

*„A true history of society must be able to identify and illumine all the motive forces within it, that is, all those things that move people to action ... .”<sup>1</sup>*

## **Alltägliche Erfahrung und Gelehrsamkeit. Martin Kaschke und Christoph Crusius über Glaube, Prodigien und ‚Zauberey‘**

von Gudrun Söffker und Alexander Kästner

Wahrnehmung, Erfahrung und ‚Wirklichkeit‘ – wie können wir von einer historischen ‚Wirklichkeit‘ schreiben, ohne uns ihre Bedingungen zu vergegenwärtigen, ohne die wahrnehmungsgeschichtlichen Grundlagen einer Welt zu rekonstruieren, für die, so Bernd Roeck, eine entsprechend divergierende Wahrnehmungserfahrung angenommen werden muss. Für die Welt der Frühen Neuzeit, als Epoche vor einer „forcierten Kommunikationsverdichtung und zusehends medial vermittelten Welterfahrung“<sup>2</sup>, entsprach der Raum von Wahrnehmung und Erfahrung dem gesamten Kosmos, dessen Elemente die „Medien Gottes [sind], denen er seine Zeichen und damit seinen Willen einschreibt.“<sup>3</sup> Prinzipiell erschienen alle Gegenstände der physischen Welt als mögliche Symbole und diese Tendenz zur symbolischen Deutung von Welt korrelierte mit der Überzeugung, dass die Welt das Produkt göttlicher Allmacht war.<sup>4</sup>

Die aus dem „Nieder-Lausitzischen Methusalah“ rekonstruierten Wahrnehmungsmuster sollen uns im Folgenden zu verstehen helfen, wie die lebensweltlichen Vorstellungen Martin Kaschkes und Christoph Crusius‘ aussahen. Aussagen über den Glauben können uns dabei helfen, wesentliche Elemente der Verarbeitung von Ereignissen im Leben frühneuzeitlicher Menschen zu fokussieren. Ein grundlegendes Problem der Prodigienforschung<sup>5</sup> - als dem Feld über das wir uns der Gesamtproblematik nähern wollen - besteht darin, dass sich auf Grund der uns zur Verfügung stehenden Quellen kaum valide Aussagen über die Wahrnehmung von als Prodigien gedeuteten Phänomenen und den Erfahrungshorizont der jeweiligen Zeitgenossen treffen lassen. Mit dem ‚Nieder=Lausitzischen Methusalah‘ besitzen wir ein Ego-Dokument, welches uns einen Einblick in die Gedankenwelt zweier Zeitgenossen gewährt. Im Folgenden sollen die Aussagen von Martin Kaschke mit denen von Christoph

---

<sup>1</sup> Ozmont 1979, S. 47.

<sup>2</sup> Roeck 2001, S. 527. Vgl. auch Roeck 1992 mit einer zugespitzten These über den Zusammenhang von Reizarmut, Langeweile und der Entstehung von Vorstellungen über Hexen.

<sup>3</sup> Mauelshagen 2000, S. 154.

<sup>4</sup> Roeck 2001, S. 532.

<sup>5</sup> Grundlegende Literatur bei Krusenstjern 1999, S. 53f. Anm. 1-8.

Crusius kontrastiert werden, gleichsam der Versuch gewagt werden, die Dualität und Vielschichtigkeit dieses Ego-Dokumentes<sup>6</sup> an Hand einiger beispielhafter Passagen sichtbar werden zu lassen.

Wir wollen uns zunächst dem Feld der Prodigien (*prodigium* lat. Wunderzeichen, meist unglückverheißend und mit Zorn Gottes in Verbindung gebracht)<sup>7</sup> zuwenden. Die oben beschriebene kulturhistorische Dimension der Frühen Neuzeit, das religiös dominierte Weltbild - der Kosmos Gottes - zeigt sich bereits in den Gründen, die uns Martin Kaschke für seine Himmelsbeobachtungen nennt:

„jemehr ich Ursache fand meine Augen gen Himmel zu richten, und daselbst die grossen und schönen Himmels=Lichter Sonne, Mond und Sterne zu beschauen. Dis hatte ich nöthig sowohl als ein Christ als auch als ein Diener meiner gnädigsten Herrschaft.“<sup>8</sup>

Sowohl als Christ als auch als Wirtschaftsvogt der Herrschaft Drehna musste Martin Kaschke den Himmel (das Wetter) beobachten. Naturgewalten wie Blitz, Donner und Hagel beeinflussten den Lebens- und Arbeitsrhythmus der Menschen in der Vormoderne; die Folgen für die zu großen Teilen agrarisch geprägte Gesellschaft konnten verheerend sein. Es ist daher auch nicht verwunderlich, wenn sich neben den beobachteten kuriosen Naturereignissen auch ein besonders langer Winter 1657/ 58, in dem man noch am 25. März mit dem Schlitten auf dem Eis fahren konnte, findet.<sup>9</sup> Die moderne Unterscheidung zwischen alltäglichen und seltenen Wettererscheinungen wird, zumindest qualitativ, weniger ausgeprägt gewesen sein, da alle gleichermaßen unvorhersehbar und unerklärlich waren. Insofern ließe sich auch argumentieren, dass keine prinzipielle Unterscheidung in „normale“ und „unnormale“, also göttlich beeinflusste und definitiv nicht beeinflusste Phänomene bestanden haben könnte. Bevor wir uns den beobachteten und als Prodigien gedeuteten Phänomenen zuwenden, gilt es festzuhalten, dass Martin durchaus nicht jedes Phänomen als göttliches Zeichen anerkannte. Vielmehr hat es den Anschein als ob er Phänomenen, die er nicht persönlich erlebte, die ihm also nur vermittelt zugänglich waren, nicht traute:

<sup>6</sup> Vgl. Kästner, Der „Nieder=Lausitzische Methusalah“ als Ego-Dokument? in dieser Präsentation.

<sup>7</sup> Vgl. zu den vielfältigen Bedeutungen und mit einer ausführlichen Literaturdatenbank Michaela Schwegler, „Wunderzeichen“, in: <http://www.wunderzeichen.de/Wunderzeichen/theorie.html>, 30.9.2003; Habermas 1988 zur Verwissenschaftlichung der Deutungsmuster.

<sup>8</sup> Crusius 1730, S. 88.

<sup>9</sup> Crusius 1730, S. 141. Vgl. zu Wetterphänomenen und deren Beobachtung Hille 2001.

„Einige Jahre vorher fiel im grossen Horn zu Mittage erstlich ein grosser Nebel, nachgehends ein schwartzer Thau aufs Eyß, welcher, wenn man selbigen ins warme gebracht, zu eitel Würmern worden. Ich habe zwar mein Lebetage auf Wunderzeichen nicht viel gehalten, allermassen die Einbildungs=Krafft und das ertichtete Fürgeben viele betrogen, gleichwohl hat man in den Jahren 1651 und 1652 bald zu Finsterwalde einen aufgewärmten in Blut verwandelten Grütze, bald zu Kirchhayn ein Hemde so in der Wäsche blutig geworden, und je mehr mans gerieben, je röthere Farbe habe es bekommen, bald in der Schäferey zum Kleinhoff einen Käse, so zu lauter Blut worden, zeigen wollen, welches alles an seyn Ort gestellet seyn lasse. Das aber habe mit meinen Augen gesehen [!], wie 3 Sonnen und ein zwiefacher Regenbogen zu Mittage um 1 Uhr am Himmel erschienen, welches eine grosse Menge Zuschauer in das gröste Erstaunen gesetzt.“<sup>10</sup>

Offenbar spielt die emotionale Beteiligung, zumindest für Martin Kaschke, eine entscheidende Rolle; er muss sich sozusagen persönlich von Gott angesprochen gefühlt haben und betrachtet die Wetterphänomene nicht insgesamt als göttliche Erscheinungen. Es ist weiterhin von Bedeutung, dass Martin dem letztgenannten Zeichen keine (positive) Deutung folgen ließ<sup>11</sup>, waren doch seine Erinnerung an das lange 17. Jahrhundert vorrangig durch seine Kriegserlebnisse<sup>12</sup> und Erinnerungen an Naturereignisse mit verheerenden Folgen strukturiert. Das erste erinnerte Prodigium – der Komet von 1618 – war ein Ereignis seiner frühen Kindheit, zugleich das meisterinnerte Prodigium des 17. Jahrhundert.

Nach eigenen Angaben (?) war er zu dieser Zeit acht Jahre alt, „so machte mir nach meinem damahligen schwachen Begrieff nicht viel draus.“<sup>13</sup> Seine Erinnerung resultierte zum einen aus seiner Wahrnehmung der (erwachsenen) Menschen, die beim Anblick des Kometen betrübt zu seufzen und zu beten begannen. Kaschke erinnert hier vordergründig die ‚Erinnerung an eine Erinnerung‘, ein vermitteltes Schema. Dass er den Kometen andererseits auch als unheilverheißenden Boten Gottes ‚wahrnahm‘ ist wohl eher eine *ex post* Deutung nach den Wirren des Dreißigjährigen Krieges, oder als bloße Berichterstattung der vorherrschenden Meinung bzw. umlaufenden Gerüchte zu betrachten.<sup>14</sup> Jedoch zeigt die Reaktion der zu dieser Zeit anwesenden Erwachsenen, dass die Wahrnehmung dieses Ereignisses bereits mit einer breiteren negativen Assoziation verbunden war – diese

---

<sup>10</sup> Crusius 1730, S. 141f. Die Tatsache, dass Martin diese Blutzzeichen selbst verwirft führte dazu, dass Crusius hier keinen Grund sah, belehrende Worte des Theologen (oder eine Diskussion mit dem Philosophen) folgen zu lassen. Vielmehr steht diese Passage völlig unkommentiert und wird vom Erzvater Jacob mit der Bitte um Auskunft über seinen Heimatort abrupt beendet, deren Antwort eine Huldigung der obrigkeitlichen Fürsorge durch Crusius in Form des Theologus folgt (ebd. 142-148).

<sup>11</sup> Regenbögen galten als Gnadenzeichen. Krusenstjern 1999, S. 63 und 67. Benigna von Krusenstjern bringt hier zwar das gleiche Zitat, geht jedoch nicht weiter auf die fehlende Deutung ein.

<sup>12</sup> Vgl. Kästner, Das memorierte Trauma in dieser Präsentation.

<sup>13</sup> Crusius 1730, S. 89.

<sup>14</sup> Gemeint sind der Böhmisches-Pfälzische Krieg (1618-1623) und die kriegerischen Verwicklungen der Schweden und Kroaten in der Lausitz. Vgl. Lehmann 1963, S. 230ff.

Assoziationen und das Deutungsmuster, so könnte man nun argumentieren, eignete sich Martin in der Folge an.

1681 sah Martin Kaschke den zweiten Kometen, der in seiner Größe und bedrückenden Auswirkungen den von 1618 noch übertroffen haben soll. Mit diesem Kometen wurden durch die Zeitgenossen in erster Linie die Türkenkriege in Verbindung gebracht; die Erwähnung des heldenhaft kämpfenden sächsischen Kurfürsten Johann Georg III. und seiner herausragenden Rolle beim Kampf gegen die Türken vor Wien ist wohl eine Einfügung von Crusius.<sup>15</sup> Zudem wird auf die kriegerischen Verwicklungen mit Frankreich in Folge der Reunionspolitik Ludwig XIV. verwiesen. Es stellt sich hier die Frage, ob Martin Kaschke diesem Kometen überhaupt eine Bedeutung zumaß. In Form der Türkensteuer konnte er durchaus vom Türkenkrieg im Alltag betroffen gewesen sein. Es ist jedoch u.E. wahrscheinlicher, dass hier die Deutung des Wunderzeichens eher den Intentionen des Christoph Crusius folgt und nicht authentisch von Martin Kaschke stammt. Für eine solche Auslegung spricht der enge alltags- und lebensweltliche Bezug, den Martin sonst zu den von ihm eindeutig als solchen gedeuteten Prodigien herstellt. Es mag sein, dass Martin den Kometen sah, jedoch stammt u.E. die beschriebene Deutung eher nicht von ihm. Ein weiterer Beleg hierfür mag am äußerlichen Zusammenhang zu erkennen sein: Alle als solche gedeuteten Folgen des Kometen von 1681 erscheinen in einem Satz, dessen zweite Hälfte mit Sicherheit eine Ergänzung von Crusius ist:

„Der andere Comet zeigte sich zum Anfange des 1681sten Jahres, welcher, so wie an Größe als auch an Würckung und betrübten Folgen den Ao. 1618 weit übertraff. Denn die Türcken, Frantzosen und Spanier erregten eine Unruhe und Verwüstung nach der anderen, und die Kayserliche Residentz Stadt Wien würde gewiß in Türkische Slavery verfallen seyn, wenn der große Sachsen=Held Churfürst Johann George III. nicht solches zum allertapffersten verhindert, und die Janitschaaren als den Kern der Türkischen Armée nach einem blutigen Gefechte von etlichen Stunden übern Hauffen geworfen hätte.“<sup>16</sup>

Inwieweit konnte Martin von Unruhen mit Frankreich und Spanien wissen (s.o.); inwieweit hatten diese Ereignisse Einfluss auf seine lebensweltlichen Sinngebungsprozesse? Es ist zwar davon auszugehen, dass Kaschke aufgrund seiner Beschäftigung als Wirtschaftsvogt über Lesekenntnisse verfügte, Crusius unterlässt es allerdings, über die Quellen der aufgezeichneten Ereignisse zu informieren. So ist weder an dieser Stelle noch sonst wo

---

<sup>15</sup> Die Türkengefahr ist die zweite große Geisel des Krieges im 17. Jahrhundert. Neben den vielen kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Türken seit dem 15. Jahrhundert ist hier der Große Türkenkrieg 1683-1699 gemeint. Literatur online bei Becker 1990.

<sup>16</sup> Crusius 1730, S. 89.

eindeutig zu erkennen, von wem die Aussagen stammen; sicher ist lediglich, dass nicht alle Berichte vollständig Kaschkes sein können.<sup>17</sup> Anders als bei den oben bereits zitierten und von Martin verworfenen Blutzeichen sieht sich Christoph Crusius im folgenden Abschnitt zu einem Kommentar gezwungen. Der Theologe geht der Frage nach<sup>18</sup>, inwieweit es den Christen überhaupt erlaubt sei, aus der Beobachtung des „gestirnten Himmels“ Weissagungen zu treffen. Auch wenn Crusius von einer „sündlichen Stern=Guckerey“<sup>19</sup> spricht, so ist für ihn klar, dass Gott „die herrlichen Himmels=Lichter nicht vergeblich ans Firmament gesetzt“ hat.<sup>20</sup> Im Gegensatz zu den Tieren, die ihre Häupter allein der Erde zuneigen können, ist der Mensch aufgerichtet erschaffen worden und so (von Gott) befähigt, den Himmel anzuschauen. Aber:

„Kannst du das Siebengestirn zusammenbinden? Löst du den Gürtel des Orions auf? Lässt du die Tierkreisbilder aufmarschieren, dass jedes sichtbar wird zu seiner Zeit? Lenkst du den Großen und den Kleinen Wagen? Kennst du die Ordnung, der der Himmel folgt, und machst sie gültig für die ganze Erde?“<sup>21</sup>

Am Beispiel der chaldäischen Wahrsager macht Crusius klar, dass nur Gott allein zukünftige Dinge wissen kann<sup>22</sup> - somit ist auch klar, dass „die Wahrsage=Kunst aus den Sternen keinem Christen anständig und erlaubt“ sei.<sup>23</sup> Dies ist einer der Momente im Text, an dem sich die Wende vom religiös- zum vernunftdominierten Denken dem Leser deutlich vor Augen stellt. Da dies innerhalb der theoretischen Diskussion der fiktiven Gesprächspartner auftritt, sind diese Gedanken recht sicher Crusius zuzuordnen. Er steht hier im Widerspruch der beiden Thesen, dass die Gestirne einerseits nicht umsonst an den Himmel gesetzt worden sein könne (s.o.), andererseits aber ihre Deutung einem Menschen nicht zukommt. Die theologischen Vorgaben hindern Crusius an der weiteren Erforschung der Sterne; der Gedanke, in ihnen neue Dinge erkennen zu können, ist dennoch vorhanden und sogar ausgesprochen. Hier wie auch an anderen Stellen siegt die traditionelle, quasi sichere Lehrmeinung: im Zentrum des Prodigienlaubens steht der Glaube an die Allmacht Gottes. Gott ist die Instanz, an die man sich mit einem gottgefälligen Leben und Gebeten wenden kann – seine Allmacht gibt Sinn und Orientierung. Die gesamte Passage über die Kometen-Prodigien verfolgt eindeutig das Ziel, den Leser zu einem christlichen und gemäßigten Lebenswandel zu ermahnen:

<sup>17</sup> Krusenstjern 1999, S. 67-69, 74; hier zitiert sie Kaschke zum Kometen von 1618, bricht aber das Zitat vor der Beschreibung des Kometen von 1681 ab.

<sup>18</sup> Crusius 1730, S. 89-93.

<sup>19</sup> Crusius 1730, S. 90.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ijob 38.31-33.

<sup>22</sup> Crusius 1730, S. 91.

<sup>23</sup> Crusius 1730, S. 93.

„Die Geschichte sind ein Spiegel der Tugend und Laster, darinnen man durch fremde Erfahrung lernet, was zu thun oder zu lassen sey.“<sup>24</sup>

Die menschlichen Handlungen und ihre Folgen sollen also die Menschen unterweisen, nicht auf Träume, Offenbarungen und Gesichter soll man sein Leben gründen - „Sie [die Menschen] haben Mosen“.<sup>25</sup> Die Gebote Gottes also sind es, auf die der gute Christ sein Leben gründen soll.

Weitaus größere, weil lebensweltlich wirkmächtigere Bedeutung erlangten für Martin Kaschke indes Ereignisse, denen ‚irdische‘ Naturgewalten zu Grunde lagen. Es ist ersichtlich dass kollektiv relevante Ereignisse hier eine Art Schablone bilden, vor der Martin dem Crusius als einem nicht Beteiligten (hier liegt ein Kernproblem der gesamten Tradierung!), seine Erinnerung ausbreitet, oder, auch diese Interpretation wäre möglich, an Hand derer Crusius im Nachhinein Martins Erzählungen katalogisierte. Größere, den Alltag der Menschen erfassende Katastrophen blieben durchaus im kollektiven Erfahrungshorizont, indem sie nicht nur durch ihre objektiven Nachwirkungen sondern auch durch Gespräche memoriert wurden.<sup>26</sup>

So berichtet uns Martin Kaschke von einer verheerenden Feldmausplage im Jahre 1641, der im Jahr darauf Kriegsunruhen folgten (Großer Stadtbrand in Luckau 1642), die alles Übriggebliebene zerstörten.<sup>27</sup> Martins Gesprächspartner – der Erzvater Jacob – spricht denn auch von weiteren Naturereignissen, die Gott senden könne, um die Menschen mit „Theurung und Hungers=Noth“ zu strafen.<sup>28</sup> Hierauf erzählt Martin Kaschke von drei großen Dürren (1630/1; 1693; 1719).<sup>29</sup> Diesmal ist es nicht der Theologe, der diesen Abschnitt kommentiert. Der Philosoph weist auf den Zusammenhang von maßlosem Lebenswandel – „wenn man Gottes Gaben vergeudet, Wein und starck Getränke in sich wie Stromweise hinein geust“ und Dürre – „so muss der Safft der Erden dafür vertrocknen“.<sup>30</sup> Daraufhin gibt Martin das

---

<sup>24</sup> Crusius 1722, S. 76

<sup>25</sup> Crusius 1730, S. 105.

<sup>26</sup> Vgl. allgemein zum Problem der Bedeutung der Vergangenheit für den frühneuzeitlichen Menschen Fuchs 2002.

<sup>27</sup> Crusius 1730, S. 108.

<sup>28</sup> Ebd., S. 108f.

<sup>29</sup> Der Bericht von dem großen Sturm vor der Eroberung Magdeburgs ist u.E. eine Ergänzung von Crusius; ebd., S. 109.

<sup>30</sup> Ebd.

Beispiel seines maßvollen Lebenswandels, der hauptverantwortlich für sein hohes Alter sei.<sup>31</sup> Ganz eindeutig klingt hier die moralische Lehre aus der ‚Prodigienepisode‘ an. Durch einen maßvollen Lebenswandel sichere man sich die Gunst Gottes, auch wenn der Einzelne nicht in der Lage ist, die Geschehnisse der Welt maßgeblich zu beeinflussen. Noch deutlicher ist dies an den Passagen über die Sonnenfinsternis vom 12.5.1706 zu erkennen. Die gesamten präzisen numerischen Angaben sind hier eindeutig eine Ergänzung von Crusius.<sup>32</sup> Es entspinnt sich eine Diskussion über die moralische Verfinsterung der Welt und das Licht der Gnade des Herren.

Bilanziert man einzelne Aspekte der Abschnitte über Prodigien, so wird deutlich, dass für Martin Kaschke in seinem ‚Glaubensvorrat‘ erstens nicht alle Ereignisse gleichrangig waren, zweitens nicht alle Ereignisse einen direkten alltagsweltlichen Bezug besaßen und drittens eine Deutung einiger Zeichen sogar unterblieb, bzw. solche als ‚nicht wirklich‘ betrachtet wurden. Diese Vielschichtigkeit nun führt uns vor Augen, dass der Glaubensbegriff für den Alltagsgebrauch keine zwangsläufige Unterwerfung unter unhinterfragte Dogmen impliziert, wie es Jens Ivo Engels und Hillard von Thiessen formulierten. Vielmehr ließe sich Glauben als eine „flexible Weltauslegung, die es den Menschen durchaus gestattete, sie im Dienste verschiedener Ziele zu modifizieren und zu verändern“ in einem ersten Anlauf definieren.<sup>33</sup> Glaube, und damit auch der Prodigien Glaube, wäre dann zunächst ein aktiver, bewusster oder unbewusster Aneignungsprozess, damit ferner die Möglichkeit eines flexiblen durchaus selektiven Handlungsrahmens, der alternative Sinngebungen und Handlungen zuließe (eine solche Konzeption betrachtet selbstredend den Begriff des ‚Aberglaubens‘ als diskursives Konstrukt).<sup>34</sup> Distanzierende Elemente wären dem Glauben somit inhärent und würden bei der Betrachtung nicht außen vor bleiben.<sup>35</sup> Grundlegend ist einem solchen Verständnis das Vertrauen der Akteure, in dem Wissensvorrat ihres Glaubens ein „Repertoire von Deutungs- und Handlungsmöglichkeiten zur Bewältigung des Alltags“ zu finden.<sup>36</sup> Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass sich in einer theoretischen Betrachtung durch die Zeitgenossen durchaus starre, unveränderbare Konzepte und Ansichten zeigen konnten, wie dies auch in

---

<sup>31</sup> Ebd., S. 110f.

<sup>32</sup> Wichtig ist generell die Frage, ob die in den verschiedenen Episoden genannten (Jahres-)Zahlen von Kaschke selbst stammen. Wenn ja, dann würde dies auf eine Alphabetisierung hindeuten können. Wie auch die Passage: „allermassen man den in Häusern fast nicht mehr einige Schrift lesen können“ (ebd., S. 104)

<sup>33</sup> Engels/ Thiessen 2001, S. 339. Die Autoren gehen davon aus, dass sich mittelfristig keine wirklich endgültige Definition von Glauben finden lassen wird (ebd., S. 334). Daher erscheint mir ihr dynamischer und variabler, gleichwohl nicht beliebiger Begriff hier angebracht.

<sup>34</sup> Siehe dazu auch im Zusammenhang mit Zaubereikonstruktionen Bachmann 2003.

<sup>35</sup> Engels/ Thiessen 2001, S. 349. Ähnlich Echle 1999, S. 201.

<sup>36</sup> Echle 1999, S. 190.

Crusius' Versuchen der Diskussion verschiedener Themen deutlich wird. Festzuhalten bleibt, dass zumindest für den theologisch sicher unausgebildeten Kaschke der Glaube nicht den Alltag und das Alltagsverständnis gänzlich dominiert bzw. die Wahrnehmung seiner Umwelt erkennbar einseitig beeinflusst. Vielmehr scheint Kaschke nach Belieben und ohne Gewissensbisse die verschiedenen Erscheinungen qualitativ unterschiedlich bewertet zu haben. Die Hinweise auf die oft der seinen ähnliche, allgemeine Meinung in der Bevölkerung legen außerdem den Schluss nahe, dass er mit dieser Betrachtungsweise nicht allein stand

Ebenso, wie die Frage nach dem Glauben die Frage nach Wissen impliziert, stellt sich die Frage nach der Bedeutung von Träumen in Bezug auf handlungsrelevantes Wissen der Menschen in der Frühen Neuzeit. Glauben und Leben solle man nicht auf Träume gründen.<sup>37</sup> Ebenso wie die lutherische Orthodoxie<sup>38</sup> weist Christoph Crusius sowohl in der Person des Philosophen, als auch des Theologen handlungsanweisenden Traumglauben zurück. Dies kann darauf hindeuten, dass Crusius persönlich die religiöse Lehrmeinung unterstützt. Ausgelöst wird die Debatte jedoch von einer beiläufigen Bemerkung Kaschkes, er habe sich nie mehr (Kleider) zu erträumen gewagt, als Gott ihm beschert habe. Die wie hier auch oft künstlich erzwungenen Überleitungen innerhalb des Textes lassen darauf schließen, dass Crusius als Konstrukteur des Ganzen anzusprechen ist und die Erinnerungen Kaschkes lediglich eingebettet wurden in ein Sample von Themen, an deren Diskussion Crusius gelegen war. Es geht denn auch im Folgenden nicht wirklich um die Bedeutung von Träumen, geschweige denn um Kaschkes Traum, sondern um Gott ungefällige bzw. Wahnvorstellungen.<sup>39</sup>

Der Philosoph betrachtet Träume als naturgegeben, unterscheidet dennoch göttliche und teuflische Träume. Die Erbsünde habe die menschliche Natur derart verdorben, dass der Mensch zwangsläufig unkeusche bzw. gotteslästerliche Träume erfahren würde.<sup>40</sup> Weit aus verwerflichere Folgen („Hauen, Stechen und Ermorden“<sup>41</sup>) haben indes die Vorstellungen von Sanguinikern und Melancholikern, die als parallele Erscheinung herangezogen werden.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> Crusius 1730, S. 105.

<sup>38</sup> Art.: Traum, in: Zedler Bd. 45, Sp. 174-208. Zu Traum und Wissen in der Frühen Neuzeit allgemein Schirrmeyer 2001.

<sup>39</sup> Crusius 1730, S. 42-50.

<sup>40</sup> Ebd., S. 44.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Es ist an dieser Stelle interessant, dass der lutherisch-orthodoxe sächsische Geistliche Andreas Celichius 1578 folgende Gründe als Ursachen für Suizid aus Verzweiflung vorbrachte: Ehrgeiz, Aberglauben, Unverständnis der heiligen Schrift, böses Gewissen wegen der begangenen Sünden und Irrgedanken über Gottes Angelegenheiten. Das Böse Gewissen bezeichnet er als „des Teuffels Melancholey“ (Celichius 1600, S. 59) Die



(Teuflische) Melancholie, Gotteslästerung im Traum und Ablehnung von Träumen mit Offenbarungscharakter<sup>43</sup> bilden eine argumentative Kette, in der verschiedene Phänomene miteinander vermennt werden um die „Traum-Theologie“ als „sehr gefährlich“ zu charakterisieren.<sup>44</sup> Einem teuflischen Traum fiel denn nach Crusius auch Thomas Müntzer zum Opfer<sup>45</sup>, weshalb der ‚gläubige‘ Christ erstens einzig danach streben sollte von Gott zu träumen<sup>46</sup> und weiters seine Handlungen nicht nach den ‚Traumgesichtern‘ auszurichten, da nur Gott deren wahre Bedeutung erkennen könne – eine ähnliche Argumentation, wie bei der Deutung der Prodigien! Die gesamte Argumentation wird vom Theologus in seiner sich anschließenden Rede nochmals dem Leser eingeschärft. Vor allem die Träume der Wachenden, das Streben der Menschen nach mehr in ihren Träumen (ein Bettler wird zum König) wird als verachtenswert gebrandmarkt.<sup>47</sup> Auffällig ist die fehlende eindeutige Trennung von Wach- und Schlafträumen. Offenbar werden beide Zustände für durch den Menschen gleichermaßen stark bzw. wenig beeinflussbar gehalten.

„Weg mit den Träumen überhaupt. Ich habe als wie ein Träumender lange genug geschwiegen, fänget Martin wieder an. Ein Traum ist ofte von schlechter Folge, aber die leidige Zauberey von höchstgefährlicher Würckung, davon ich in meinem Ehestande recht was Betrübtet erfahren, allermaßen mir denn von Ruchlosen Leuten über den Weg nach dem Brunnen zu, ein sonder Zweiffel auf Zauberische Art zugerichtetes Wasser gegossen worden, darüber erstlich der Hund, so bald er darüber gelauffen crepiret, und mein Weib, so gleichfals bey den Wasserholen darüber gegangen, in dem Augenblick den Gebrauch ihrer gesunden Vernunft verlohren, und ob gleich nachhero mich sorgfältig bemühet, alle zuläßige diensame Mittel dawieder zu gebrauchen, so ist doch alles ohne effect gewesen, bis sie endlich nach 8. Jahren ohne wieder zu sich selber zu kommen, in einen Erbarmens=würdigen Zustande ihr zeitliche Leben beschließen müssen.“<sup>48</sup>

Keine weitere Stelle im gesamten Text berührt einen wesentlichen Teil der kirchlichen Glaubenslehre – teuflischen Schadenszauber - so stark wie dieser. Wie wir noch zeigen werden, legt er die Gespaltenheit und Unentschiedenheit von Christoph Crusius in Fragen der Bewertung des Hexenglaubens offen. Es bleibt zunächst festzuhalten, dass der Glaube an

---

Melancholiediskussion der Frühen Neuzeit kann hier weder in ihren Grundlagen und Quellen, noch mittels der umfangreichen Sekundärliteratur dargestellt werden. Grundlegend bis heute Klibansky/ Panofsky/ Saxl 1992.

<sup>43</sup> Crusius 1730, S. 45 unter Berufung auf Luther.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> „... im Traum erschrecktest du mich, so thate es doch der Teuffel aus GOTTes Verhängniß. Dis wurde der auffrührerische Bauern=Führer Thomas Müntzer [als Sinnbild des Gegners der von Crusius lobgepriesenen Obrigkeit!; d. Verf.] inne, denn wie er im Traum einen Stall voll Mäuse, die er alle verjagte, sahe, da gerieth er auf die Gedancken, es würden durch die Mäuse die Fürsten und Edelleute verstanden, welche er ohne alle Mühe vertreiben solte, zog daher wieder sie aus, muste aber am Ende die verkehrte Auslegung mit Verlust seines Lebens erfahren.“ (ebd., S. 46)

<sup>46</sup> Ebd., S. 44.

<sup>47</sup> Crusius 1730, S. 47-50.

<sup>48</sup> Crusius 1730, S. 50f.

einen solchen oben geschilderten ‚zauberischen Guß‘ in Mitteleuropa weit verbreitet gewesen zu sein scheint.<sup>49</sup> Wie Britta Echle überzeugend feststellt, besteht eine Funktion magischen Denkens in der Möglichkeit der Kanalisierung von Ängsten in Handlungen.<sup>50</sup> Im alltagsweltlich-christlichen Kontext sei eine solche Form des Glaubens als ‚eine *zusätzliche*, von Gott gebilligte Möglichkeit des Handelns angesehen‘ worden.<sup>51</sup> Für Martin Kaschke ist der Glaube an den teuflischen (?) Schadenszauber eine Möglichkeit des Verstehens – er kann mit diesem Wissen verarbeiten, warum seine Frau einer (ihm sonst unerklärlich gebliebenen) Geisteskrankheit zum Opfer fällt. Neben der oben bereits beschriebenen Obsession protestantischer Geistlicher geradezu eine ‚Satanologie des Melancholischen‘ (Werner Röcke) und im Falle von Christoph Crusius auch eine ‚Satanologie der Träume‘ zu entwerfen, wird auch an dieser Stelle von Crusius das Gewicht der Diskussion sofort auf eine Wesensbestimmung der Zauberei gelenkt. Er enthält sich also eines direkten Kommentars auf Kaschkes Interpretation der Geschehnisse. Angesichts der Brisanz und Uneindeutigkeit der Standpunkte kann diese Lücke nur damit erklärt werden, dass Crusius‘ eigentliches Anliegen die theoretische Diskussion diverser Themen und die Vermittlung der ‚rechten Meinung‘ an den Leser ist, nicht aber die Offenlegung der Person Kaschkes mit all ihren positiven und negativen Erlebnissen. Auch nutzt Crusius nicht die Chance, an Hand der der Bevölkerung recht nahestehenden Person des Martin Kaschke (ohne theologische Ausbildung) die möglicherweise typischen religiösen Irrtümer zu kritisieren und aufzulisten. Vielmehr ist es auffällig, dass er Kaschke pauschal einen gottgefälligen Lebenswandel attestiert, ihn also zu einer unrealen Figur stilisiert. Dies ist für unsere Untersuchung hinsichtlich der praktischen Glaubensausübung und des allgemeinen Glaubensverständnisses einerseits hinderlich, andererseits ist die Trennung zwischen den beiden Personen recht eindeutig

Neben Verweisen auf Balthasar Bekker und John Webster<sup>52</sup> wird der Teufelsglaube in Verbindung mit dem Zaubereiglauben zunächst als ‚leere Einbildung oder Betrügerey, Gauckelspiel und Blendwerk, oder eine natürlich starcke Vergiftung, oder eine Abgötterey

---

<sup>49</sup> Wilde 2003, S. 261f.

<sup>50</sup> Echle 1999, S. 193.

<sup>51</sup> Ebd., S. 198.

<sup>52</sup> Bekker 1693; Webster 1719. Crusius hat wie aus Crusius 1722 hervorgeht, Christian Thomasius gelesen. Das er ihn aber hier nicht erwähnt könnte u.E. zwei Gründe haben: 1) Crusius kennt die Schriften von Thomasius zur Zauberei und zum Hexenwesen nicht, oder aber 2) es geht ihm hier um die Herausstellung der Extrempositionen. Die erste Annahme ist aus dem Grunde nicht plausibel, da Christian Thomasius das Vorwort zu Webster 1719 geschrieben hat, auf den Crusius ja selbst verweist. Es kann hier jedoch die Position von Thomasius nicht ausführlich dargestellt werden, geschweige denn die umfangreiche Forschungsliteratur aufgearbeitet werden. Vorerst sind demzufolge unsere Bemerkungen auch als Hypothesen zu verstehen, die einer genaueren Überprüfung in einem weiterführenden Projekt harren.

und vermessene Wahrsager=Kunst“ verworfen.<sup>53</sup> Der Theologe hingegen bekräftigt die bisherige kirchliche Auffassung des Teufelsglaubens, der, wie Martin Pott richtig konstatierte, „weitaus weniger in stichhaltigen Begriffen begründet [ist], als in solchen, die allein im religiösen Credo nachzuvollziehen sind.“<sup>54</sup> Crusius verwirft hier keineswegs die Teufelspakttheorie:

„Dem sey wie es wolle, wir halten den Teuffel für den wahren Urheber aller Zauber= und Hexerey, der nicht bestanden in der Wahrheit Joh. 8, 44. der Teuffel und Satanas der die gantze Welt verführet, Offenb. Joh. 12, 9. Der wie er aller Laster, also ist er auch der Zauberey erste Quelle, Anführer und Vollender.“<sup>55</sup>

Trotz einiger Hinweise auf Crusius' aufklärerische Privatmeinungen, die er in der Gestalt des Philosophen den traditionellen Ansichten des Theologen gegenüberstellt, geht es ihm im gesamten Werk doch in erster Linie um das Anprangern der Verachtung Gottes, sei es durch lasterhaftes Handeln oder Unkenntnis der Schrift. Folgendes Zitat soll das Problem erhellen:

„... zwar kan ich nicht in Abrede seyn, daß lange nicht so viel Hexenmeister und Zauberinnen in der Welt gewesen, als man zuweilen den Leuten hat Schuld geben wollen.“ „Bey den allen aber ist doch die Zauberey nicht in Zweifel zu ziehen, oder gar zu leugnen, daß dergleichen Teuflisches Laster bey Menschen nicht anzutreffen, denn sonst würde man Göttlicher Wahrheit und der wohlgegründeten Erfahrung, die aus öffentlichen Gerichts=Protocollen erörtert, mit mehr als 1000 hörenden und sehenden Zeugen bestätigt, ins Angesicht widersprechen, und hohe Collegia und Schöppen=Stühle würden mit der Asche der zum Feuer verdamnten Zauber und Zauberin erschreckliche Blut=Schulden auf sich laden.“<sup>56</sup>

Christoph Crusius sieht sich in seinen Ansichten durch die frühaufklärerische Lektüre, insbesondere Bekkers, mit fundamentalen Zweifeln an der Richtigkeit seiner ‚Deutung von Welt‘ (Isaac) konfrontiert.<sup>57</sup> Das Argument, dass die Masse der Urteile doch nicht fehl gewesen sein könne, impliziert den tiefen Zweifel an den Urteilsbegründungen, an der Teufelspakttheorie an sich. Problematisch bleibt allerdings für Crusius die Zweifelsbegründung: Die religiöse Argumentation, so z.B. dass Gott sein Ebenbild nie in Tiere verwandeln würde, demnach ein solcher Zauber auf dem Werk des Teufels beruhen würde<sup>58</sup>, schließt ein rein naturwissenschaftliches Argument der (physikalischen)

---

<sup>53</sup> Crusius 1730, S. 51.

<sup>54</sup> Pott 1995, S. 188.

<sup>55</sup> Crusius 1730, S. 52.

<sup>56</sup> Ebd., S. 54 (erstes Zitat) und 55 (zweites Zitat)

<sup>57</sup> Vgl. zu Frühaufklärung und (Aber)Glaube Pott 1992; zusammenfassend Pott 1995, mit einer Darlegung der stilisierten ‚Eigengeschichte‘ der Aufklärung als modernisierendes Projekt gegen den Hexenglauben.

<sup>58</sup> Crusius 1730, S. 55.

Unmöglichkeit einer Tierwandlung nahezu völlig aus. Wie zuvor zieht Crusius sich auf traditionelles, ‚sicheres‘ Terrain zurück und stellt den Glauben über die rationale Argumentation: Ohne Unterlass zu beten und den wahren Glauben nicht zu verachten (s.o.) seien die einzigen Heilmittel gegen die Versuchung des Teufels.<sup>59</sup> Nachdem der Theologe also die Wirkung der Zauberei (des Teufels) auf die Verachtung des wahren Glaubens zurückgeführt hat, bringt nun auch der Philosoph, quasi als Eingeständnis seines jämmerlichen Wissens (?), Beispiele der Wirkung von Zauberei.<sup>60</sup> Doch warum das obige längere Zitat? Mit der angesprochenen Möglichkeit einer Blutschuld der Obrigkeit (!) deutet Crusius sein wahres Dilemma an; den ‚Kosmos‘ der Frühen Neuzeit, den er in Form seiner Herrscher stets ausladend lobpreist, kann er nicht an anderer Stelle verdammen! In der Tiefe seiner Selbst scheint er die Zweifel akzeptiert zu haben. Auf der anderen Seite würde die Richtigkeit dieser zweifelnden Argumente einen wichtigen Bestandteil seiner Subjektkonstruktion, seinen Glauben an die Unfehlbarkeit Gottes und an die Richtigkeit der von ihm geschaffenen Welt (im normativen Sinn) zerstören. Crusius Realitätsnähe, die sich neben seiner Funktion als ländlicher Pfarrer auch in seinem Interesse am Leben eines einzelnen (Kaschke) zeigt, kann dazu beigetragen haben, starre Glaubensvorgaben aufzuweichen; andererseits bilden sie das Rückgrat seiner Argumentation. Aus dem subjektiven, auf Kaschkes Erlebnissen und eigenen Prioritierungen gründendem Stil ist abzulesen, dass es nicht sein Ziel war, getreu der Linie der lutherischen Orthodoxie gegen die Frühaufklärung zu polemisieren<sup>61</sup>, Crusius scheint eher aus der Gespaltenheit zwischen theologischer Lehre einerseits und Alltagserfahrung, darüber hinaus frühaufklärerischen Ideen mit weiteren Deutungsangeboten andererseits das Bedürfnis nach einer Klärung der Dinge entwickelt zu haben. Dies führte zu einer absoluten Prioritierung der Abhandlung einiger Themen vor einem prosaischen Text, erkennbar an den rabiatischen Übergängen der Themen. Die oft zusammenhanglose Gegenüberstellung von Ereignissen aus dem Leben Kaschkes und theoretischen Debatten belegt die tatsächliche Unschlüssigkeit von Crusius, der einen oder anderen „Wahrheit“ zuzuneigen. Er ist letztlich nicht überzeugend in der Lage, die traditionelle, theologische Lehre seinen Lesern zu vermitteln; zu oft bleibt die Ansicht Kaschkes, obwohl eigentlich vom Theologen bestritten, direkt unberührt, zu sehr ist Kaschke der eigentliche Held der Erzählung, ohne dass Crusius ihm offenbar ein besonders frommes, religiös dominiertes Leben zuschreibt. Lediglich der ruhige, gelassene Umgang mit allen

---

<sup>59</sup> Ebd., S. 57.

<sup>60</sup> Ebd., S. 58-67.

<sup>61</sup> Dagegen spricht auch Crusius 1722; wo er bemüht ist, die Vielfältigkeit seines erworbenen Wissens zu präsentieren.

Personen und Erfahrungen und seine „Gottvergnügtheit“ hätten ihm das lange Leben beschert. Nicht zuletzt festzuhalten ist, dass das lange Leben an sich als positiver Wert dargestellt ist; nicht fremd hätte es Crusius auch sein können, den Erdenweg als beschwerlich und den Tod als Erlösung anzusehen. Das genaue Gegenteil ist die Grundlage des Werkes! „In einem magisch dominierten Weltbild sind Krankheit, Unwetter, Unglück, Schäden u.ä. keine Zufallserscheinungen, sondern Hinweise auf Teufel, Dämonen und Hexerei, ebenso wie außergewöhnliche Ereignisse in einem christlich dominierten Weltbild Zeichen und Taten Gottes sind, jedoch keine Zufälle.“<sup>62</sup> Weder Martin Kaschke noch Christoph Crusius entsprechen dieser Denkweise; Kaschke erscheint als der vom Alltagsleben ‚vernünftig‘ geprägte Mensch, Crusius als der Unschlüssige, in dessen Aussagen sein ‚Ego‘ die innere Zerrissenheit zwischen alltäglicher Erfahrung, Glaube und Gelehrsamkeit spiegelt, der Zwiespalt zwischen Vernunftgebrauch und geistigem Rückzug durch das Auffinden absoluter Wahrheiten im Wort Gottes.

---

<sup>62</sup> Echle 1999, S. 200.

## Literatur

Art.: Traum, in: Zedler Bd. 45, Sp. 174-208. (zu finden auch über URL: [www.zedleriana.de](http://www.zedleriana.de))

ANGELIKA BACHMANN, „Allerhand gottloses abgöttisches Werckhen“. Glaube – Aberglaube – Zauberei, Magie in der dörflichen Gesellschaft Württembergs des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Johannes Dillinger: Zauberer – Selbstmörder – Schatzgräber. Magische Kultur und behördliche Kontrolle im frühneuzeitlichen Württemberg, Trier 2003, S. 27- 112.

UWE BECKER, Der Einfluß der Türkengefahr auf die Reichsinstitutionen im 16. Jahrhundert, in: <http://www.osmanischesreich.com/Geschichte/Turkengefahr/turkengefahr.html> (Konstanz 1990); zuletzt besucht am 18.5.2003.

BALTHASAR BEKKER, Die bezauberte Welt oder eine gründliche Untersuchung des allgemeinen Aberglaubens, etc., Amsterdam 1693.

ANDREAS CELICHIUS, Nützlicher und Nothwendiger Bericht/ Von denen Leuten/ so sich selbst auß Angßverzeyfflung/ oder andern Vrsachen entleyben oder verseuffen vnd hinrichten, Magdeburg 1600.

CHRISTOPH CRUSIUS, Kurtz entworffenes Portrait Aller Wissenschaftten und derer dazu nöthigsten Bücher etc., Dreßden 1722.

CHRISTOPH CRUSIUS, Der Nieder-Lausitzische Methusalah etc., Guben 1730.

BRITTA ECHLE, Magisches Denken in Krisensituationen, in: Hartmut Lehmann/ Anne-Charlott Trepp (Hgg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 152), Göttingen 1999, S. 189-201.

RALF-PETER FUCHS, Erinnerungsgeschichten. Zur Bedeutung der Vergangenheit für den „gemeinen Mann“ der Frühen Neuzeit, in: Ders./ Winfried Schulze (Hgg.), Wahrheit, Wissen, Erinnerung. Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit (Wirklichkeit und Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit; 1), Münster 2002, S. 89-154.

REBEKKA HABERMAS, Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der frühen Neuzeit, in: Richard van Dülmen (Hg.), Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt am Main 1988, S. 38-66.

MARTIN HILLE, Mensch und Klima in der frühen Neuzeit. Die Anfänge regelmäßiger Wetterbeobachtung, ‚Kleine Eiszeit‘, und ihre Wahrnehmung bei Renward Cysat (1545-1613), in: Archiv für Kulturgeschichte 83 (2001), S. 63-91.

RAYMOND KLIBANSKY/ERWIN PANOFKY/FRITZ SAXL, Saturn und Melancholie, Frankfurt am Main 1992.

BENIGNA VON KRUSENSTJERN, Prodigien Glaube und Dreißigjähriger Krieg, in: Hartmut Lehmann/ Anne-Charlott Trepp (Hgg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 152), Göttingen 1999, S. 53-78.

RUDOLF LEHMANN, Geschichte der Niederlausitz (Veröffentlichungen der Berliner Historischen Kommission beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin; 5), Berlin 1963.

FRANZ MAUELSHAGEN, Verbreitung von Wundernachrichten als christliche Pflicht. Das Weltbild legitimiert das Medium, in: Ders./ Benedict Mauer (Hgg.), Medien und Weltbilder im Wandel der Frühen Neuzeit (Documenta Augustana; 5), Augsburg 2000, S. 133-154.

STEVEN OZMONT, Pamphlets as a Source. Comments on Bernd Moeller's "Stadt und Buch", in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland (= Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London; 5), Stuttgart 1979, S. 46-48.

MARTIN POTT, Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik, Tübingen 1992.

MARTIN POTT, Aufklärung und Hexenaberglaube. Philosophische Ansätze zur Überwindung der Teufelspakttheorie in der deutschen Frühaufklärung, in: Sönke Lorenz/ Dieter Bauer (Hg.), Das Ende der Hexenverfolgung (= Hexenforschung; 1), Stuttgart 1995, S. 183-202.

BERND ROECK, Wahrnehmungsgeschichtliche Aspekte des Hexenwahns. Ein Versuch, in: Historisches Jahrbuch 112 (1992), S.72 – 103.

BERND ROECK, Die Wahrnehmung von Symbolen in der Frühen Neuzeit. Sensibilität und Alltag in der Vormoderne, in: Gert Melville (Hg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln/ Weimar/ Wien 2001, S. 525-539.

MICHAELA SCHWEGLER, „Wunderzeichen“, in: <http://www.wunderzeichen.de/Wunderzeichen/theorie.html>, 30.9.2003.

JOHN WEBSTER, Untersuchung der vermeinten und sogenannten Hexereyen, Halle 1719.

MANFRED WILDE, Die Zauberei- und Hexenprozesse in Kursachsen, Köln u.a. 2003 (zugl. Chemnitz, Univ., Habil.-Schr. 2002)