eine planetarische Qualität aufnehmen und in einem irdischen Träger zur Wirkung bringen. Agrippas zweites Buch übernimmt die Grundannahme, dass ein unter passendem Himmel hergestelltes Bild zum Ort des Empfangs höherer Kräfte werden kann. Die Wirksamkeit kommt in dieser Ordnung nicht aus dem Bild allein, sondern aus der Verbindung seiner Form mit den übergeordneten Ursachen.[12881289]

Agrippa behandelt Figuren von Planeten, Tierkreiszeichen, Dekanen, Fixsternen und Mondstationen. Er ordnet sie oft kürzer und systematischer, während Picatrix ausführlichere Einzeloperationen bietet. Seltene Bildfolgen und ungewöhnliche Beschreibungen erlauben eine präzisere Prüfung der Traditionsnähe als der allgemeine Begriff der Sympathie. Selbst dann können andere arabisch-lateinische Texte vermitteln. Bildähnlichkeit ist ein Hinweis, der erst im Vergleich von Wortlaut, Reihenfolge und Handschriften zur tragfähigen Aussage über Übernahme wird.[12901291]

46.6 Die 28 Mondstationen und die 36 Dekane

Die 28 Mondstationen gliedern den siderischen Mondlauf. Ihre Bilder erhalten im Picatrix bestimmte Ziele; Agrippa stellt im zweiten Buch ebenfalls eine Folge entsprechender Bilder vor. Ähnlichkeiten in Formulierung, Ordnung und zugeschriebener Wirkung gehören zu den stärkeren Hinweisen auf gemeinsame Texttradition. Für die genaue Richtung der Vermittlung sind jedoch lateinische Handschriften und mögliche Zwischenquellen einzubeziehen. Die kosmische Rolle des Mondes als Vermittler zwischen Himmel und Veränderung tritt in beiden Werken hervor, ohne dass damit die Wege der Textübertragung schon entschieden wären.[12921293]

Die 36 Dekane teilen jedes Tierkreiszeichen in drei Abschnitte von je zehn Grad. Ihre Bildgestalten gingen durch ägyptische, hellenistische, indische, persische und arabische Zusammenhänge. Beide Werke behandelten sie als Träger himmlischer Beziehungen. Den Lesern der Renaissance war die vielfache Herkunft nur teilweise zugänglich; sie sahen oft Bruchstücke einer sehr alten Weisheit und brachten sie mit einer neuen christlich-hermetischen Folge von Autoritäten in Verbindung. Das Bild kann auf eine höhere Form verweisen, während seine konkrete Geschichte aus mehreren menschlichen Überlieferungen besteht.[12941295]

46.7 Räucherung, Stoffmischung und sensorische Vermittlung

Räucherwerk verbindet Stoff und Duft, aufsteigenden Rauch, planetarische Beziehung und rituelle Zeit. Im Picatrix steht es häufig neben Kleidung, Gebetsrichtung, Anrufung und genau bestimmtem Himmel. Agrippa behandelt Duft, Salbe und Dampf stärker als Teile einer allgemeinen Lehre natürlicher und himmlischer Sympathie. Die verschiedenen Sinne der Handelnden sollen sich derselben höheren Qualität zuwenden. Auch der Körper empfängt in diesem Modell die geordnete Verbindung zwischen Stoff und Himmel.[12961297]

Mit der Überführung eines Rezepts in Naturphilosophie ändert sich zugleich seine Rechtfertigung. Eine Handlung kann als Nutzung geschaffener Kräfte erscheinen, obwohl ihr älterer Zusammenhang eine Geisteranrufung enthielt. Der Rauch mag Stoffeigenschaft tragen, einer Intelligenz ein Zeichen sein oder innerhalb eines Kultes Bedeutung erhalten. Welche Ursache und welcher Adressat gemeint sind, entscheidet über den moralischen Ort der Handlung. Die sinnliche Ähnlichkeit zweier Räucherungen beseitigt diese Unterscheidung nicht.[12981299]

46.8 Imaginatio, Wille und der Magier als Mikrokosmos

Picatrix verlangt konzentriertes Wissen und eine Angleichung des Ausführenden an die gesuchte Himmelsqualität. Agrippa entfaltet dazu eine besonders gewichtige Lehre der imaginatio. Vorstellungsvermögen, Leidenschaft und gerichteter Wille können den eigenen Leib und unter bestimmten Bedingungen andere Körper beeinflussen. Die angenommene Wirkung ist weder ein reiner Stoffmechanismus noch ein ausschließlich geistiger Vorgang. Seele, Leib, Wort, Bild, Material und Himmel werden als Glieder eines geordneten Zusammenhangs verstanden.[13001301]

Der Mensch vereint als Mikrokosmos Ebenen des großen Kosmos und kann deshalb eine vermittelnde Stellung einnehmen. Er bleibt dabei abhängig von natürlichen, sittlichen und göttlichen Bedingungen. Ausbildung, Selbstdisziplin und religiöse Reinigung gehören zum Anspruch legitimer Praxis. In dieser Lehre erscheint vor allem ein gelehrter männlicher Experte. Bücher, Zeit, Stoffe und sozialer Rang ermöglichten erst die Tätigkeit, die dann als persönliche Macht beschrieben wurde; auch diese Voraussetzungen müssen in der Geschichte der kosmischen Handlungsmacht sichtbar bleiben.[13021303]

46.9 Von planetarischen Geistern zu christlicher Hierarchie

Die islamisch geprägte Entstehungswelt der Picatrix verarbeitete aristotelische, neuplatonische, hermetische, sabische und weitere Lehren. Planetarische Mächte konnten dort Seelen, Geister, Intelligenzen oder angerufene Wesen sein. Agrippa ordnet solche Stufen ausdrücklich unter den christlichen Schöpfergott. Engel, Gestirne, Elemente und natürliche Dinge werden zu Gliedern einer von ihm gestifteten Hierarchie. Die göttliche Quelle selbst steht über allen vermittelnden Kräften, so dass keine planetarische Macht zum höchsten Ursprung des Wissens werden darf.[13041305]

Im dritten Buch kommen christliche Kabbala, hebräische Gottesnamen, Engelsordnungen, biblische Auslegung und das göttliche Wort hinzu. Dafür hat Picatrix kein unmittelbares Gegenstück. Agrippas zeremonielle Magie stellt folglich eine eigene Synthese dar und muss ihre Handlungen vor christlicher Theologie rechtfertigen. Die neue Spitze des Systems verändert die Bedeutung der darunter geordneten alten Stoffe. Eine astrale Operation wird nicht schon deshalb zur gleichen Handlung, weil Bild und Planet in beiden Texten gleich heißen.[13061307]

46.10 Reinigung, Auslassung und moralische Umcodierung

Agrippa bevorzugt in seiner Übernahme kosmologische Lehren, Entsprechungen und in Reihen ordnungsfähige Bilder. Anstößige Rezepte der Picatrix fehlen vielfach oder werden abstrakter dargestellt. Tieropfer, Blut, Körperbestandteile, Zwangsziele und kultische Gebete an Planeten ließen sich schwer als erlaubte christliche Naturkunst einordnen. Eine Auslassung kann deshalb eine sittliche und konfessionelle Entscheidung anzeigen. In der Geschichte beider Werke muss gerade dieses Weglassen Agrippas als untersuchter Sachverhalt erhalten bleiben; es ist ein Teil seiner Bearbeitung älterer Überlieferung.[13081309]

Der Versuch einer Reinigung beseitigte nicht alle Spannungen. Agrippa behandelte weiterhin Geister, Siegel, Namen, besondere Zeichen, Anrufungen und astrologisch gewählte Handlungen. Er unterschied legitime, von Gott geordnete Magie von Aberglauben und dämonischer Praxis; am einzelnen Ritual war die Trennung oft schwer zu vollziehen. So konnte dasselbe Buch als umfassende Philosophie verteidigt und als gefährliche Magie beanstandet werden. Die Stufen der Ordnung waren klarer formuliert als die genaue Einstufung jeder überlieferten Vorschrift.[13101311]

46.11 Zahl, Geometrie, Musik und Zeichen

Zahlenlehre, geometrische Figuren, magische Quadrate, Planetensiegel und Musik gehören bei Agrippa zur mathematisch-himmlischen Magie. Messbare Verhältnisse sollen unsichtbare Proportionen ausdrücken. Doch stammen die einzelnen Elemente nicht sämtlich aus Picatrix: Pythagoreische, spätantike, astrologische und mittelalterliche Lehren bilden weitere selbständige Quellen. Die mathematische Form kann die Teilnahme des Vielgestaltigen an einer höheren Einheit darstellen, ohne dass jeder Träger dieser Idee denselben historischen Ursprung hätte.[13121313]

Hebräische Buchstaben, Gottesnamen, geheime Alphabete und kabbalistische Verfahren zeigen die Differenz noch deutlicher. Wie die astralen Bilder setzen sie voraus, dass ein sichtbares Zeichen eine unsichtbare Beziehung vermitteln kann. Agrippa stützte sich hier unter anderem auf Johannes Reuchlin, Johannes Trithemius und christlich-kabbalistische Arbeit. Die gemeinsame Zeichenlogik beschreibt eine mögliche Verwandtschaft der Fragen; für die Herkunft einer einzelnen Reihe braucht es weiterhin konkrete Textbelege.[13141315]

46.12 Kompilation und Enzyklopädie als verschiedene Wissensformen

Picatrix bewahrt Rezepte, Autoritätszitate und Erklärungen oft nebeneinander. Agrippa gestaltet stärker eine geordnete humanistische Enzyklopädie. Sein Aufbau führt von stofflichen Ursachen durch den Himmel zu Geist und religiöser Erkenntnis. Diese Architektur sammelt das Verschiedene, ohne alle Widersprüche aufzulösen; manches wird vielmehr einer anderen Stufe zugewiesen und unter eine christliche höchste Ursache gestellt. Die Form des Buches selbst leitet die Seele vom Sichtbaren zum Intelligiblen.[13161317]

Ein Rezept verspricht einen bestimmten Vollzug; eine Tabelle vermittelt Überblick; die lange Korrespondenzreihe erhebt den Anspruch auf Vollständigkeit; eine theologische Hierarchie begründet Vorrang und Erlaubnis. Agrippas Leistung besteht daher auch in der Neuordnung der Mittel, mit denen Wissen glaubwürdig wird. Leser begegnen einem aufsteigenden Gebäude aus Stoffen, Zahlen und Namen. Die Herkunft seiner Teile bleibt verschieden, doch ihre neue Stellung im Gesamtwerk ändert die Weise, in der sie gelesen werden.[13181319]

46.13 De vanitate und die Frage des Widerrufs

Die 1530 erschienene Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum atque artium kritisiert die Unsicherheit und Eitelkeit der Wissenschaften, auch der Astrologie und magischen Künste. Darin wurde oft der vollständige Widerruf der Okkulten Philosophie gesehen. Agrippa veröffentlichte deren ausgearbeitete Fassung jedoch 1533. Seine Kritik kann als christlich-skeptische Demut, als rhetorische Deklamation und als Warnung vor Missbrauch gelesen werden. Das Wissen von den höheren Ursachen ist etwas anderes als menschlicher Besitz unfehlbarer Aussagen über sie.[13201321]

Das Verhältnis der beiden Werke ist weiterhin Gegenstand der Forschung. Ein vollkommen widerspruchsfreies Gesamtprogramm verfehlt die unterschiedlichen Textschichten ebenso wie die Annahme eines einzigen abrupten Bruchs. Agrippa konnte Lehren der Magie sammeln und ihre Unsicherheit, moralische Gefahr sowie Unterordnung unter Offenbarung zugleich hervorheben. Diese Spannung zeigt den prekären Platz gelehrter Magie im 16. Jahrhundert und das Problem jeder Seele, die aus fragmentarischer Erkenntnis zu rasch letzte Gewissheit ableiten möchte.[13221323]

46.14 Einfluss als Auswahlprozess

Astrale Verursachung, Reihen von Entsprechungen, Bildmagie, Mondstationen, Dekane und sinnlich wirkende Stoffe bilden wichtige Bestandteile der Beziehung zwischen beiden Werken. Agrippa wählt, kürzt, ordnet in Klassen, verbindet und deutet theologisch neu. Neuplatonische, hermetische, scholastische, biblische und christlich-kabbalistische Lehren sowie Texte seiner Zeit verändern die Funktion des Übernommenen. Einfluss bezeichnet hier eine aktive Bewegung des Wissens durch viele Stufen, nicht die mechanische Verdoppelung einer Vorlage.[13241325]

Auch ein Gegensatz von „islamischer Quelle“ und „europäischer Renaissance“ greift zu kurz. Die lateinische Picatrix entstand bereits aus einer arabischen Grundlage in europäischen Übersetzungszusammenhängen. Agrippas Werk blieb von mehrsprachigen und interreligiösen Übertragungen abhängig. Seine Eigenständigkeit zeigt sich gerade in der Art, wie er diese Stoffe neu auf die höchste Ursache hin ausrichtete. Originalität bedeutet in diesem Fall eine begründete Umformung der erhaltenen Vielfalt, nicht Herkunftslosigkeit.[13261327]

46.15 Handlungsmacht, Autorität und Verantwortung

In beiden Büchern erkennt ein geschulter Mensch verborgene Verbindungen und sucht sie für bestimmte Ziele zu nutzen. Zeitwahl, Stoffkunde, Vorstellung, Sprache und rituelle Übung sind Mittel dieser Tätigkeit. Agrippa begründet die vermittelnde Stellung des Menschen zusätzlich durch seine Natur als Mikrokosmos und Ebenbild Gottes. Der Magier ist kein Schöpfer eigener Ordnung jenseits der Welt, sondern handelt innerhalb der Stufen, die er zu erkennen versucht. Gerade deshalb bleibt die Frage nach seiner sittlichen Ausrichtung untrennbar von der nach seinem Wissen.[13281329]

Wissen ist ungleich verteilt. Der gelehrte Experte kann anderen helfen, aber seine Stellung auch zu ihrem Nachteil nutzen. Eine Korrespondenz kann eine Entscheidung erhellen oder als angeblicher Zwang zur Kontrolle, Befriedigung eigener Wünsche und Schädigung dienen. Wer darf handeln, wer ist Gegenstand der Handlung und wer trägt ihre Folgen? Keine Berufung auf Sterne oder eine geheime Lehre enthebt den Menschen seiner Verantwortung. Die Freiheit der Seele, auch der anderen Person, ist im Verhältnis zur göttlichen Ordnung zu wahren.[13301331]

46.16 Bilanz

Picatrix gab Agrippa ein bedeutendes Modell astraler Magie, aber weder sein ganzes System noch bloß verstreute Kuriositäten. Vor allem in den ersten beiden Büchern der Okkulten Philosophie wirken kosmologische und operative Stoffe dieser Tradition nach. Agrippa verband sie mit weiteren Quellen und formte daraus eine dreistufige Lehre von Natur, Himmel und Geist. Seine Ordnung zeigt, wie die vielen sinnlich wahrnehmbaren Beziehungen auf höhere Ursachen und den göttlichen Ursprung bezogen werden können.[13321333]

Die Traditionsbeziehung ist wesentlich; eine ausschließlich direkte Abhängigkeit von einer einzigen Picatrix-Fassung wäre zu stark behauptet. Übersetzung, Auswahl, bewusstes Weglassen, Klassifikation und christliche Neudeutung veränderten das Material. Agrippas Buch bezeugt die Aufnahme arabisch-lateinischer Astralmagie und ist zugleich eine eigenständige christlich-humanistische Neuordnung. In dieser doppelten geschichtlichen Gestalt wird verständlich, wie die Suche nach der einen göttlichen Ordnung verschiedene Texte verbindet, ohne deren Unterschiede auszulöschen.[13341335]

Fußnoten zu Kapitel 46

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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 zwischen den Verkehrs- und Sprachräumen Syriens, Anatoliens und des Irak. Der Mondgott Sîn besaß dort eine lange Kultgeschichte; nichtchristliche Riten bestanden unter islamischer Herrschaft fort. Die später „Sabier von Harran“ genannte Gemeinschaft verband örtliche Überlieferung mit hellenistischer Astrologie, griechischer Philosophie und astralen Handlungen. Ihre Religion war weder ein unveränderter Überrest Babylons noch eine reine Schule von Philosophen. Sie suchte im Wechsel geschichtlicher Formen die vermittelnden Stufen zwischen sichtbarem Himmel und höchstem göttlichem Ursprung zu erfassen.[13361337]

Ausführliche Nachrichten stammen überwiegend von muslimischen Geographen und Religionshistorikern, christlichen Kritikern, Chronisten und späteren Sammlern. Eindeutig eigene Zeugnisse der harranischen Kultgemeinde sind selten. Berichte über verborgene Zeremonien, Opfer und Lehrgebäude müssen deshalb nach Entstehungszeit, Absicht und Nähe zum beschriebenen Geschehen beurteilt werden. Das Vorliegen einer göttlichen Ordnung macht eine Anschuldigung nicht zum Beweis für ein bestimmtes Ritual. Die Quellen bewahren unterschiedliche Bilder einer kleinen, vielfach verdächtigten Gemeinschaft.[13381339]

47.2 Wer waren die koranischen Ṣābiʾūn?

Der Koran nennt die Ṣābiʾūn neben Juden, Christen und weiteren Gruppen, ohne ihren Namen eindeutig zu erklären. Spätere Ausleger verbanden ihn mit unterschiedlichen Gemeinschaften, darunter Mandäern und Harranern. Diese Gruppen dürfen nicht allein wegen derselben Bezeichnung zu einer Religion oder Abstammung zusammengefasst werden. Der Name hatte in verschiedenen Texten unterschiedliche rechtliche und religiöse Funktionen; seine Verwendung beschreibt nicht ohne weiteres die Überzeugungen der benannten Menschen.[13401341]

Eine berühmte spätere Erzählung berichtet, Kalif al-Maʾmūn habe um 830 die Harraner zur Konversion gedrängt, worauf sie sich zum Schutz als koranische Sabier ausgegeben hätten. Ihre Überlieferung ist spät und von feindlicher Sicht geprägt. Frühere und abweichende Zeugnisse erlauben keine sichere plötzliche Gründung einer solchen Identität. Wahrscheinlicher ist ein längerer Streit über den Namen und seine religiösen, sozialen und rechtlichen Folgen. Die Geschichte der Gemeinschaft ist daher nicht aus einer einzigen Szene zu erklären.[13421343]

47.3 Kontinuität und Wandel des Mondkults

Die Verehrung Sîns ist für Harran seit altorientalischer Zeit belegt und verlieh dem Ort lange religiöse Bedeutung. Doch die Fortdauer eines Kultnamens macht Tempel, Sprache, politische Ordnung und Theologie über Jahrtausende nicht identisch. Hellenistische und spätantike Planetenkunde konnte örtliche Bräuche in neue Reihen bringen; Autoren islamischer Zeit ordneten sie wiederum nach Begriffen von Philosophie, Bilderdienst und Sternverehrung. Die Gestirne stehen in einer göttlichen Ordnung; was Menschen an ihnen feierten und wie sie deren Rang verstanden, veränderte sich geschichtlich.[13441345]

„Planetenkult“ benennt nur einen Teil dieser Lebensform. Tempel, Feste, Opfer, Kalender und Zugehörigkeit zur Stadt verbanden sich mit gelehrten Vorstellungen kosmischer Mittler. Der Kult war auch gemeinsames Handeln von Menschen, nicht allein Theorie der Himmelskörper. Ausgerechnet die ungewöhnlichen und gelehrten Seiten sind jedoch besser dokumentiert als Familienleben, Alltag und innere Organisation. Diese Ungleichheit der Überlieferung darf das Bild der Gemeinschaft nicht zu einer Folge außergewöhnlicher Riten verengen.[13461347]

47.4 Kosmische Hierarchie und planetarische Vermittler

Mittelalterliche Darstellungen schreiben den Harranern einen höchsten, menschlicher Verfügung entzogenen Ursprung zu. Geistige Mächte, den sieben klassischen Planeten zugeordnet, stehen zwischen ihm und der irdischen Welt. Das sichtbare Gestirn kann Körper oder Zeichen einer solchen höheren Macht sein. Verehrung erschöpft sich nach diesem Modell nicht im materiellen Himmelskörper, sondern richtet sich auf das durch ihn vermittelte Wirken. Eine solche Stufenfolge ermöglicht es, die Bewegung am Himmel als Spur von Ursachen zu lesen, die selbst nicht sichtbar sind.[13481349]

Wie einheitlich die harranische Lehre tatsächlich war, lässt sich aus den verstreuten Zeugnissen nicht vollständig feststellen. Autoren konnten Aussagen in neuplatonische oder islamisch-philosophische Sprache übersetzen. Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond kehren als Reihe wieder, während Namen, Rang und rituelle Funktion einzelner Vermittler wechseln. Eine geschlossene „sabische Theologie“ ist zum Teil eine spätere Rekonstruktion. Die metaphysische Hierarchie ist im Buch der Grund des Verständnisses; die konkrete Zuordnung zur historischen Gemeinschaft bleibt an ihre Zeugnisse gebunden.[13501351]

47.5 Astrologie als Divination, Kalender und Ritualtechnik

Beobachtung, Berechnung und Deutung des Himmels gingen ineinander. Planetenstände, Tierkreisorte, Auf- und Untergänge, Konjunktionen und planetarische Stunden zeigten an, welche Qualität eine Zeit prägt. Daraus konnten Geburtshoroskope, Reiseentscheidungen, Heilhandlungen, Opferzeiten und die Herstellung eines Talismans hervorgehen. Divination und Wahl der rituellen Stunde gehören so zu derselben Suche nach einem angemessenen Verhältnis zwischen menschlichem Tun und höherer Ordnung.[13521353]

Die Bewegung der Sterne schafft Bedingungen und unterschiedliche Möglichkeiten, legt aber die vernünftige Seele nicht als eine bloße Folge der Gestirne fest. Elektionenastrologie überführt die Deutung einer gegebenen Konstellation in eine Entscheidung über den Zeitpunkt des Handelns. Das erklärt, weshalb mathematische Genauigkeit und religiöse Geltung für die Beteiligten zusammengehörten: Die Rechnung bezeichnete die Zeit, die Deutung fragte nach ihrem Ort im Kosmos, und die Handlung antwortete darauf.[13541355]

47.6 Entsprechungen, Opfer und die Gefahr schematischer Rekonstruktion

Berichte verbinden Planeten mit Farben, Metallen, Tieren, Pflanzen, Gerüchen und Speisen. Dunkle Stoffe konnten Saturn, duftende Gaben Venus zugeordnet werden. Eine Handlung vereinte irdische Träger mit der passenden himmlischen Stunde. Ihre Beziehung beruht in der kosmischen Lehre auf der Teilnahme verschiedener Dinge an einer höheren Ursache. Damit ist allerdings noch nicht bewiesen, dass eine in einem späteren Text genannte Stoffliste an einem bestimmten harranischen Fest tatsächlich benutzt wurde.[13561357]

Überlieferte Opferlisten weichen voneinander ab. Autoren kopierten einander oder fügten einzelne Stoffe in vertraute Planetenschemata ein. Auch die Picatrix sammelt sabisch oder harranisch genannte Materialien, ist aber keine unmittelbare Beschreibung des örtlichen Kultlebens. Gleiche Reihen können eine Traditionsbildung anzeigen, ohne ein einheitliches Handbuch der harranischen Praxis zu belegen. Die Unterscheidung zwischen kosmischer Entsprechung als Lehre und konkretem Vollzug ist für die Geschichte des Rituals unerlässlich.[13581359]

47.7 Extispizin und Opfer als Kommunikation

Einige Berichte bringen harranische Opfer mit dem Lesen von Organen getöteter Tiere zusammen. Extispizin oder Hieroskopie hat eine lange mesopotamische Vorgeschichte. Vor allem Gestalt und Besonderheiten der Leber galten als Zeichen von Zustimmung oder Warnung. Für Harran ist damit eine regionale Tradition der Zeichendeutung zu bedenken. Daraus folgt aber nicht, dass eine bestimmte Einrichtung und dieselben Regeln ununterbrochen seit altorientalischer Zeit fortbestanden.[13601361]

Ein Opfer konnte Gabe, Stiftung gemeinsamer Zugehörigkeit, Wahl einer rechten Stunde und Gewinnung eines Zeichens verbinden. Religion und Divination berührten sich im Vollzug. Das Zeichen der Organe wäre innerhalb dieser Ordnung nicht die alleinige Ursache des Urteils, sondern ein empfangener Hinweis auf höhere Verhältnisse. Eine erhaltene Schilderung bezeugt zunächst, dass so über die Handlung geschrieben wurde. Häufigkeit, genaue Ausführung und historische Kontinuität verlangen zusätzliche Belege.[13621363]

47.8 Talismane zwischen Diagnose und Intervention

Astrale Bilder, Ringe und Metallfiguren sollten in passender Konstellation gefertigt und durch Gebet, Duft und zugeordnete Materialien einem Planeten verbunden werden. Die astrologische Deutung erkannte eine gegenwärtige Lage; der Talisman sollte eine hilfreiche Qualität aufnehmen oder eine schädliche abwehren. Damit führte die Divination vom Urteil über die Zeit zu einer Handlung in ihr. Das materielle Bild wurde zum Ort, an dem Himmel, Stoff und menschliche Absicht zusammenkommen sollten.[13641365]

Schutz, Heilung, Erfolg und Einwirkung auf Beziehungen begegnen als Ziele in astralmagischen Schriften. Eine Vorschrift mit dem Namen Harran ist aber noch kein Beleg ihrer dortigen Ausführung. Spätere Autoren machten die Stadt zum Ort ehrwürdiger alter Weisheit. Örtlicher Kult, gelehrtes Zuschreiben und literarische Altertümlichkeit sind deshalb auseinanderzuhalten. Auch wenn ein Talisman aus echter kosmischer Beziehung gedacht wird, bleibt seine überlieferte Geschichte eine besondere Frage.[13661367]

47.9 Mysterien, Initiation und inszenierte Geheimhaltung

Mittelalterliche Texte sprechen von Fasten, Reinigung, Festtagen, besonderen Speisen, unterirdischen Räumen, Bildern sowie dem Wechsel von Dunkelheit, Licht und erschreckenden Geräuschen. Al-Masʿūdī deutete angebliche Stimmen von Göttern teilweise als menschlich erzeugte Täuschung durch verborgene Vorrichtungen. Seine Erklärung entscheidet weder, dass alle beschriebenen Riten erfunden waren, noch, dass ihre behauptete göttliche Wirkung vorlag. Schon zeitgenössische Beobachter unterschieden zwischen einem Zeichen höherer Gegenwart und einer inszenierten Wirkung.[13681369]

Geheimhaltung konnte Wissen und Zugang zu Riten nach Priestern, Eingeweihten, anderen Mitgliedern und Außenstehenden staffeln. Derselbe Anspruch auf verborgenes Wissen ließ Außenstehenden aber Raum für polemische Erfindungen. Je seltener ein Vorgang überprüft werden konnte, desto leichter ließen sich ihm erschreckende Einzelheiten zuschreiben. Eine göttliche Ordnung, die wahr ist, verlangt umso genaueres Unterscheiden ihrer Spuren von menschlicher Verstellung und fremder Anschuldigung.[13701371]

47.10 Das „sprechende Haupt“ als polemisches Motiv

Mehrere Autoren erzählen, die Harraner hätten einen konservierten menschlichen Kopf als Orakel befragt. Planetarische Zuordnung, Herstellungsweise und Dauer seiner angeblichen Auskunftsfähigkeit unterscheiden sich in ihren Fassungen. Ein wirklicher Vorgang von Menschenopfer und Kopforakel kann daraus nicht zuverlässig erschlossen werden. Das Motiv ist zunächst ein Zeugnis dafür, wie andere über Harran sprachen, und lässt sich nicht ohne weiteres zu einem Teil seines dokumentierten Kultes machen.[13721373]

Missverstandene Tieropfer oder Fachwörter, ältere Geschichten redender Köpfe und religiöse Gegnerschaft können an der Entstehung solcher Erzählungen beteiligt gewesen sein. Ohne eine belegte Kette ihrer Weitergabe bleiben auch diese Erklärungen Hypothesen. Wiederholt ein späterer Autor die gleiche Anschuldigung, entsteht dadurch kein zweites unabhängiges Zeugnis. Die Deutung verlangt also, den Weg einer Nachricht zu prüfen, bevor aus der Zahl ihrer Wiederholungen Gewissheit gemacht wird.[13741375]

47.11 Astronomie, Mathematik und Religion

Eine rituell bedeutsame Stunde setzt Kenntnis der Himmelsbewegung voraus. Tabellen, Kalender, geometrische Modelle und astronomische Schriften konnten mathematischem Studium, Verwaltung und Kult zugleich dienen. Ihre Verbindung gehört zu einer anderen Gliederung des Wissens als die heutige Trennung von Naturwissenschaft und Religion. Die mathematische Bestimmung einer Konstellation beschreibt eine wirkliche Beziehung der sichtbaren Ordnung; ihre religiöse Auslegung ist ein weiterer Erkenntnisschritt und an ihren eigenen Aussagen zu prüfen.[13761377]

Ein Gelehrter konnte einen Planetenort berechnen, ihn astrologisch deuten und nach seinem kosmischen Ursprung fragen. Die Gültigkeit eines geometrischen Beweises hängt nicht von jeder mit ihm verbundenen Deutung himmlischer Wirkungen ab. Beobachtung, mathematisches Verfahren und Auslegung blieben verschieden, auch wenn dieselben Menschen sie gemeinsam ausübten. Ihre Verbindung zu übergehen hieße, die Gestalt vormoderner Gelehrsamkeit falsch zu beschreiben.[13781379]

47.12 Die sassanidische Übersetzungsthese

Im Sassanidenreich wurden griechische astrologische und wissenschaftliche Schriften ins Mittelpersische übertragen. Spätere arabische Fassungen etwa von Dorotheos von Sidon und Vettius Valens lassen solche Zwischenstufen erkennen. Griechische, mesopotamische, iranische und indische Gedanken trafen in diesen Textwegen zusammen. Übersetzung veränderte Begriffe und verband Lehren; sie trug die Suche nach kosmischer Ordnung durch unterschiedliche Sprachen, statt bloß Wörter auszutauschen.[13801381]

Dass Harraner selbst an den frühen griechisch-mittelpersischen Übertragungen beteiligt waren, ist möglich, aber nicht sicher belegt. Lage und Mehrsprachigkeit der Stadt machen die Vermutung verständlich, ersetzen jedoch keine Namen von Übersetzern, Kolophone oder nachweisbare Handschriftenwege. „Sabier von Harran“ könnte für das 3. oder 4. Jahrhundert sogar ein späterer Name am falschen historischen Ort sein. Ein möglicher Knotenpunkt war nicht notwendig der alleinige Ursprung eines reichsweiten Austauschprozesses.[13821383]

47.13 Thābit ibn Qurra und das Bagdader Übersetzungsnetzwerk

Deutlich fassbarer ist Thābit ibn Qurra, um 826 in Harran geboren und 901 in Bagdad gestorben. Im Umkreis der Banū Mūsā übersetzte, verbesserte und kommentierte er Schriften der Mathematik und Astronomie, darunter Werke Euklids, Archimedes’, Apollonios’ und Ptolemaios’. Diese Arbeit erschöpfte sich nicht im Aufbewahren. Vergleich der Fassungen, Wahl genauer Begriffe, Beweisführung und eigene mathematische Untersuchungen machten Übersetzung zu einer Form selbständiger Forschung.[13841385]

Thābits Herkunft verbindet Harran mit der abbasidischen Gelehrtenwelt. Seine Leistung ist dennoch auch aus Patronage, städtischen Einrichtungen, mehrsprachiger Ausbildung und Zusammenarbeit zu erklären. Die religiöse Zugehörigkeit eines bekannten Mathematikers beschreibt nicht sämtliche Rituale und Ansichten der Menschen seiner Heimatstadt. Eine Gelehrtenfamilie kann ein bedeutendes Zeugnis für Wissenstransfer sein, ohne das vollständige Bild einer Kultgemeinschaft zu liefern.[13861387]

47.14 Ein plurales Netzwerk statt einer einzigen Brücke

Die Bewegung griechischer Texte ins Arabische entstand durch viele Beteiligte: syrische Christen wie Ḥunayn ibn Isḥāq und Isḥāq ibn Ḥunayn, muslimische Förderer, sabische Gelehrte, persisch geprägte Milieus und die Banū Mūsā. Übersetzungen gingen unmittelbar vom Griechischen aus, nahmen syrische Zwischenschritte oder mittelpersische Fassungen auf. Die gemeinsame Erkenntnisarbeit hatte keinen einzigen Träger und keinen geradlinigen Weg.[13881389]

Personen, Familien, Bibliotheken, Höfe, Schulen, Handelswege und konkurrierende Fassungen bildeten ein Geflecht. Harran war darin ein bedeutsamer Ort, aber weder alleinige Quelle noch ein neutraler Kanal. Jede Übertragung konnte Sprache, Argument und spätere Verwendung verändern. Bewahren und neu gestalten gehörten zusammen. In diesen vielfältigen Wegen wurde Wissen über die geordnete Welt auch selbst zu einem Gegenstand geschichtlicher Ordnung.[13901391]

47.15 Harran, Picatrix und die Autorität der alten Weisen

Picatrix und verwandte Texte schildern Harran als Sitz alter astraler und hermetischer Weisheit. Sabische Gebete, Planetenkulte und Hermesgeschichten geben manchen Vorschriften einen ehrwürdigen Namen. Darin können tatsächlich ältere Stoffe bewahrt sein. Zugleich vereinigt die literarische Herkunftsbehauptung Lehren verschiedener Zeiten unter einer angesehenen Stadt. Der Name Harran ist deshalb ein mögliches Zeugnis von Überlieferung und ein Mittel, einer Aussage Autorität zu verleihen; beides muss getrennt gelesen werden.[13921393]

Gelehrte der Renaissance kannten diese Materialien überwiegend aus arabischen und lateinischen Schriften, nicht aus unmittelbarem Kontakt mit lebenden harranischen Kulten. „Sabische Weisheit“ floss so in Debatten über ursprüngliche Theologie, natürliche Magie und Bilderdienst ein. Die Wirkung Harrans umfasst nachweisbare Textwege und Vorstellungen von einer alten Herkunft. Wer eine göttliche Wahrheit in solchen Texten sucht, darf ihren historischen Ursprung nicht allein aus ihrer Selbstdarstellung ableiten.[13941395]

47.16 Handlungsmacht, Herrschaftswissen und Deutungsmacht

Astrologie gab den Harranern nach den Quellen Mittel zeitlicher Orientierung. Aus errechneten Konstellationen ließen sich Handlungen vorbereiten, verschieben oder rituell begleiten. Talismane sollten über die Diagnose hinaus eine günstige Kraft empfangen oder eine schädliche abwehren. Dieses Wissen war nicht allen gleichermaßen zugänglich. Priester, Astrologen, Übersetzer und mathematisch Ausgebildete besaßen besondere Möglichkeiten, den Himmel zu beschreiben und daraus praktische Ratschläge abzuleiten.[13961397]

Solche Kenntnis konnte Schutz und Heilung unterstützen, aber ebenso Herrschaftsansprüche legitimieren und andere Menschen abhängig machen. Wer durfte Stunden und Zeichen auslegen, Kalender und Ritual bestimmen, und wer trug die Folgen einer Entscheidung? Die Ordnung der Sterne kann den Menschen Bedingungen erkennen lassen. Sie nimmt ihm jedoch nicht die Verantwortung für das, was er mit diesem Wissen anderen gegenüber tut. Der Rang eines Deuters bleibt geringer als der göttliche Ursprung, auf den seine Auslegung verweist.[13981399]

47.17 Bilanz

Die Sabier von Harran waren eine Gemeinschaft von Menschen mit örtlichem Kult, planetarischer Kosmologie, Divination und gelehrter Arbeit. Sie lassen sich weder auf eine pauschale Vorstellung von „Sternenanbetern“ noch auf das Bild neutraler Bewahrer griechischer Bücher festlegen. Berichte Außenstehender machen spektakuläre Details unsicher; gerade Menschenopfer- und Kopforakelgeschichten verlangen strenge Prüfung. Eine gestufte göttliche Wirklichkeit ist der Grund, von dem aus sichtbare Zeichen Bedeutung haben. Sie erlaubt keine ungeprüfte Übernahme einer Behauptung über einen konkreten historischen Ritus.[14001401]

Die Tätigkeit harranischer Gelehrter und besonders Thābit ibn Qurras im abbasidischen Übersetzungsnetzwerk ist wesentlich besser belegt. Frühere sassanidische Beteiligung Harrans bleibt eine These. Ortskult, fremde Zuschreibung, wahrscheinlicher Textweg und dokumentierte mathematische Arbeit sind daher auseinanderzuhalten. Ihr geschichtliches Verhältnis lässt zugleich erkennen, wie eng Himmelsschau, Mantik, Ritual und Rechnung in vormodernen Bemühungen um die göttliche Ordnung verbunden sein konnten.[14021403]

Fußnoten zu Kapitel 47

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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

Zwischen dem späten 3. und dem späten 5. Jahrhundert verbanden die platonischen Schulen begriffliche Erkenntnis, Lebensführung und heilige Handlung. Jamblichos und Proklos wirkten neben lokalen Kulten, Mysterien, Orakeln und Astrologie in einer Welt, in der das Christentum immer mehr öffentliche Bedeutung gewann. Metaphysik, Ethik, Mathematik, Mythenlektüre, Divination und Theurgie erschlossen verschiedene Stufen derselben göttlichen Ordnung. Sie waren deshalb weder voneinander unabhängige Fächer noch auf eine einzige Methode zurückführbar.[14041405]

„Neuplatonismus“ ist eine spätere Bezeichnung. Die Denker selbst legten Platon aus und sahen in pythagoreischen und orphischen Überlieferungen weitere Spuren alter Weisheit. Dabei waren Plotin, Jamblichos und Proklos nicht in jeder Frage einig. Die Entwicklung führt von der Ordnung des Einen, des Geistes und der Seele über die Notwendigkeit göttlicher theurgischer Hilfe zu einer differenzierten Lehre der Henaden und göttlichen Reihen. Gerade die Unterschiede zeigen, wie eine gemeinsame Rückwendung zum höchsten Ursprung philosophisch vertieft wurde.[14061407]

48.2 Plotins Erbe: Emanation und Rückkehr

Plotin bestimmt das Eine als Ursprung jenseits des Seins und des Denkens. Aus ihm geht der Geist, der Nous mit den intelligiblen Formen, hervor; die Seele vermittelt die intelligible und die körperliche Welt. Hervorgang bezeichnet keinen Zeitpunkt und keine Verminderung des Einen. Die höhere Vollkommenheit teilt ihre Fülle mit, und das Hervorgegangene bleibt auf seine Ursache bezogen. Gerade weil die niedrigere Stufe aus einer höheren lebt, kann sie sich zu ihr zurückwenden.[14081409]

Die Wirklichkeit besitzt so die Bewegungen von Einheit zu Vielheit und von Vielheit zur Einheit. Porphyrios gab dieser Lehre eine schulische Form und verband sie mit Tugend, Reinigung und Textauslegung. Jamblichos bewahrte die Grundbewegung, unterschied jedoch mehr Zwischenstufen und beurteilte die Lage der verkörperten menschlichen Seele strenger. Ihre Rückkehr konnte nicht als bloßes Wiedererkennen einer unberührten eigenen Höhe beschrieben werden.[14101411]

48.3 Jamblichos und der vollständige Abstieg der Seele

Plotins Lehre ließ sich so verstehen, dass der höchste Teil einer menschlichen Seele auch während des irdischen Lebens im Intelligiblen verbleibt. Jamblichos weist diese Möglichkeit für die menschliche Seele zurück: Sie steigt als ganze in Körper, Zeit und schicksalhafte Verkettungen hinab. Darin unterscheidet sie sich von göttlichen Seelen. Die Rückwendung kann nicht allein gelingen, indem sie sich auf eine angeblich schon unangetastete eigene Höhe besinnt.[14121413]

Tugend, philosophisches Denken und Reinigung bleiben notwendige Schritte. Zur höchsten Rückkehr braucht die ganz herabgestiegene Seele jedoch eine Wirkung der Götter selbst. Theurgie ist daher nicht ein nachträglicher Schmuck der Philosophie. Sie antwortet auf die Endlichkeit des Menschen und auf die Grenze seiner selbst erzeugten Erkenntnis. Die göttliche Initiative ermöglicht eine Erhebung, die menschliche Technik aus eigener Macht nicht herstellen kann.[14141415]

48.4 Negative Theologie und vervielfachte Vermittlung

Jamblichos vertieft den Abstand zwischen dem unaussprechlichen ersten Ursprung und der sichtbaren Welt. Auch der Name „das Eine“ reicht an ihn nur annähernd heran. Intelligible und intellektive Ordnungen, göttliche Einheiten, Seelen, Naturkräfte und mittlere Geistwesen entfalten die Verbindung vom Überseienden zum Körperlichen. Diese Vielheit ist keine zweite, unabhängige Welt neben dem Einen: Jede Stufe empfängt von einer höheren und gibt deren Wirken auf ihre Weise weiter.[14161417]

Vermittlung bewahrt zugleich die Transzendenz der Ursache und die geordnete Gegenwart ihrer Spuren im Niederen. Nicht jedes Werk Jamblichos’ ist erhalten; spätere Autoren haben seine Gedanken außerdem in eigener Sprache umgeformt. Die exakte Folge aller Zwischenstufen muss deshalb aus unterschiedlichen Zeugnissen erschlossen werden. Der Grundgedanke bleibt deutlich: Die höchste Einheit wird durch die Verschiedenheit vermittelnder Ordnungen nicht geteilt.[14181419]

48.5 Göttliche Reihen und kosmische Sympathie

Gemeinsame Herkunft aus einer göttlichen Ursache verbindet Dinge über die Grenzen ihrer sichtbaren Form hinaus. Eine Gottheit begründet eine Reihe, die über geistige Mächte, Daimones, Seelen und Naturkräfte bis zu Gestirnen, Tieren, Pflanzen, Steinen, Farben, Tönen und Düften reichen kann. Jedes Glied nimmt in dieser Reihe seinen eigenen Platz ein. Die Beziehung ist mehr als die zufällige Ähnlichkeit zweier Körper, weil sie auf dieselbe höhere Quelle zurückgeht.[14201421]

Sympathie kann Dinge derselben Stufe miteinander verbinden oder vertikal verschiedene Stufen einer Reihe. Antipathie beschreibt Verhältnisse von Abwehr, Gegensatz oder Aufhebung. Solche Beziehungen gaben Medizin, astrologischer Deutung, Stoffwahl und Opferordnung einen kosmischen Rahmen. Ihre Bestimmung verlangt, die jeweilige Ursache und den Rang eines Zeichens zu unterscheiden. Die metaphysische Verbindung erklärt, weshalb untere Dinge Hinweise auf eine höhere Ordnung tragen können; eine einzelne historische Zuordnung bleibt im konkreten Fall zu prüfen.[14221423]

48.6 Symbole, Materie und die Logik der Theurgie

Theurgie ist vor allem göttliches Wirken, das dem Menschen die Rückkehr eröffnet. Gebet, Hymnus, Opfer, heiliger Name, Bild, Zahl, Pflanze, Stein und Duft können wirken, weil die göttlichen Ursachen Zeichen ihrer Gegenwart in die Welt gelegt haben. Das symbolon ist nicht nur ein vereinbartes Erinnerungszeichen. Es gehört als lautlicher oder materieller Träger zu einer wirklichen Reihe von Beziehungen, durch die das Niedere auf sein Höheres antwortet.[14241425]

Auch Materie hat ihren Ort in der göttlichen Hervorbringung. Als letzte Stufe empfängt sie Spuren höherer Ursachen und kann darum an einer heiligen Handlung beteiligt sein. Der Ritus bringt passende Zeichen zusammen und macht den Menschen empfänglich. Er zwingt keinen Gott, teilt ihn nicht auf und schließt ihn nicht in einen Gegenstand ein. Seine Ordnung ist nur gewahrt, wenn die Wirksamkeit von der höheren Ursache ausgeht und die menschliche Handlung als Aufnahme verstanden wird.[14261427]

48.7 Stufen theurgischer Praxis und Ziel der Einung

Stoffliche Opfer, Kultbilder und Räucherungen stehen neben Gebeten, Hymnen, göttlichen Namen, Zahlen und Zeichen der Kontemplation. Unterschiedliche Mittel entsprechen dem Zustand der Seele und verschiedenen göttlichen Stufen. Für einen verkörperten Menschen kann die materielle Handlung ein angemessener Beginn sein. Die sichtbaren Dinge leiten ihn nicht aus der Ordnung hinaus, sondern können ihn durch ihre eigene Teilhabe zu der Ursache führen, aus der sie sind.[14281429]

Dennoch liegt das Ziel oberhalb des begrifflichen Denkens. Tugend ordnet, Erkenntnis erhellt, und die Seele wendet sich dem Intelligiblen zu; das Eine steht sogar über dem Nous. Einung ist zuletzt Gabe. Der Ritualkundige kann sich vorbereiten, nicht aber die göttliche Gegenwart technisch garantieren. Theurgie ist darum Aufstieg der Seele durch die Götter und nicht ihre Beherrschung.[14301431]

48.8 Zwei Formen der Divination

Jamblichos unterscheidet unmittelbare Inspiration und regelhafte Zeichendeutung. In prophetischer Ekstase, gottgesandtem Traum und priesterlicher Erfüllung tritt die gewöhnliche Tätigkeit des Menschen zurück. Eine höhere Macht vermittelt Erkenntnis durch ihn; der Rang einer solchen Mitteilung kommt aus ihrer göttlichen Ursache, nicht aus einer menschlichen Berechnung. Zugleich verlangt jede konkrete Erfahrung die Unterscheidung dessen, was tatsächlich durch den Menschen spricht.[14321433]

Technische Mantik liest Gestirne, Vögel, Lose, Opferzeichen, Träume und außergewöhnliche Naturereignisse nach überlieferten Regeln. Sie nimmt Wirkungen innerhalb der kosmischen Ordnung wahr und erschließt daraus andere Zusammenhänge. Ihr Rang liegt meist unter unmittelbarer Inspiration, sie ist deshalb nicht schon falsch. Genauigkeit des Zeichens, Fähigkeit des Deuters und Rang der vermittelnden Ursache entscheiden über ihr Urteil.[14341435]

48.9 Vorwissen, Zeit und offene Handlung

Göttliches Wissen der Zukunft ist kein früheres menschliches Raten. Höhere Ursachen umfassen die Zeit, ohne selbst mit jedem ihrer Augenblicke fortzuschreiten. Ein Orakel kann deshalb notwendige Vorgänge, gegebene Bedingungen, wahrscheinliche Entwicklungen oder Folgen einer möglichen Entscheidung anzeigen. Eine Warnung kann gerade die Antwort der Menschen ändern. In einer geordneten Welt bedeutet Vorwissen nicht, dass jede Seele nur eine passiv ablaufende Zukunft erlebt.[14361437]

Im Bereich des Werdens bestehen wirkliche Kausalreihen. Die Seele kann sich ihnen jedoch mit verschiedenem Grad von Vernunft und Freiheit zuwenden. Divination gibt Orientierung und kann bei falscher Auslegung eine trügerische Sicherheit erzeugen. Irrtum kommt durch Einbildung, mangelnde Deutung, Eigennutz oder Täuschung niederer Wesen zustande. Bildung, Reinigung und rituelle Disziplin dienen deshalb der Unterscheidung, ohne den menschlichen Deuter unfehlbar zu machen.[14381439]

48.10 Daimones als mittlere Handlungsträger

Der griechische daimōn bezeichnet nicht notwendig einen bösen Dämon im späteren christlichen Sinn. Daimones vermitteln allgemeine göttliche Kräfte in räumlich, zeitlich und sachlich begrenzte Wirkungsfelder. Sie können Orte und Tätigkeiten begleiten, Naturvorgänge ordnen, Seelen leiten und an Orakeln beteiligt sein. Die Gottheit bleibt allgemeine höhere Ursache; das daimonische Glied bringt deren Ordnung in einzelne Lebensverhältnisse.[14401441]

Jamblichos unterscheidet Götter, Engel, Daimones, Heroen und reine Seelen. Nicht jeder Text zieht die Grenzen genau gleich, doch niedrigere Wesen beziehen sich stärker auf Zeit, Körper und einzelne Schicksale. Der persönliche Daimon ist keine bloße Gewissensstimme und auch kein unverändert späterer Schutzengel. Er bezeichnet eine kosmisch zugeordnete Führung, deren Verbindung zum Horoskop und zur menschlichen Freiheit differenziert zu verstehen ist.[14421443]

48.11 Täuschung und Unterscheidung der Geister

Außergewöhnliche Erscheinung und göttliche Autorität sind nicht gleichbedeutend. Materienahe und leidenschaftsgebundene Wesen können sich zeigen und täuschen. Jamblichos führt Merkmale an, um göttliche, engelhafte, daimonische und seelische Erscheinungen zu unterscheiden. Ein höchster Gott ist einheitlich und leidenschaftslos; ein Wesen, das sich mit Geschenken gewinnen oder durch Drohung zwingen lässt, steht nicht auf dieser Stufe. Die Prüfung fragt nach Ursprung, Ordnung und Folge der Erscheinung.[14441445]

Solche Regeln beschränken manipulative Ansprüche und geben der religiösen Erfahrung eine innere Hermeneutik. Auch soziale Erwartung, Einbildung und Inszenierung können im historischen Bericht eine Rolle spielen. Die metaphysische Hierarchie ermöglicht das Unterscheiden der Wesen; sie ermächtigt niemanden, eine bestimmte Vision ohne weitere Prüfung zur Stimme eines Gottes zu erklären. Hier berühren sich Dämonologie, Ritualtheorie und die Frage nach religiöser Autorität.[14461447]

48.12 Theurgie, natürliche Magie und Goetie

Theurgie richtet die Seele zu göttlichen Ursachen zurück. Goēteia sucht dagegen Macht für leidenschaftliche und eigennützige Ziele. Liebeszwang, Bindung, Fluch und Schädigung binden die Seele tiefer an jene unfreien Begierden, von denen Reinigung sie lösen soll. Der Unterschied ist ontologisch und sittlich: Er betrifft Ursprung, Ziel und Haltung der Handlung, nicht allein ihren sichtbaren Ablauf.[14481449]

Pflanzen, Steine, Düfte, Bilder und astrologisch passende Stunden besitzen dazwischen natürliche oder kosmisch vermittelte Eigenschaften. Ihre Nutzung hängt von der gewählten Ebene und dem Zweck des Handelnden ab. Götter lassen sich nicht durch eine Formel beherrschen. Wo ein Ritual scheinbar befiehlt, muss die Rede symbolisch verstanden werden oder ein niedrigeres Wesen betreffen; die göttliche Transzendenz bleibt über jedem menschlichen Zwang.[14501451]

48.13 Schulen, Kaiser Julian und die pagane Erneuerung

Sopatros von Apameia, Aidesios und Maximos von Ephesos führten nach Jamblichos verschiedene Teile seiner Lehre fort. Maximos wirkte auf Kaiser Julian, der von 361 bis 363 traditionelle Kulte philosophisch und institutionell stärken wollte. Julian verehrte Jamblichos und deutete Helios als eine umfassende metaphysische Ursache. Sein früher Tod beendete das politische Unternehmen, nicht die theurgische Praxis und ihre Weitergabe in den Schulen.[14521453]

Im 5. Jahrhundert prägten Plutarch von Athen, Syrianos und Proklos die athenische Schularbeit. Aristoteles erschloss Logik, Sprache und Natur; Platon stand als höchste Autorität der Metaphysik und Theologie. Die Ausleger suchten Übereinstimmung, ohne alle Unterschiede aufheben zu können. Bei Fragen nach Ideen und ersten Prinzipien erhielt Platon den Vorrang. So verband die Schule gelehrte Textarbeit mit einem Weg zur Erkenntnis des göttlichen Ursprungs.[14541455]

48.14 Proklos: Verharren, Hervorgang und Rückkehr

Proklos ordnet die Kausalität durch Verharren, Hervorgang und Rückkehr. Jede Wirkung bleibt in der höheren Ursache gegründet, geht aus ihr hervor und wendet sich zu ihr zurück. Die drei Momente sind keine aufeinanderfolgenden historischen Zeiten. Die Ursache vermindert sich nicht; die Wirkung nimmt an ihr teil und erscheint begrenzter und vielfältiger. In dieser Dreifalt der Beziehung können Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich begriffen werden.[14561457]

Die Elemente der Theologie formulieren diese Ordnung in streng aufeinander bezogenen Lehrsätzen. Platonische Theologie und Kommentare zu Timaios, Parmenides und Politeia verbinden Ableitung und Textauslegung. Marinos berichtet zugleich von Proklos’ Gebeten, Hymnen, Fasten und Reinigungen. Sein philosophisches Denken und sein rituelles Leben sind zwei Arten der Hinwendung zu Ursachen, die über die sinnlich sichtbare Welt hinausgehen.[14581459]

48.15 Henaden und die metaphysische Ordnung der Götter

Proklos stellt zwischen das absolut Eine und die intelligible Welt die Henaden, göttliche Einheiten der einzelnen Götter. Jede begründet eine eigene Reihe von Wirkungen. Die Götter sind keine voneinander abgeschnittenen Teile des Einen, sondern überseiende Einheiten, die von ihm abhängig sind und je eine besondere Ordnung entfalten. So wird die Vielheit göttlicher Namen verstanden, ohne den höchsten Ursprung zu zerteilen.[14601461]

Unterhalb dieser Einheiten folgen Ordnungen von Sein, Leben und Geist, überweltliche und innerweltliche Götter, allgemeine und einzelne Seelen, Natur und Körper. Triaden gliedern zahlreiche Übergänge. Die Vielheit ist daher kein sinnloser Abfall, sondern eine gestufte Entfaltung. Zwischen höchstem Prinzip und körperlicher Einzelheit stehen angemessene Mittler; keine Wirkung muss unmittelbar und ohne Ordnung aus dem Einen abgeleitet werden.[14621463]

48.16 Proklos über Seele, Tugend und Theurgie

Wie bei Jamblichos steigt die menschliche Seele ganz in den Bereich des Werdens hinab und denkt dort nacheinander und begrifflich. Politische, reinigende, kontemplative und paradigmatische Tugenden bilden Stufen ihrer Rückkehr. Tugend ordnet Leidenschaften, und geistige Betrachtung richtet den Blick auf intelligible Formen. Die letzte Einung übersteigt jedoch die Kraft auch der geistigen Erkenntnis und bedarf theurgischer Erhebung.[14641465]

Ein Planet, Tier, Gewächs, Stein, Hymnus und ein Gedanke können verschiedenen Stufen derselben göttlichen Reihe angehören. Der Ritus bringt solche Zeichen in einer Bewegung der Rückkehr zusammen. Die untere Sache nötigt die höhere nicht. Sie antwortet auf eine Gegenwart, aus der sie selbst hervorgegangen ist. Materielle Handlung und geistiges Erkennen besitzen deshalb je ihren Ort auf dem Weg der Seele.[14661467]

48.17 Vorsehung, Schicksal, Astrologie und Freiheit

Vorsehung bezeichnet die zeitlose Ordnung des Ganzen; Schicksal die Verkettung von Ursachen in der werdenden Welt. Gestirne zeigen höhere Ordnungen und körperliche Vorgänge an, während Daimones einzelne zeitgebundene Verhältnisse vermitteln. Die höchsten Götter stehen oberhalb des Schicksals. Eine astrologische Aussage kann darum über körperliche und zeitliche Bedingungen Auskunft geben, ohne den gesamten Bereich der höheren Seele zu umfassen.[1468]

Wer nur den Leidenschaften folgt, wird stärker von den Folgen körperlicher Ursachen bestimmt. Wendet sich die Seele dem vernünftigen Leben und ihren höheren Ursachen zu, nimmt ihre Freiheit zu. Sie besteht nicht darin, ohne jeden Zusammenhang zu handeln, sondern darin, aus einem höheren Rang der Ordnung zu antworten. Astrologie hat einen wirklichen, aber begrenzten Gegenstand; sie ist kein vollständiges Urteil über die Seele.[14691470]

48.18 Das Böse als Mangel und Fehlordnung

Das Böse ist keine eigenständige Substanz neben dem Guten und kein zweiter Ursprung des Kosmos. Es entsteht, wenn ein begrenztes Gut geschwächt, von seinem angemessenen Zusammenhang getrennt oder falsch geordnet wird. Auch Materie ist nicht ihrem Wesen nach böse, denn sie gehört als körperliche Stufe zur Hervorbringung der Welt. So bleiben die Einheit des Ursprungs und die Verantwortung der handelnden Seele zugleich gewahrt.[14711472]

Schädigende Magie gebraucht wirkliche, für sich begrenzte Kräfte in falscher Richtung. Ein Gut wird als isoliertes Mittel gegen das Ganze gewendet. Dass keine selbständige böse Urmacht den Menschen zwingt, entlastet ihn nicht. Sein Begehren und sein Handeln können sich fehlordnen; ihre Rückwendung verlangt Einsicht und Reinigung.[14731474]

48.19 Mythos, Orakel und die Einheit alter Weisheit

Jamblichos, Syrianos und Proklos lasen Mythen als Bilder höherer Vorgänge. Streit, Zerstückelung und sexuelle Vereinigung der Götter konnten Gegensätze der Ordnung, Ausbreitung von Ursachen und schöpferische Fruchtbarkeit ausdrücken. Die wörtlich anstößige Gestalt verdeckte einen metaphysischen Sinn, der durch Auslegung erschlossen wurde. Der Mythos sprach auf einer anderen Ebene von derselben göttlichen Wirklichkeit wie die philosophische Ableitung.[1475]

Platon, Pythagoras, Orpheus, Homer, Hesiod und die Chaldäischen Orakel galten als Stimmen einer zusammenhängenden alten Weisheit. Diese Harmonie war ein theologischer Weg des Lesens, keine moderne Rekonstruktion ihrer tatsächlichen Textentstehung. Sie stärkte pagane Überlieferung gegenüber christlicher Kritik und verband philosophische Rede mit Offenbarung. Der geschichtliche Abstand zwischen Texten blieb bestehen, auch wenn ihre Leser in ihnen dieselbe höchste Ordnung erkannten.[14761477]

48.20 Handlungsmacht und die Richtung des Handelns

Technische Mantik verlangt die Übung eines Deuters; Inspiration macht einen Menschen zum empfangenden Medium. Natürliche Magie nutzt Eigenschaften der kosmischen Reihen; Theurgie verdankt ihre entscheidende Wirksamkeit den Göttern. Handlungsmacht ist deshalb nicht schrankenloser Besitz des Ausführenden. Sie besteht darin, Zeichen recht zu unterscheiden und sich auf die angemessene höhere Ursache auszurichten.[14781479]

Goetie bindet Kräfte an private Leidenschaft, Divination empfängt oder deutet ein Zeichen, Theurgie erhebt die Seele. Diese Unterscheidung kritisiert Zwang und Schädigung. Auch ein Priester oder Philosoph kann jedoch seine Stellung missbrauchen. Die Prüfung einer Offenbarung, die Herrschaft über Riten und die Interessen der Beteiligten gehören zur verantwortlichen Praxis. Keine menschliche Autorität ist mit der göttlichen Ordnung selbst identisch.[14801481]

48.21 Bilanz

Jamblichos zeigt eine vollständig in die Welt herabgestiegene Seele, die für ihre Rückkehr göttlicher Hilfe bedarf. Sympathie und heilige Zeichen machen die stoffliche Beteiligung am Ritual verständlich; Daimones vermitteln allgemeine Ursachen in besondere Lebensverhältnisse. Divination erschließt Zeichen oder empfängt Inspiration. Theurgie führt zur höheren Ursache, weil die Götter die Seele erheben, nicht weil sie menschlichem Befehl gehorchen.[14821483]

Proklos entfaltet daraus eine reiche Ordnung des Einen, der Henaden, göttlicher Reihen und der Bewegung von Verharren, Hervorgang und Rückkehr. Schicksal besitzt im Werdenden seinen Ort, während Vorsehung und Freiheit höhere Stufen betreffen. Metaphysik, Auslegung, Ritual und Erkenntnis sind in dieser Lehre miteinander verbunden. Die Vielheit der Zeichen erhält Sinn durch ihren Ursprung; der Weg der Seele besteht darin, sie ohne Zwang und Selbsttäuschung auf diesen Ursprung hin zu lesen.[14841485]

Fußnoten zu Kapitel 48

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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 Chaldäischen Orakel waren griechische Offenbarungsverse, wahrscheinlich in Hexametern. Sie sprechen vom höchsten göttlichen Ursprung, von vermittelnden Ordnungen, dem Schicksal der Seele und ihrer Rückkehr durch heilige Handlung. Ihre Rede dient nicht vor allem der Vorhersage einzelner Ereignisse. Sie eröffnet kosmologische und soteriologische Erkenntnis in dichterischer Form; philosophische Auslegung entfaltet den Zusammenhang der einzelnen göttlichen Worte.[14861487]

„Chaldäisch“ bezeichnete in griechisch-römischer Sprache Autorität alter östlicher Priester und Sternkundiger. Eine direkte Herkunft der erhaltenen Verse aus babylonischen Keilschrifttexten ist nicht belegt. Ebenso sind die späteren Namen Zoroaster und die heutigen chaldäischen Christen von diesem Korpus zu unterscheiden. Sein erhaltener Wortlaut ist griechisch und gehört zu den geistigen Fragen der römischen Kaiserzeit. Die Wahrheit der göttlichen Ordnung hängt nicht an einer unbelegten Altertumszuschreibung der überlieferten Worte.[14881489]

49.2 Datierung und die beiden Juliane

Die Orakel entstanden wahrscheinlich im späten 2. Jahrhundert. Spätere Zeugnisse nennen Julian den Chaldäer und dessen Sohn Julian den Theurgen im Umfeld der Zeit Mark Aurels. Die byzantinische Suda schreibt dem Vater eine Abhandlung über Daimones und dem Sohn theurgische Schriften und Verse zu. Ob der jüngere Julian die Verse empfing, ordnete oder als literarische Autorfigur galt, bleibt offen. Die Person, durch die göttliche Rede übermittelt wurde, ist von deren metaphysischem Ursprung zu unterscheiden.[14901491]

Ein Regenereignis im Markomannenkrieg wurde Julian zugeschrieben. Christliche Berichte und Erzählungen um einen ägyptischen Priester nannten andere religiöse Urheber. Die verschiedenen Darstellungen sind Zeugnisse eines Streits um Ansehen und Wirkung heiliger Spezialisten. Aus ihnen folgt keine sichere Zuweisung des Ereignisses an einen bestimmten Ritualisten. Gerade wenn göttliche Ursachen wirklich sind, verlangt die Erklärung einer einzelnen sichtbaren Wirkung mehr als den konkurrierenden Anspruch späterer Erzähler.[14921493]

49.3 Fragmentarische Überlieferung und moderne Edition

Ein geschlossenes antikes Manuskript der Orakel ist verloren. Erhalten sind Zitate, Umschreibungen und Berichte bei Porphyrios, Jamblichos, Syrianos, Proklos, Damascios, Olympiodoros, Synesios, Michael Psellos und weiteren Lesern. Editionen sammeln etwa zweihundert und teils mehr Fragmente und Zeugnisse. Sie unterscheiden sich im Umfang und in der Zuweisung; bei manchen Worten ist die Zugehörigkeit zum ursprünglichen Korpus zweifelhaft. Die göttliche Rede erreicht uns durch menschliche Auswahl und die wechselnden Interessen ihrer Bewahrer.[14941495]

Ein langes Gedicht, mehrere Texte oder eine langsam gewachsene Sammlung sind als ursprüngliche Form denkbar. Keine heutige Folge der Verse ist einfach der wiedergefundene Aufbau des verlorenen Werkes. Ein zitierter Vers, seine spätantike Erklärung und die moderne Rekonstruktion des Ganzen bilden unterschiedliche Stufen. Eine Lehre von der göttlichen Einheit kann aus Fragmenten erschlossen werden; die Zusammenstellung darf die Lücken und Spannungen nicht verbergen.[14961497]

49.4 Der Vater und die Entfaltung der Wirklichkeit

Die Verse nennen einen höchsten „Vater“. Er ist kein menschlich gestalteter Herrscher am Himmel, sondern ein jenseits begrifflicher Umgrenzung stehender Ursprung. Kraft, Geist, Formen und kosmische Stufen empfangen aus ihm ihre Wirklichkeit. Diese Abhängigkeit ist kein zeitlicher Beginn, bei dem der Vater etwas von seiner Fülle verliert. Das Viele besteht, weil es auf seine höhere Ursache bezogen bleibt.[14981499]

Der väterliche Intellekt trägt die intelligiblen Formen und entfaltet ihre Vielheit. Die Bilder des Gedichts zeigen die Wirksamkeit dieser Ordnung, ohne sich restlos in die Begriffe einer späteren Schule übersetzen zu lassen. Neuplatonische Ausleger differenzierten die dicht gefügte Rede zu Hierarchien von Geist und Leben. Ihre Deutung erschließt eine reale metaphysische Beziehung; sie bleibt zugleich von dem knappen überlieferten Wortlaut zu unterscheiden.[15001501]

49.5 Hekate als Grenze, Mitte und Lebenskraft

Hekate erscheint nicht allein als Göttin nächtlicher Kreuzwege. In der orakelhaften Ordnung ist sie lebendige Mitte, Grenze und Durchgang zwischen den intelligiblen Ursachen und dem Kosmos. Sie kann als lebensspendender Schoß die Entfaltung der Welt und die Rückkehr der Seele vermitteln. Spätere Ausleger bezogen diese Rolle auf Weltseele, Leben und seelische Führung. Ihre Gestalt zeigt, wie eine göttliche Mittlerin verschiedene Stufen verbindet, ohne mit einer einzelnen körperlichen Erscheinung identisch zu sein.[15021503]

Die Folge Vater, Hekate und Intellekt hilft, zentrale Beziehungen zu erfassen. Sie ist aber kein vollständig erhaltener Lehrtext in drei Sätzen. Die Verse geben Hekate unterschiedliche Funktionen, und spätere Neuplatoniker ordnen sie auf verschiedene Weise ein. Sarah Iles Johnston hob besonders ihre Bedeutung für den Seelenaufstieg hervor. Diese Einsicht muss mit der Lückenhaftigkeit der Fragmente zusammen gelesen werden, aus denen ihre Stellung erschlossen wird.[15041505]

49.6 Iynges, Synocheis und Teletarchen

Iynges, Synocheis und Teletarchen bezeichnen Mächte zwischen höchsten Ursachen und sichtbarer Welt. Iynges lassen sich als bewegende Gedanken oder Boten beschreiben, Synocheis als Zusammenhalter der Stufen und Teletarchen als Kräfte der Vollendung und Einweihung. Ihre genauen Ränge bleiben umstritten. Sie sind Zeichen einer vielfältigen Vermittlung, durch welche die eine göttliche Quelle im Kosmos gegenwärtig wird, ohne selbst zur körperlichen Sache zu werden.[15061507]

Ein solcher Name kann rituell angerufen, im Mythos als handelnde Macht erzählt und philosophisch als Ursache gedeutet werden. Spätantike Rede trennt personale Gottheit und wirksames Prinzip nicht immer nach heutigen Gewohnheiten. Die Übersetzung muss diese Mehrdeutigkeit bewahren. Eine bloße Liste von Wesen würde die Beziehung zwischen göttlicher Wirksamkeit, dichterischer Anrede und philosophischem Denken vorschnell auseinanderziehen.[15081509]

49.7 Feuer, Blitz und die Bildsprache göttlicher Wirksamkeit

Väterliches Feuer, Blitze, leuchtende Ströme, Quellen und die „Blüte des Feuers“ bestimmen zahlreiche Fragmente. Sie bezeichnen nicht einfach irdische Verbrennung. Feuer steht für Lebenskraft, schöpferische Tätigkeit, Reinigung und Erkenntnis. Licht kann sich mitteilen, während seine Quelle unvermindert bleibt; so entfaltet der höchste Ursprung Wirkungen, ohne seine eigene Einheit zu verlieren.[15101511]

Blitz und Donner machen den Übergang von unsichtbarer Ursache zur erfahrbaren Erscheinung anschaulich. Spätere Leser deuteten Feuerbilder kosmologisch, visionär und im Ritual. Lichtphänomene gewannen dadurch für theurgische Erfahrungen besondere Bedeutung. Ihre konkrete Deutung verlangt dennoch die Prüfung von Ort, Wortlaut und vermittelnder Ursache. Nicht jeder berichtete Glanz bezeichnet schon dieselbe Stufe göttlicher Gegenwart.[15121513]

49.8 Die „Blüte des Intellekts“ und überdiskursive Erkenntnis

Die „Blüte des Intellekts“ benennt eine höchste Fähigkeit der Seele. Sie kann den göttlichen Ursprung nicht wie einen äußeren Gegenstand festhalten oder in eine erschöpfende Definition einschließen. Ihre Erkenntnis überschreitet die nacheinander gefügten Teilbegriffe, ohne darum beliebige Einbildung zu sein. Spätere Neuplatoniker verstanden die Blüte als Ausrichtung des Geistes auf die Einheit, aus der er seine eigenen Formen empfängt.[15141515]

Negative Theologie und höchste Einsicht gehören zusammen. Weil das Erste über die üblichen Kategorien hinausgeht, erkennt die Seele auch die Grenze ihrer Begriffe. Jede positive Aussage bleibt vermittelnd. Die „Blüte“ ersetzt deshalb nicht Schulung, sittliche Reinigung und Auslegung der Überlieferung durch spontane Gewissheit. Sie bezeichnet den Gipfel einer geordneten Rückwendung, nicht die Freiheit von jeder Prüfung.[15161517]

49.9 Abstieg, Heimarmene und materielle Welt

Die Seele gehört ihrem Ursprung nach einer höheren Ordnung an und lebt verkörpert in Zeit, Sinnen und Vergessen. Heimarmene bezeichnet die Verkettung der Bedingungen des Werdens, zu denen auch die Ordnung der Gestirne gehört. Abstieg ist nicht notwendig ein einzelner historischer Sündenfall. Er beschreibt, dass die Seele mit dem Leib an Ursachen teilhat, deren Rang unter ihrem eigenen geistigen Ziel liegt.[15181519]

Die Verse können Materie als Dunkelheit oder Abgrund zeichnen. Dennoch gehört die Welt weiterhin zur göttlichen Hervorbringung. Sie birgt Gefährdung durch Bindung und zugleich Zeichen, die zur höheren Ursache weisen. Gerade weil ein stoffliches symbolon göttliche Beziehung tragen kann, eröffnet die verkörperte Lage auch einen Weg der theurgischen Rückkehr. Ein radikaler Gegensatz von böser Welt und gutem Ursprung würde diese Möglichkeit verfehlen.[15201521]

49.10 Das Seelenfahrzeug als Vermittlungsmodell

Das ochēma ist das feinstoffliche Fahrzeug zwischen unkörperlicher Seele und physischem Leib. Bei ihrem Abstieg nimmt es kosmische Prägungen auf; Reinigung soll es wieder leichter und leuchtender werden lassen. Diese Lehre beschreibt, wie eine geistige Seele in die Welt des Körpers eintreten und von rituellen Handlungen berührt werden kann, ohne selbst ein grobstofflicher Gegenstand zu sein.[15221523]

Porphyrios, Jamblichos, Proklos und weitere Autoren arbeiteten die Psychologie des Fahrzeugs unterschiedlich aus. Nicht jede spätere Bestimmung stand bereits wörtlich in den verlorenen Orakeln. Die überlieferte Verbindung zum Korpus ist bedeutend, aber ihre einzelnen Schichten müssen unterschieden werden. In der späteren Rezeption wurde das ochēma zu einem zentralen Begriff, der Metaphysik, Astrologie und theurgische Reinigung miteinander verband.[15241525]

49.11 Theurgie als göttliches und menschliches Handeln

Theourgia bedeutet göttliches Wirken und bezeichnet zugleich die heilige Handlung des Menschen. Die beiden Seiten gehören zusammen, haben aber nicht denselben Rang. Die Götter legten Verwandtschaften und Zeichen in die Welt; der Theurg bringt sie zusammen und macht sich empfänglich. Er gebietet nicht über die Götter. Seine Tätigkeit öffnet sich der schon von oben gestifteten Verbindung.[15261527]

Hier liegt der Unterschied zu einer Magie, die unsichtbare Wesen dem privaten Willen unterstellen möchte. Die göttliche Initiative bewahrt die Transzendenz der Ursache. Menschliche Priester und Philosophen entscheiden allerdings in der Geschichte darüber, welche Handlung als echte Theurgie und welche als goēteia gelten soll. Ihre Autorität bedarf eigener Prüfung, denn die richtige Ordnung des Rituals ist nicht schon durch den Anspruch eines Experten bewiesen.[15281529]

49.12 Symbola, synthemata und rituelle Medien

Symbola und synthemata sind heilige Kennzeichen. Namen, Laute, Zahlen, Gebete, Pflanzen, Steine, Tiere, Düfte, Farben und Bilder können eine besondere Verwandtschaft mit einer göttlichen Ursache tragen. Diese Verbindung ist nicht nur ein frei vereinbartes menschliches Zeichen. Sie gründet in der höheren Wirksamkeit, durch die das betreffende Ding seinen Platz in der kosmischen Reihe empfing.[15301531]

Hymnen, Reinigungen, Opfer, Licht- und Feuerriten, heilige Namen, Bildweihen, Betrachtung und Erhebung sind in den verschiedenen Quellen mit dieser Tradition verbunden. Die Belege haben jedoch unterschiedliche Nähe zum verlorenen Korpus. Ein im Vers genanntes Zeichen ist anders bezeugt als eine Übung aus Jamblichos oder eine später „chaldäisch“ genannte Handlung. Die göttliche Verwandtschaft der Zeichen entbindet nicht von der genauen Zuordnung der Texte, die sie überliefern.[15321533]

49.13 Pistis, Eros und die Verwandlung der Seele

Pistis ist hier eine vertrauende und sammelnde Hinwendung, die über die bloße Zerlegung in Begriffe hinausreicht. Eros verbindet die Seinsstufen und zieht die Seele zu ihrem Ursprung. Wahrheit besteht nicht allein in richtig zusammengesetzten Sätzen, sondern in der gegenwärtigen Einsicht in die intelligible Ordnung. Vertrauen und Liebe haben so ihren Ort auf dem Weg, den das Denken vorbereitet und nicht allein vollendet.[15341535]

Die Rückkehr betrifft Verstand, Begehren, Gefühl und Tun. Reinheit, Selbstbeherrschung, Abstand zu ungeordneten Leidenschaften und wache Aufmerksamkeit gehören zur inneren Ordnung der Seele. Ein vollständig erhaltener Moralkodex der Orakel liegt nicht vor. Ihre neuplatonische Aufnahme verbindet jedoch Lebensführung und rituelle Reinigung. Erkenntnis ohne Wandlung und bloße Handlung ohne Einsicht verfehlen beide das Ziel der Einung.[15361537]

49.14 Astrologie, Schicksal und überkosmische Freiheit

Der verkörperte Mensch begegnet planetarischen Rhythmen und der Kausalität des Kosmos. Die Orakel schließen ihn dennoch nicht vollständig in ein astrologisches Schicksal ein. Höhere göttliche Ursachen stehen über der Heimarmene. Wendet sich die Seele ihnen zu, kann sie an einer Freiheit teilhaben, die dem Ablauf der körperlichen Bedingungen nicht einfach gleichgesetzt werden darf.[1538]

Theurgie verändert nicht nach Belieben die Stellung der Sterne. Sie verändert die Beziehung der Seele zu ihrer höchsten Ursache und damit die Ebene ihres Handelns. Proklos wird dies später als Unterschied von Vorsehung und Schicksal ausarbeiten. Divination erkennt den zeitlichen Zusammenhang; der Seelenaufstieg verhindert, dass dessen körperliche Bedingungen das gesamte Wesen des Menschen ausmachen.[15391540]

49.15 Verhältnis zu Hermetik und Gnosis

Hermetische, gnostische und chaldäische Texte sprechen teils gemeinsam von göttlichem Ursprung, Abstieg und Rückkehr. Gleiche Motive bedeuten keine identische Textgeschichte. Die Chaldäischen Orakel machen die Mächte des Kosmos nicht insgesamt zu feindlichen Archonten und die sichtbare Welt nicht einfach zum bösen Gefängnis. Auch unter der Last von Stoff und Schicksal bleibt sie eine gestufte göttliche Ordnung.[15411542]

Der Weg der Rückkehr ist ebenfalls genauer bestimmt als bloßes Besitzergreifen von geheimem Wissen. Philosophische Einsicht, sittliche Reinigung, von Göttern gestiftete Zeichen und heilige Handlung greifen ineinander. „Hermetisch“, „gnostisch“ und „chaldäisch“ benennen verschiedene Überlieferungen, auch wenn spätere Leser sie zu einer einzigen Genealogie alter Weisheit zusammenführten.[1543]

49.16 Iamblichos’ Rezeption und der verlorene Kommentar

Iamblichos stellte die Orakel neben Platon, Pythagoras und ägyptische Überlieferung als inspirierte Autorität. Philosophie schult die Einsicht, Theologie ordnet die göttlichen Stufen und Theurgie vollzieht den von den Göttern ermöglichten Aufstieg. Die vollständig verkörperte Seele kann diese Rückkehr nicht aus autonomer Vernunft vollbringen. Darum hatten die Orakel für seine Lehre von göttlichem Wirken eine besondere Stellung.[15441545]

Damascios erwähnt einen Kommentar des Iamblichos in mindestens achtundzwanzig Büchern. Er ist verloren, sein Umfang aber zeugt von intensiver Beschäftigung. Iamblichos kannte womöglich Verse, die heute fehlen. Seine Auslegung machte das Korpus zu einer Grundlage späterer neuplatonischer Theologie. Dennoch gehört eine ausgeführte Lehre seines Kommentars nicht schon deshalb zum ursprünglichen Wortlaut der Orakel.[15461547]

49.17 Apameia, Bel und die These vom heiligen Buch

Die Schule Jamblichos’ wird mit Apameia am Orontes verbunden, einem Ort syrischer Kulte und philosophischer Überlieferung um Numenios. Eine Inschrift aus Vaison-la-Romaine erwähnt Bel und „Orakel in Apameia“ oder apameische Orakel. Polymnia Athanassiadi schlug vor, die Chaldäischen Orakel hätten dort als heilige Schrift einen besonderen Platz besessen. Die Verbindung ist geschichtlich bedeutsam, weil sie philosophische Lektüre und lokale religiöse Praxis in Beziehung setzt.[15481549]

Die Inschrift nennt jedoch nicht eindeutig das heute Chaldäische Orakel genannte Korpus. Ein autographisches Manuskript Julians als Tempelschatz und Iamblichos als dessen offizieller Bewahrer sind nicht belegt. Denkbar bleibt ein Milieu, in dem Bel-Orakel, syrische Tradition und platonische Auslegung einander berührten. Die angemessene Aussage hält diese Möglichkeit fest, ohne aus einer örtlichen Nähe eine ungesicherte Geschichte des Buches zu machen.[15501551]

49.18 „Heilige Schrift“ als funktionale Kategorie

Spätere Neuplatoniker lasen die Orakel als göttliche Worte. Sie kommentierten einzelne Verse und bezogen daraus Aussagen über die Götter und die Ordnung heiliger Handlung. In diesem Sinn erfüllten die Verse die Aufgabe einer heiligen Schrift. Daraus folgt keine einheitliche pagane Kirche mit allgemeingültigem Kanon und überall gleichem Text. Die Autorität der Offenbarung wurde vielmehr in konkreten Schulen ausgelegt.[15521553]

Gerade die verlorenen Kommentare lassen erkennen, dass das Wort nicht ohne Deutung wirkte. Proklos brachte Platon, Orphik und chaldäische Verse durch philosophische Arbeit in Einklang. Die Schule bewahrte nicht nur eine fertige Folge von Sätzen; sie bildete durch Lektüre, Auslegung und Weitergabe eine lebendige Überlieferung. Der göttliche Ursprung der Weisheit und der geschichtliche Weg ihrer menschlichen Erschließung sind in diesem Vorgang verschieden und miteinander verbunden.[15541555]

49.19 Von Syrianos und Proklos bis Psellos

Syrianos, Proklos und Damascios ordneten die Orakel in immer umfassendere neuplatonische Systeme. Für Proklos konnten platonische Prinzipien, Orphik, göttliche Namen der Kulte und chaldäische Mächte unterschiedliche Weisen sein, dieselbe höhere Wirklichkeit zu bezeichnen. Viele Verse überlebten gerade als Belege in Kommentaren. Ihre Rettung ist daher untrennbar mit der besonderen Auswahl ihrer Ausleger verbunden.[15561557]

Als pagane Institutionen an Einfluss verloren, bewahrten andere Leser die Texte. Michael Psellos sammelte im byzantinischen Mittelalter Fragmente, erläuterte sie aus christlicher Sprache und warnte vor dämonischer Täuschung. Seine Arbeit übermittelte und veränderte zugleich. Die heutigen Reste verdanken sich nicht einer einzigen fortdauernden Kultgemeinschaft, sondern auch Menschen, die dem früheren religiösen Gebrauch widersprachen.[15581559]

49.20 Renaissance, prisca theologia und moderner Okkultismus

Plethon, Ficino, Pico und weitere Gelehrte der Renaissance lasen die Verse als Zeugnisse einer prisca theologia, einer vorchristlichen Weisheit. Die Zuweisung an Zoroaster ließ sie noch älter erscheinen. Chaldäische Orakel, Hermetik, Platonismus, Kabbala und christliche Lehre wurden in neue Reihen der Überlieferung gebracht. Diese Deutung wirkte tatsächlich in der Geistesgeschichte, auch wenn die angenommene zoroastrische Autorschaft des griechischen Korpus nicht belegt ist.[15601561]

Im 19. und 20. Jahrhundert erschienen Sammlungen unter Titeln wie „Chaldäische Orakel Zoroasters“. Golden Dawn, Theosophie und andere Gruppen verbanden die Fragmente mit eigenen Lehren. Diese Veröffentlichungen gehören zur Geschichte moderner Esoterik. Ihre Auswahl, Anordnung und Ergänzungen sind keine vollständige Übersetzung eines erhaltenen antiken Buches. Für die Geschichte der Orakel muss die späte Gestalt von den überlieferten Versen unterschieden werden.[15621563]

49.21 Moderne Forschung und Editionskritik

Édouard des Places und Ruth Majercik erstellten grundlegende Editionen; Hans Lewys Chaldaean Oracles and Theurgy erschloss die Texte in einer weitreichenden Untersuchung. Seine Fülle von Belegen bleibt wichtig, während manche einheitliche Rekonstruktion zu weit über die Fragmente hinausgehen kann. Sarah Iles Johnston untersuchte Hekates rettende Rolle, Ilinca Tanaseanu-Döbler die geschichtlichen Formen theurgischer Lehre. Die verschiedenen Arbeiten machen aus einem verlorenen Korpus keine lückenlos bekannte Schrift, erschließen aber seine Wirkung und seine verbliebenen Worte genauer.[15641565]

Für eine Aussage ist die Nummer und Herkunft des Fragments aussagekräftiger als die Seitenfolge einer späteren esoterischen Sammlung. Ein wörtlicher Vers, ein Bericht über ihn und eine ergänzende Übersetzung sind unterschiedliche Zeugnisse. Kritische Editionen legen diese Unterschiede offen. Ihre Aufgabe ist nicht, den verlorenen Urtext stillschweigend neu zu erfinden, sondern begründete Zuschreibungen prüfbar zu machen.[15661567]

49.22 Offenbarung, Handlungsmacht und Autorität

Gottheit, Medium, Ritualkundiger, Philosoph und Seele nehmen unterschiedliche Plätze im Geschehen ein. Göttliche Rede besitzt den höchsten Rang; Julian wird als Empfänger oder Vermittler erinnert; der Theurg sammelt Zeichen; der Ausleger erschließt deren kosmische Bedeutung. Die Seele reinigt und richtet sich aus. Ihre eigentliche Erhebung bleibt göttliche Gabe. Die Stufen menschlicher Beteiligung sollen die göttliche Initiative nicht durch bloße Expertenkunst ersetzen.[15681569]

Gleichwohl entscheidet ein Mensch über die Sammlung von Versen, die Echtheit eines Zeichens und den Rang einer Vision. Solches Wissen kann Selbstüberschätzung begrenzen und zugleich eine starke schulische oder priesterliche Autorität begründen. Gerade das fragmentarische Korpus zeigt, wie Offenbarungsrede durch Redaktion und Kommentar ihren lesbaren Zusammenhang erhält. Wer verlorene Worte ordnet, übt selbst Handlungsmacht aus und trägt Verantwortung für die Grenzen seiner Rekonstruktion.[15701571]

49.23 Bilanz

Die Chaldäischen Orakel verbinden Offenbarungsdichtung, mittelplatonische Gedanken und theurgische Rückwendung. Vater, Intellekt, Hekate, vermittelnde Mächte, Feuer, Abstieg und Wiederaufstieg der Seele lassen eine göttlich geordnete Welt erkennen. Die überlieferten Fragmente ergeben jedoch kein vollständig erhaltenes System. Ihr Wortlaut, die antike Auslegung und spätere Zusammenstellung müssen unterscheidbar bleiben.[15721573]

Iamblichos gab den Versen eine zentrale Stellung in der Lehre des theurgischen Neuplatonismus. Der verlorene Großkommentar bezeugt ihre Bedeutung; eine mögliche Verbindung zu Apameia ersetzt keinen Nachweis eines Tempelautographs oder unveränderter östlicher Urtradition. Ihre bleibende historische Wirkung liegt darin, dass Philosophie als Auslegung göttlicher Rede und Ritual als von den Göttern eröffneter Weg zur Rückkehr der Seele verstanden werden konnten.[15741575]

Fußnoten zu Kapitel 49

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

1574. Vgl. Athanassiadi, „Chaldaean Oracles“, S. 149–183.

1575. Vgl. Seng, Un livre sacré, S. 87–116.

50 Schluss

Die Geschichte der Kartomantie verläuft nicht als gerade Linie von einem verborgenen Altertum bis zur Gegenwart. Karten, Bilder und ihre Deutungen gingen durch unterschiedliche Zeiten, Träger und Gemeinschaften. Spiel, Druck, Übersetzung, Markt, künstlerische Neuschöpfung und ritueller Gebrauch veränderten ihre Gestalt. Darin wirkt keine zufällige Ansammlung voneinander getrennter Zeichen: Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge stehen in einer göttlich geordneten Welt, in der das Niedere auf höhere Ursachen verweisen kann. Welche Beziehung eine bestimmte Karte in einer bestimmten Epoche ausdrückte, erschließt sich jedoch erst aus ihrer wirklichen Überlieferung.[1576]

Tarot entstand in Europa nachweislich als Kartenspiel. Erst Jahrhunderte später ordneten Ausleger seine Figuren zu einem okkulten Buch, verknüpften sie mit kosmischen Reihen und verwendeten sie systematisch zur Divination. Die Behauptung eines unverändert bewahrten ägyptischen Urbuchs beschreibt diesen geschichtlichen Weg nicht. Sie ist selbst ein späteres Zeugnis für das Begehren, sichtbare Bilder auf eine ältere und höhere Weisheit zurückzuführen. In der neuplatonischen Ordnung kann ein spät entstandenes Bild einen wahren Zusammenhang sichtbar machen; seine mögliche geistige Bedeutung macht eine unzutreffende Datierung nicht richtig.

Lenormand und Kipper zeigen andere Wege zur stabilen Orakelform. Gesellschaftsspiel, benannte Person, gedruckte Folge und illustriertes Alltagsmilieu wurden in unterschiedlichen Schritten zu Systemen der Auslegung. Der Übergang vom Gebrauch einer Karte als Spielzeichen zu ihrer Betrachtung als divinatorisches Zeichen war eine geschichtliche Tätigkeit von Gestaltern, Verlegern und Ratsuchenden. Wo ein Bild eine menschliche Lage erhellt, geschieht dies durch seine Stellung in einem Zusammenhang von sichtbarer Form, Frage, Zeit und höherer Ordnung. Es gibt deshalb keinen Grund, alle Decks aus einer einzigen ungebrochenen historischen Linie abzuleiten.

Waite–Smith und der Thoth-Tarot verbinden esoterische Lehren mit bestimmbarer künstlerischer Autorschaft und einer weitreichenden späteren Praxis. Bildgestaltung und philosophisches Programm prägen einander: Eine Figur kann den Blick auf kosmische Beziehungen lenken, während ihr konkretes Aussehen aus der Arbeit einer Künstlerin oder eines Künstlers und aus Entscheidungen der Veröffentlichung hervorgeht. Das Göttliche wird durch solche menschliche Vermittlung nicht geschaffen. Es kann aber in ihr für eine Seele lesbar werden, die Zeichen mit Aufmerksamkeit, Urteilskraft und sittlicher Verantwortung betrachtet.

Die Prüfung von Quellen zerstört den geistigen Sinn der Divination nicht. Sie unterscheidet die Herkunft eines Bildes von den Aussagen, die ihm später zugeschrieben wurden, und bewahrt die Verschiedenheit der Wege, auf denen Menschen Zeichen empfingen und neu ordneten. Gerade die wechselnde Gestalt macht die Geschichte bedeutsam: Aus beweglichen Bildern entstanden Erzählungen über Vergangenheit und Zukunft, aus einzelnen Deutungen ganze Ordnungen der Entsprechung. Diese Ordnungen wurden immer wieder geschrieben, gemalt, gedruckt und im Gespräch verändert. Die Seele findet in ihnen keine Erlaubnis, ihr freies Urteil an ein angeblich unausweichliches Schicksal abzugeben. Sie kann die sichtbaren Zeichen auf ihre Ursachen hin lesen und ihr Handeln an der höheren Ordnung ausrichten.[1577]

Fußnoten zu Kapitel 50

1576. Zusammenfassend vgl. Dummett, Game of Tarot; Farley, Cultural History of Tarot.

1577. Zusammenfassend vgl. Dummett, Game of Tarot; Farley, Cultural History of Tarot.

Glossar

Agency. Handlungs- und Deutungsmacht. Eine Lesung kann Möglichkeiten für die vernünftige Seele erschließen; sie darf die Person nicht einem angeblich unabwendbaren Kartenschicksal unterordnen.

Arkane. Kartenbereiche der modernen Tarotliteratur. Die Großen Arkana bezeichnen die Trümpfe, die Kleinen Arkana die vier Farben; ihre Bilder können auf verschiedene Ebenen der kosmischen Ordnung bezogen werden.

Cartomantie / Kartomantie. Divinatorische Deutung von Spielkarten, Tarot oder eigens dafür geschaffenen Karten. Die geschichtlichen Kartensysteme haben unterschiedliche Entstehungswege.

Divination. Erschließung verborgener oder künftiger Zusammenhänge durch Inspiration oder Deutung von Zeichen. Ihre Erkenntnis reicht je nach Ursache und Verfahren auf verschiedene Stufen der Wirklichkeit.

Daimon. Vermittelndes Wesen zwischen göttlichen Ursachen und einzelnen Vorgängen der Welt. Im platonischen Sprachgebrauch ist es nicht pauschal mit dem späteren Begriff eines bösen Dämons gleichzusetzen.

Esoterik. Historisch wandelbares Feld innerer Lehren, kosmischer Entsprechungen, Initiationen und verborgener Beziehungen der Natur. Seine einzelnen Schulen haben verschiedene Texte und Ziele.

Große Tafel. Auslage sämtlicher 36 Karten, besonders im Lenormand; Stellung und Nachbarschaft jeder Karte werden innerhalb der ganzen Auslage gelesen.

Ikonographie. Beschreibung und historische Auslegung von Bildmotiven. Sie klärt, wie ein sichtbares Bild gestaltet, tradiert und mit höheren Bedeutungen verbunden wurde.

Geomantie. Regelgebundene Mantik aus zufällig erzeugten Punktreihen, deren gerade oder ungerade Werte sechzehn Figuren und ein Urteilsschema bilden.

Ifá. Yoruba-Divination mit Zeichenkonfigurationen und einem reichen mündlich-literarischen Korpus. Sie besitzt eine eigene Tradition und ist nicht einfach arabisch-lateinische Geomantie.

ʿIlm al-raml. Arabische „Wissenschaft des Sandes“; eine Kunst mit sechzehn Figuren, aus deren Überlieferung die lateinische Geomantie wesentlich hervorging.

Korrespondenz. Beziehung von Zeichen verschiedener Bereiche, etwa Karte, Planet, Buchstabe, Element und Farbe. In neuplatonischer Ordnung gründet eine wirkliche Entsprechung in gemeinsamer höherer Ursache.

Mantik. Sammelname für die Deutung verborgener oder zukünftiger Sachverhalte. Technische Zeichenkunst und unmittelbar inspirierte Erkenntnis haben unterschiedlichen Rang.

Platonischer Orientalismus. Die geschichtlich wirksame Vorstellung einer östlichen, ägyptischen, persischen oder hebräischen Urquelle des Platonismus; konkrete Abstammungsbehauptungen verlangen Belege.

Prisca theologia. Renaissancelehre einer alten Gottesweisheit, die sich in vorchristlichen Texten ausspricht und mit dem Christentum verbunden werden könne.

Sikidy. Madagassische Divination mit Samen und binären Figuren. Sie ist mit islamisch-afrikanischen Austauschwegen verbunden und örtlich eigenständig ausgebildet.

Orakelkarte. Karte, die hauptsächlich für divinatorische Deutung geschaffen oder vermarktet wird, häufig ohne die traditionelle Struktur eines Tarotdecks.

Tarocchi / Trionfi. Italienische historische Namen für Tarotkarten und frühe Spiele mit Trümpfen; ihre erste nachweisbare Verwendung war das Kartenspiel.

Trumpf. Karte mit besonderem Stichrang im Spiel. Beim Tarot tragen die Trümpfe außerdem allegorische Bilder, die später in neue Deutungsordnungen aufgenommen wurden.

Umkehrung. Deutung einer auf dem Kopf liegenden Karte. Sie gehört nicht zu jeder Schule und ist von der konkreten Auslegungsweise abhängig.

Wahrsagekarte. Historischer und heutiger Sammelbegriff für ausdrücklich divinatorisch gebrauchte Karten.

Neuplatonisches Glossar

Das Eine. Überseiender und unaussprechlicher Ursprung aller Stufen. Seine Fülle nimmt durch das Hervorgehen des Vielen nicht ab.

Anagoge. Erhebung der Seele aus zerstreuter Bindung an das Untere zu ihren höheren Ursachen.

Antipathie. Verhältnis von Gegensatz, Abwehr oder Ausgleich zwischen Dingen und Kräften innerhalb kosmischer Reihen.

Blüte des Intellekts. Höchste Spitze geistiger Erkenntnis, die über begriffliche Zerlegung hinaus auf den Ursprung der Einheit gerichtet ist.

Daimones. Vermittler göttlicher Ursachen in örtliche, zeitliche und einzelne Lebensverhältnisse; sie stehen unter den höchsten Göttern.

Emanation / Hervorgang. Überzeitliches Hervorgehen des Niederen aus der Fülle höherer Ursachen, ohne Verbrauch des Ursprungs.

Eros. Bindende und rückführende Kraft, durch die die Seele ihre Verwandtschaft mit dem Höheren sucht.

Geist / Nous. Intelligible Ordnung des Denkens und der Formen; er geht aus dem Einen hervor und steht über der diskursiv denkenden Seele.

Göttliche Reihe. Abfolge unterschiedlicher Seinsstufen, die an einer bestimmten Gottheit oder Henade als gemeinsamer Ursache teilhaben.

Goetie. Zauberhandeln, das niedere Wesen oder Kräfte an eigennützige Leidenschaften, Zwang und Schädigung bindet.

Heimarmene. Schicksalhafte Verkettung der Ursachen innerhalb der zeitlich werdenden Welt; sie ist der Vorsehung untergeordnet.

Hekate. Göttliche Mittlerin der Chaldäischen Orakel zwischen intelligiblen Ursachen, Leben und kosmischer Entfaltung.

Henaden. Göttliche Einheiten bei Proklos, durch die die Vielheit der Götter vom Einen abhängt, ohne es zu zerteilen.

Hierarchie. Gestufte Ordnung der Wirklichkeit, in der jede Stufe ihre Wirkung durch höhere Ursachen empfängt.

Imagination. Bildende Seelenkraft zwischen Sinneswahrnehmung, Affekt und Handlung; sie bedarf der Unterscheidung ihrer Bilder.

Inspiration. Unmittelbare Mitteilung höherer Erkenntnis, in der der Mensch als empfangendes Medium wirkt.

Intelligibel. Dem Geist zugängliche Ordnung der Formen und Ursachen oberhalb des sinnlich Wahrnehmbaren.

Kontemplation. Geistige Hinwendung zu intelligiblen Ursachen als Teil der Rückkehr der Seele.

Kosmische Sympathie. Verwandtschaft der Dinge durch Teilnahme an einer gemeinsamen höheren Ursache, horizontal oder über verschiedene Seinsstufen hinweg.

Materie. Unterste Stufe der körperlichen Hervorbringung; sie ist nicht ihrem Wesen nach böse und kann göttliche Zeichen tragen.

Mikrokosmos. Der Mensch als kleines Ganzes, das körperliche, seelische und geistige Ebenen verbindet.

Ochēma. Feinstoffliches Seelenfahrzeug als vermittelndes Modell zwischen unkörperlicher Seele und physischem Leib.

Pistis. Vertrauende, sammelnde Ausrichtung der Seele auf das Göttliche über rein diskursives Erkennen hinaus.

Pronoia / Vorsehung. Überzeitliche göttliche Ordnung des Ganzen; sie umfasst die zeitlichen Verknüpfungen des Schicksals.

Reinigung. Ordnung von Leben und Leidenschaften, damit die Seele für höhere Erkenntnis und göttliche Wirkung empfänglich wird.

Rückkehr / Epistrophē. Hinwendung des Hervorgegangenen zu seiner Ursache; bei der Seele Weg der Erkenntnis, Tugend und theurgischen Erhebung.

Seele. Vermittelnde Wirklichkeit zwischen Geist und Körper. Die verkörperte menschliche Seele kann sich höheren Ursachen zuwenden.

Seinsstufe. Bestimmter Rang in der Folge von göttlichen Einheiten, Geist, Seele, Natur und Körper.

Symbolon. Von göttlicher Ursache gestiftetes Zeichen; sein materieller oder sprachlicher Träger gehört zu einer kosmischen Beziehung.

Synthema. Heiliges Erkennungsmerkmal einer göttlichen Reihe, das im theurgischen Ritus die Hinwendung zum Ursprung unterstützt.

Theurgie. Göttliches Wirken an der Seele, das in heiligen Handlungen empfangen wird und auf Rückkehr statt Beherrschung der Götter zielt.

Vorsehung und Schicksal. Unterscheidung zwischen zeitloser göttlicher Gesamtordnung und begrenzten zeitlichen Ursachefolgen.

Verharren, Hervorgang, Rückkehr. Drei Momente proklischer Kausalität: Eine Wirkung bleibt in der Ursache gegründet, tritt aus ihr hervor und wendet sich zu ihr zurück.

Weltseele. Umfassende seelische Vermittlung von intelligibler Ordnung an die Bewegung und Lebendigkeit des Kosmos.

Bibliographie

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.

Sekundärquellen / 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: „Ṣābiʾ“. 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.

Webseiten mit Beschreibung

Die folgenden zehn digitalen Quellen stammen aus dem Quellenverzeichnis des Ausgangs-PDFs (dortiger Abruf: 22.09.2026).

British Museum. Sammlungsdatenbank mit Objekt- und Personendatensätzen zu Etteilla, Lenormand und historischen Kartenspielen.
https://www.britishmuseum.org/collection

Jagiellonen-Universität Krakau. Universitätsgeschichte und Zugang zu Angaben über historische Sammlungen.
https://en.uj.edu.pl/about-university/history

Princeton Geniza Project. Projekt zur Erschließung von Geniza-Handschriften; im Buch als Nachweis für geomantische Texte verwendet.
https://geniza.princeton.edu

UNESCO: Ifá Divination System. Eintrag zum Ifá-Divinationssystem im Verzeichnis des immateriellen Kulturerbes.
https://ich.unesco.org/en/RL/ifa-divination-system-00146

Japan National Tourism Organization: Omikuji Fortune Paper. Erläuterung der Omikuji-Lose und ihres Gebrauchs an japanischen religiösen Orten.
https://www.japan.travel/en/uk/inspiration/omikuji-fortune-paper/

Deutsche Digitale Bibliothek / GND: Carl-W. Röhrig. Normdatensatz zur Identifizierung des Künstlers und zur Abgrenzung gleichnamiger Personen.
https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/person/gnd/11928619X

Carl-W. Röhrig: Künstlerwebsite. Selbstdarstellung und Werkpräsentation des Künstlers; als Quelle für eigene Werkangaben kenntlich gemacht.
https://roehrigart.com/

Tarot Garden: Rohrig Tarot. Objektdatensatz zur internationalen Ausgabe des Röhrig-Tarot.
https://tarotgarden.com/rohrig-tarot-u-s-international-edition/

Warburg Institute: Tarot - Origins & Afterlives. Ausstellungsseite zur Geschichte und späteren Aneignung des Tarot; Ausstellung 31.01.–30.04.2025.
https://warburg.sas.ac.uk/news-events/events/tarot-origins-afterlives

Victoria and Albert Museum: A History of Tarot Cards. Museumsbeitrag zur Geschichte von Tarotkarten als Bild- und Spielobjekten.
https://www.vam.ac.uk/articles/tarot-cards

Sach- und Personenregister

Die Seitenzahlen beziehen sich auf die gedruckte Paginierung des Buchblocks. Bei sehr häufigen Begriffen sind die wichtigsten Fundstellen ausgewählt.

A

Agency 13–15, 44, 62, 67, 69, 74, 106, 118, 141, 150, 193, 253, 289, 302

Agrippa von Nettesheim 33, 53, 62, 68, 182–187, 218, 222, 257–258, 260–267

Alchemie 27, 50, 52–53, 162, 210–211, 219, 221–222, 237

Alliette, Jean-Baptiste 19, 25–26, 28, 98, 100–103, 105–106, 141, 164

Antike Divination 31, 33

Arabische Überlieferung 9, 52, 55, 57–58, 73, 169, 175–178, 180, 204, 206, 257, 309

Aristoteles 60, 84, 250, 286

Astralmagie 246–250, 265

Astrologie 33, 50, 52–53, 55–56, 62, 72, 84, 87, 90–91, 103, 182–183, 216

Autorschaft 19, 62, 77, 84, 100–101, 105, 112, 115, 117, 119, 127, 130, 135, 183, 232

Ägypten 26, 31, 52, 84, 102, 162, 164, 169–171, 184

B

Babylonien 36, 40, 42

Belle Époque 123

Berossos 35–49

Bildautorschaft 134, 137, 144, 242

Bildmagie 207, 264

Buch der Weisheit 98

C

Chaldäische Orakel 293–301

Christliche Umdeutung 68, 257

Crowley, Aleister 19, 27, 126, 153–159, 162, 165–166, 170–171, 242

D

Daimones 10, 57, 61, 64–69, 71–74, 78, 196, 284

Deutungspraxis 93, 231

Divination 31, 33–34, 55, 58–59, 66, 69–70, 174, 181, 194, 202–203, 212, 290

E

Elitenbildung 60, 67, 72, 81–86, 90, 114, 116, 178, 182, 211, 222, 284

Emanation 44, 163, 280, 286, 289, 311–312

Encausse, Gérard 19, 27, 103, 105, 109–111, 122–129

Entsprechungen 51, 65, 67, 75–76, 97, 103, 133, 145, 176, 207, 215, 217, 219, 222, 237, 249, 253, 258, 264, 271, 309

Erkenntnis 27, 72, 81, 118, 169, 196–197, 202, 204, 209, 212, 218, 263, 283, 296, 309

Etteilla 19, 25–26, 28, 98, 100–103, 105–106, 141, 164

F

Ficino, Marsilio 61–62, 68, 71–79, 83–85, 217, 222–223, 252, 255, 257, 266

Fortuna 175

Französische Kartomantie 117, 125

G

Geomantie 8–11, 33, 53, 57–58, 173, 175–180, 183–184, 206, 220, 309

Gnosis 299

Golden Dawn 27, 103, 105, 125, 127, 133–136, 138, 140, 142, 147, 154, 165, 167, 171, 237, 242–245

Grimoire 211, 254

H

Harran 52, 250, 268–269, 271–272, 274–279

Harris, Frieda 19, 27, 158–160, 162–169, 195, 229, 242–243

Hermes Trismegistos 11, 38, 50, 52–54, 58, 62, 71, 162, 164, 170, 217, 223, 250, 290–292

Hermetik 38, 53, 85, 96, 169, 186, 250, 299, 301

Hierarchie 61, 64–65, 67–68, 71, 74, 141, 179, 196, 209, 248, 251, 258, 261, 263, 269–270, 285, 311

Horoskop 46, 65, 72, 89–90, 103, 183, 212, 220, 222, 284

I

Iamblichos (Jamblichos) 64–66, 69–70, 74, 198–199, 202–203, 280–281, 290–292, 299

Ifá 8, 10, 178, 180–181, 191, 194, 309

Ikonographie 8, 14, 18, 22, 140, 232, 309

Initiation 27, 96, 100, 123–124, 128, 170–171, 237, 241, 272

Intellekt (Nous) 38, 50, 65, 67, 165, 280, 283, 294–295, 303, 311

Islamische Divination 11, 55–59, 178, 261, 270, 276, 310

Italienische Renaissance 24, 81, 95, 164, 237

K

Kabbala 27, 53, 62, 105, 110, 125, 127–128, 133, 138, 154, 162, 166, 168, 185, 218, 222, 237–238, 261, 301

Kartenlegen 8, 50, 94, 160, 184, 188

Kartomantie 8–9, 22, 24–26, 28–29, 33, 44, 62, 79, 93–94, 100, 103

Kipperkarten 27, 130

Kosmische Sympathie 51–52, 61, 73, 217, 251, 259–260, 282, 289, 312

Kosmologie 7–9, 50, 53, 62, 64, 66, 71, 84, 207, 215, 219, 246, 248, 295

Krakau 87–89, 91

Kultbilder 32, 93, 283

L

Lenormand, Marie Anne Adélaïde 8, 19, 27, 112–121, 130–131, 307, 309

Lose und Losorakel 7–8, 32, 46, 56, 61, 93, 101, 173, 206, 220, 283

M

Magie 52, 55–56, 58, 61, 72, 74, 137, 199, 204, 207, 209–210, 215, 222, 262

Makrokosmos und Mikrokosmos 215, 250, 261, 264, 312

Mantik 8, 10–11, 24–25, 27, 31, 33, 41, 51, 66, 173–174, 197, 202, 309

Metaphysik 61, 201–202, 280, 286, 289, 297

Mittelalterliche Magie 9, 55, 93, 204, 301

Mysterien 272, 280

N

Neuplatonismus 11, 60–62, 64, 68, 74, 163, 166, 182, 185, 188, 190, 192–193, 195, 217, 280, 303

O

Okkultismus 111, 123, 237, 301

Omikuji 190, 194

Orakel 9, 18, 22, 24, 31–32, 50, 67, 192, 201, 288, 293, 298–301

Orphische Hymnen 73

P

Pamela Colman Smith 19, 133–136, 139, 142, 144, 150–152, 242, 245

Papus 19, 27, 103, 105, 109–111, 122–129

Paracelsus 219, 222, 224

Picatrix 52, 207, 213, 246–247, 251, 253–259, 261, 266–267

Pico della Mirandola 62, 218, 223

Planeten 33, 42, 51, 79, 165, 167, 176, 183–184, 207, 215, 218, 238, 247–249, 253, 258–259, 262, 269–270

Planetenkult 268–269

Platon 60–61, 64, 71, 83, 185, 217, 250, 280, 286, 288, 299–300

Plethon, Georgios Gemistos 60–63, 301

Porphyrios 198, 280, 294, 297

Proklos 7, 20, 37, 39, 45, 64, 67, 71, 74, 280, 286, 289–292, 301

Prophetie 55, 73

R

Renaissance 11, 44–45, 61–63, 68, 86, 95, 215, 222, 251, 265–266, 278, 301

Renaissancehumanismus 82, 90

Rider-Waite-Smith-Tarot 137, 139, 141, 144, 149

Ritual 10, 32, 69, 78, 125, 138, 158, 168, 193, 196, 237, 241, 243, 254, 262, 268, 273, 275–276, 285, 289, 295

Röhrig, Carl-W. 226–228, 230–236, 242

Röhrig-Tarot 226, 228, 231–236, 242

S

Sabier von Harran 250, 268–269, 274, 276

Schicksal und Freiheit 13–15, 28, 45, 67, 69, 72, 96, 119, 159, 174, 193, 201, 287, 298

Seele und Seelenaufstieg 15, 67, 72–73, 78, 137, 186, 196–197, 200, 281, 287, 289, 296, 298, 312

Smith, Pamela Colman 19, 133–136, 139, 142, 144, 150–152, 242, 245

Spielkarten 8–9, 11, 24–26, 28, 78, 93, 101, 125, 191, 241, 309

Sternbilder und Tierkreis 44, 238

Symbolik 15, 42, 67–68, 73, 103, 109, 126, 137, 199, 230

T

Talismane 50, 52, 56, 67–69, 73, 207, 246, 248, 259, 271–272, 275

Tarot 11–12, 16, 21, 29–30, 80, 107–108, 128–129, 142–143, 194, 234–235

Tarotdeck von Marsilio Ficino 76

Thelema 153, 156, 158, 162, 165–166, 169

Theologie 52, 57, 61–62, 64, 71, 84, 142, 185, 209, 215, 242, 251, 261, 264, 269–270, 275, 281, 286, 296, 299

Theurgie 65–66, 69, 78, 196–197, 199–200, 202, 280–283, 285, 287, 289, 293, 297, 299, 312

Thot 50, 103, 141, 154, 158–159, 162–167, 169–171, 195, 229–230, 233, 242, 308

Thoth-Tarot 154, 158–159, 162, 166, 195, 229–230, 233, 242, 308

Transkulturelle Aneignung 28, 58, 125–126, 136, 144, 155, 159, 189, 191, 218, 237, 257

Träume und Traumdeutung 7, 31–32, 55–56, 66, 73, 100, 173, 182, 191–192, 197–198, 201, 204, 206, 211–212, 220, 283

Triumphkarten 9, 24, 77, 95, 310

U

Überlieferung 9, 11, 35, 37–38, 40, 43–46, 52, 84, 127, 251, 269, 300

V

Vision 50, 73, 138, 173, 201, 208, 220, 240, 285, 296, 302

W

Wahrsagekarten 8, 22, 113, 119–121, 131–132, 310

Wahrsagung 8, 24–25, 27, 31, 41, 44, 50–51, 55, 57, 93, 98, 102, 106, 173–174, 237

Waite, Arthur Edward 19, 27, 126–127, 133–144, 147, 149–150, 230, 242–243

Wissenstransfer 44, 189, 192, 246, 268, 274

Z

Zigeuner-Wahrsagekarten 22, 132

_____
