

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Crusius' Gedanken über Geister, Teufel und Aberglaube

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1808058> since 2021-10-01T10:27:07Z

Publisher:

de Gruyter

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Paola Rumore

Crusius' Gedanken über Geister, Teufel und Aberglaube

1 Fragestellung

Christian August Crusius' Auseinandersetzung mit der Frage und dem Problem des Aberglaubens stellt ein bemerkenswertes Beispiel jener Inkongruenzen dar, die in mehr oder weniger versteckter Art und Weise das Zeitalter der Aufklärung beschäftigt. Die Aberglaubenskritik wurde nämlich zu Recht zu den sogenannten ›tragenden Ideen‹ der deutschen Aufklärung gezählt.¹ Der Leitgedanke des langen 18. Jahrhunderts, ein neues Verständnis vom Menschen und seiner Bestimmung vorzulegen, hatte in der Befreiung der Vernunft sowohl von den ›Ketten‹ des traditionellen Dogmatismus als auch von anderen Formen ihrer Unterjochung – insbesondere durch Aberglaube und Vorurteile – seinen kümüferischen Höhepunkt. Nichtsdestoweniger hat die Aufklärung schon in Bezug auf die Vorurteilsfrage unterschiedliche Meinungen und Positionen entwickelt.² Die Überzeugung Georg Friedrich Meiers, man sollte nicht alle Vorurteile radikal zurückweisen, sondern wenigstens zumindest in einer praktischen und pragmatischen Hinsicht rehabilitieren, kann als authentischer Ausdruck einer bestimmten Variante des aufgeklärten Geistes gelten.³ Dagegen scheint die Aufklärung gegen den Aberglauben eine höchst kompakte Kampflinie gebildet zu haben: Die Verurteilung war im Falle der Superstitio übereinstimmend und radikal. Eine der Gründe dieser einhelligen Positionierung lag darin, dass – während das Vorurteil als ein bloß logischer Irrtum eingestuft wurde, dessen Inhalt aber bisweilen vernunftmäßig sein könne –, der Aberglaube auch inhaltlich immer falsch sei und bleibe, da seine Lehren vernunftwidrige Meinungen religiösen Gehalts enthielten. Nach Crusius' Erklärung gilt nämlich für den Aberglauben:

¹ Vgl. diesbezüglich den Aufsatz von Norbert Hinske: Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie. In: Raffaele Ciardone (Hg.): Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Stuttgart 1990, S. 407–458.

² Für eine begriffliche und historische Untersuchung der Frage der Vorurteile im 18. Jahrhundert vgl. Werner Schneiders: Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.

³ Vgl. Georg Friedrich Meier: Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts (Halle 1766). Hg. von Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske und Paola Rumore. Pisa 2005; Riccardo Pozzo: Paola Rumore: Eine fortgeschrittene Stimme in der deutschen Aufklärung. Meiers Erzählungen einer aufklärerischen Weltweisheit. In: Erzählende und erzählte Aufklärung. Hg. von Frauke Berndt und Daniel Fulda. Hamburg 2018, S. 216–223.

H
(x)

Weit nachdrücklicher als der Latein *superstitio* und der Griechen *deisidaimonia* ist das deutsche *Aberglaube*, d. i. eine eitle und irrige Religion oder Religiosität, so wie man das *Aberwitz* nennet, dem das Wesen dessen, was man unter *Witz* versteht, fälschlich zugeschrieben wird. *Glauben* heißt im vorzüglichen Verstande die religiöse Annehmung göttlicher Dinge, die aber nicht mit den Sinnen empfunden werden. Geschieht diese Annehmung aus Irrthum und törrichter Einbildung, so kann dieses Laster mit Recht *Aberglaube* heissen.⁴

Selbst die meisten und weitverbreiteten *Lexika* der Aufklärung stimmen darin überein, dass der Aberglaube »in einem Irrthum bestehe, da man natürlichen und menschlichen Dingen etwas göttliches beylegt, welche sie an sich nicht haben, so daß dieser Irrthum einen unvernünftigen Affect in dem Gemüthe erregt.«⁵ Das bedeutet, dass der vom Aberglauben begangene Fehler kein bloß formeller, sondern ein durchaus »substantieller«, »inhaltlicher« Irrtum ist. Der Abergläubige hat nämlich eine falsche Kenntnis von Gott und von der Natur, d. h. von der natürlichen und übernatürlichen Beschaffenheiten der Dinge zur Voraussetzung. Dabei verwechselt die abergläubische Haltung häufig Natürlichkeit und Übernatürlichkeit der Dinge, entwickelt aus willkürlichen und unzureichenden Gründen und meint, willkürliche Kausalverknüpfungen unter den Phänomenen erkennen zu können. Demzufolge schreibt der Abergläubige den natürlichen Dingen eine göttliche Kraft zu, wenn er beispielsweise

die Erscheinung eines Comets vor eine besondere göttliche Anzeige eines künftigen Schicksals ansieht. [Oder] wenn [er] denen Geister, sonderlich den Teufel, auf eine ganz irrige Art, so grosse Kräfte beylegt, vermöge deren sie alles, was sie nur wolten, ins Werk setzen könnten, welcher Irrthum in den Menschen die Lust zur Magie erwecket [oder, noch] wenn [er] denen Gestirnen und deren Einfluß das Glück und Unglück, wie auch Neigungen deren Menschen zuschreibt, welche fälschlich gegründete Meinung nachgehends zu der lächerlichen und ungeheimten *Astrologie* Anlaß gegeben [hat].⁶

Bei einem Teil der deutschen Aufklärer galten der Glaube an die Wirkungen von Gespenstern und des Teufels, der Zauberei, der Astrologie und jeder Art von Zuschreibung göttlicher Kräfte an irdische Kreaturen (seien sie Gestirne, Steine, Pflan-

4 Christian August Crusius: Gründliche Belehrung vom Aberglauben zur Aufklärung des Unterschiedes zwischen Religion und Aberglauben, aus dem Lateinischen übersetzt von Ch. F. Petzold. Leipzig 1767, § 3. In der Einleitung seiner Übersetzung erklärt Petzold, dass der von ihm herausgegebene Band vier *Dissertationes de superstitione* enthält, die zwischen 1754 und 1755 in Leipzig unter Crusius' Vorsitz verteidigt wurden. Petzold bemerkt aber auch, dass die Schrift als eine Fortsetzung und Vollendung zweier anderen Disputationen von Crusius betrachtet werden kann, die im Jahr 1751 unter dem Titel *De dissimilitudine inter religionem et superstitionem* erschienen waren.

5 Johann Georg Walch: Philosophisches Lexicon. Leipzig 41775 [1726] [ND Hildesheim 1968], ad voc. »Aberglaube«.

6 Johann Heinrich Zedler (Hg.): Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste. Halle, Leipzig 1732-1750 [ND Graz 1961-1964], ad voc. »Aberglaube«.

zen, Kräuter) als bedenkenswert und wurden insgesamt als gültige Äußerungen des menschlichen Fürwahrhaltens verstanden.

Wie erwähnt, stützt sich jede Art von Aberglauben auf einen theoretischen Irrtum bezüglich der Beschaffenheiten der natürlichen und übernatürlichen Dinge und insbesondere auf eine falsche Kenntnis der Kausalverhältnisse zwischen den Phänomenen. Selbst die abergläubische Überzeugung, dass man mittels Formeln und Ritualen den Verlauf von Glück und Unglück des Menschen bestimmen könne, basiert letztendlich auf einer falschen bzw. verworrenen Kenntnis der Gründe (*rationes*) der weltlichen Dinge. Eine präzise Erklärung solcher Umstände bietet Christian Wolff in seiner 1719 verfassten *Deutschen Metaphysik*, in der er feststellt, dass »sowohl das Glück, als Unglück nichts anders als die Verknüpfung solcher Ursachen [sind], die wir nicht vorher sehen können [...]«. ⁷ Dieselbe Meinung taucht weitgehend unverändert auch in Meiers späterer Schrift über das Thema auf. ⁸

Wäre der Aberglaube jedoch lediglich ein Fehler der theoretischen Vernunft, der sich auf das Erkenntnisfeld beschränkte, hielte man ihn nicht für ein gravierendes und dringliches, d. h./ unmoralisches oder gar sündhaftes Fehlverhalten des Menschen. Die Umdeutung des Aberglaubens vom *theoretischen* Fehler zum *moralischen* Laster wird deutlich im Zedlers *Universallexikon-Lexikon* zusammengefasst, einer der bedeutendsten Enzyklopädien des Aufklärungszeitalters. Hier wird der Aberglaube zum Laster insoweit, als er eine praktische Auswirkung hat: Aus dem Erkenntnisfehler »entsteht ein unvernünftiger Affect in dem Gemüth«, der »falsche und irrige Einbildungen« verursacht, die zuletzt das Verderben des Willens hervorrufen. Die irrige Zuschreibung göttlicher Kräfte zu irdischen Ereignissen bewirke demzufolge »ungegründete Hoffnung und Furcht« im menschlichen Gemüt, »welche einen unvernünftigen Gottesdienst hervorbringen«. ⁹

Während aber Christian Wolff die Frage des Aberglaubens zumeist auf das Gebiet der theoretischen Fehler beschränkt, findet man bei Christian Thomasius eine erheblich komplexere Diskussion dieser Frage. ¹⁰ Denn es war insbesondere Thomasius' Verdienst, die praktischen Aspekte der Aberglaubenstheorie herausgearbeitet zu haben. Er weist nämlich darauf hin, dass aufgrund eines abergläubischen Erkenntnisfehlers eine Reihe von Affekten hervorgebracht würden, die den Willen verderben und die Menschen zu Handlungen gegenüber Gott (der soge-

7 Christian Wolff: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet. (Deutsche Metaphysik), Halle 1719 [ND Hildesheim 1983], § 1002.

8 Vgl. Georg Friedrich Meier: Gedanken vom Glück und Unglück. Halle 21762 (1753); vgl. dazu Paola Rumore: *Virtù e buona sorte: il caso di Meier*. In: *Momenti di felicità*. A cura di Paola Rumore. Bologna 2018, S. 47–64.

9 Zedler (Hg.): *Universal-Lexikon* (s. Anm. 6), ad voc. »Aberglaubens«.

10 Vgl. die detaillierte Untersuchung bei Martin Pott: *Aufklärung und Aberglaube*. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Berlin 1992, S. 78–126.

nannte *Gottesdienst*) führen, die wider das Gute gerichtet seien. In der *Einleitung zur Sittenlehre* aus dem Jahr 1692 gründet Thomasius den Unterschied zwischen *innerlichem* und *äußerlichem Gottesdienst* auf die Idee, dass die menschliche Glückseligkeit – d. h. das telos des menschlichen Handelns in der Ethik – mittels einer *natürlichen Gottesliebe* erreicht werden könne, wodurch man Gott nicht als *Summum bonum*, sondern als *Ursprung der Geschöpfe* (als *Schöpfer*) und *aller menschlichen Glückseligkeit* erkennen könne und solle.¹¹ Die *Gottesliebe* sei demzufolge das Gefühl der natürlichen und vernünftigen *Verpflichtung* der Menschen zu Gott, wodurch die Menschen sich gezwungen fühlen, Gottes Begierde und Willen zu erfüllen. Die Verwirklichung solchen Gefühls der Verpflichtung im konkreten Handeln bildet den *innerlichen Gottesdienst*, der sich auch als Nächstenliebe ausdrückt.¹² Im Gegenteil dazu ist der *äußerliche Gottesdienst* die Sphäre des sogenannten äußeren Glaubens, d. h. die Sphäre der Rituale und der Zeremonien, die sich, wenn sie nicht von der innerlichen Gottesliebe *beseelt*, d. h. motiviert sind, in bloße »Heucheleien«, mithin Täuschungen verwandelten. Die äußeren Rituale – eine Art von Mitteldingen (*adiaphora*) – bilden nach Thomasius das Feld, auf dem der Aberglaube am häufigstens und wirksamsten auftauche. Der Aberglaube sei nämlich – im Unterschied zum Atheismus – eine Art von Gottesliebe, auch wenn eine *unvernünftige*. Gleichwohl sei er schlimmer als der bloße Atheismus, weil die Abergläubigen – im Gegensatz zu den Gottlosen – auf den Gebrauch ihrer Vernunft verzichten. Sie wollen sich nicht vom Licht der Vernunft führen lassen und halten etwas für Gott, das kein Gott sein könne. Während der Atheist seine Vernunft behalte, sie aber irriterweise benutze, handle der unvernünftige Abergläubige wie ein Tier, das keine Vernunft besitze:

So ist demnach ein Weltweiser Mann der Gott nach Anleitung der Vernunft, wie er soll, erkennt, alleine ein Mensch, ein Atheist und ein Abergläubischer sind Bestien, jedoch mit diesem Unterschied: Ein Atheist ist einem Affen nicht ungleich, weil er einem wahre Philosopho zimlich nahe kommt und in vielen nachahmet, aber er ist doch kein Mensch, weil er von Gott so wenig weiß als ein Affe. Ein Abergläubischer aber ist wie ein tummer Esel oder wie ein Schwein usw. dessen äusserliches Thun ganz offenbah von dem menschlichen Thun und Lassen unterschieden ist.¹³

Daraus folgt Thomasius' Überzeugung, den Aberglauben nicht als Äusserung der *immodica ratio* (*der frechen Vernunft*) zu verstehen. Da nach Thomasius der Aberglaube in erster Linie ein moralisches Problem darstelle, sollte er auch vom Ge-

¹¹ Christian Thomasius: *Einleitung zur Sittenlehre*. Halle 1692 [ND Hildesheim 1995]. Der Titel des 3. Hauptstücks lautet nämlich: »Von Gott als dem Ursprung aller menschlichen Glückseligkeit, und was die natürliche Erkenntniß desselben zu der grössten Glückseligkeit contribuiere; zu den zwei Arten des Gottesdienstes, vgl. ebd., § 34f., S. 135f.

¹² Ebd. § 51, S. 140f.; § 69, S. 147f.

¹³ Ebd. § 72, S. 151.

Wunsch

yc

yc

FX

δ M =

sichtspunkt der Sittenlehre, und nicht von Seiten der Theologie analysiert und bewertet werden. Insoweit bilde die Offenbarung kein wirksames Mittel für die Erkenntnis und die Berichtigung des Aberglaubens. Der Aberglaube sei nämlich ein Laster des Gemüts, eine Art falsch ausgerichteter Willen, d. h. eine schlechte Neigung, die von eigentümlichen Leidenschaften bestimmt sei ~~und die~~ die Menschen von dem eigenen Vernunftgebrauch abhielten.

Daher entzieht Thomasius die Behandlung des Aberglaubens der Zuständigkeit der Theologie und führt sie der Affektenlehre und damit dem Feld der praktischen Philosophie zu. Daraus entsteht eine Aberglaubenskritik, die sich auf die Untersuchung der drei Hauptaffekte des menschlichen Gemüts – Wollust, Ehrgeiz, Geldgeiz – stützt. Durch solche *passiones dominantes* geriete man in einen Zustand illusorischer Gemütsruhe, die ein Zustand ständiger Unzufriedenheit sei, weil der Mensch durch sie gezwungen sei, einem ununterbrochenen Streben nach einem Scheingut zu folgen. Gegen das Laster des Aberglaubens brauche man daher eine Sittenlehre, die als moralische Heilkunst wirken müsse, um die Menschen von den Perversionen der unvernünftigen Liebe im Aberglauben zu retten und die vernünftige Liebe gegenüber Gott und den Mitmenschen zu fördern. Nicht von ungefähr versteht Thomasius seine *Ausübung der Sittenlehre* (1696) – wie es auf dem Frontispiz seines Werkes zu lesen ist – als *Arzney wider die unvernünftige Liebe*.

lv | si
 ↳ - Leidenschaften,
 die

2 Crusius' Stellungnahme zum Aberglaube im Kontext

Crusius' Überlegungen zur Superstitio ordnen wie ein roter Faden seine gesamte theologische und philosophische Tätigkeit. Seine ersten Äußerungen zu dem Thema gehen schon auf die frühen 1740er Jahren zurück und werden insbesondere in der ersten Auflage der *Anweisung vernünftig zu leben* (1744) entwickelt, in der der Aberglaube in einer für die Zeit üblichen Art zu den besonderen moralischen Verderben gezählt wird. Insbesondere äußerten sich die Wirkungen des Aberglaubens im Verstand, da dieser falsche Glaube in einer »Neigung« bestehe, »geheimnisvolle Kräfte, durch welche die Welt und die menschliche Begebenheiten regieret werden sollen, ohne vernünftige Ursache, und vornehmlich in solche Dingen zu glauben, welche derselben nicht fähig sind.«¹⁴ Und schon in den frühen 1750er Jahren beginnt Crusius, sich dem Thema mit verstärktem Interesse zu widmen, indem er die Frage nach der Differenz zwischen der wahren Religion und dem Aberglauben explizit ins Zentrum seiner theologischen Untersuchungen stellt. Zwischen 1751 und 1755 ver-

¹⁴ Christian August Crusius: *Anweisung vernünftig zu leben*. Leipzig 1744 [ND Hildesheim 1969], § 259, S. 314f.

fasst er eine Reihe von sechs lateinischen Dissertationen über das Verhältnis zwischen Religion und Aberglaube, die später ins Deutsche übersetzt wurden. Die beiden ersten übersetzte Johann Friedrich Hübschmann, ein Lehrer der Kreuzschule in Dresden, mit dem Titel *Die wahre Gestalt der Religion, wiefern sie dem Aberglaube entgegengesetzt ist* (1754); die vier übrigen wurden erst 13 Jahre später (1767) von dem evangelischen Theologen Christian Friedrich Petzold übersetzt, und zwar unter dem Titel *Gründliche Belehrung von Aberglauben zur Aufklärung des Unterschiedes zwischen Religion und Aberglauben*. Die erwähnten Dissertationen stellen Crusius' letzte Auseinandersetzung mit dem Thema der Superstitio dar; schon in der dritten Auflage seiner *Anweisung* weist nämlich Crusius auf Petzolds Übersetzung hin, um auf eine substanzvollere Untersuchung des Aberglaubens zu verweisen.¹⁵

Crusius' Vorhaben in den erwähnten Dissertationen bestand nämlich darin, »eine deutliche Erklärung des Charakters, der Ursachen und Wirkungen des Aberglaubens« anzubieten, »durch deren sorgfältigen Überlegung sich ein jeder in den Stand setzen kann, von allen Arten des Aberglaubens, die er in der Erfahrung und dem Umgange bemerkt, oder in Büchern gefunden zu haben sich erinnert, ein richtiger Urtheil zu fallen«. ¹⁶ Den Aberglaube definiert Crusius an dieser Stelle als einen theoretischen und zugleich als einen moralischen Irrtum: Er ist »eine verkehrte, unbesonnene Weise und ohne tüchtige Gründe angenommene Art von den verborgenen und unsichtbaren Ursachen zu *denken*, welche man der Regierung der Welt und der menschlichen Schicksale zuschreibt«, um »deswegen auch solche Dinge zu *thun*, welche jenen Meynungen gemäß sind, und wodurch man mit jenen Ursachen in Verbindung zu kommen, sie gleichsam zu nöthigen, daß sie uns helfen müssen, oder was man wünscht, von ihnen zu erlangen vermeint«. ¹⁷

Hinter dem Aberglauben verbirgt sich mithin ein Erkenntnisfehler, der sich jedoch auf religiöse Sachverhalte beziehe, und zwar indem sich der Mensch sowohl die göttliche Vorsehung als auch die von Gott allein abhängige Regierung der Welt in einer verkehrte Weise vorstelle. Demzufolge muss man beispielsweise all diejenigen Irrtümer als *abergläubisch* beurteilen, die man begeht, wenn man glaubt, man sei vermögend, »durch [...] ungereimte Dinge, die Ursachen des Glücks in Verbindung mit sich zu bringen, und die Ursache des Unglücks von sich zu entfernen«. ¹⁸ Eine solche Annahme stütze sich auf eine falsche Vorstellung Gottes und führe unmittelbar zur Erdichtung und Einbildung ungereimter Phänomene wie dem Wahrsagen aus den Gestirnen, der Zauberei oder der Beschwörung von Dämonen und verstorbenen Seelen. ¹⁹

¹⁵ Vgl. Cristian August Crusius: *Anweisung vernünftig zu leben*. Dritte und vermehrte Auflage. Leipzig 1767, § 680, S. 849, Anm.

¹⁶ Crusius, *Gründliche Belehrung vom Aberglauben* (s. Anm 4), § 1, S. 2.

¹⁷ Ebd., § 3, S. 7–9; Hervorhebung P. R.

¹⁸ Ebd., § 4, S. 10.

¹⁹ Ebd., § 5, S. 11.

hzt

Mit Thomasius und Budde teilt Crusius eine gleichsam voluntaristische Auffassung des Aberglaubens, die neben dem theoretischen Irrtum – d. i. der falschen Vorstellung Gottes und seiner Eigenschaften – einen bösen Willen bzw. ein verdorbenes Gemüt als Grund der Superstitio annimmt. Solche theoretischen Ungereimtheiten – Gott sei nicht der wahre Schöpfer, der gerechte Gesetzgeber, der Vergelter des Guten und der Rächer des Bösen u. v. m. – wurzelten nämlich in einer verfehlt ausgerichteten Gottesliebe und brächten einen falschen Glauben an Gott mit sich.²⁰ Aus der falschen Darstellung Gottes ergibt sich, was Johann Franz Buddeus als *perversus cultus Dei* bezeichnet hatte, d. h. als eine »Kontrastierung wahrer Gottesfurcht aus vernünftiger Liebe mit einer »knechtischen und kindischen unvernünftigen Furcht Gottes«.²¹

Ein solches Verhältnis gegenüber dem Übernatürlichen sei aber keine Form der wahren Religion, sondern vielmehr eine Art Götzendienst als Hauptgattung alles Aberglaubens, d. h. eine bloße Verehrung von *Dämonen*. Ein Dämon ist nämlich nach Crusius »ein jedes geistiges, von den Menschen und den übrigen Thieren auf der Erde unterschiedenes, und in der Welt wirksames Wesen, [...] von dem die Menschen Gutes zu erwarten, oder Übel zu fürchten haben.«²² Unter heidnischen, d. h. hier vor allem an den Völkern wurden Dämonen als Mitteldinge zwischen der Gottheit und den Menschen begriffen. Man könne leicht absehen, wie sich die Geschichte entwickelt: Sobald man die Verehrung der Mitteldinge mit der innerlichen Verehrung Gottes verwechsle, verliere man die innere Fertigkeit, Gott zu erkennen, das eigene Gemüt auf ihn zu richten und entsprechend zu handeln; alles in allem verliere man aufgrund solcher Verkehrung des Willen und des Gewissens die wahre Religion und geriete in den Aberglauben.

Die falsche Ausrichtung der Gemüter – als Folge der mutwilligen Abweichung von Gott, d. h. des Sündenfalls – sei Ursprung und Nahrung des Aberglaubens, da sowohl in den Geistern, die nur »mittelmäßige Verstandskräfte« besitzen, als auch in den »scharfsinnigen Köpfen« das natürliche und vernünftige Verlangen, nach Gottes Willen zu handeln, durch eine Reihe schädlicher Affekte ersetzt werde.

Der vollkommenste Ausdruck einer solchen ebenso unmoralischen wie ketzerischen Ausrichtung des Willens sei das »verkehrte Philosophieren«, das selbstverständlich auch Crusius wie die übergroße Mehrheit der deutschen Philosophen jener Zeit mit der sogenannten »Materialisterei und Fatalisterei« identifiziert. Die Vorstellung, »die Materie sey das Principium, woraus alle Dinge, und zwar ohne Zweck und Wahl, nach einer mechanischen Notwendigkeit, entstanden waren«, bildet nach Crusius den Keim zwar nicht eines jeden, aber dennoch des sicheren

²⁰ Ebd., § 5, S. 12; § 6, S. 14.

²¹ Pott: Aufklärung und Aberglaube (s. Anm. 10), S. 177.

²² Crusius: Gründliche Belehrung vom Aberglauben (s. Anm. 4), § 15, S. 29.

Aberglaubens.²³ Sobald die Philosophen begonnen hatten, »der Materie [...] Leben und Verstand« zuzuschreiben, wurde der Weg eröffnet, der erst ermöglichte, dass man »den Himmel für lebend hielt, und die Gestirne [...] vor die vollkommensten lebenden Wesen ansah.«²⁴ Daraus ist natürlich leicht zu schließen, dass »die Schicksale der Menschen durch die Gestirne, als Götter, [...] determinirt« seien oder sich gar aus ihnen vorhersehen ließen.²⁵

Die Vorstellung, »der Himmel sey der höchste Gott, die Gestirne seyen mittlere Gottheiten, und der Himmel sey mit Dämonen angefüllt«, öffnet somit Tür und Tor zu einer »verzauberten«, d. h. übernatürlichen Erklärung natürlicher Phänomene. Eben daraus sei der Glauben an die Wirkung der guten und bösen Geister (z. B. des Teufels) auf das menschliche Schicksal entstanden.²⁶ Am Rande komme zudem noch hinzu:

Indem man eine unwiedertreibliche Determination aller Dinge annahm, so war hiermit die Moralität der menschlichen Handlungen als der erste und nothwendige Grund der Religion in der That aufgehoben.²⁷

Die . . . enge . . . Verbindung . . . von . . . Materialismus, . . . Fatalismus, . . . Aberglaube, Atheismusverdacht sowie dem Umsturz der Moral erlaubt es Crusius,²⁸ seine Kritik an alten Aberglaubensformen auf seine Zeit zu beziehen und damit sowohl zeitgenössische Schwärmer, Freidenker, Materialisten und Religionsspötter, aber auch die wolffianischen Befürworter des *nexus rerum fatalis* als Angriffspunkt seiner scharfen Kritik zu intendieren.

Das »abergläubische Unternehmen, außerordentliche und widernatürliche Dinge durch Anwendung gewisser Gebräuche und Formeln hervorzubringen, mit welchen verborgene und mächtige Ursachen wirken sollen, von denen, wie man vermeynt, das Glück und Unglück in menschlichen Leben abhanget, ist nach Crusius ebendas, was man Zauberei bzw. Magie nennt.²⁹ Es ist hier nicht erforderlich, erneut zu betonen, welche zentrale Rolle die Debatte über die Zauberei während der Frühaufklärung gespielt hat, insbesondere im Zusammenhang der Auseinandersetzungen zwischen den aufgeklärten Philosophen und der religiösen Orthodo-

²³ Ebd., § 18, S. 42; § 19 Anm., S. 43.

²⁴ Ebd., § 19, S. 45.

²⁵ Ebd., § 22, S. 46–47.

²⁶ Ebd., § 20, S. 45–46.

²⁷ Ebd., § 38, S. 78.

²⁸ Zu diesem Argumentationszusammenhang auch bei Crusius vgl. demnächst Gideon Stiening: »Die Natur macht den Menschen glücklich«. Modelle materialistischer Ethik im 18. Jahrhundert. In: Lothar van Laak, Kristin Eichhorn (Hg.): Kulturen der Moral / Moral Cultures. Hamburg 2021 [i.D.].

²⁹ Ebd., § 43, S. 86f.

|st

|he

xie, und zwar sowohl lutherischer als katholischer Orientierung.³⁰ Im Jahre 1701 hatte Christian Thomasius eine erfolgreiche polemische Schrift zu diesem Thema veröffentlicht, in der er zwar die Zauberei als ein moralisches Laster bezeichnete, dessen Verfolgung er aber von Seiten der bürgerlichen Gerichte mit Nachdruck kritisierte.³¹ Diese Kritik bediente sich zweier Argumente. Erstens führte Thomasius einen theologischen bzw. metaphysischen Grund an: Wie der holländisch-reformierte Theologe Balthasar Bekker meinte er nämlich, dass die Geister überhaupt – d. h. böse und gute Geister bzw. Teufel und Engel – nicht im Stande seien, eine reale Wirkung auf den Körper und den physischen Bereich auszuüben.³² Obwohl er – im Unterschied zu Bekker – seine Pneumatologie nicht auf cartesische Prinzipien stützte, war er damit einverstanden, den Teufel für ein bloß geistliches Wesen zu halten (»ohne Fleisch und Knochen«), der kein physisches *commercium* mit dem Menschen herstellen könne, wobei als Bündnisse mit dem Satan damals beispielsweise der Beischlaf mit einem bösen Geiste, die teuflische Hexenmahlzeiten und ähnliche Phänomene galten.³³ Bei Thomasius beendet der Teufel seine »Karrriere«, der allmächtige Geist der Theologen zu sein und wird vielmehr als ein in beschränktem Maße wirksamer böser Geist verstanden, der ausschließlich *moralisch* auf die Menschen wirke.

Dagegen war der zweite Grund juridischer Natur. Er besteht in dem Versuch einer Säkularisierung der juridischen Normen nach den Prinzipien des modernen Naturrechts: Zauberei und Hexerei stellen in diesem Zusammenhang kein *bürgerliches Verbrechen* dar und entziehen sich demzufolge der bürgerlichen Autorität der Richter. Diese letzte Überzeugung findet man nahezu unverändert bei Crusius wieder:

Dieses Laster [die Zauberei], wenn es auch vor Gott noch so groß ist, vor das Tribunal menschlicher Richter entweder gar nicht zu ziehen ist, oder nicht auf die Art, wie solchen bey den Papisten gewöhnlich ist, und dies deswegen, weil eine verkehrte Art zu denken in Absicht auf die Religion und die Ursachen des Glücks und Unglücks, wiewohl einer dem andern nicht schadet, kein bürgerlicher Verbrechen ist.³⁴

30 Für eine allgemeine Darstellung der Debatte vgl. Stuart Clark: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford 1997; Lyndal Roper: *Witch Craze. Terror and Fantasy in Baroque Germany*. New Haven, London 2004; *Witchcraft in Europe. 400–1700: A Documentary History*. Hg. von Alan Charles Kors und Edward Peters. Philadelphia 2001.

31 Christian Thomasius: *De crimine magiae*. Halle 1701. Deutsche Übersetzung unter dem Titel: Christian Thomasius: *Kurtze Lehr-Sätze von dem Laster der Zauberey*. Halle 1704.

32 Vgl. Annemarie Noolen: »Unserm grossen Bekker ein Denkmal?« Balthasar Bekkers »Betoverde Weereld« in den deutschen Landen zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Münster 2009, S. 217–224 sowie den Beitrag von Hans-Peter Nowitzki in diesem Band.

33 Vgl. Christian Thomasius: *Versuch vom Wesen der Geister*. Halle 1699 [ND Hildesheim 2004].

34 Crusius: *Gründliche Belehrung vom Aberglauben* (s. Anm 4), § 56, S. 125f.

Insofern kommt Crusius zwar Thomasius' Intention und Begründung einer Missbilligung der Hexenverfolgung nahe, jedoch aufgrund deutlich abweichender Voraussetzungen: Während Thomasius seine Meinung letztlich auf die radikale Trennung zwischen innerlichem und äußerlichem Gottesdienst stützt und demzufolge auf die moderne Trennung zwischen der inneren Sphäre des Glaubens und dem äußeren bürgerlichen Leben, vertritt Crusius eine stärker theologische und metaphysische These. Anstatt Thomasius' Meinung über die bloße moralische Bedeutung solcher Geister wiederzugeben, konzentriert sich Crusius auf ihre Wirksamkeit in der Welt, von der er eine deutliche Bestätigung in den Apostelgeschichten zu finden glaubt.³⁵ Das Zeugnis der »heiligen Scribenten« – d. h. der unmittelbaren Abgesandte Gottes – war für Crusius ein zuverlässigeres Argument als philosophische Überlegungen über die notwendige Verknüpfung der natürlichen Phänomenen (den *nexus rerum*), aufgrund dessen Spinoza die Wunder im allgemeinen in ihrer Möglichkeit ausgeschlossen hatte, während Wolff noch einen letzten Platz für sie reserviert hatte.³⁶ Crusius aber bereiten Wunder wieder überhaupt keine Probleme mehr: »Unter den Menschen [sind] [...] durch [die] Beyhülfe [solcher mächtiger Geister] ausserordentliche und nicht natürliche Dinge bewerkstelliget worden.«³⁷

Nichtsdestoweniger unterscheidet der Leipziger Theologe eine der christlichen Religion angemessene Zauberei, worunter auch die Wunder zu zählen sind, von ihrer degenerierten Form, dem magischen Aberglaube, und dies in seinen zahlreichen Formen: Wahrsagen (*magia divinatoria sive fatidica*), Betrügen (*magia praestigatoria*) oder Schädigen und Verderben (*magia venefica*, d. i. die eigentliche Hexerei).³⁸ Erneut sieht Crusius die Ursache einer solchen irrigen Umkehr des in sich vernunftgemäßen Glaubens zugunsten der mächtigen Geister in den fehlgeleiteten Gemütern der Menschen: »Allein ein Jeder, welcher die Gebote Gottes muthwillig aus den Augen setzt, begeht eben das Laster, dessen die Zauberer schuldig sind, und welches sie vornehmlich fähig macht, Zauberer zu sein«, denn »es ist nicht glaublich, daß die bösen Geister bey ~~den~~ menschlichen Zauberkünsten wirkliche Hülfe leisten, ausser bey solchen Menschen, welche ein ganz von der Religion abgekehrtes Herz haben, und auf Dinge, die Gott zuwider sind, ein recht großes und völliges vertrauen setzten, so daß [sie] Werkzeuge einer mannigfaltigen Bosheit bey der Ausführung solcher Dinge abgeben können.«³⁹ Es sind eben ausschließlic

↳ die Ien

phen

H den

³⁵ Ebd., § 45, S. 101f.; die Apostelgeschichte zeugt nach Crusius von zahlreichen Phänomenen dämonischer Besessenheit; der Apostel Paulus befreit z. B. die besessene, mit Wahrsagerfähigkeiten begabte Magd mit den Worten: »Ich gebiete dir [Geist] in dem Nahmen Jesu Christi, von ihr auszugehen«, Apostelgesch. XVI.16.

³⁶ Für Crusius' Auffassung der Wunderwerke vgl. Cristian August Crusius: Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten. Leipzig 1745 [ND Hildesheim 1964], §§ 375–377, S. 709–720.

³⁷ Crusius: Gründliche Belehrung vom Aberglauben (s. Anm 4), § 45, S. 101.

³⁸ Ebd., § 54, S. 121.

³⁹ Ebd., § 53, S. 120, 119.

kehrte Gemüter«, die demzufolge den mächtigen bösen Geister Zugang zur menschlichen Welt gewähren, und es sei kein Zufall, dass die Begriffe Zauberer, Betrüger und Heuchler als Synonyme gelten.

Wenn bürgerliche Strafen kein mögliches Mittel gegen das Laster des Aberglaubens darstellen, dann müsse man einen anderen Weg für die Befreiung des menschlichen Gemüts finden. Der von Crusius vorgeschlagene Weg ist jener der »moralischen Umerziehung« des Gewissens zum Gefühl der Verbindlichkeit gegen Gott und demzufolge zur wahren Religion. Erste und wesentliche Bedienung dafür ist nach Crusius die göttliche Gnade,⁴⁰ die jedoch außerhalb der menschlichen Verfügbarkeit steht. Was den Menschen zu verändern bleibe, beträfe das, was Crusius als *subjektive Gründe* des Aberglaubens bezeichnet und deren Bearbeitung seinen Hauptbeitrag zur Aberglaubenskritik darstellt. Mit seiner psychologisch-anthropologisch orientierten Untersuchung des Aberglaubens liefert Crusius einen bedeutsamen Beitrag zur anthropologischen Diskussion der Hoचाufklärung, die ihren Ursprung zwar im Bereich der empirischen Seelenlehre Wolffs hatte, die sich jedoch – wie im Falle Meiers, Unzers und anderer Vertreter der »anthropologischen Aufklärung« – relativ bald von Wolffs rationalistischen bzw. intellektualistischen Auffassung der menschlichen Natur verabschiedete.⁴¹

Unter den psychologischen Voraussetzungen des Aberglaubens, d. h. seinen *subjektiven* Usachen, nennt Crusius die drei folgenden: Erstens »falsche Geschichten«, d. h. genauer: die menschliche Neigung oder Bereitschaft, Geschichten für wundersam zu halten, die sich nicht verstehen lassen. Das ist zumeist der Fall bei erdichteten Wundern und sonderbaren Begebenheiten.⁴² Bei solcherart Geschichten führt die Unwissenheit leicht dazu, natürliche Ereignisse, die Verwunderung hervorrufen und ungewöhnlich sind, als Wunder zu interpretieren, wie etwa Sonnen- und Mondfinsternisse.

Zweitens gründet sich der Aberglaube auf »eine verkehrte Art zu philosophieren«, d. h. auf die Gewohnheit, sich bei Untersuchung der Wahrheit nur auf das eigene Urteil zu verlassen. Es handele sich in diesem Fall um das Gleiche, was Wolff den *logischen Egoismus* nannte und dem Kant den *logischen Pluralismus* gegenüberstellte, d. h. die Vorstellung, dass Wahrheit und Kenntnisse kaum Sachen seien, die der Philosoph durch seine isolierte Arbeit erreichen könne, sondern die die Mitwirkung vieler Köpfe erfordere.⁴³

⁴⁰ Ebd., § 39, S. 80.

⁴¹ Vgl. hierzu u. a. Hans-Peter Nowitzki: *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*. Berlin, New York 2003.

⁴² Ebd., § 74, S. 187: Hier »fehlt es entweder [...] an historischen Gewißheit [=falsche Zeugnisse], oder sie beweisen das nicht richtig, was daraus geschlossen wird«.

⁴³ Ebd., § 83, S. 205f. Wenn unsere eigenen privaten Empfindungen und Sätze die einzige Begründung und Bestätigung unserer Meinungen bilden, steht der Weg zum Aberglauben ohne Hindernis vor uns. Als Beispiel solch falsch~~er~~ Verfahren nennt Crusius die irrige Auslegung der Heiligen

12
Hes Pm

Drittens gründet sich der Aberglaube nach Crusius auf den »alten Feind« jeder Philosophie: das »Vorurteil der Autorität« – wozu Crusius auch die Erziehung, die Gewohnheiten und die Neigung zur Nachahmung zählt. Aus diesem Vorurteil ergeben sich zwei Grundbeschaffenheiten des menschlichen Gemüts, denen die Philosophie widerstehen müsse: Auf der einen Seite entstehe aus den Vorurteilen die *Trägheit der Vernunft*, die genau wie die Trägheit der Körper wirke: eine Art Unbeweglichkeit, die es schwer und mühsam mache, alte Auffassungen aufzugeben. Auf der anderen Seite bewirken Vorurteile die unwiderstehliche Begierde, vorkommende Exempel nachzuhalten – und vorzüglich die, bei denen die Sinne stark gerührt worden sind.⁴⁴

Die von Crusius erwähnten Ursachen des Aberglaubens sind allesamt Arten der Leichtgläubigkeit, d. h. unmittelbare Folge der von den verschiedenen Formen der Aufklärung immer wieder und in unterschiedlichen Weisen bekämpften *ignavia rationis*, eine faule Vernunft, die ihre Resultate ohne große Mühe zu erreichen versuche. Diese Gemütsneigung bestimme den Charakter des Abergläubischen, der des öfteren unter dem Einfluss der Sinne denke und handele, eine vermessene Haltung aufzeige und nicht bereit sei, seine Meinungen zu revidieren, und zwar selbst dann nicht, wenn die Naturwissenschaften sie deutlich widerlegen können. Nach Crusius bestehe aber zwischen Religion und Wissenschaft (hier als Naturforschung) keine sternige Gegenüberstellung: Eigentlich »gründet sich [die Religion] auf richtige Beweise, welche zwar diejenigen, die nicht im scharfsinnigen Denken geübt sind, nicht im Stande sind distinct vorzuragen, welche doch aber von den Gelehrten sehr wohl und gründlich vertheidigt und auseinander gesetzt werden können, dergestalt, daß die Grundsätzen und die Arten zu schließen, welche dabey vorkommen, nach der Logik die schärfste Probe halten« Dies gilt auch für philosophische Systeme (und Crusius nennt selbstverständlich das seinige), die »die Schranken der menschlichen Vernunft an die Grenzen der höheren Offenbarung richtig passen, wenn nur nichts ohne Beweis angenommen wird, und es auch im Schließen nicht versehen wird.«⁴⁵ Nebst der profunden Kenntnis der Heiligen Schrift bildet die wiederholte Überprüfung der philosophischen Systeme nach Crusius ein entscheidendes Kriterium der Wahrheiten der Religion und bietet somit einen erfolgreichen Ausweg aus dem Laster des Aberglaubens.

Schrift seitens der »Papisten«, die z. B. ihre Interpretationen einiger kontroversen Textpassagen nicht zur Diskussion stellen, und sie stattdessen in Dogmen verwandeln (so die Transsubstantiation).

⁴⁴ Ebd., § 85, S. 209–212.

⁴⁵ Ebd., § 84, S. 207f.

3 Die Anlass-Schriften: Geisterbeschwörungen, Teufelsaustreibung und Exorzismen

In seinen oben knapp skizzierten systematischen Schriften zum Aberglauben bewegt sich Crusius gewissermaßen noch in den Bahnen der aufgeklärten Aberglaubenskritik. Die Betonung der ›psychologischen‹ und ›anthropologischen‹ Grundlage des abergläubischen Gemüts wurzeln in dem Anspruch, die vernachlässigten Aspekte der menschlichen Natur hervorzuheben, die die rationalistische Philosophie bis dato nicht in Betracht gezogen worden waren. Crusius trägt damit in erheblichem Maße dazu bei, die Entwicklung der deutschen Philosophie nach dem Muster der britischen und französischen Aufklärung voranzutreiben. Die Vorstellung, die Vernunft sei weder das einzige noch ein privilegiertes Mittel zur Verbesserung des Menschen – wobei selbst ihre ›unvernünftige‹ Natur (Affekte, Empfindungen usw.) eine unbestreitbare Rolle spielt – wirkt hier als ein deutliches Signum seiner ›Modernität‹.

Dennoch kehrt Crusius zu dem Thema *Aberglaube* in einer Reihe von Schriften, die er im Jahr 1775 verfasst und die er den Teufelsaustreibungen des schweizerischen katholischen Priesters Joseph Gassner⁴⁶ sowie dem Wirken des Okkultisten und Geistersehers Johann Georg Schröpfers⁴⁷ widmet, zurück. Hier scheint Crusius sich von dem üblichen aufgeklärten philosophischen Verfahren zu distanzieren, zugunsten einer ›obskurantistischen‹, populären Auffassung solcher übernatürlichen Phänomene, die man nur mit einigen Schwierigkeiten mit den Schlussbemerkungen seiner systematischen Schriften vereinbaren kann.

Die *Gedanken über Herrn Geßners Teufel-Austreibung* beziehen sich nämlich auf das Wirken Joseph Gassners, eines der berühmtesten Heilpraktiker und Exorzisten seiner Zeit. Den Anlass für Crusius' Anmerkungen über Gassner bildet eine berühmte Episode, nämlich der Fall zweier besessener Schwestern, die wegen ihrer starken und gefährlichen Konvulsionen dazu gezwungen wurden, ihre religiöse Gemeinschaft zu verlassen. Gassner, der das Phänomen nicht als natürliche Krankheit, sondern als eine Wirkung des Teufels verstand, behandelte die Schwestern durch ein spezielles Ritual exorzistischer Natur.

Der Fall Schröpfers lag teilweise ähnlich: Dieser Leipziger Wirt war wegen seiner vermeintlichen Fähigkeiten berühmt geworden, mittels einer magischen Laterne

— ~~Waffen~~
hatte (?)
|| x

⁴⁶ [Christian August Crusius]: Eines großen Gottesgelehrten Gedanken über Herrn Geßners Teufel-Austreibung, s.l. 1775.

⁴⁷ Christian August Crusius: Bedenken eines berühmten Gelehrten über des famosen Schröpfers Geister-Cittiren. Berlin 1775; vgl. Deac Rossel: The 19 Century German Origins of the Phantasmagoria Show (ungedruckt: https://www.academia.edu/4609248/The_19_Century_German_Origins_of_the_Phantasmagoria_Show).

Wir sehen nicht, was da stehet, sondern wir fürchten.«⁵⁰ Schröpfers habe vermutlich mithilfe seiner Zauberlaterne Gespenster erscheinen lassen, Rauch gemacht und Schall durch Hohlspiegel reflektieren lassen, was alles nichts als Betrug sei.

Selbst Johann Salomo Semler, das »ausgeprägte Sprachrohr der Teufelskritiker«,⁵¹ verfasste und veröffentlichte eine Widerlegung von Crusius' Bedenken. In seinen Sammlungen von *Briefen und Aufsätzen über Gaßnerischen und Schröpferischen Gesiterbeschwörungen* (1776) erkennt er bei dem genannten Wirken keine Dämonen am Werke, sondern erkennt bloße Phänomene, die »physisch gewöhnlich« verursacht würden und die daher ~~Hi~~ rein künstlicher Betrug seien.⁵²

H lin

L en

Die strengste Reaktion scheint aber von Friedrich Nicolai zu kommen, dem Herausgeber der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek*, der sich folgendermaßen über das »abenteuerliche [...] System« Crusius' äußert:

Wer den Herrn D. Crusius einigermaßen kennt, kann gleich voraus sehen, wie das Bedenken beschaffen seyn werde. Man weiß, daß dieser Gelehrte alle gegenwärtige physische und moralische Begebenheiten mit bewundernswürdiger Leichtigkeit durch die Mitwirkung des Teufels erklärt, und von allen künftigen Begebenheiten durch Vorbilder und Prophezeihungen die genauesten Nachrichten hat.⁵³

Zumindest hinsichtlich seiner Auffassung von übernatürlichen Mächten und ihrer Wirkung erweist sich Crusius als Vertreter einer Philosophie, die immer noch die alte Unterjochung der unmündigen Vernunft durch die Vorurteile fortzutreiben scheint und die nur in beschränktem Maße dazu bereit ist, die Schwäche des menschlichen Gemüts in einer bloß irdischen Perspektive zu behandeln.

⁵⁰ Vgl. Moses Mendelssohn: Anmerkungen über einen schriftlichen Aufsatz, die Wunderthaten des berühmten Schröpfer betreffend. In: *Allgemeine deutsche Bibliothek* 26.1 (1775), S. 277–281.

⁵¹ Noolijen: »Unserm grossen Bekker ein Denkmal«? (s. Anm. 32), S. 302; für eine gesamt Darstellung von Crusius' Stellungnahme für Schröpfer siehe S. 300–304.

⁵² Johann Salomo Semler: *Saßlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Gesiterbeschwörungen*. Halle 1776, 2. Stück, S. 362.

⁵³ Friedrich Nicolai: Rezension von Ch. A. Crusius' Bedenken über die Schröpferischen Geisterbeschwörungen. In: *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 26.1 (1775), S. 272–277, hier S. 276f.

l mm