

WOLFGANG PROSS

## Mönch und Nonne in der europäischen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts

Der Wandel ihres Bildes bei Denis Diderot, Matthew Lewis,  
Ernst Theodor Amadeus Hoffmann und Alessandro Manzoni

In rascher Folge werden im späten 18. Jahrhundert das Ende der Religion und im frühen 19. Jahrhundert das Ende der Kunst verkündet, welche sich als präsumptive Erbin der Religion an deren Stelle zu setzen gedacht hatte. Aber merkwürdig bleibt, daß in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts Gestalten von Mönchen und Nonnen in der Literatur an Bedeutung gewinnen, ein Faktum, das dem linearen Verlauf der Entwicklung merkwürdig inkongruent bleibt, da diese Figuren als bedeutsame Ideen- und Handlungsträger nicht in Frage kommen. Kein Stand des »Ancien Régime« scheint den Schriftstellern und Satirikern der Spätaufklärung so verächtlich, ob seiner Beschränktheit und seiner Devotheit gegenüber einer kritiklos akzeptierten Glaubensüberlieferung und Traditionen des Kultus und ob seiner Willfähigkeit weltlichen Machtansprüchen und Zielsetzungen gegenüber, wie die Vertreter des katholischen Mönchtums: »es ist einzig«, schreibt Herder nach einem Besuch bei Weltpriestern und Mönchen in Bamberg zu Beginn seiner Italienreise 1788, »das Gewirr in den katholischen Köpfen zu sehen, die alle aufgeklärt werden, alle aber doch bei der christkatholischen Lehre bleiben sollen«<sup>1</sup>; und, so fährt Herder fort, er schreibe dies »zum erstenmal in der tödlichen Empfindung, daß man nicht nur mit Menschen, sondern mit Menschen auf *einer* Basis stehen und leben müsse, oder man geht unter«<sup>2</sup>. Im josephinischen Österreich, das die rigorose Einschränkung des Ordenswesens praktiziert, erscheinen 1783 Ignaz von Borns *Naturgeschichte des Mönchtums* und 1786 sein *Versuch einer Mönchologie nach Linnäischer Methode*, Satiren, in denen die Vertreter der verschiedenen Orden nach »Gattungsmerkmalen« charakterisiert werden, die ihre allegorische Beschreibung als tierhafte Repräsentanten von Lastern wie Habgier, Ignoranz, Rach- und Herrschsucht, List, Feigheit und Schmutz erlaubt, und dabei handelte es sich um eine Wertung, der Friedrich Nicolai in seinem Bericht einer *Reise durch Deutschland und die Schweiz*, die er 1781 unternommen hatte, scheinbar empirisch bestätigte Glaubwürdigkeit verschafft hat<sup>3</sup>. Was dem Mönchswesen vorgeworfen wurde, war sein Grundprinzip der »religiösen Weltablehnung« (Max Weber), das als Verbrechen gegen die soziale Natur des Menschen gedeutet wurde, und zugleich die Inkonsequenz in der Praxis, in der diesem Prinzip widersprechenden Ansammlung von weltlichen Gütern durch die reichen Orden und im Streben nach Herrschaft und Einfluß, das vor allem Jesuiten und Dominikanern zur Last gelegt wurde. Das Jesuiten-Verbot des Papstes Clemens XIV. schien dieser Kritik Recht zu geben, ebenso wie die Kirchenpolitik Josephs II. vor allem darauf abzielte, den weltlichen Klerus dem laizistischen Staat zu

1 Johann Gottfried HERDER, »Bloß für Dich geschrieben«. Briefe und Aufzeichnungen über eine Reise nach Italien 1788/89, Berlin (DDR) 1980, 13.

2 Ebd. 15.

3 Vgl. dazu Wolfgang MARTENS, Ein Bürger auf Reisen. Bürgerliche Gesichtspunkte in Nicolais Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 97 (1978), 561–585.

integrieren, und selbst die scheinbar so radikale Vorgehensweise der Französischen Revolution, die bereits am 13. Februar 1790 die Ordensgeistlichkeit abschaffte, diene nach Albert Sobouls nüchternen Darstellung einzig der »vernunftgemäßen Ordnung des öffentlichen Lebens«<sup>4</sup>, keineswegs aber der Abschaffung der Religion schlechthin. Die Entchristianisierungskampagne, dem Konvent von der Gruppe der sogenannten »Exagerés« im Herbst 1793 aufgezwungen, wurde von Danton und Robespierre zunächst nur heftig kritisiert, die Gruppe aber dann – aufgrund dieser dem öffentlichen Interesse feindlichen Zielsetzung – im März 1794 entschlossen liquidiert<sup>5</sup>. Für Robespierre, den Schüler Voltaires und Rousseaus, war eine Idee der »Tugend« ohne die Präsenz eines »Höchsten Wesens« undenkbar, und demnach sagte er in einer Rede vor dem Jakobinerklub am 1. Frimaire des Jahres II (d.h. am 21. 11. 1793): »Der Konvent wird es nicht zulassen, daß man die Priester, die friedlich ihren Gottesdienst halten, verfolgt«<sup>6</sup>. Die Trennung von Kirche und Staat war das Resultat des Taktierens der päpstlichen Kurie unter Pius VI. gegenüber der Zivilverfassung des französischen Klerus, das zum Konflikt zwischen den eidverweigernden Priestern und dem Staat führte<sup>7</sup>. Von der Duldung des Kultus, die mit Mai 1795 durch ein Konventsdekret geregelt wurde, blieben die Orden ausgeschlossen<sup>8</sup>; zu tief saß der Eindruck von der »tiefen moralischen Dekadenz« und der »inneren Auflösung« der mönchischen Disziplin, die schon lange vor der Revolution, im Jahr 1766, zur Einsetzung einer Kommission der Ordensleute geführt hatte, ohne Erfolge zu erzielen, und die Weltgeistlichkeit stand nicht an, wie 1778 der Erzbischof von Tours, die »schwelgerische und liederliche Lebensweise« der Franziskanermonche in seiner Provinz öffentlich zu denunzieren. Zum Teil, so schreibt Albert Soboul in der genannten Studie, »rührte der Mißkredit der Ordensgeistlichkeit von der Größe ihrer beträchtlichen Besitzungen her, deren Einkünfte an nahezu unbewohnte Klöster und oftmals sogar an abwesende Kommandataräbte abgeführt wurde«<sup>9</sup>.

### 1. Die Kritik der Aufklärung am Ordenswesen vor dem Hintergrund der Idee des »natürlichen« Menschen

Dieser Blick auf das Mönchswesen von außen, unter dem Gesichtspunkt der »vernunftgemäßen Ordnung des öffentlichen Lebens«, bestimmt auch dessen Erscheinungsbild in zwei Romanen, die zu dieser Zeit erschienen – beide im Jahr 1796, nämlich im Schauerroman *The Monk* des Engländers Matthew Lewis und in der berühmten, Fragment gebliebenen Erzählung *La religieuse* von Denis Diderot. Matthew Lewis' *Monk*, 1794 von einem 19jährigen geschrieben, beginnt mit einer Szene im Madrid der Inquisition, in einer Versammlung mondän gesinnter Gläubiger, die sich an den rhetorischen Finessen eines berühmten Kapuzinermonchs erbauen wollen – zunächst nichts anderes als ein Genrebild, das eher das Publikum als den Prediger kritisiert; E. Th. A. Hoffmann sollte es, wesentlich dramatischer akzentuiert, in den *Elixieren des Teufels* übernehmen. Aber im Verlauf der düsteren Handlung, die die Schicksale eben dieses Predigers mit denen zweier Liebespaare verknüpft und den Mönch Ambrosio vom Virtuosen des mönchischen Ideals zum Virtuosen des Verbrechens reifen läßt, fällt ein wesentlich schärferes Licht auf die Institution des Mönchstums und seine öffentliche Funktion: Einer der Helden wartet vor der Kirche des Frauenklosters, in das seine Geliebte

4 Albert SOBLOUL, Die große Französische Revolution. Ein Abriss ihrer Geschichte (1789–1799), Frankfurt/Main 41983 (1973; frzs. Original: Paris 1962), 171–175.

5 Ebd. 335–341.

6 Ebd. 315.

7 Ebd. 233, 315 und 396 ff.

8 Ebd. 545.

9 Ebd. 15–17; Zitat 17.

auf Befehl der Eltern eingetreten war, in dem sie aber mittlerweile, da sie ein Kind erwartet, von der grausamen Äbtissin für tot ausgegeben und in einem Geheimverließ eingemauert worden ist, auf den Beginn einer Prozession, um die Domina des Klosters öffentlich anzuklagen und auf Anordnung der Inquisition zu verhaften:

»Während man der Musik [sc. aus der Kirche] lauschte, deren Wohllaut durch die Entfernung nur noch gesteigert ward, zeigte die Zuhörerschaft die größte Aufmerksamkeit. Allgemeines Schweigen hatte sich der Menge bemächtigt, und jedes Herz war von religiöser Andacht erfüllt – jedes, bis auf dasjenige Lorenzos. Dem jungen Edelmann war ja bewußt, daß unter denen, die ihrem Gott dort drinnen so süße Loblieder sangen, sich einige befanden, die das ärgste Verbrechen unter dem Mantel der Frömmigkeit verbargen, und so erfüllten ihn jene Hymnen mit nichts als Abscheu ob solch niederträchtiger Heuchelei. Seit langem schon hatte er mit Mißbilligung und Verachtung auf den Aberglauben geblickt, dem die Bewohner Madrids untertan waren. Sein wacher Sinn hatte ihm nur zu bald die Arglist der Pfaffen, die plumpe Albernheit ihrer Mirakel, Wunder und vorgeblichen Reliquien entdeckt. Es trieb ihm die Scham- und Zornesröte in die Wangen, seine Landsleute von solch lächerlicher Bauernfängerei genarrt zu sehen, und so hatte er sehnlich die Gelegenheit herbeigewünscht, die Betrogenen aus ihren mönchischen Fesseln zu befreien. Nun aber bot sich ihm doch noch der bisher vergeblich ersehnte Anlaß, und er war fest entschlossen, ihn nicht ungenützt vorübergehen zu lassen, sondern dem Volke in aller Deutlichkeit vor Augen zu führen, welch ungeheuerlicher Mißbrauch mit der Frömmigkeit nur zu oft in den Klöstern getrieben wird und wie wenig gerechtfertigt die wahllose Verehrung ist, welche man jeglichem Träger eines Ordenskleides zollt. So sehnte er den Augenblick herbei, der die Heuchler entlarven und seine Landsleute überzeugen sollte, daß ein heiligmäßiges Äußeres durchaus nicht immer ein tugendhaftes Herz bedeuten muß<sup>10</sup>.«

Aber es geht Matthew Lewis nicht um die Kritik an der öffentlichen Präsenz des Mönchstums, sondern das Verbrechen der Oberin dieses Klosters, wie diejenigen des Mönchs Ambrosio, sind nur die Folgen eines ersten Verbrechens in den Augen der aufklärerischen Kritik: der Vergewaltigung des Menschen durch den Bruch mit dem Leben in Gesellschaft. Dies ist die Ursache, die sich einer Eingliederung des Ordenslebens in eine vernunftgemäße Ordnung des sozialen Lebens sperrt.

Die Charakterisierung Ambrosios, die im Ablauf der Handlung nach dem ersten Bruch seines Gelöbnisses durch die Befriedigung seiner Sexualität folgt, reflektiert dies eingehend: Wäre es Ambrosio vergönnt gewesen, in der Welt aufzuwachsen, hätte er sich, »von Natur aus« eine Kämpfernatur, großherzig, brillanten Geistes und auffassungsfähig, innerhalb des sozialen Gefüges sehr wohl bewährt. Der frühzeitige Tod der Eltern und das Desinteresse des Vormunds führte dazu, daß der weltzugewandte Knabe in einem Kloster der Kapuziner von dem Superior erzogen wurde:

»Der war ein Mönch, wie er im Buche steht, und bot seinen gesamten Einfluß auf, den jungen Ambrosio davon zu überzeugen, daß man nur innerhalb der Mauern eines Klosters glücklich werden könne. Solche Mühe ward von Erfolg gekrönt: Ambrosios höchster Ehrgeiz zielte darauf ab, in dem Orden des Heiligen Franziskus Aufnahme zu finden. Seine Lehrmeister waren mit Fleiß darauf bedacht, alle jene Tugenden zu unterdrücken, deren Großmut und Selbstlosigkeit in einem Kloster übel am Platz gewesen wären. Anstatt das allgemeine Wohl im Aug' zu haben, war der Jüngling nur in aller Eigensucht einzig auf sein eigenes Fortkommen bedacht: [...] der edle Freimut seines Wesens ward ihm verbogen zu serviler Demut [...]. Während aber die Mönche damit befaßt waren, alle Tugenden aus dem Herzen des Jünglings

<sup>10</sup> Matthew LEWIS, *The Monk*. Ed. with an Introduction by Howard ANDERSON, Oxford 1980, 345 f.; das Zitat erfolgt nach: Matthew Gregory LEWIS, *Der Mönch*. Aus dem Englischen von Friedrich POLAKOVICS. Nachwort von Mario PRAZ. München 1971, 427 f.

zu jäten und seinen Gefühlen Zwang anzutun, gestatteten sie jedem Laster, dessen er fähig war, sich zu voller Blüte zu entfalten. Man litt es, daß er hochfahrend, eingebildet, ehrgeizig und verachtungsvoll wurde. [...] Und dennoch: trotz aller Mühe, seinen Charakter zu verderben, brachen bisweilen seine von Natur aus guten Wesenszüge durch das Dunkel, welches man so sorglich über ihn gebreitet. Bei solchem Anlaß erschien der Wettstreit zwischen seinen tatsächlichen und seinen anerzogenen Wesenszügen denjenigen als bestürzend und unerklärlich, welche mit Ambrosios wahrer Veranlagung unvertraut waren. [...] In Wahrheit aber lagen in Ambrosios Busen die unterschiedlichen Empfindungen, mit denen ihn Erziehung und Natur ausgestattet hatten, beständig im Kampfe gegeneinander, und es blieb einzig seinen Leidenschaften überlassen – die bislang freilich noch nicht Gelegenheit gefunden, in Erscheinung zu treten –, dem oder jenem Teil seines Wesens zum Siege zu verhelfen. Zum großen Unglück aber waren es gerade seine Leidenschaften, die Ambrosio ganz zuletzt hätten zum Richter machen dürfen: bislang war ja seine mönchische Abgeschiedenheit für ihn nur von Vorteil gewesen, da sie ihm keinerlei Raum zur Entdeckung seiner schlechten Eigenschaften gewährt hatte. [...] Eine Zeitlang unterdrückten dergestalt eine schmale Kost, häufiges Nachtwachen und schwere Kasteiung seine von Natur aus hitzige Veranlagung, ja kühlten dieselbe ab. Indes, kaum hatte die Gelegenheit sich geboten, kaum hatt' er einen Blick auf jene Wonnen geworfen, deren er bislang so unkundig gewesen, als auch schon der Schutzwall der Heiligen Religion sich als zu schwach erwies, dem übermächtigen Sturm der Begierde standzuhalten. Von der Gewalt seines Temperamentes ward ein jedes Hindernis hinweggeschwemmt, nichts mehr vermochte die Heißblütigkeit und grenzenlose Wollust seines Charakters zu zügeln«<sup>11</sup>.

Zu Recht unterscheidet Lewis den »natürlichen Menschen« von seinen »Leidenschaften«; denn der Mensch ist von diesen nicht schlechthin bestimmt, denn die Leidenschaften werden durch Objektwahl und Erziehung in der Gesellschaft zu Tugenden herangebildet. Das Leben außerhalb der menschlichen Gemeinschaft in den katholischen Orden bietet – dies ist der Kernpunkt der Kritik des 18. Jahrhunderts, den Lewis hier artikuliert – den Leidenschaften nur formale Objekte, an die sich diese anschließen können, eine mechanische Erfüllung von Pflichten einer Regel, die das keineswegs geleugnete eigentlich Religiöse repräsentiert, aber nur dem Scheine nach. Diese Kritik, die in der »gothic novel« des Matthew Lewis nur an den genannten beiden Stellen evident wird<sup>12</sup>, hat niemand schärfer ausgesprochen als Diderot in seiner Erzählung *La religieuse* von 1760, die er 1780 nochmals redigiert, aber unvollendet gelassen hatte; publiziert wurde sie erst 1796 aus dem Nachlaß.

Der Text hat den Prozeß zum Hintergrund, den die Nonne Marguerite Delamarre vergeblich angestrengt hatte, um von ihren Gelübden entbunden zu werden, die sie unter dem Zwang ihrer Eltern abgelegt hatte. Diderot – und dies ist zunächst der merkwürdige Anlaß des Textes – fingierte im Frühjahr 1760 an einen Freund, den Marquis de Croismare, der für seine Hilfsbereitschaft bekannt war, Briefe dieser Nonne unter Vorgabe, sie sei aus dem Kloster entflohen und benötige dringend Unterstützung; Zweck dieses Manövers sollte sein, den Marquis zur Rückkehr von seinen Landgütern nach Paris zu veranlassen. Als dieser mit unerwartet konkreten Hilfsangeboten reagierte, ließ ihm Diderot einfach die Nachricht zukommen, die »Nonne« sei gestorben. Aus einem für heutige Begriffe ziemlich geschmacklosen Scherz über einen nichts weniger als frivolen Anlaß schrieb Diderot dann »la plus effroyable satire des couvents«, deren inhaltlicher Ablauf jedoch, unter dem Eindruck der

11 Ebd. 236–239 (engl. Text) bzw. 296–299 (dt. Zitat).

12 Die Aspekte des Dämonismus und Satanismus, die sich in der »Schwarzen Romantik« an die Gestalten von Mönch und Nonne binden, wurden hier mit Absicht nicht behandelt; vgl. dazu immer noch Mario PRAZ, *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik*, München 1960 (Erstausgabe Florenz 1930, in italienischer Sprache).

Lektüre Samuel Richardsons, von Handlungselementen vor allem der *Clarissa Harlowe* bestimmt ist. Diderot kontrastiert bewußt in Suzanne Simonin die fehlgeleitete Auffassung von einer Tugend, die sich außerhalb des sozialen Lebens zu bewähren sucht, mit der ethischen Virtuosität der »verfolgten Unschuld«. Was die Aufgabe des Schriftstellers bei deren Darstellung sein müsse, formuliert die 1762 veröffentlichte *Éloge de Richardson*:

»Qu'est-ce que la vertu? C'est, sous quelque face on la considère, un sacrifice de soi-même. Le sacrifice que l'on fait de soi-même en idée est une disposition préconçue à s'immoler en réalité.

Richardson sème dans les cœurs des germes de vertus qui y restent d'abord oisifs et tranquilles: ils y sont secrètement, jusqu'à ce qu'il se présente une occasion qui les remue et les fasse éclore. Alors ils se développent; on se sent porter au bien avec une impétuosité qu'on ne se connaissait pas. On éprouve à l'aspect de l'injustice, une révolte qu'on ne saurait s'expliquer à soi-même. C'est qu'on a fréquenté Richardson; c'est qu'on a conversé avec l'homme de bien, dans des moments où l'âme désintéressée était ouverte à la vérité«<sup>13</sup>.

Aber neben den beiden Aspekten der »Satire« und der »natürlichen Unschuld« des Menschen geht es in der *Religieuse* um eine weitere bedeutende Einsicht, die sich Diderot fast gegen seinen Willen aufzudrängen scheint. Es ist die Entlarvung der Illusion von der Überwindung der »Sinnlichkeit« in einem abstrakten Tugendideal, auf der die »constantia« der bürgerlichen Moral beruhte. Diese drei Themen sind eng verzahnt, wie sofort zu sehen sein wird.

Der Aspekt der Satire präsentiert sich konzentriert in dem Abschnitt der Erzählung, wo vom Mißerfolg des ersten »Mémoire« des Advokaten Manouri im Verfahren der Suzanne Simonin die Rede ist<sup>14</sup>. Die Anweisung, die die Nonne ihm gegeben hatte, war, sowohl ihre Verwandten, die sie zum Eintritt ins Kloster gezwungen hatten, wie den Konvent zu schonen, in dem sie lebt. Sœur Suzanne reflektiert genau den politischen Charakter ihres klösterlichen Gefängnisses: Sollte sich für eine der im Konvent Gefangenen das Tor öffnen, was hinderte »la foule«, die Menge, diesen Kerker überhaupt zu sprengen? Erst eine Veränderung der Staatsverfassung und der kirchlichen Einrichtungen – »wozu braucht der himmlische Bräutigam all diese närrischen Jungfrauen?« – vermag diesen Zustand zu ändern. Gott selbst hat den Menschen gesellig und unbeständig erschaffen; wie kann ihm dann die abgeschlossene Lebensweise und der Leichtsinns eines Gelübdes, das den Menschen zur Unveränderlichkeit seiner Haltung verpflichtet, gefallen? Aber bei diesem Argument bleibt Diderot nicht stehen; das Essentielle liegt für ihn in der Verletzung der Erfordernisse der psychophysiologischen Konstitution des Menschen durch die klösterliche Lebensweise, da die animalischen Funktionen nach Ablegen der Gelübde nicht einfach aufhören:

»Können diese Gelübde, die dem allgemeinen Drang der Natur so sehr widersprechen, jemals wirklich von jemand anderem befolgt werden, als von einigen falsch organisierten Geschöpfen, in denen die Keime der Leidenschaften verkümmert sind und die man mit gutem Recht zur Klasse der Mißgeburten zählen müßte, wären wir nur schon auf dem Kenntnisstand, der uns erlaubte, die innere Struktur des Menschen ebenso klar zu beurteilen wie seine äußere Erscheinung?«<sup>15</sup>

Und wo der »natürliche Mensch« sich im Vollbesitz seiner ungeschmälerten Kräfte diesem Zwang unterwirft, ist das notwendige Resultat der Verlust des physischen und psychischen Gleichgewichts.

13 *Éloge de Richardson*; in: Denis DIDEROT, *Œuvres esthétiques*, Éd. Paul VERNIÈRE. Paris 1968, 21–48; Zitat 31.

14 Vgl. hierzu den Abdruck der *Religieuse* in: Denis DIDEROT, *Œuvres*. Éd. André BILLY, Paris 1951, 235–393; hierzu 310–312.

15 Ebd. 311 (Übers. W.P.).

Der Ablauf der Handlung der *Religieuse* zeigt dies an exemplarischen Beispielen, in der Pervertierung des Mystischen, in der Lust an der Verfolgung und schließlich in der Obsession der Sexualität, welche die einzelnen Stationen des Leidensweges der Suzanne Simonin begleiten. Er führt zunächst aus einem gleichgültig-kalten Elternhaus zur erzwungenen Ablegung der Profeß, die in einem Stadium der Amnesie erfolgt, dann zum Verlust der ersten Oberin Mme. de Moni, die in ihrem Einklang von Vernunft und enthusiastischer Spiritualität Ansätze zur Bewältigung des erzwungenen Klosterlebens bereitzuhalten schien. Auf sie folgt jedoch die düstere, vom Jansenismus geprägte Mutter Christine, die Suzannes Widerwillen gegen ihren unnatürlichen Zustand zur Revolte treibt: Sie schmuggelt den Antrag auf Eröffnung eines Verfahrens über die Gültigkeit ihrer Gelöbnisse aus dem Kloster, wird aber nach der Niederlage vor Gericht von ihren Mitschwestern aufs grausamste mißhandelt. Durch die Vermittlung wohlmeinender Geistlicher wird Sœur Suzanne in einen neuen Konvent nach Arpajon verbracht, in dem sie die Neigung der lesbischen Oberin auf sich zieht. Bemerkenswert, daß hier mit der Schilderung des Wahnsinns, in den diese Oberin verfällt, der Text mit einem skizzenhaften Hinweis auf ein Ende der Handlungsführung abbricht; Sœur Suzanne bleibt schließlich nichts übrig als die Flucht aus dem Kloster, aber da sie sich nicht in der Welt zurecht findet, eröffnet sich nur der Selbstmord als einziges und letztes Mittel. Es scheint mir dabei von der Diderot-Forschung nicht genügend beachtet, daß sich hier das Motiv des Märtyrertums des »natürlichen Menschen« doppelt präsentiert, nicht nur in Sœur Suzanne und in ihrer psychischen Verwirrung angesichts der Leidenschaft ihrer Vorgesetzten; denn nicht mehr sie allein steht im Zentrum, sondern auch die Oberin, die in ihrem physischen und geistigen Zusammenbruch zur »Märtyrerin« ihrer unterdrückten Sinnlichkeit wird, erleidet ein Schicksal, das die Idee des natürlichen Menschen in Frage stellt. Der französische Literaturwissenschaftler Robert Mauzi hat 1972 in der Einleitung zu seiner Ausgabe der *Religieuse* folgendes konstatiert: Die Essenz des Werkes liege darin, daß Diderot in den drei Stationen der Sœur Suzanne eine Analyse der Verletzung der menschlichen Natur durch die Umwelt, das »Milieu«, durchführe und daß die Visionskraft der Mme. de Moni, die Grausamkeit der Mutter Christine und die »burlesken Wallungen« der Oberin von Arpajon – wie der Verfasser etwas geniert formuliert – alle Ausflüsse ein und derselben »Hysterie« seien, literarisch nur durch den verschiedenen »exemplum«- und Appell-Charakter differenziert. Bewunderung (für die erste), Abscheu (für die zweite) und Mitleid (für die dritte Oberin) sind den jeweils beherrschenden Figuren der drei Episoden zugeordnet, durch die Suzanne, die Virtuositin des natürlichen Menschentums, unangefochten wandle<sup>16</sup>. Aber so unangefochten ist Sœur Suzanne in der letzten Episode keineswegs. Beide Figuren, die »Heilige« und die »Verbrecherin« gegen ihr Gelübde, sind nicht mehr in der Lage, ihre moralische Identität aufrecht zu erhalten. Die Idee von der »moralischen« Unabhängigkeit des Geistes vom Körper, Grundidee des bürgerlichen Virtuositentums im 18. Jahrhundert und dem Vorbild Richardsons indispensable, bricht hier ähnlich dramatisch zusammen, wie am Ende von Lessings *Emilia Galotti*. Die Freiheit der Heroine scheitert an der Grenze des Körpers, der bis zur Unmöglichkeit geleugnet wird, und die von der Richardson Lektüre übernommene Definition der Tugend als »Selbst-Opfer«, d. h. als tätiges Aufgehen in der Gesellschaft, wird vom Roman-Experiment Diderots desavouiert. Von der Freiheit Suzanne Simonins bleibt nichts übrig als die Wahl des Zeitpunkts zum Selbstmord, der als Ende einer Heldin Richardsons nicht vorstellbar ist und keinesfalls den Erhabenheitsgestus einer von Selbstbestimmung getragenen Aktivität für sich reklamieren kann.

16 Denis DIDEROT, *La religieuse*. Texte établi et présenté par Robert MAUZI. Paris 1972; vgl. hierzu Mauzis »Préface«, 41.

2. Das Ende der Idee des »natürlichen Menschen«:  
*Ästhetisches Virtuositentum und die Grenzen seiner Autonomie*

Diese Desavouierung des ethischen Virtuositentums des »natürlichen Menschen« durch Diderot erscheint historisch zu einem Zeitpunkt, an dem das ästhetische Virtuositentum, das in Gemeinsamkeit mit diesem entstanden und unmerklich erst, dann immer deutlicher zu diesem in ein Konkurrenzverhältnis – als »ästhetische Weltafnehnung« – getreten war<sup>17</sup>, sich in Deutschland an der Schwelle zur Romantik entscheidend verändert. Der prägende Einfluß Kants wird hier spürbar. Von Jean-Jacques Rousseaus *Nowvelle Héloïse* ausgelöst, zieht sich durch die deutsche Literatur zwischen 1170 und 1790 – beispielhaft in Johann Wolfgang Goethes *Werther* und *Stella*, Friedrich Heinrich Jacobis *Allwill* und *Woldemar* und zuletzt noch in Carl Grosses damals enorm einflußreichem Roman *Der Genius* (1791–95) – die Idee einer ästhetisch-harmonischen Gemeinschaft, in der das Ego des Einzelnen hinter dem Wohlbefinden des Kollektivs zurücksteht, und die gewählte Form des Zusammenlebens ist diejenige einer »ménage à trois«, um die Abgrenzung zur herkömmlichen Ethik provozierend zu bestätigen. Parallel dazu geht – keineswegs auf die Lyrik beschränkt – die Entwicklung des Erhabenheitsgefühls gegenüber der Natur, in das sich das betrachtende Ich entgrenzt. Es ist aber signifikant, daß in dem eben erwähnten *Genius* Grosses eine der aussagekräftigsten Szenen der Staffage eines Einsiedlermönches bedarf, um aussagetragend zu werden:

»Vom Nachthauch umwaltet, schwankte meine Seele mit dem beklemmenden Bewußtsein ihrer Kraft in die weite Finsterniß, über das zerstäubte Gewölk, über die Milchstraße hin. [...] alles, was die Natur besitzt und was sie hervorbrachte, verschlang sich in heiliger, allgemeiner Feier miteinander durch Liebe und in Liebe, die Welt war itzt nur ein Spiegel meiner Selbstheit [...]«<sup>18</sup>

Aber diese Identifikation des Ich mit dem All ist Trugschluß – diese Haltung der ästhetischen Weltdeutung und damit -ablehnung, die sich am affektiven Besitz begnügt, negiert die Grenze zwischen dem Ego und der Umwelt und die Abhängigkeit und Unterworfenheit des scheinbar autonomen Menschen unter mechanische Notwendigkeiten und Zufälle. Es ist der Einsiedler, der diese Illusion des autonomen Bewußtseins aufdeckt, und was er dem Heros rät, sind Ehrgeiz und Wissensdurst, Herrschaftsinstrumente gegen die diagnostizierte Verfallenheit des Menschen, und die Analogie zum Lob des Jesuitenordens in Novalis' *Die Christenheit oder Europa* verrät den geschichtsphilosophischen Charakter der Stelle<sup>19</sup>. Aber noch ist Grosse damit zu nahe der fingierten Autonomie des Virtuosen, der die »Grenzen seiner Selbstständigkeit« negiert, um einen Ausdruck des Philosophen Odo Marquard zu gebrauchen, mit dem der entscheidende Moment des Epochenwandels trefflich bezeichnet wird: angesichts der Einsicht Kants, Herders oder Georg Forsters in die bescheidene Rolle des Einzelwesens, die sich in der bloßen Zugehörigkeit zur Gattung des Menschen erschöpft, angesichts von Diderots pessimistischer Anthropologie, die den Menschen zum Teil eines systematischen Naturzusammenhangs und seine Affekte zu bloßen »Funktionen« von dessen dynamischer Entfaltung werden ließ, gelangt die unablässige Kritik der Aufklärung zu Ergebnissen, denen gegenüber »Legitimationsfragen sinnlos sind«, vor denen aber Sinnfragen

17 Vgl. dazu den Aufsatz des Vfs.: Die Konkurrenz von ästhetischem Wert und zivilem Ethos. Ein Beitrag zur Entstehung des Neoklassizismus, in: Roger BAUER/Michael DE GRAAT/Jürgen WERTHEIMER (Hgg.), *Der theatralische Neoklassizismus – ein europäisches Phänomen?*, Bern–Frankfurt/Main 1986, 64–126.

18 Carl GROSSE, *Der Genius*. Aus den Papieren des Marquis C\* von G\*\*. Mit einem Nachwort von Günter DAMMANN (Haidnische Alterthümer), Frankfurt/Main 1982, 275 f.; vgl. auch DAMMANNs »Nachwort«, 771, das die Bedeutung dieser Stelle hervorhebt.

19 Vgl. ebd., 282–290; sowie NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa*, in: NOVALIS, *Werke*. Hg. und kommentiert von Gerhard SCHULZ, München 1969, 499–518, hierzu 506 f.

nicht aufhören. In dieser Situation ist das Eintreten des von der Aufklärung denunzierten Katholizismus zu interpretieren, nicht als bloßes Restaurationsphänomen, als Ideologie einer gemeinsamen Diktatur von Bürokratie und Kapitalismus, wie Wolfgang Frühwald – einer Anregung Karl Mannheims folgend – gezeigt hat<sup>20</sup>, sondern zunächst als Erprobung eines Gedankenspiels innerhalb einer Reihe gleichzeitig in der Literatur um 1800 durchgeführter Experimente mit Sinndeutungen, wie dem Nihilismus-/Fatalismus-Experiment, der Fichte-schen Wissenschaftslehre oder dem Goethe-/Schillerschen Modell der persönlichen ästhetischen Sinnstiftung. Es ist der Versuch einer Gruppe von Intellektuellen, ein kollektives Symbolsystem zu reaktivieren, in dem sich zwischen den Aporien der Unterwerfung des Einzelnen unter eine absolute Notwendigkeit einerseits oder seine Auslieferung an eine schrankenlose, aber kaum verantwortbare Autonomie andererseits, in und trotz seiner Auslieferung an die Kontingenz des Weltlaufs und an die Ambivalenz von Gut und Böse, ein Spielraum wirklicher Freiheit ergibt, der vom Einzelnen tatsächlich verantwortet werden kann. Dies erfordert zwei Dinge: eine Herabsetzung der Anforderung an das Erkenntnisvermögen, und zum zweiten die Anerkennung der Lebenspraxis. Die erste Bedingung rechtfertigt Schleiermacher in seinen Reden *Über die Religion* (mit dem bedeutungsvollen Zusatz »An die Gebildeten unter ihren Verächtern«, 1799): Die von der ganzen Aufklärung als »unvollkommen« betrachtete »cognitio intuitiva« wird von ihm zu einer »vollkommenen« Erkenntnisform erklärt, mit bedeutenden ästhetischen Konsequenzen, nämlich durch die Freisetzung und Aufwertung einmal des Wunderbaren und Erhabenen einerseits, des Grotesken und Komischen andererseits, welche sich gerade E. Th. A. Hoffmann zunutze machen sollte<sup>21</sup>. Und die zweite Bedingung, durch die Werkgerechtigkeit des Katholizismus diesem selbstverständlich, war der Weg, auf den Kant jede künftige Legitimation der Religion verwiesen hatte. Der Preis, den die Romantik für diese Lösung des von der Aufklärung hinterlassenen Dilemmas um den natürlichen Menschen zu zahlen hatte, hat Jean Paul in seiner *Vorschule der Ästhetik* lichtvoll als »Einsturz der Außen- in die Innenwelt« bezeichnet, durch die ihrer religiösen Haltung anhaftende »Vertilgung der Sinnlichkeit«<sup>22</sup>, die letztlich auch der Geschichtsphilosophie des wiederbelebten Katholizismus innewohnt; auch die Lebenspraxis wird »sub specie aeternitatis« betrachtet.

### 3. Der Mönch als Symbol einer ästhetischen »Anthropodizee« und einer neuen Philosophie der Geschichte

In diesem problematischen Kontext betreten nun die Mönchsfiguren des E. Th. A. Hoffmann und Alessandro Manzoni die Bühne der Literatur. So vieles auch Hoffmann in seinen *Elixieren des Teufels* an Motiven und Personenkonstellationen dem *Mönch* des Matthew Lewis entnommen hat, so deutlich ist er sich dessen bewußt, daß er der »gefährlichen Nachahmung des Gotischen« [d.h. des Schauerromans] dadurch entgehen muß, daß »das

20 Vgl. hierzu Odo MARQUARD, »Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts«, in: DERS., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1981, 39–66; Zitate 52; sowie Wolfgang FRÜHWALD, Der Regierungsrat Joseph von Eichendorff. Zum Verhältnis von Beruf und Schriftstellerexistenz im Preußen der Restaurationszeit, mit Thesen zur sozialhistorischen und wissenssoziologischen Perspektive einer Untersuchung von Leben und Werk Joseph von Eichendorffs, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 4, 1979, 37–67.

21 Vgl. hierzu vor allem die zweite der Reden Schleiermachers »Über das Wesen der Religion«, in: Friedrich SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1970, 22–74, hierzu bes. 50–55.

22 Jean PAUL, Vorschule der Ästhetik, V. Programm, § 23: »Quelle der romantischen Poesie«, in: DERS., Werke, hg. von Norbert MILLER, Bd. 5, München 1963, 93.

willkürlich, ja das heterogen Scheinende [...] zu einem sinnigen bedeutungsvollen Ganzen« verbunden wird<sup>23</sup>. Diese kompositorische Einheit wird dadurch erzielt, daß der zufalls- und gleichzeitig schicksalsbestimmte Weg des Medardus durch die Gegenfigur des Priors Leonardus, gleichsam einer Inkarnation der Vorsehung, gelenkt wird, der ihn in die Welt entläßt und am Ende wieder auffängt<sup>24</sup>. In seiner scheinbaren Richtungslosigkeit erprobt Medardus verschiedene der zuvor angeführten Lösungsvorschläge von »Sinngebungen«: So betrachtet er sich einmal als Verkörperung eines »höheren Prinzips«, einer wirkenden und schicksalsgestaltenden Aktivität (so in der Episode mit Euphémie)<sup>25</sup>, um sich bald in einer heillosen Ich-Spaltung zu befinden, einer Situation, die seit Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794) häufig ambivalent, in optimistischer wie pessimistischer Form variiert, in der Literatur vorgeführt wird (am nachdrücklichsten bei Jean Paul)<sup>26</sup>. Aber weder der Wahn der Freiheit noch derjenige der Verstrickung in das Fatum, noch der Glaube an das Wirken eines indifferenten Zufalls – es ist die Möglichkeit, der sich Medardus, wie im Gespräch über das Pharo-Spiel deutlich<sup>27</sup>, am nachdrücklichsten verweigert – lösen das Rätsel der Sinngebung, sondern wiederum die Lebenspraxis. Der Doppelgänger und Halbbruder Viktorin, der das Schicksal des Medardus so unheilvoll verwirrt hatte, war, so der Prior Leonardus, »nur das untergeordnete Wesen, welches dir in den Weg gestellt wurde, damit das lichte Ziel, das sich dir vielleicht auftun konnte, deinem Blick verhüllt bleibe. Ach, Bruder Medardus, noch geht der Teufel rastlos auf Erden umher und bietet den Menschen seine Elixiere dar! – Wer hätte dieses oder jenes seiner höllischen Getränke nicht einmal schmackhaft gefunden; aber das ist der Wille des Himmels, daß der Mensch der bösen Wirkung des augenblicklichen Leichtsinns sich bewußt werde und aus diesem klaren Bewußtsein die Kraft schöpfe, ihr zu widerstehen. Darin offenbart sich die Macht des Herrn, daß, so wie das Leben der Natur durch Gift, das sittlich gute Prinzip in ihr erst durch das Böse bedingt wird«<sup>28</sup>.

Unter dem Anschein einer katholisch maskierten Fortsetzung der Theodizee liefert Hoffmanns Erzählung vom Bruder Medardus eine ästhetische »Anthropodizee«; an die Stelle des strukturellen Ausgangspunktes der unheilbaren Verletzung des »natürlichen Menschen« durch den Eintritt ins Kloster tritt die Rechtfertigung des erst durch das Weltleben bewährten Virtuositums, zum Kennzeichen einer gelungenen Sinngebung.

Die vielleicht großartigste Darstellung eines Mönchs und einer Nonne verdankt die Literatur der Romantik jedoch Alessandro Manzoni. In seinem Roman *I promessi sposi* sind der Mönch Cristoforo und die Nonne Gertrude zwar nicht die einzigen Ideenträger, ihnen gesellen sich als Kontrastpaar weltlicher Geistlichkeit die Gestalten des Dorfpfarrers Don Abbondio und der Kardinal Federigo Borromeo hinzu; aber der Hauptakzent liegt auf diesem so ungleichen Paar. Die wahre Geschichte der Nonne Gertrude, deren wirklicher Name Virginia de Leyva gelautet hat, überbietet an realem Schrecken alles, was sich Matthew Lewis und ein Gutteil seiner Nachfolger auf dem Gebiet des »satanischen« Romans ausdenken mochten, und wenn Manzoni auch die Prozeßakten nicht kennen konnte<sup>29</sup>, so stand ihm in Giuseppe Ripamontis *Mailänder Geschichte* (1640 ff.) doch ein Quellenbericht zur Verfügung,

23 Die Elixiere des Teufels werden zitiert nach folgender Ausgabe: E. Th. A. HOFFMANN, Werke in vier Bänden, Frankfurt/Main 1967; vgl. Bd. 1, 279–561, Zitat ebd. 392.

24 Vgl. ebd. 536–547 den ganzen ganzen Abschnitt der »Lebensbeichte«, die Medardus vor Leonardus ablegt und in der ihm der Prior sein Schicksal erläutert.

25 Vgl. ebd. 337–341.

26 Ebd. 1. Abschnitt: »Der Wendepunkt«, bes. 453 f., 476 ff.

27 Ebd. 402 ff.

28 Ebd. 547.

29 Diese Prozeßakten wurden erstmals in Regestenform veröffentlicht von Tullio DANDOLO, *La signora di Monza e le streghe del Tirolo*, Milano 1855.

der genügend Details bot, um den Schrecken der Ereignisse – die Manzoni übrigens aus den Jahren 1607/08 in die Zeit um 1630 verlegte – deutlich zu machen. Aber es ist bezeichnend, daß Manzoni – intellektuell im Salon der Mme. de Condorcet ausgebildet, dem Mittelpunkt der »Ideologen«<sup>30</sup> – nur einen winzigen Aspekt dieses Pandämoniums an Mord, Zauberei und Verführung als Grundlage seines Psychogramms der Nonne von Monza heranzieht, nämlich Ripamontis Bemerkung, daß Virginia de Leyva von ihren Eltern gezwungen worden sei, ins Kloster einzutreten.

Ein Anlaß zum Vergleich mit Diderots *Religieuse* ist damit unmittelbar gegeben. Sœur Suzanne bleibt absolut passiv gegenüber dem Klosterleben – Ausdruck des Protests des in der Aufklärung autonom gesetzten »natürlichen Menschen« gegenüber einem »unnatürlichen« Leben. Während Sœur Suzanne als Verkörperung der Tugend an der Negation des Körpers scheitert, liegt bei Gertrude der Fall anders: Ihr »natürlicher« Charakter ist durchaus nicht ein »Ideal«, das im Kampf um seine Selbsterhaltung in einer ungeselligen Umwelt zerbricht, sondern ein deformiertes Amalgam von autistisch-anarchischen Lebensäußerungen, das keinerlei Struktur besitzt. So mitleidsvoll Manzoni die Ausnutzung ihrer verwirrten pubertären Situation durch die Eltern und die Schwestern des Klosters, in das sie eintreten soll, schildert, so unnachsichtig besteht er auf ihrer eigenen Schuld, erst in der Inaktivität ihres Geistes<sup>31</sup>, dann in der feigen Konsequenz, mit der sie von einem unvorsichtigen ersten Ja zu den Wünschen ihres Vaters von Kompromiß zu Kompromiß mit sich bis zum endgültigen Gelübde fortschreitet, das sie lebendig begräbt, bis sie eines Tages ihrem Verführer gegenübersteht. »La sventurata rispose« – Manzoni hat den Satz, in dem der ganze weitere Ablauf der Geschichte Gertrudes andeutend zusammengefaßt ist, nach dem Vorbild Diderots, der die Lebensbilanz der lesbischen Oberin in einem bekennenden Satz kulminieren ließ (»Mon père, je suis damnée«)<sup>32</sup>, gegenüber der Erstfassung seines Romans (*Fermo e Lucia*, 1821–23; *I promessi sposi*, 1827, überarbeitete Fassung 1840) entscheidend verändert. In *Fermo e Lucia* hatte es geheißt: »La sciagurata rispose«, die *Elende* antwortete, wo er sie 1827 als *Unglückliche* bezeichnete; die Veränderung der Konnotation des Ausdrucks ist nichts weniger als belanglos. Denn durch diese Begegnung, die ihr Schicksal besiegelt, wird Gertrude erstmals zum Menschen:

»Im widerwärtig Leeren ihres Innern hatte sich erstmals eine Beschäftigung stark und nachdrücklich festgesetzt, ja es hatte sich in ihr zum ersten Mal mächtiges Leben geregt«<sup>33</sup> – und dies ist Manzoni, trotz der verheerenden Konsequenzen, wichtiger als alles andere. Denn diese Lebensregung bereitet Gertrude darauf vor, einen totalen Lebenswandel vorzunehmen. Der Sinn der hohen moralischen Anforderung an Gertrude, die Manzoni scheinbar so ungerecht gegenüber seiner Figur erhebt, wird damit deutlich: als Kritik an dem Ideal eines »natürlichen Menschen«, dessen Selbsterhaltungstrieb in seinen Augen nur egoistisch und konfus-utilitär ist. Der »moralische« Mensch, der den Kampf mit diesem infantilen Zustand aufgenommen hat,

30 Zur Bedeutung der »Ideologen« für die Entwicklung der anthropologischen Disziplinen vgl. Sergio MORAVIA, *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. München 1973 (ital. Original 1970).

31 Als Textgrundlage wurde folgende Ausgabe verwendet: Alessandro MANZONI, *Opere. Con un discorso preliminare di Niccolò TOMMASEO*. Nuova edizione con giunta degli ultimi scritti, Napoli 1856 (Zum Vergleich werden die Textstellen auch in folgender Ausgabe angegeben: *I promessi sposi*. Storia milanese del secolo XVII scoperta e rifatta da Alessandro Manzoni. Ed. riveduta dall'autore. Neudruck der Ausgabe Milano 1840, Milano 1966). – Vgl. hierzu die Ausgabe Neapel 1856, 69f. bzw. Mailand 1966, 180f.

32 Zur »Religieuse« vgl. Ausgabe in Anm. 14, 384; dieser Satz wurde Diderot durch Mme. d'Holbach suggeriert (vgl. ebd. 1406, Anm. 12).

33 Übers. vom Vf.; der Originaltext lautet: »Nel voto uggioso dell'anima sua s'era venuta a infondere un'occupazione forte, continuare, direi quasi, una vita potente...« (Ausg. Neapel 1856, 80, Ausg. Mailand 1966, 210).

wird fähig zur Selbstaufgabe und damit zum universellen »Brüderlichkeitsethos«, das Manzoni im Katholizismus verankert sieht und in dem seine »Anthropodizee« gipfelt.

Diese theoretische Haltung – von Manzoni in seinen beiden Abhandlungen *Über die katholische Moral* und *Über das System der Moral, das sich auf Nützlichkeit gründet*<sup>34</sup> (1819 Erstfassung) extensiv dargelegt – konzentriert sich in der Gegenfigur zu Gertrude, dem Pater Cristoforo, der, nachdem er im Duell einen Menschen getötet hat, Mönch geworden ist. In ihm exemplifiziert sich der Sinn der »Wetablehnung« des Mönchtums als höchste innerweltliche moralische Aktivität, die zudem Teil eines geschichtsphilosophischen Konzepts ist. In seinen historischen Vorstudien zu den Tragödien *Il conte di Carmagnola* (1820) und *Adelchi* (1822) macht Manzoni für sich die Entdeckung<sup>35</sup>, daß die Geschichte eine Geschichte der Herrschenden sei, die Völker und soziale Klassen in ihrer Existenz verschwinden lasse, bis die »Vorsehung« und ihr Instrument, das Evangelium des brüderlichen Ethos, diese wieder ans Licht treten lasse. Dies bestimmt das Verhältnis von »Geschichte«, deren großem Anteil an dem Roman der sonst enthusiastische Goethe verständnislos gegenüber stand<sup>36</sup>, und »Religion« in Manzoni's Werk. Für Don Rodrigo, den Verfolger Lucias, der die Trauung der Brautleute verhindert und damit das Geschehen in Gang setzt, sind Renzo und Lucia Leute, »von denen keiner weiß, daß sie existieren, die über die Erde gehen und keine Spur hinterlassen, wie herrenlose Hunde«<sup>37</sup>, und gerade deshalb gilt ihnen die Sorge des Mönches Cristoforo. Er garantiert ihnen mit seiner Lehre vom tätigen Walten der Vorsehung das Überleben in der Welt der Großen, dessen Bedingung aber die »caritas« ist<sup>38</sup>. Diese Geschichtsphilosophie und ihre ästhetische Konsequenz mißfiel den Zeitgenossen verschiedenster Richtung: Die römische Kirche mochte sich mit der rigorosen Forderung nach der innerweltlich tätigen Gesinnung nicht abfinden<sup>39</sup>, die revolutionären Zeitgenossen warfen Manzoni Quietismus und Apathie vor, und Giacomo Leopardi mokierte sich über die »gente da nulla« im Mittelpunkt des Romans, den er als sozial-ästhetischen Affront betrachtete<sup>40</sup>. Trotz der Wirkung, die von Manzoni's Roman auf das Risorgimento Giuseppe Mazzinis und auf den italienischen historischen Roman ausging, scheint uns, daß im Bild der Mailänder Aufstände und der Pest von 1629/30, die Manzoni in den *Promessi sposi* schildert, vor allem die geistesgeschichtliche Situation der französischen Revolution evoziert wird, und daß die Figuren der Gertrude und des Cristoforo – im Reflex der Mönchsfiguren von Matthew Lewis und Denis Diderot – den Wandel der Epochenproblematik, in ihren Fragen nach der Natur des Menschen und seiner Stellung im sozialen Leben, dokumentieren, zu denen Manzoni ästhetisch-sinnstiftend Stellung bezogen hat.

34 Vgl. den Abdruck der beiden Schriften in der (in Anm. 31 genannten) Ausgabe Neapel 1856, 433–511 (*Osservazioni sulla morale cattolica*) und 763–787 (*Del sistema che fonda la morale sull'utilità*).

35 Vgl. hierzu vor allem den Schluß des II. Kapitels des »Discorso sopra alcuni punti della storia langobarda«, der nach Überprüfung des von den Historikern Muratori und Vico Geleisteten zu dem Schluß kommt: »Una immensa moltitudine di uomini, una serie di generazioni, che passa su la terra, su la sua terra, inosservata, senza lasciarvi un vestigio, è un tristo ma portentoso fenomeno; e le cagioni di un tanto silenzio possono dar luogo ad indagini ancor più importanti, che molte scoperte di fatto« (Ausg. Neapel 1856, 601).

36 Johann Peter ECKERMANN, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, Zürich 1948, Gespräch vom 23. 7. 1827, 266f.

37 MANZONI, *I promessi sposi* (Ausg. Neapel 1856, 81 bzw. Ausgabe Mailand 1966, 216): »Chi sa che ci siano? Son come gente perduta sulla terra; non hanno né anche un padrone: gente di nessuno«.

38 Dies ist vor allem die Lektion, die Cristoforo Renzo angesichts des an der Pest erkrankten Don Rodrigo erteilt (Kap. XXXV); erst die aktive Verzeihung gibt Renzo Lucia zurück.

39 Vgl. hierzu Guglielmo ALBERTI, Alessandro Manzoni, in: *Storia della letteratura italiana*, Vol. VII: L'Ottocento, Milano 1969, 619–745; hierzu 710ff.

40 Ebd.

