

Die Martin Mulsow  
unanständige  
Gelehrtenrepublik

Wissen, Libertinage und Kommunikation  
in der Frühen Neuzeit

J.B.METZLER



**J.B.METZLER**

*Martin Mulson*

# **Die unanständige Gelehrtenrepublik**

Wissen, Libertinage  
und Kommunikation in der Frühen Neuzeit

Verlag J. B. Metzler  
Stuttgart · Weimar

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02182-3  
ISBN 978-3-476-05261-2 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-476-05261-2

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung  
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages  
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2007 Springer-Verlag GmbH Deutschland  
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und  
Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2007

[www.metzlerverlag.de](http://www.metzlerverlag.de)  
[info@metzlerverlag.de](mailto:info@metzlerverlag.de)

*Meiner Münchner Tafelrunde:  
Anselm, Christoph, Gerhard und Andreas*

# Inhalt

Vorwort . . . . .	VII
1. Unanständigkeit, Mißachtung und Verteidigung der guten Sitten in der Gelehrtenrepublik der Frühen Neuzeit . . . . .	I
2. Philologische Libertinage. Kommentarpodien und »wildes Denken« von Berni bis Saint-Hyacinthe . . . . .	27
3. Innenansichten der Gelehrtenrepublik. Soziales Wissen, Wahrnehmungen und Wertungen . . . . .	67
4. Vom Lohn der Frechheit. Philosophische Innovation aus dem Geist der Satire . . . . .	87
5. Von der Tischgesellschaft zum Oberseminar. Zur historischen Anthropologie mündlicher Wissenschaftskommunikation . . . . .	121
6. Netzwerke gegen Netzwerke. Polemik und Wissensproduktion im politischen Antiquarianismus um 1600 . . . . .	143
7. Der ausgescherte Opponent. Akademische Unfälle und Radikalisierung . . . . .	191
8. Wissenspolizei. Die Entstehung von Anonymen- und Pseudonymen-Lexika im 17. Jahrhundert . . . . .	217
Abbildungsverzeichnis . . . . .	247
Namenregister . . . . .	249

## Vorwort

Anthropologie der Wissenschaft kann heute in vielerlei Gestalt auftreten. Sie kann eine Geschichte der Rationalität und ihrer Grundbegriffe wie »Objekt«, »Beweis« oder »Tatsache« bieten, die nicht mehr im Sinne trockener Logikbücher, sondern als Bündel kultureller Praktiken gehandhabt werden. Sie kann die menschliche Dimension hinter den strengen Formeln und Argumentationen offenlegen, nicht im Sinne einer simplen Psychologisierung, sondern mit dem wachen Blick auf rituelle Komponenten, auf praktische Logiken des Opportunismus, auf stilistische Vorlieben.

Eines ist auf jeden Fall deutlich: Vorreiterin bei der Erkundung neuer kulturwissenschaftlicher Möglichkeiten, die Geschichte der Wissenschaften zu schreiben, ist meistens die Frühneuzeitforschung. Die Frühe Neuzeit ist auf der einen Seite fern genug, um die Alterität der in ihr zu beschreibenden Phänomene evident werden zu lassen. Auf der anderen Seite aber bietet sie, anders als Antike und Mittelalter, eine solche Fülle an Quellen, daß es fast jederzeit möglich ist, mit unterschiedlichsten Methoden den Akteuren nahezukommen, ihren Schlichen nachzuspüren und ihre Kontexte zu erfassen.

Wissenschaftsgeschichte wird immer noch schnell mit der Geschichte der Naturwissenschaften identifiziert. Doch anders als das englische »history of science« läßt der Begriff hierzulande mit gleichem Recht die Geisteswissenschaften zu. In diesem Band nehmen die frühneuzeitlichen Geisteswissenschaften wie Philologie, Geschichte oder Theologie einen großen Raum ein. Das entspricht ihrer Bedeutung als Leitwissenschaften im 17., zum Teil auch noch im 18. Jahrhundert. Genau genommen aber geht der Terminus »Geisteswissenschaften«, der Charles P. Snows Rede von den »zwei Kulturen« impliziert, in seiner Anwendung auf die Frühe Neuzeit in die Irre. Was dort Gelehrsamkeit, eruditio, war, steht noch diesseits der Scheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften. Einige der Essays dieses Bandes werden zeigen, daß es gerade typisch für die »undisziplinierte« wissenschaftliche Aufmerksamkeit der Frühen Neuzeit gewesen ist, zwischen Naturforschung, Rhetorik und Theologie nicht zu trennen, sondern zu oszillieren.

Gelehrsamkeit ist in der Epoche des Barock und der beginnenden Aufklärung das Geschäft der Gelehrten; sie ist eine Praxis, die nicht im Elfenbeinturm stattfindet, sondern in jener Kommunikationsgemeinschaft, die sich »Respublica literaria« oder »République des lettres« nannte. Diese Gemeinschaft hatte ihre Regeln der Inklusion und der Exklusion. Und diese Regeln sind es, die den Blick

des historischen Anthropologen auf sich lenken. Wer wurde geduldet, wer wurde verstoßen? Wie vertrug sich das Ethos der Toleranz der Gelehrtenrepublik mit den Reaktionen, die sie zeigte, wenn sie in ihrem Standesbewußtsein provoziert wurde? Wie verhielten sich die Praktiken der Gelehrten, oder ihr »Self-Fashioning«, zu den Idealen, die sie auf ihre Fahnen schrieben?

Die These der in diesem Band versammelten Essays, die sich im Titel reflektiert, besagt, daß es eine Dialektik der Ausschließung gegeben hat. Wenn die Gelehrtenrepublik mit Außenseitern jenseits ihres Wertkodexes, also »Unanständigen« konfrontiert war, dann wurde sie selbst schnell unanständig, denn sie praktizierte Gewalt – symbolische oder reale –, die keineswegs ihren Idealen entsprach. Eine weitere These möchte einen Konnex zwischen der Pluralisierung von Wissensansprüchen einerseits und manchen »undisziplinierten« und »unanständigen« Verhaltensformen in der Gelehrtencommunity andererseits herstellen: Man kann die Relativierung von Normen und die Produktion mehrdeutiger Sprechakte als Reaktion auf eine pluralisierte epistemische Situation begreifen, als Weigerung, sich eindeutigen Autoritätsvorgaben zu beugen. Indem auf diese Weise die Analysen von Wissenschaftskommunikation, von Pluralisierung und von devianten Formen von Intellektualität verschränkt werden, hoffe ich, neue Wege zwischen Ideengeschichte und historischer Anthropologie zu erkunden. Nicht zuletzt bin ich am ideengeschichtlichen Mehrwert interessiert, den die »Unanständigkeit« hervorgebracht hat. Ein solcher Mehrwert, der sich beobachten läßt, geht in die Richtung von Radikalisierung. Aus satirischer oder obszöner Abweichung konnte echte Kritik an sozialen, politischen oder religiösen Verhältnissen werden. Ein anderer Mehrwert schlägt sich in wissenschaftlicher Innovation oder literarischer Kreativität nieder.

Das erste Kapitel spürt einigen Reaktionen nach, die durch Frechheit, Obszönität, Heterodoxie oder sexuelle Freizügigkeit ausgelöst wurden. Man sieht, daß die Spanne dessen, was provozierend wirken konnte, von realen Beleidigungen bis zu dogmatischen Differenzen reichen konnte. Ebenso wies die Skala der möglichen Reaktionen Formen klassifikatorischer Gewalt bis hin zur Vernichtung der sozialen Existenz auf. Die moralische Ökonomie der Gelehrtenrepublik hatte bestimmte »innere Grenzen«, die meist selbst nicht thematisiert worden sind.

Im zweiten Essay wird ein neuer Begriff eingeführt. »Philologische Libertinage« soll ein Verhalten kennzeichnen, das sich im gelehrten Bereich Freizügigkeiten erlaubt, ohne in toto auf Konfrontationskurs zur Gesellschaft zu gehen. Ist dies die »sanfte Variante« der Unanständigkeit gewesen? War sie wirklich nur der Zeitvertreib von hart arbeitenden Wissenschaftlern, die ein Ventil für allzu ernste Arbeit benötigten? Oder besaß diese Art von Freizügigkeit ein eigenes subversives Potential? Der Essay forscht den geistesgeschichtlichen Nischen nach, in denen solche Libertinage gedeihen konnte. Vor allem in Parodien auf allzu ge-

lehrte Kommentare und in ironischen Abhandlungen über schlüpfrige Gegenstände werden Beispiele von philologischer Libertinage gefunden: Kommentare, die sich nicht scheuen, mit sexuellen Doppelbedeutungen zu operieren oder gewagte Konjekturen anzustellen.

Der dritte Beitrag nimmt sich der Alltagsgeschichte der Gelehrten an. Er nutzt die beobachtende »Feldforschung« zweier zeitgenössischer Reisender, um durch ihren Blick hindurch die anthropologische Analyse der Wissenschaftler möglich werden zu lassen. So entsteht ein Blick hinter die Kulissen und Fassaden, der uns einen Kontrast zu den offiziellen Selbstaussagen der Gelehrten an die Hand gibt. Gelehrte haben spezifische Streitstile und spezifische Stile der Selbstinszenierung entwickelt, doch selten haben sie sich dabei in die Karten schauen lassen. Nach außen gaben sie sich als die seriösen Wissenschaftler, wie es von ihnen erwartet wurde. Die Innenansicht sah anders aus. In den Jahren, in denen die Demaskierung von solchen Wissenschaftlern mehr und mehr praktiziert wurde, etablierte sich der Begriff von der »Charlatanerie« der Gelehrten.

An die Ränder der Seriosität führt auch der vierte Essay – genauer ins schillernde Gebiet des »Ioco-Seriösen«. Die ioco-seria-Kultur blühte an den marginalen Stellen des Akademischen: beim Zeitvertreib, in den Studentenzirkeln, oder als Sahnehäubchen des Humanismus. Doch diese Marginalstellen konnten auch inhaltliche Marginalstellen der Gelehrtenkultur sein: neue oder heterodoxe Einsichten, die man nur als »Scherze« – oder eben als halb ernste, halb scherzhafte Äußerungen (»ioco-seria«) – zu verkaufen können meinte. Der Essay zeigt, daß die Mimese des heterodoxen und libertinistischen Denkens an den harmlos-scherzhaften Zeitvertreib nicht ohne Erfolg geblieben ist. Manche der Innovationen der frühneuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft besitzen eine ioco-seriöse Vorgeschichte.

Dieser Essay führt die Gedanken zum »wildem« oder »burliesken« Denken weiter, die im zweiten Essay entwickelt worden sind. Unter solchem Denken verstehe ich das bewußte Herstellen von Mesallianzen (Ähnlichkeitsbeziehungen, die intellektuell und gesellschaftlich nicht geduldet sind). Diese Mesallianzen entstehen bevorzugt im geschützten Raum des Ioco-Seriösen, des privaten Kabinetts, der kleinen Freundeszirkel oder der parodistischen Rituale, können dann aber auf ernsthafte theoretische oder gesellschaftliche Kontexte übergreifen. Dies ist dann der »Mehrwert«, der große Veränderungen bewirken kann.

Daran, die Perspektive des Offiziellen und Ernsthaften zu überwinden und in die Grauzonen der Kommunikation einzudringen, ist auch dem fünften Kapitel gelegen. Es konzentriert sich auf kleine mündliche Zirkel, gesellige Tischrunden von Professoren mit ihren Studenten. Welche Spielräume von Freiheit und abweichendem Verhalten waren in solchen Runden möglich? Welche neuen Ideen entwickelten sich aus ihnen? Es entsteht eine neue Perspektive auf die Art, Geistesgeschichte zu schreiben: eine Geistesgeschichte der informellen Kommunika-

tion, aus der heraus erst jene Kristallisationen entstanden sind, die das Objekt herkömmlicher Geschichtsschreibung ausmachen.

Der sechste Essay nimmt die Idee, Gelehrte in ihren Netzwerken und sozialen Zusammenhängen zu betrachten, auf und führt sie weiter. Gelehrtennetzwerke, so die These, waren in der Frühen Neuzeit oftmals Vektoren, die polemisch auf ein entgegengesetztes Netzwerk ausgerichtet waren. Aktivitäten und Ideenproduktion innerhalb dieser entgegengesetzten Netzwerke bezogen ein Gutteil ihrer Motivation und Energie aus der Aktivität gegen den gemeinsamen »Feind«. Das galt vor allem in der hohen Zeit des konfessionalisierten Europa, im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert. Das gewählte Beispiel, der politische Antiquarianismus im Kontext der Auseinandersetzung um die Macht des Papstes, macht deutlich, wie neue Gedanken eher als Nebenprodukte in diesem oft mit »unanständigen« Mitteln geführten Machtkampf entstanden sind.

In der siebten Studie wird die Frage gestellt, wie mit der Pluralisierung von Weltbildern und Wahrheitsansprüchen umgegangen worden ist. Konnte Pluralisierung »ausgehalten« werden? Haben sich junge Intellektuelle, die durch neue Ideen vom Weg des allgemein anerkannten Konsenses abgebracht worden waren, als »Drifter« entpuppt, die unter der Verunsicherung gelitten haben, oder als »Surfer«, die trotz aller Ambivalenzen produktiv mit der Situation umzugehen wußten? Wie ist es überhaupt dazu gekommen, daß aus den doch pluralisierungsgesicherten akademischen Veranstaltungen hin und wieder heterodoxe und »unanständige« Absolventen hervorgegangen sind?

Das letzte Kapitel kehrt schließlich in gewisser Weise wieder zum Ausgangspunkt zurück. Erneut geht es um die Ausschließung aus der Gelehrtenrepublik. Doch nun wird beobachtet, auf wie enge Weise die Ausschließung mit den zentralen Aktivitäten und Praktiken der Gelehrsamkeit selbst verbunden ist. Es war nämlich im späten 17. Jahrhundert geradezu Mode, bibliographische Jagd auf pseudonyme Autoren zu machen. Diese Jagd wurde als Gemeinschaftsunternehmen zelebriert, verstärkte also intern noch die Sozialintegration der Gelehrtenrepublik. Doch tat sie dies auf dem Rücken der klassifizierten Opfer. Zwar waren die meisten Pseudonyme und Anonyme bereits eine Sache der Vergangenheit, doch auch unter den Zeitgenossen gab es noch genügend Personen, die Grund hatten, ihren Namen auf dem Titelblatt ihrer Schriften zu verbergen. Diese Autoren bekamen den detektivischen Scharfsinn ihrer Jäger zu spüren. Ein späterer Trost für sie dann nur, wenn der Historiker ex post feststellen muß, daß gerade die wissenspolizeilichen Jäger es waren, die die Kunde über die versteckten Autoren – und damit auch ihre Thesen – in die Aufklärung und über sie in die Gegenwart getragen haben.

Die hier versammelten Essays sind zu unterschiedlichen Gelegenheiten entstanden, doch entspringen sie einem gemeinsamen Forschungsvorhaben. Einige sind

aus meinem Teilprojekt am Münchener Sonderforschungsbereich 573 (Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit) hervorgegangen, andere entstanden während des Aufenthaltes am Institute for Advanced Study in Princeton. Eine frühere Fassung des ersten Kapitels ist in der Zeitschrift *Historische Anthropologie* 8 (2000) erschienen; eine frühere und andere Version des zweiten Kapitels ist in *Der Kommentar in der Frühen Neuzeit* erschienen, hg. von Ralph Häfner und Markus Völkel (Tübingen 2006); eine kürzere Fassung des dritten Kapitels erschien in *Kultur der Kommunikation. Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter von Leibniz und Lessing*, hg. von Ulrich Johannes Schneider (Wiesbaden 2005); den fünften Beitrag habe ich am 8. Februar 2002 an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken auf Einladung von Richard van Dülmen vorgetragen. Eine Kurzfassung des achten Essays erschien in einem Sammelband *Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autorität*, hg. von Wulf Oesterreicher, Gerhard Regn und Winfried Schulze (Münster 2003); eine englische Fassung dieses Essays wurde am 15. Februar 2003 an der Princeton University vorgetragen; sie wurde gedruckt im *Journal of the History of Ideas* 67 (2006). Die anderen Kapitel erscheinen hier als Originalbeiträge. Ich danke dem von mir verehrten tschechischen Maler Luděk Stukbauer für die freundliche Erlaubnis, eines seiner Gemälde für die Umschlaggestaltung dieses Buches zu benutzen.

Im übrigen hoffe ich, daß die Arbeiten, die neue Wege zwischen historischer Anthropologie, Konstellationsforschung, Kultur- und Ideengeschichte zu öffnen suchen, als Anregung für eine weitere Erkundung der hier nur gerade erst betretenen Forschungsfelder dienen werden.

New Brunswick, im Herbst 2006

## KAPITEL I

# Unanständigkeit

## Mißachtung und Verteidigung der guten Sitten in der Gelehrtenrepublik der Frühen Neuzeit

*C'est la liberté, qui règne dans la  
République de Lettres. Cette République  
est un état extrêmement libre. On n'y  
reconnaît que l'empire de la vérité et de  
la raison.*

Pierre Bayle<sup>1</sup>

### *Stumme Riten*

Als die Studenten der Helmstedter Universität am 30. Juni 1722 den Hörsaal betraten, in dem normalerweise ihr Professor für orientalische Sprachen und alttestamentliche Exegese Hermann von der Hardt seine Vorlesung hielt, erwartete sie ein ungewohntes Bild. In der Mitte des Raumes stand ein Tisch, der so ausgeschmückt war, als sollte auf ihm eine Leiche aufgebahrt werden. Wachslichter brannten, Räucherstäbchen verbreiteten ihren Geruch über Stühle und Bänke. Doch auf dem Tisch, mit einer roten Samtdecke halb verhüllt, lag keine Leiche, sondern die Grammatik und das hebräische Wörterbuch von Johannes Reuchlin.<sup>2</sup> Reuchlin hatte seinen 200. Todestag, und Professor von der Hardt, der seinen Sinn für Zeremonien und Verhüllungen nicht nur in seiner exegetischen Arbeit auslebte, legte Wert darauf, den Studenten das Gedenken eines hochgeschätzten Mannes sinnlich nahezubringen. Diese Insistenz auf Sinnlichkeit und Zeremonie war nicht immer so harmlos wie an Reuchlins Todestag im Juni. Als von der Hardts Jonas-Kommentar konfisziert und verboten wurde, verbrannte dieser acht handgeschriebene Folianten mit seinen Studien und sandte die Asche an den Zensor, der für das Verbot verantwort-

lich war.<sup>3</sup> Da spricht jemand nicht mehr, da inszeniert er einen stummen Protest.

Diese rituelle Komponente an einem Punkt, da das Sprechen und Kommunizieren in der gelehrten Welt zum Erliegen gekommen ist, trifft man öfter als man erwarten mag. Nur haben sich Aufzeichnungen dieser nichtschriftlichen Äußerungsakte selten erhalten. Erhalten haben sie sich im Falle eines parodistischen »Leichenzuges«, den der Kieler Rechtsprofessor Peter Friedrich Arpe zur Sonnenwendfeier des Jahres 1724 inszeniert hat – einer veritablen *Pompa funebris*.<sup>4</sup> *Exequiae Academiae Kiloniensis, an den längsten Sommertagen bei brennenden Laternen und Wachsfackeln*. Arpe war, wie auch einige weitere frühaufklärerische Kollegen, um seine Professur gebracht und entlassen worden; nun rächte er sich, indem er den Niedergang der Universität in drastische Allegorien umsetzte. Die gewöhnlichen Universitätsprozessionen parodierend, entwirft er einen Leichzug, in dem die geschätzten Professoren Arpe, Heubel und Vogt die Schriften, mit denen sie Anstoß erregt hatten, feierlich vor sich hertragen.<sup>5</sup> Es folgt der Leichwagen: »Man findet«, so Arpe, »darin die Academie, wie ihr Wagen war, als ein Jungfrau gekleidete Dirne cornu copiae so sie im Arm hält mitkehrbürsten, Stroh und Fladenwischer auf das beste gezieret, ihr weißes Atlas-Kleid ist hin und wieder mit Dinte bespritzt, am Himmel des Leichwagens aber zu lesen:

Mene Mene Teckel Uparsin.«

Die »Jungfrau« Akademie mit ihrem Füllhorn ist geschändet mit den Erzeugnissen des »tintenklecksenden Saeculum«, sie hat sich verkauft an die herrschende Geistlosigkeit, und Gottes warnende Worte an Belsazar verheißen ihr nichts Gutes. Am Ende des langen Zuges befindet sich, von sechs Eseln gezogen, der »akademische Rußwagen«, der die Utensilien bis hin zum »Nachtstuhl« befördert, und »hinten, da sich der Wagen schleißet«, ist ein Schild angebracht:

»Fama (loquietur) anus

mit roten Buchstaben auf schwarz Leder.« Der Ruf der Universität ist für Arpe buchstäblich »am Arsch«, und die allegorische Inszenierung – von der wir nicht wissen, ob sie tatsächlich aufgeführt worden ist – entspringt aus dem bitteren Lachen dessen, der nichts mehr zu lachen hat.

Ich habe dieses Ritual vor allem deshalb genannt, weil in ihm einige Komponenten enthalten sind – Obszönes, Sexuelles, Despektierliches – mit der sich die Gelehrtenwelt normalerweise sehr schwertut, zumal in der konfessionalisierten Situation des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. In der Selbstwahrnehmung der Gelehrtenrepublik ist einiges ausgeschlossen, das ihrem Ideal einer freien Kommunikation Gebildeter wenn nicht widerspricht so doch störend zuwiderläuft. Wenn die Grenzen des Schicklichen und Anständigen, des »Decorum« überschritten wurden, dann hatten diese Übertritte im allgemeinen eine starke Wirkung auf diejenigen, die in ihrer Eigenschaft als Gebildete auch die des Gesitteten eingeschlossen sahen. Die Folge waren oftmals Reaktionen, die – trotz des Anspruchs

auf innere Herrschaftsfreiheit – nicht viel weniger verfolgend und ausschließend waren als die Reaktionen der staatlichen und kirchlichen Obrigkeiten.

Solche »deep plays« am Rande der Gelehrtenkultur<sup>6</sup>, wie ich sie geschildert habe, können einige Auskünfte darüber geben, an welchem Punkt genau abweichendes Verhalten, »widerspenstige Leute«, Störenfriede der anerkannten Kultur die Gelehrten zu cholерischen Handlungen jenseits ihrer Toleranzideale provoziert haben. Es ist offensichtlich, daß dieser Punkt zum einen etwas mit den mentalitätsgeschichtlich wirksamen und zum anderen mit den christlich-konfessionell geltenden Schranken zu tun hat, welche den meisten Gelehrten ganz wie ihren weniger elitären Mitbürgern internalisiert waren. Eine große Rolle spielt dabei, im engen Zusammenhang mit dem »Anstand«, die Ehre.<sup>7</sup> Frühneuzeitliche Kommunikation – auch in der *République des lettres* – bewegt sich im Medium des »symbolischen Kapitals« von Reputation und Ehre, und die mißglückten Inanspruchnahmen akademischer Freiheit, die ich noch schildern werde, zeigen eine Verbindung von noch genauer zu definierender Frechheit, Distanz zu den etablierten sittlichen Normen und Angriff auf die Ehre von Gelehrten.

Wie sich herausstellen wird, lassen sich viele dieser Verhaltensweisen, obwohl ihre Träger eindeutig der oberen, gebildeten Schicht angehören, mit Kategorien der »Volkskultur« interpretieren, etwa als »karnevaleske« Profanisierung, als Beleidigungsritus, als »Spitznamens«-Kultur. Um diesen Befund nutzen zu können, empfiehlt es sich, auf eine klassenspezifische Definition von »Volkskultur« und »Kultur der Eliten« zu verzichten und einzig eine funktionale Bestimmung über die sozialen Aneignungsweisen und den Gebrauch von kulturellen Objekten zu akzeptieren.<sup>8</sup> Das heißt in unserem Fall: über den Übermut, die Gewagtheit, das Groteske, das Radikale im Umgang mit akademischer Kultur. So könnte es möglich sein, bestimmte (meist textuelle) Verhaltensmomente in der libertinistischen und clandestinen Kultur am Rande der Gelehrtenrepublik mit Hilfe der historischen Anthropologie aufzuschließen und im besten Falle eine Verbindung mit dem Problem der »Zivilität« und den Umgangsformen innerhalb der *République des lettres* herzustellen.<sup>9</sup> Denn die Zivilität und »honnêteté« scheint, wie Anne Goldgar gezeigt hat, ein latentes Thema, wenn nicht der Bodensatz der Kommunikation innerhalb des Gelehrtennetzwerkes überhaupt gewesen zu sein<sup>10</sup>; in einer Weise allerdings, die implizite Regeln bevorzugt hat. Was anständig, höflich, ehrenwert, schicklich war, das beherrschte man, aber man definierte es nicht.<sup>11</sup> In der weiteren Perspektive, in der man inzwischen die Tugenden der Soziabilität intern, in der Konstitution der frühneuzeitlichen Wissenschaft (Stephen Shapin<sup>12</sup>) und Erudition erkennt, bedeutet dies, die entsprechenden Regeln des Umgangs zum konstitutiven, wenn auch nicht expliziten Bestand von gelehrter Praxis zu zählen. In diesem Sinne ließe sich über die nähere Betrachtung des Problems der »populären« und »unanständigen« Elemente im Kontext der Gelehrtenkultur die Frage nach den inneren Grenzen dieser Kultur stellen.

Darüber hinaus läßt sich das Problem der Abwehrmechanismen der Gelehrtenrepublik aufwerfen, das ich an dieser Stelle allerdings nicht verfolgen kann. Ausschließung aus einer ideellen »Republik«, die sich explizit als Institution der Inklusion und Toleranz formiert hat, konnte etwas sehr Ernüchterndes sein. Als Theodor Ludwig Lau, auf den wir noch zu sprechen kommen werden, frech im Stile von Thomasius' rhetorischer Frage »An haeresis sit crimen?« ein »An atheismus sit crimen?« dazusetzt<sup>13</sup>, muß er erleben, daß bestimmte Einstellungen wie Atheismus, Respektlosigkeit, Amoralität *jenseits* der akzeptierten Toleranzschwelle der Gelehrten lagen. Die Folge war weniger eine direkte Verfolgung als ein Ausbleiben der Rückendeckung der idealen gegen die Bestrafungsinstanzen der realen (und mehr oder weniger kirchlich geprägten) Republik. So war das Ausgeschlossensein, über die zu erwartende symbolische Gewalt des Klassifiziertwerdens in die Atheistenkataloge der christlichen Litterärhistoriker<sup>14</sup> hinaus, ein Alleingelassenwerden auch von der Avantgarde, auch von den etablierten Aufklärern. Thomasius hat Lau nicht verteidigt, er hat ihn fallengelassen.

In all diesen Prozessen scheint die konfessionalisierte Situation des 17. und noch des frühen 18. Jahrhunderts durch. Die Konfessionalisierung hat, soweit besteht Konsens, eine nachhaltige Sozialdisziplinierung im Sinne christlicher Moralvorstellungen bewirkt.<sup>15</sup> So wenig diese generellen Kategorien auch im Einzelfall besagen mögen, so ist doch deutlich: Wenn die Grenzen der »Mentalität« von Gelehrten bei Äußerungen, die man als »unanständig« und »unehrenhaft« empfand, offenbar wurden, so waren das oft besonders solche Grenzen, die ein religiöses Element enthielten: kulturelle Schamgrenzen, die bei der Profanisierung des Sakralen oder bei einer unterstellten Ungläubigkeit, die mit moralischer und sexueller Ausschweifung assoziiert wurde, wirksam waren. Es ist evident, daß das Selbstbild der *République des lettres* dabei mit dem Bild, das sich aus der Außenperspektive der Abweichler ergab, in Inkongruenz geraten mußte. Die verzernte Wahrnehmung einer sich als (relativ) tolerant und frei begreifenden Kultur<sup>16</sup> wollte nicht gern sehen, daß man gegen diese Abweichler zu Überreaktionen neigte.

Es wird auffallen, daß ein Teil der Fälle, auf die ich mich beziehen werde, mit alttestamentlicher Exegese im Zusammenhang steht. Der Grund dafür liegt ganz offensichtlich in dieser besonderen Reizschwelle, die in der konfessionalisierten Situation gegenüber der Gefahr von Profanisierung der Sakralhistorie bestanden hat. Solche Profanisierung mußte gar nicht einmal durch Kritik oder Obszönitäten geschehen; sie konnte bereits durch ein Lachen ausgelöst werden. Markus Völkel hat beschrieben, wie schwer sich die frühneuzeitlichen Historiker mit dem Lächerlichen getan haben, da das Lächerliche und Komische immer in den Verdacht geriet, das Geheiligte herunterzuziehen.<sup>17</sup> Und dennoch hat es als wenig wahrgenommene Kehrseite des Normierten die launigen *Otia, Feriae, Deliciae* oder *Ludi ioco-serii* gegeben, gleichsam als geduldete beständige Begleiter der

offiziösen Kultur, wie auch – die Eingangsbeispiele haben es gezeigt – die non-verbalen, parodistisch-karnevalesken Rituale. Manchmal konnten diese Nischen sogar das Reservoir bilden, aus dem eine radikale Aufklärung ihre Energien bezogen hat – man denke nur an Margaret Jacobs libertinistische *Cbévaliers de la Jubilation*.<sup>18</sup> Das war eine Gruppe von Intellektuellen im Holland der Jahre nach 1700 aus exilierten Hugenotten, englischen Radikalen und niederländischen Verlegern, die zum Teil hochexplosive Ideen diskutierte und im Druck verbreitete. Ihre Zusammenkünfte bestritten sie im Geist von Rabelais als Trinkgelage und imagitärer Ritterbund.

Doch eine radikale Ausrichtung mußte keineswegs die notwendige Konsequenz von Profanisierung und Normverletzung sein. Das Entscheidende am Tolerieren von »Nischen« solcher Ausdrucksformen – Völkel spricht zu Recht vom Desiderat einer »historischen Ökologie« des Geistes – war vielmehr in der Regel, daß man nicht aus ihnen ausbrach, sie nicht über ihren Randbereich hinaus strazierte. Wenn das aber geschah, hatte es Folgen für den Protagonisten, denn es setzte die real existierende Republik und die Gelehrtenrepublik in Bewegung. Davon soll hier die Rede sein.

*Das Obszöne und das Sexuelle*

Nicht im Jahr 1968, sondern im 17. Jahrhundert die Bürger aufzufordern, polygam zu leben, sich mehrere Frauen zu nehmen, dazu hat Mut gehört. Und nicht nur Mut, sondern auch ein bestimmter Habitus, der erklärungsbedürftig ist. Denn während Mut eine individuelle Eigenschaft sein mag, läßt sich der Habitus als ein bestimmtes überindividuelles Muster beschreiben, in das Variablen der intellektuellen Herkunft und der Sozialisation eingehen.

Ich erzähle kurz die zwei Fälle, auf die ich mich stützen möchte. Johannes Lyser<sup>19</sup>, geboren 1631, war Sohn des Leipziger Theologieprofessors und Superintendenten Polykarp Lyser. Er schlug selbst die theologische Laufbahn ein und wurde Vorsteher und Pastor des Elite-Internats Schulpforta. Bis etwa 1670 verläuft sein Leben »normal«. Dann tritt er, in rascher Folge, mit pseudonymen Schriften für die Polygamie auf: *Kurtzes Gespräch von der Polygamie*, 1671; *Discursus inter Polygamum et Monogamum de Polygamia*, 1673; *Polygamia triumphatrix*, 1682. Der Skandal, für die Erlaubtheit der Polygamie zu argumentieren, war nicht ganz neu; Bernardino Ochino hatte es 1563 auch schon getan. Aber noch nie war jemand so weit gegangen, die Polygamie zu *fordern* als Voraussetzung dafür, des Seelenheils teilhaftig zu werden. Die Reaktion war entsprechend: Lyser verlor seine Stelle, wurde aus Sachsen verjagt, ging nach Dänemark, wurde dort unter Andro-

hung der Todesstrafe ausgewiesen, ging nach Schweden, wurde dort öffentlich gezüchtigt. Er zog verarmt weiter nach Holland und Italien und starb schließlich 1684 elend in Frankreich.

Die zweite Biographic: Adriaan Beverland, geboren 1650, war Enkel des niederländischen Polyhistor Gerard Johannes Vossius.<sup>20</sup> Er studiert klassische Philologie und Jurisprudenz in Franeker, Oxford und Utrecht und veröffentlicht 1678, kaum daß er promoviert ist, ein Büchlein *Peccatum originale κατ' ἐξοχήν sic nuncupatum*, in dem der Sündenfall auf spektakuläre Weise interpretiert wird: Der Fall durch Essen vom Baum der Erkenntnis sei nichts anderes als der sexuelle Akt zwischen Adam und Eva.<sup>21</sup> Der Baum sei, verschlüsselt ausgedrückt, Adams Phallus, die Frucht seine Hoden, das Überreichen der Koitus. Das Buch läßt kein einziges obszönes Thema aus, weder Prostitution noch Masturbation, weder Sodomie noch Sado-Masochismus.<sup>22</sup> Die Bibel entpuppt sich nach Beverland als verborgene sexuelle Textur. Die Reaktion auf das Buch war, so kann man sich denken, kaum weniger entschieden als die auf Lysers Veröffentlichungen. Beverland kam in der Kerker, mußte dann nach England ausreisen, ohne je wieder in sein Vaterland zurückkehren zu dürfen. In England konnte er unter dem Schutz seines Onkels Isaac Vossius eine Weile gut leben, doch nach dessen Tod 1689 begann sein Abstieg in die Armut und in den Verfolgungswahn. Nach einer ganzen Reihe von Schmähschriften, die diese Angst spiegeln, ist Beverland 1716 elend gestorben.

Beide Fälle sind, so meine ich, nicht einfach mit den Kategorien des Fanatismus, der Pathologie und auch nicht der bloßen Spielerei abzutun. Für ein ironisches Verhalten wäre der Einsatz des eigenen Lebens viel zu hoch gewesen, und psychologische Abnormität könnte nicht erklären, warum jemand subtile philologische Theorien ersinnt. Vergegenwärtigen wir uns statt dessen das biographische Muster, das sich abzeichnet: (1) Herkunft aus einer etablierten theologisch-philologischen Familie; (2) selbstverständliche Sozialisation in die gelehrte Welt, in ein souveränes – bei Beverland brillantes – Beherrschen der gängigen Diskurse; (3) aus dieser Souveränität heraus Formulieren von gewagten Thesen, die über den Rand des als »anständig« Akzeptierten hinausreichen; (4) Verfolgung durch die kirchlichen und staatlichen Organe, aber auch Abkanzlung in der Gelehrtenrepublik, die sich indigniert abwendet; (5) am Ende ständige Flucht, Elend und Verfolgungswahn, schließlich Tod.

Warum das Überschreiten der unsichtbaren »moralischen« Grenze? Nehmen wir zunächst den Fall Lyser. Auf dem Titelblatt der deutschen Fassung seines Gesprächs zwischen dem Polygamus und dem Monogamus ist unten zu lesen: »Friburgi, apud Henricum Cunrath, Anno 1676.«<sup>23</sup> Einen solchen Drucker gibt es nicht. Statt dessen war diese Zeile, für den kundigen zeitgenössischen Leser, eine eindeutige Anspielung auf Spinoza. Denn Spinozas *Tractatus theologico-politicus* von 1670 hatte die fiktive Druckangabe getragen: »apud Henricum Künrath.«<sup>24</sup> Spi-

nozas Traktat, in Deutschland sofort vielfach von der Orthodoxie angegriffen und insofern bekannt, stand für die Forderung nach Gedankenfreiheit, wie sie im abschließenden 19. Kapitel formuliert wird. Das *Friburgi* Lysers ist insofern als »Frei-Stadt« zu lesen, ganz ähnlich wie das *Freystadii* Theodor Ludwig Laus, auf das ich später noch kommen werde.

Doch wie kann ein biblischer Fundamentalist – als welcher Lyser doch erscheint, da sich seine ganze Argumentation entlang der Berufung auf Bibelstellen (vor allem die polygamen Patriarchen von Abraham bis Salomo betreffend) bewegt – sich auf Spinoza berufen, der im *Tractatus* ja neben dem Ruf nach Gedankenfreiheit vor allem massive Bibelkritik formuliert hatte? Ich will keineswegs so weit gehen, zu behaupten, Lyser sei der paradoxe Repräsentant eines biblizistischen Spinozismus. Ich will aber auf einen Punkt aufmerksam machen: In der Polygamie treffen nach Lyser Naturgesetz und Gesetz Gottes zusammen. Das »crescite et multiplicamini« der Genesis entspricht dem Mann, der ständig die Fähigkeit hat, Kinder zu zeugen und deshalb aufgerufen ist, dies mit mehr als einer Frau zu tun, gewissermaßen um das Optimum zu erreichen.<sup>25</sup> Wenn Spinoza im *Tractatus* sagt, »daß die allgemeinen Naturgesetze nur Gottes Ratschlüsse sind, die aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen«<sup>26</sup>, dann ist das zumindest mit Lysers Sicht vereinbar. Unter dessen Gewand des strengen Biblizismus zeigt sich nämlich ein extremer Naturalismus, der zu prä-Nietzscheschen Imperativen des Willens zur Macht, zur Fortzeugung, zum Leben neigt. Wie später Nietzsche misogyne Traditionen aufnehmend, läßt Lyser die spezifisch männliche Fähigkeit, sehr viele Nachkommen zu zeugen, über die nur dienende weibliche Rolle triumphieren und eine metaphysische Rolle ausfüllen. Möglichkeit und Notwendigkeit fallen zusammen: »Wem Gott das Vermögen gegeben, daß er könne 20 oder 30 Kinder zeugen, und thut es nicht, solte der nicht ebenermaßen unrecht thun?«<sup>27</sup>

Da ist es weniger der Bibeltext selbst als das »Gewissen«, auf das sich Lyser als seine letzte Instanz bezieht<sup>28</sup>, genau wie zur gleichen Zeit der Atheist Matthias Knutzen, der 1674 in Jena einige subversive Flugblätter hinterließ.<sup>29</sup> Dort, wo wie bei Spinoza Möglichkeit und Notwendigkeit zusammenfallen, wo wie bei Giordano Bruno der unendliche Gott auch eine unendliche Natur schaffen muß, dort wird das Gewissen getrieben, sich gegen jede bürgerliche Norm durchzusetzen. Man könnte auch darauf verweisen, daß der Zeitpunkt des Auftretens von Lyser und Beverland ziemlich genau dem der modernen Pornographie entspricht: *L'école des filles* erschien 1665, die *Aloisiae Sigaeae Toletanae satyra sotadica* 1659, Werke, die aus einem Naturalismus oder sogar Materialismus heraus die Natur des Geschlechtlichen zur Norm erhoben haben.<sup>30</sup> Es handelt sich also nicht um das simple Faktum einer Bejahung von Sinnlichkeit und Sexualität; das gibt es auch früher. Es handelt sich um die komplexe Verbindung von Sexualitätsdiskurs, normativem Naturalismus und gelehrter oder literarischer Darstellung.

Wie geht die Gelehrtenrepublik damit um? Oder fragen wir zunächst: wie führen diese Übertretungen aus der Gelehrtenrepublik heraus, wie sind sie mit ihr verwoben? Im Falle Adriaan Beverlands erweist sich nämlich, wie überaus schwierig es aus der Sicht der Gelehrten war, sich in eine Position gegenüber dessen Werken zu bringen. Beverland ist nicht nur ein »Insider« aus der Mitte der Niederländischen Philologen, sein Buch über den Sündenfall ist auch brillant geschrieben und mit einer Kenntnis der Antike belegt, die ihresgleichen suchte. Beverland knüpft an die damals von Cudworth und vielen anderen an zentraler Stelle gehandelte Ansicht an, Moses sei in Ägypten zu seinen Lehren gekommen<sup>31</sup>, und folgert, dieser hätte deshalb in Akommodation an sein einfaches Volk seine Botschaften »hieroglyphisch« verrätselt. Nun war Beverland Spezialist für antike erotische Literatur und kannte sämtliche dort verwendeten Metaphern für sexuelle Vorgänge. Indem er mit der Prämisse der Verrätselungsthese die Metaphorik komparativ auf den Genesis-Text anwendet, gelangt er zu seiner Deutung des Sündenfalls. Vom gelehrten Standpunkt her war das Buch bemerkenswert.

Aber zugleich war es ein freches Spiel mit der Prüderie der Zeitgenossen. Beverlands Buch läßt die Lust des Autors am Text spüren, der alles andere ist als eine trockene oder fanatische Abhandlung. Ein gewisser erotisierter Naturalismus mag auch hier im Hintergrund gestanden haben, aber charakteristisch ist vor allem diese Lust am Text, am Spielen mit dem Kontrast von erlesener Formulierung und denkbar drastischem Inhalt.<sup>32</sup> Auch wenn Beverlands Umkreis sozialgeschichtlich die aristokratische Libertinage am Restaurationshof in Windsor gewesen ist – zumindest nach seiner Emigration nach England<sup>33</sup> –, kann man dennoch gerade in seinem Fall die funktionale Bestimmung von »populärem« oder »karnevaleskem« Verhalten einsetzen. Das Verwirrende ist nämlich, daß es für den Leser ununterscheidbar bleibt, ob es sich nun um eine philologisch-historisch ernsthafte Theorie oder um eine pornographische Provokation ohnegleichen handelt. Es ist wohl beides, und genau darin liegt der eigentliche Genuß des Autors Beverland, das Zeichen für seinen *libertinage érudit*<sup>34</sup>: die irreduzible Vieldeutigkeit dessen, was dem Leser entgegentritt. Der Text ist in jenem Sinne (mit Bachtin) »karnevalesk«, von dem ich eingangs sprach: er profanisiert die Mosaische Erzählung, indem er sie sexuell deutet, konstruiert Mesallianzen zwischen biblischen Figuren und lateinischen Satirikern, erzeugt eine Familiarisierung, eine unanständige Vertraulichkeit mit dem erhabenen Thema der Erbsünde<sup>35</sup> – und das alles, ohne wie in der einfachen Volkskultur die Welt auf den Kopf zu stellen, sondern mit höchster philologischer Raffinesse und als *Effekt* einer womöglich ernsthaften These.

Wie sollte die Gelehrtenrepublik mit so etwas umgehen? Einige Philologenfreunde Beverlands wie Nicolaus Heinsius, Ulrich Huber und Isaac Vossius haben das Spiel offenbar mit einem gewissen Spaß goutiert. Die meisten aber waren schockiert, um so mehr, als sie nicht ohne weiteres Gegenargumente auffahren

konnten. Noch in späten Charakterisierungen Beverlands wie in Adelungs *Geschichte der menschlichen Narrheit* klingt dieses Entsetzen über die doppelte Unanständigkeit an, gut zu schreiben und dabei obszön zu wirken: Beverland sei jemand, der sein Genie mißbraucht habe, der gerade das, was für gesellschaftliche Zwecke eingesetzt werden müsse – mit dem »nützlichen Gebrauch seiner Kräfte, als würdiges Glied der menschlichen Gesellschaft«, unter Beachtung der »in dem gesitteten Leben so nothwendigen Einschränkungen« – für die Unterminierung des gesellschaftlichen Anstandes verwendet habe.<sup>36</sup> Man sieht ganz deutlich den Primat der Soziabilität über die reine Forschung, der in Adelungs Auffassung der gelehrten Kommunikation mitschwingt. Als Grund des abweichenden Verhaltens macht er, der im späten 18. Jahrhundert längst das »Unbehagen in der Kultur kennt, dämonisierend die »Wuth der Sinnlichkeit« aus, die »Gewalt der unteren Kräfte über die oberen, die nicht nur bloß bei rohen und ungebildeten, sondern selbst bey aufgeklärten Männern«<sup>37</sup> auftrete und zur »schmutzigen Gelehrsamkeit« führe.<sup>38</sup>

Doch die narzißtische Kränkung, diese Sinnlichkeit ertragen zu müssen, war der europäischen Kultur durch die Philosophie schon seit anderthalb Jahrhunderten zugemutet worden. Seit der Cartesianer und Hobbes-Anhänger Lambert van Velthuysen 1651 das sittlich Anständige vom naturrechtlich Moralischen unterschieden hatte, indem er Fragen der Verletzung des Schamgefühls, des sexuellen Verhaltens oder der Eheformen als ethisch und historisch relativ bezeichnete, war die Entchristianisierung positiv rechtlicher, moralischer und auch interpretatorischer Tatbestände an der Tagesordnung.<sup>39</sup> Das »Decorum«, also das sittlich Anständige, war nur noch eine Ausprägung jeweils unterschiedlicher Kulturen, kein Absolutum, über das man sich qua philosophisch-theologischem Fundament zu empören hatte. Gleichwohl hat gerade Velthuysen im Gegenzug zu seiner Relativierung auf die Anstandsliteratur von Guazzo bis Della Casa gesetzt, und so dem Prozeß der Zivilisation, wie ihn Elias beschrieben hat, – als einem weltlich-gesellschaftlichen allerdings – zugestimmt.<sup>40</sup>

Ein Thema für sich sind die exuberanten Beleidigungen, die sowohl bei Lyser als auch bei Beverland zu dem Verhalten von Provokation und gereizter Reaktion auf Verfolgung gehört zu haben scheinen.<sup>41</sup> In ihnen wirkt sich die Distanz zur herrschenden Sittlichkeit und die Erfahrung als auch durch die Gelehrtenschaft Verfolgte so aus, daß die eigenen intellektuellen Fähigkeiten maßlos zum Frontalangriff auf die Ehre der Vertreter der Normalität benutzt werden. Lyser etwa hat seinen Gegnern epigrammatische Grabsprüche an den Hals gedichtet, die zur Art der Spott-Grabsprüche zu rechnen sind, beliebter Elemente der Beleidigungskultur der Frühen Neuzeit. Ein solcher »face threatening act« Lysers, um mit Brown und Levinson zu sprechen<sup>42</sup>, sind folgende Zeilen gewesen: »Unter diesem Stein liegt ein Mensch begraben, ein Mann der kein Mann war, eine Frau die keine Frau war, frei und nicht frei, Ein Androgynos, oder ein Gyndros, das ist umstritten,

auf jeden Fall ein unter Weiberherrschaft geratener; ein Halb-gott, oder ein Halb-mensch, oder ein Halbteufel, das wird debattiert, auf jeden Fall ein verkörperter Teufel, der den Menschen die Vermehrung mißgönnt, des Menschen Natur verdreht und seine Zeugung verhindert, eines Menschen Namen unwürdig, die Kräfte der Männer zerstörend, die Natur der Frauen emporhebend, Feind Gottes und der Menschen, so daß weder das männliche, noch das weibliche Geschlecht, noch der Teufel selbst ihn zu haben begehrt, fürchtend, daß er selbst der Hölle seine Gesetze vorschreiben will, so wie er unserm Gesetzgeber Christus neue Gesetze angedichtet, die Worte des Heiligen Geistes umgeformt und den Geist der Apostel böswillig zu Unsinn gemacht hat. Sklave des Teufels, Hilfe des Satans, dessen Vater Abaddon, dessen Mutter die Furie Alecto, der Name Legio, die Amme Megaera ist, also ein schreckliches Monstrum und Ungeheuer, dem das Licht ausgegangen ist, würdig des Grabes eines Esels, und das man, wenn es leben würde, zu den Eseln oder in ein Utopia verbannen müßte.«<sup>43</sup>

Bei aller gängigen Polemik zwischen den Gelehrten: Dies ist ein Fluch, dies ist keine Beschreibung mehr.<sup>44</sup> Lyser sieht seinen Gegner als einen Verhinderer der Pflicht zur sexuellen Identität des Menschen als Zeugungswesen, und daher als laue Halbheit, als Monstrum, als Teufel. Er benutzt die Sprache des berühmten Steins von Bologna, jenes Steins mit der antiken Inschrift *Aelia Laelia Crispis*, die besonders unter Okkultisten heiß diskutiert war. Diese Inschrift spricht auf eine rätselhafte Weise von einem Wesen, das nicht Mann noch Frau, nicht jung nicht alt, sondern alles zusammen ist. Doch aus der von Alchemisten als Stein der Weisen vermuteten Gestalt wird hier eine sexuell diffamierte Person, aus dem Rätselspruch ein Spottepigraph.<sup>45</sup> Zweifellos ist Lyser gleichsam ein Larry Flynt der Gelehrtenrepublik gewesen: ein misogynner, fanatischer Verächter der zivilisatorischen Sitten, der sich aber auf Gewissensfreiheit und Redefreiheit beruft und insofern die Toleranz auf ihre äußerste Belastbarkeit geprüft hat.

Was sagt das Tribunal der *République des lettres*? Lysers Aktivitäten gehörten zu den Fällen, wie sie Pierre Bayle gern präsentiert hat, um die Intellektuellen zu verwirren und in dieser Verwirrung neue Maßstäbe auszugeben. Bayle hat in der Tat den Fall Lysers über einen Freund, der mit Lyser Umgang gehabt hatte, gekannt und ihn in seinen *Nouvelles de la république des lettres* erörtert.<sup>46</sup> Für ihn ist Lyser ein Beispiel für die mögliche Diskrepanz von Sprechen und Tun: Obwohl Lyser die Polygamie so sehr propagiert hat, war sein reales Leben ohne jede Ausschweifung und sogar überhaupt ohne jede Frau. Bayle reiht den Fall also in sein Differenzierungsunternehmen von Theorie einerseits und gesellschaftlicher Moral andererseits ein, das für ihn die Lösung hinsichtlich von Toleranz in der Gelehrtenrepublik ermöglicht hat. Er geht jedoch nicht so weit, in Lysers Auftreten eine Bedrohung für die Moral innerhalb der Theorie, innerhalb der Gemeinschaft der Gelehrten selbst, wahrzunehmen.

### *Das Freche und das Unbescheidene*

Der »populäre« und »karnevaleske« Umgang mit Elitenkultur, mit Epigrammen bei Lyser, mit Prozessionen bei Arpe, mit Biblexegese bei Beverland betrifft nicht zuletzt die Logik der Pseudonyme und fiktiven Angaben auf den Buchtiteln, mit denen sich die Störenfriede der Gelehrtenrepublik ihre Rolle zurechtstilisierten. Dort findet sich eine eigene »Sprache« voller Ironie und bewußter Vieldeutigkeit, voller intertextueller Bezüge zur Hochkultur wie auch zum clandestinen Untergrund.<sup>47</sup> Lyser etwa nennt sich unter anderem »Sincerus Wahrenberg« und »Theophilus Aletheus«.<sup>48</sup> Von seinem Verweis auf Spinoza durch das »Kunrath« haben wir schon gehört.<sup>49</sup> Beverland gefällt sich darin, immer neue pseudonyme Rollen anzunehmen und den Druckort seiner Schrift über den Sündenfall als »Typis Adami Evae, in Horto Hesperidum« anzugeben. Der Garten der Hesperiden mit seinen goldenen Äpfeln – aus den Mythen von Herkules und aus der Odyssee bekannt – galt der allegorischen Tradition als verschlüsselter Hinweis auf diese oder jene erhabenen Dinge, etwa ewige Jugend und Fruchtbarkeit. Die Hesperiden stellte man sich als eine Art Nymphen vor, die einen Götter-Garten mit Früchten an einem Baum pflegen. Keineswegs aber sah man diesen Garten, wie bei Beverland, als Lustgarten voller »Äpfel«, die als Genitalien zu deuten seien, gemäß der erotisch-parodistischen Tradition, die wir im nächsten Kapitel kennenlernen werden. Die unziemliche Vermischung, der sich Beverland schuldig macht, liegt natürlich vor allem in der Identifizierung der biblischen Paradies-Gestalten Adam und Eva mit den Nymphen-Figuren der Hesperiden. Allein Ezechiel Spanheim, der große Philologe, Antiquar und Diplomat, hat in seinem Kallimachos-Kommentar eine ähnliche Deutung des Hesperiden-Gartens als des Paradieses vorgelegt – ohne natürlich die weiteren Interpretationen zu teilen.<sup>50</sup> Beverland hat, um dem ganzen die Krone aufzusetzen, auf dem Titelblatt das Motto »Abalienati sunt impii inde a vulva, erraverunt ab utero; loquentes mendacia« aus Psalm 58,4 gesetzt, der bei Luther übersetzt ist »Die Gottlosen sind verkeret von Mutter leib an / Die Lügner irren von Mutter leib an«, doch bei Beverland zweifellos provokativ wegen der Worte »vulva« und »uterus« gewählt ist: daß Gottlosigkeit dann vorliege, wenn man von der weiblichen Vulva entfremdet sei, war eine brisante Umdrehung der Sexualfeindlichkeit der Kirche in eine Anklage gegen sie. Diese Spiele schon auf dem Titelblatt, wie Beverland sie treibt, sind Anzeichen einer bewußt intendierten Frechheit, und ganz nebenbei sind sie natürlich auch eine Mißachtung des Gebots zur wahrhaftigen Bezeichnung von Autor und Drucker.

Theodor Ludwig Lau hat in diesem Sinne einer Logik der Titelangaben seine *Meditationes, Theses, Dubia* von 1719 nicht offiziell in Frankfurt am Main, sondern in einem fiktiven »Freistadii« erscheinen lassen.<sup>51</sup> Er ist sich, wie er schon im

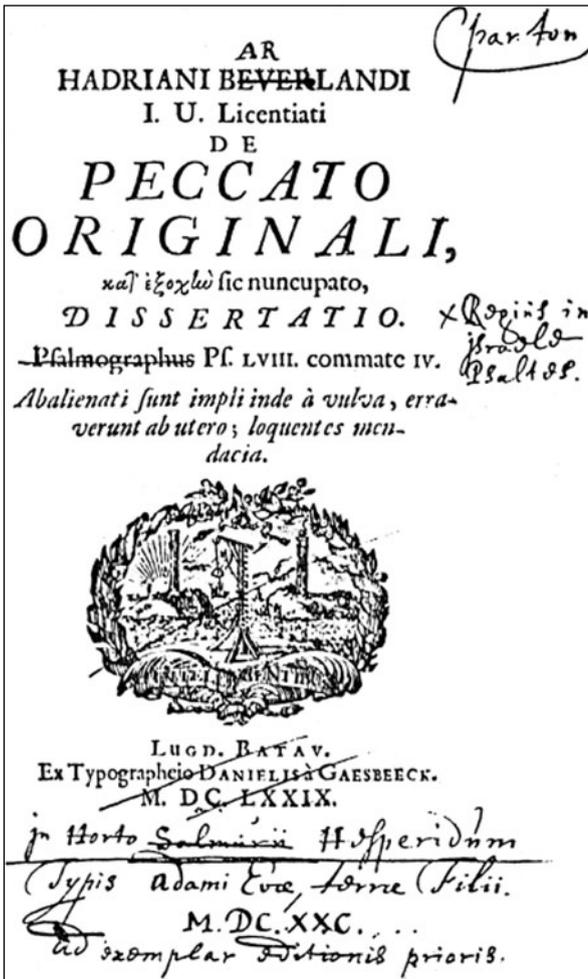


Abb. 1: Adriaan Beverland:  
De peccato originali,  
Titelblatt

Vorwort der zwei Jahre zuvor erschienenen *Meditationes de Deo, Mundo, Homine* sagt, der künftigen Verfolgungen und Abkanzelungen als »Atheist« und »Spinozist« gewiß.<sup>52</sup> Aber Lau fühlt sich, einige Jahrzehnte nach Lyser und Beverland, nicht mehr allein. Er kokettiert mit der Opferrolle und baut auf die Unterstützung der deutschen Frühaufklärer, in erster Linie auf seinen ehemaligen Lehrer Christian Thomasius. Es ist dieses Vertrauen, mit dem ich mich beschäftigen will. Denn es ist bitter enttäuscht worden. Thomasius, der nicht gerade für Verketzerungen bekannt ist, hat Laus Buch öffentlich als »viel frecher und unverschämter (...) als

Spinosa in seinen weitläufigen Schrifften« bezeichnet.<sup>53</sup> Dazu kann nicht nur seine Ansicht motiviert haben, es dürfe keine Toleranz gegenüber Spinozisten geben<sup>54</sup>; ein anderes Motiv kommt offenbar hinzu. Aus der Dokumentation, die Thomasius über Laus Kontakt zu ihm gegeben hat, wird schnell deutlich, daß Thomasius sich darüber empörte, von Lau ganz selbstverständlich in die Rolle des Verteidigers von dessen Freiheiten gedrängt zu sehen. Liest man Thomasius' Spott über die zu wenigen Reichstaler, die Lau über Mittelsmänner der Hallenser Juristenfakultät für das erbetene Gutachten hatte zukommen lassen wollen, und sieht man sein Mißbilligen von Laus Versteckspiel in der Anonymität, dann kann man dahinter den Ärger über jemanden bemerken, der auf den Schutz der Frühaufklärer rechnete und gleichwohl sicher im Versteck bleiben wollte. Dann sieht man, daß sich die festgestellte ›Unverschämtheit‹ vor allem auch auf die – in Thomasius' Sicht – mangelnde persönliche Courage zusammen mit dreister Einforderung von Freiheiten bezogen hat.<sup>55</sup>

Hier geht es also um Anstandsverletzungen im konkreten Verhalten, nicht nur um solche in der Theorie wie bei Beverland und Lyser. Daß Lau inhaltlich provokativ war, indem er Spinoza, Toland, Blount, Browne und vielen anderen Unorthodoxen folgt, kommt freilich noch hinzu. Eine Reminiszenz an Beverland bildet dabei Laus Vision eines freien Urstands des ›Libertinismus‹ – ohne Sünde und ohne Verbot, ohne Gesetz, das allein Macht, Ehrgeiz und Korruption in den herrschaftsfreien Zustand hineingetragen hat.<sup>56</sup> Auch bei Lau führt die Veröffentlichung der *Meditationes* zu dem oft genug beobachteten Muster von mißglückter Karriere, Ausgestoßensein, ruhelosem Wanderleben, schließlich frühem Tod unter elenden Umständen und Verfolgungswahn<sup>57</sup> – doch aus einem etwas veränderten Habitus heraus. Während Lyser und Beverland sich ihre Freiheiten offenbar aus der Sicherheit des Sozialisierenseins in die Gelehrtenwelt nahmen, geht es nun um ein Phänomen, das typisch für die deutsche Situation im frühen 18. Jahrhundert ist: um den antiautoritären Habitus der Epoche der Eklektik<sup>58</sup>, in der sich konfessionelle, ja religiöse Bindungen von Gelehrsamkeit überlebt zu haben schienen. Ich sage ›schiene‹, weil es mir gerade um das ›zuviel geht (in der Sprache der Zeit: *de eo, quid nimium est...*)<sup>59</sup>, um die Fehleinschätzung der Reichweite dieser Bindungslosigkeit.

Schon auf dem Titelblatt der *Meditationes* von 1719 erscheint Laus Berufung auf den neuen Geist der Eklektik, denn dort heißt es anstelle eines Autorennamens: »A Veritatis Eclecticae Amico.« Eklektik wird von Lau dabei als der Freibrief verstanden, in eine hypothetische Rolle schlüpfen zu dürfen (er nennt sie die des heidnischen Philosophen) und von dort aus ohne Rücksicht auf christlich-konfessionelle Loyalitäten zu argumentieren.<sup>60</sup> Michel Meyer hat kürzlich von der charakteristischen Frechheit des Intellektuellen gesprochen<sup>61</sup>, und es ist in der Tat diese ›Frechheit‹ des gesellschaftlich ›Freischwebenden‹, die Lau für sich beansprucht. Die Legitimation bot ihm das gerade von Thomasius so propagierte

eklektische ›Selbstdenken‹. Offenbar hat das Propagieren mehr ausgelöst, als es auslösen sollte.

Diese Vermutung läßt sich an parallelen Fällen mühelos überprüfen. Peter Zorn ist einer der produktivsten Spezialisten für Hebraistik und biblische Altertümer gewesen, die man im Deutschland des frühen 18. Jahrhunderts kannte. Doch er verbaute sich seine Universitätskarriere, weil er auf ungewöhnliche Weise aggressiv gegen Kollegen gewesen ist; nach Jöchers Lexikon war er bei aller Gelehrsamkeit »sonst sehr hitzig und griff D. Wernsdorffen, D. Johann Fried. Mayern, D. Ittigen, D. Fabricium auf eine unanständige Weise an, welches er nicht nur anfangs zu Giessen unter verdecktem Namen that, sondern solches auch in seinen opusculis sacris mit Zusätzen wiederholte.«<sup>62</sup> Diese *Opuscula sacra* erschienen 1723, und wir haben die Möglichkeit, im Briefwechsel zwischen Johann Christoph Wolf und Mathurin Veyssiére La Croze, die beide mit Zorn Umgang hatten, die Irritation zu verfolgen, die Zorns ›Unanständigkeit‹ hervorgerufen hat.<sup>63</sup> Worin bestand sie, in einer Zeit, in der Polemiken doch immer noch recht verbreitet waren? Sie bestand einmal darin, daß Zorn auch Gelehrte angriff, die ihn unterstützt und gefördert hatten, und daß seine Angriffe auf die Ehre dieser Gelehrten zielten. So warnt Wolf seinen Freund La Croze: »Vorerst wirst Du Dich vor einem Menschen hüten, der sich oft gerade auch gegenüber Freunden und sogar Patronen als undankbar erwiesen hat.«<sup>64</sup> und La Croze antwortet zunächst, zum Spaß das Griechische wählend, Περί τοῦ Ὄργιλου (von dem Zorn) habe er noch nicht viel gehört, aber er wolle auch nichts zu tun haben mit einem Mann, der sich seinem Freund gegenüber so gehässig und undankbar gezeigt habe.<sup>65</sup> Zorn hat im – überarbeiteten<sup>66</sup> – Vorwort zu den *Opuscula sacra* sein aus der Eklektik bezogenes Selbstbewußtsein deutlich formuliert und gezeigt, daß er ganz bewußt die Respektgrenzen mißachtet hat. Das »nullius in magia nomen [...] jurare«, das er dabei zitiert, war ein Leitwort eben der eklektischen Mode-Ideologie der Zeit, aus der heraus auch Lau gehandelt hat.<sup>67</sup> Dazu kam erschwerend der Umstand, daß Zorn bei den Invektiven, die er gegen seine lutherisch orthodoxen Gegner gerichtet hat, jene drastisch-polemische Sprache des für das Konfessionszeitalter so prägenden ›odium theologicum‹ gewählt hat, von dem sich die Mitglieder der fortschrittlichen *République des lettres* gerade absetzen wollten; eine Sprache, in der man sich wechselseitig als ›Sycophanten‹ mit einer ›canina facundia‹, einer hündisch geifernden Schimpferei bezeichnet hatte.<sup>68</sup> Das wäre nicht so tragisch gewesen, wenn Zorn einfach zur Gruppe der unverbesserlichen Polemiker gehört hätte. Doch war sein philologisches Handwerk von der historisierend-modernen Art, die nach der Hoffnung von Wolf und La Croze dazu beitragen sollte, aus der Enge der konfessionellen Welten hinauszuführen, so daß neben einer objektiven Wissenschaft parallel nur eine einfache christliche Frömmigkeit stehen würde.<sup>69</sup> Zorn aber hat das Sakrileg begangen, gerade Förderer dieser modernen, moderaten Auffassung wie Fabricius und Wolf undifferenziert von renitenten Orthodo-

### Fazit

xen mit seiner polemischen Sprache zu überziehen: *diese* Nicht-Differenzierung war das eigentliche Vergehen gegenüber der Gelehrtenrepublik. Eklektische Respektlosigkeit hatte sich als stärker als die Wahrnehmung dieser feinen Grenze erwiesen, denn die verbliebenen Anbindungen der Hamburger Gelehrten an die etablierte Orthodoxie waren in Zorns Augen offenbar unverzeihlich.

Insofern mag neben allen vorhandenen psychologischen Ursachen – »Zornius nomen et omen habet« hat Zorns Gegner Probst Reinbeck gesagt<sup>70</sup> – die These wiederholt werden, daß es radikal aufgefaßte Eklektik war, die bei Lau und Zorn die Grenzen der »Wohlanständigkeit« hinter sich gelassen hat: indem keinerlei Respekt mehr vor irgendeiner Autorität gewahrt wurde, öffnete sich die Schere zwischen diesem Aufklärungsanspruch und der gleichzeitigen Forderung des frühen 18. Jahrhunderts nach einem Decorum der Soziabilität unter den Gelehrten. So wie sich bei Velthuysen die Spannung zwischen Relativierung der Schamgrenzen und Kompensation dieser Relativierung durch Setzen auf die Anstandsliteratur gezeigt hatte, so liegt hier das parallele Phänomen bezüglich von Relativierung von Autorität und Kompensation durch eine verstärkte Beachtung von Toleranz, Ehre und gebildeten Umgangsformen. Lau und Zorn sind nicht einfach gescheitert, weil sie radikale Ansichten hegten, sondern auch, weil sie keinen Sinn für diese Kompensation besaßen.

### Fazit

Diese Beobachtung läßt uns zu einigen zusammenfassenden Worten kommen. Im Gegenzug zur zivilisatorischen Verfeinerung der Sitten, zur konfessionell gesteuerten Sozialdisziplinierung und zum gesteigerten Sinn für Umgangsformen gab es, das ist deutlich geworden, vereinzelt Autoren, die – zumindest auf der theoretischen Ebene – die naturalistische Aufwertung der Sexualität, die Relativierung von Anstands- und Schamgefühlen, schließlich auch die Relativierung von Respekt und Ehre betrieben haben.<sup>71</sup> Die Spaltung, die hier sichtbar wird, ist vielleicht eine ähnliche wie zwischen offizieller Moral und verborgener Pornographie oder zwischen etablierten Anerkennungsbeziehungen und privaten Beschimpfungen. Die Spaltung hat, so meine ich, auch die innere Form der Gelehrtenrepublik geprägt, ihre »moralische Ökonomie.«<sup>72</sup> Diese Prägung betraf in erster Linie den Ausschluß und die Nichtunterstützung von Autoren, die die geforderten Umgangsformen verletzt haben, und sei es nur im brieflich abgesprochenen »Das soll unter uns gesagt sein«, das La Croze und Wolf einander zusichern.<sup>73</sup> Fehlende Anständigkeit wurde eben doch auf negative Weise sanktioniert. Eigentlich hatte sich das Verhältnis von Honestum und Decorum, des moralisch Ehrbaren zum

gesellschaftlich Anständigen, das in der traditionellen praktischen Philosophie immer sehr eng verzahnt gesehen worden ist, um 1700 gelockert und verschoben. Nach Anfängen in Frankreich und den Niederlanden entwickelte sich auch in Deutschland ein Empfinden dafür, daß moralische Fragen im engeren Sinn von Umgangsformen abgekoppelt werden sollten.<sup>74</sup> Fragmentierung und Pluralisierung der sittlichen Lebensformen haben diese Verschiebung bewirkt. Dennoch sieht man die Gelehrten sich abmühen mit dem Anspruch, in diesem Punkt großzügig zu sein. Die Furcht, ein Fallenlassen der Schranken könne eben doch die ganze Kultur mit sich ziehen, war offensichtlich sehr verbreitet. Ein Transfer von der Praxis des Lächerlichen und Obszönen in das Feld des Radikalen war ja auch nicht immer von der Hand zu weisen, und einige solcher Transfers – samt deren abwehrender Definition durch die etablierte Kultur als ›Unanständigkeiten‹ – lassen sich etwa bei Lau beobachten, wo Beverlands libertinistische Freiheiten zu einem Urzustand der Menschheit werden, längst bevor Rousseau aus seinem Naturstand utopische Potentiale bezogen hat.<sup>75</sup> Die Gelehrtenrepublik hat also trotz der Vorschläge Bayles nicht umhinkönnen, bestimmte Schranken aufrechtzuerhalten. Und selbst wenn sie bei inhaltlichen Provokationen ein Auge zugeedrückt hat, war sie, was mangelnden Respekt im Umgang anging, um so empfindlicher: Unbescheidenheit, Dreistheit, Undankbarkeit, Direktheit erhöhten den Abscheu der Gelehrten, wenn die Thesen ohnehin schon schwer verdaulich waren.

Man könnte versuchen, in der hier vorgeführten Weise eine ganze Landkarte der moralischen Ränder der Gelehrtenrepublik zu zeichnen.<sup>76</sup> Dazu würden auf jeden Fall Obszönität und sexuelle Offenheit gehören – wenn sie die geduldeten Nischen verließen –, auch Unbescheidenheit und Respektlosigkeit; ob Irreligiosität und Atheismus dazu zählten, war umstritten, doch in der Praxis war das meist der Fall. Man könnte dann weiter fragen, welche Bedeutung und Funktion genau diese Grenzziehungen für die Gelehrtenrepublik gehabt haben – etwa eine sozial-integrative Funktion, die den Gruppenzusammenhang beförderte, oder eine Funktion für die Selbstdefinierung des eigenen Standes. In den normativen Selbstbeschreibungen der Zeit, etwa in Christian Loebers *Dissertatio politica de forma regiminis reipublicae litterariae* von 1708 sind dafür keine Kategorien vorhanden.<sup>77</sup> Dort gibt es nur die Differenzierung in rein intellektive, freie, aber auch machtlose Innenbelange und herrschaftsbetroffene, dem Staat unterworfenen Außenbelange der Gelehrtenrepublik. Daß die ›Innenwelt‹ trotz des Bekenntnisses zur libertas philosophandi ihre eigene konstitutive Logik der Unfreiheit besitzen könnte, kommt nicht in den Blick. Doch Anne Goldgars Untersuchungen legen den Verdacht nahe, daß die parallelisierende Abgrenzung der *forma reipublicae litterariae* gegenüber der Form der realen Republiken<sup>78</sup>, die Idee der Toleranzgemeinschaft und der Kommunikationsbedarf der Gelehrten allein nicht genügend integrative Kraft besessen haben, um schon ausrechennd den Zusammenhalt des Netzwerks zu garantieren. Wenn tatsächlich noch ein gutes Moment an sozialem ›Konserva-