

Seelenschönheit als Weiblichkeitsideal

Versuch, ein Mißverständnis aufzuklären

von Ralf Konersmann

Zusammenfassung: Einer geläufigen These zufolge steht der Begriff der „schönen Seele“ im Mittelpunkt des aufklärerischen Weiblichkeitsdiskurses. Seine Funktion ist es demnach gewesen, die Ungleichheit der Geschlechter zu legitimieren und die Partizipation der Frauen zu vereiteln. Bedeutungsgeschichtlich ist dieser Schluß jedoch nicht zu halten. Nach langer und wechselvoller Entwicklung wird der Begriff selbst im 18. Jahrhundert noch als geschlechtsindifferenter Habitus aufgefaßt. Ausschlaggebend ist hier die Begriffsverwendung Rousseaus: Rousseau gestaltet Seelenschönheit zu einem Topos der Kulturkritik, zum Inbegriff des Antimodernismus auf dem Boden der Moderne. Als historisches Angebot weiblicher Selbstdarstellung bleibt dieser zweideutige Begriff noch zu entdecken.

Abstract: As a result of a current thesis the concept of 'schöne Seele' is in the focus of the Enlightenment's discourse on womankind. Accordingly the concept's function has been to legitimate the inequality of the sexes and to foil the participation of women. This conclusion, however, cannot be sustained with regard to historical semantics. After a long and changeable development the concept is still conceived as a habitus indifferent to sex even in the 18th century. Rousseau's use of the concept is decisive here. He designs 'Seelenschönheit' as a topos of cultural criticism, as the essence of antimodernism in the presence of modern times. As historical offer for female self-representation this ambiguous concept still has to be discovered.

Es ist nicht eben häufig, daß Wörter und Begriffe, die dem öffentlichen Bewußtsein längst entfallen sind, plötzlich neue Aufmerksamkeit finden. Devalvationen und semantische Ausmusterungen sind in der Regel unwiderruflich, denn neue oder neu besetzte Begriffe etablieren sich im sprachlichen Verkehr mit einer durchaus funktionalen Präpotenz. Das noch von jeder gut erzählten Bedeutungsgeschichte hervorgerufene Erstaunen darüber, daß vergangene Zeiten eine Vielzahl der Formen und Formeln entbehrten und entbehren konnten, die inzwischen als unverzichtbare Instrumente der Weltorientierung gelten, während sie sich zugleich solcher Begriffe bedienten, die - wie „Weisheit“, „Tugend“, „Würde“, „Bildung“, „Schicksal“, „Persönlichkeit“, „Ehre“ oder „Seele“ - heutzutage marginalisiert sind (vgl. Osman,⁴ 1983), darf als Hinweis darauf genommen werden, wie gründlich die einmal durchgesetzten Begriffe

mit der Spur ihrer Vorgeschichte auch die Effekte ihrer Intervention in das Spektrum der Bedeutungen verwischen. Man wagt nicht viel mit der Behauptung, daß diese Prozesse sich in der Moderne vermehrt und beschleunigt haben. Die bedeutungsgeschichtliche Rekonstruktion kann das Verklingen der Wörter erläutern, aufhalten oder abwenden kann sie es nicht. Die Fälle und Geschichten der historischen Semantik, so lautet die Erfahrungsregel, handeln von Begriffen, Formeln und Motiven, deren Karriere gewöhnlich mit der Suspendierung endet.

1. Die These

Um so erstaunlicher, wenn längst verloren Geglauhtes auf einmal wieder da ist. Ein solches Revival widerfährt augenblicklich der „schönen Seele“. Freilich - um dies gleich vorauszuschieken - kehrt die schöne Seele, deren ältere Begriffs-geschichte sich im 19. Jahrhundert verloren hat, heute nicht als Begriff zurück, sondern als Thema, und näher besehen nicht einmal das. Die Wortverbindung erscheint als die kurzgefaßte Chiffre einer These, die jüngst auch in dieser Zeitschrift aufgegriffen und bekräftigt wurde.

Diese These ist Teil einer Wahrnehmungs- und Problemgeschichte, näherhin der Geschichte der Weiblichkeitsideale. Sie lautet dahin, daß - ich halte mich an den Wortlaut des in dieser Zeitschrift publizierten Aufsatzes - sich „am Begriff der schönen Seele aus moralphilosophischen und ästhetischen Theorien ein psychologischer Diskurs über die Weiblichkeit entwickelte, der den Frauen eine allgemeine und gleiche psychische Konstitution unterstellte“; sie besagt weiterhin, daß die schöne Seele „als Medium“ fungiert habe, „mit dessen Hilfe Frauen in die bürgerliche Gesellschaft psychisch eingebunden und zugleich sozial ausgegrenzt wurden“; mit der „Idee der schönen Seele“ sei den Frauen „ein streng normiertes Ich-Ideal angetragen“ worden, „das sie ebenso ver'herr'lichte wie kontrollierte“ (S. 1); das „ganze Leben der einzelnen Frau sollte von ihr“ - der schönen Seele - „dominiert sein, ohne daß dies zu einer wirklichen Zufriedenheit mit sich und zu ihrer Realisierung hätte führen dürfen“ (S. 5); solche „Zuschreibungen“, so läßt sich diese These zusammenfassend vernehmen, hätten „um die Wende zum 19. Jahrhundert zur Legitimation sozialer wie psychischer Ungleichheit der Geschlechter“ gedient (Ebrecht, 1992, S. 1 u. 11). Das Konzept der schönen Seele wird in diesen Sätzen als ein Instrument, eine Projektion, ein „Medium“ aufgefaßt, das den Zweck hatte, den bürgerlichen Frauen oder auch den Frauen der Bürger eine bestimmte soziale Rolle aufzuzwingen und ihnen den Zugang zu den Räumen der Öffentlichkeit zu verwehren.

Die These ist verbreitet (vgl. Duden, 1977; Bovenschen, 21980; Vowinkel, 1983, S. 98ff.; Bronfen, 1992). Im folgenden werde ich zu zeigen versuchen, daß sie - einschließlich der daraus abgeleiteten Schlußfolgerungen - fehlgreift: Zum

Verständnis des historischen Konzepts „Seelenschönheit“ trägt sie nichts bei. Um dies nachzuweisen, halte ich mich weitgehend an jenen Aufsatz von Angelika Ebrecht (auf diesen beziehen sich die angegebenen Seitenzahlen), der sich, anders als mancher ältere Beitrag zum Thema, um eine breite Dokumentation der historischen Verläufe bemüht. Aus Orientierungs- und Pointierungsgründen beschränke ich mich - als zum Geschlechterkampf nur unvollkommen gerüsteter Philosoph - auf Anmerkungen zur Genealogie und ihrer Deutung.

2. Die Gegenthese

Es wird behauptet, die „Geltungsansprüche“ des Begriffs der Seelenschönheit gründeten „in Argumentationsmustern“, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts „für die konkrete Bildung von Frauen entwickelt worden“ seien; im gleichen Atemzug heißt es, im deutschen Sprachraum hätten sich solche Vorstellungen „zunächst als psychische Bestimmungen von Weiblichkeit“ verbreitet, „die meist Männer entwarfen, die aber vor allem Frauen rezipierten“ (S. 1). Laut Verfasserin half der um den „psychologischen Leitbegriff“ (S. 2) gruppierte Diskurs, die „Unterordnung der inneren Natur sowohl von Frauen als auch von Männern unter die Regeln aufklärerischer Vernunft zu realisieren“ (S. 4).

Diese Feststellung paßt ins Klischee, aber sie paßt nicht in den bedeutungsgeschichtlichen Zusammenhang, wie er in den Texten überliefert ist. Denn was sich zur Jahrhundertmitte tatsächlich ereignete und das lebhafteste Echo hervorrief, war die Entdeckung des Begriffs durch den überaus begabten Formelfinder und ungemein wirkungsvollen Popularisator Jean-Jacques Rousseau. Die früheste Erwähnung durch Rousseau, die ich kenne, fällt in das Jahr 1758, und sie gibt sogleich die weitere Marschroute vor: Was, so lautete die rhetorische Frage des Bürgers von Genf, kann man von einem Menschen erwarten, der die Fabeln der Bühne bewundert und fingierte Unglücksfälle beweint? „Freut er sich nicht seiner schönen Seele?“ - *Ne s'applaudit-il pas de sa belle âme?* Hat er nicht alles, was er der Tugend schuldig ist, durch die Huldigung verspielt, die er soeben ihrer bloßen Darstellung auf der Bühne entgegenbrachte? Und der Kulturkritiker Rousseau legt fest: Wer eine schöne Seele sein will, der hat „keine Rolle zu spielen, er ist kein Schauspieler“ - *il n'a point de rôle à jouer: il n'est pas comédien* (Rousseau, 1865, S. 194).

Bekanntlich hat Rousseau das Porträt der schönen Seele dann in seinem Erfolgsroman *Nouvelle Héloïse*, an dem er wenige Monate später zu arbeiten beginnt, weiter ausgemalt, und zwar - darauf kommt es an - in eben diesem kulturkritischen Verständnis. Von Geschlechterdifferenz kann keine Rede sein. Die schönen Seelen in ihrem erlesenen Kreis sind für Rousseau diejenigen, die

nicht spielen, und das ist in wörtlicher wie in übertragener Bedeutung gesagt: sie verstellen sich nicht, sondern sind lauter und aufrichtig, sie huldigen nicht dem Schein, sondern berufen sich auf das Sein. „Die Natur hat sie geschaffen“, heißt es in der zweiten Vorrede des Romans, „eure Einrichtungen verderben sie“ (vgl. Konersmann, 1991a). Rousseau verwendet die Formel also nicht, um sein Personal für die soziale Welt der Aufklärung oder der Moderne herzurichten, sondern, im Gegenteil, um die Einstellung der intellektuellen und kulturellen Opposition vorzubringen. Die Verweigerungshaltung, die sich hier geltend macht, ist so fundamental, daß sie unvermittelt über alle angefallenen Veränderungen und über sämtliche Sedimente der historischen Zeit zurückgreift. Die *belle âme* ist die direkte Nachfahrin des *homme sauvage*, dessen Integrität, daraus macht Rousseau bekanntlich kein Hehl, auf immer verloren ist. So formt er die schöne Seele zur Repräsentantin des Eingedenkens, zur Verkörperung des Ursprungs, zur Statthalterin des Entschwundenen. Aus dieser Aufgabe erwächst der Figur ihr epochaler Rang: Seelenschönheit, so lautet meine These, ist der Inbegriff des fortschrittskritischen Antimodernismus auf dem Boden und im Angesicht der fortschreitenden Moderne - mithin Kritik, unter Umständen auch Kritik der Kritik, doch kein Appell zur Befürwortung der Verhältnisse, weder Bejahungszwang noch Zustimmungspflicht.

Hinzu kommt, wie angedeutet, daß Seelenschönheit keineswegs als Weiblichkeitsattribut aufgefaßt wird. Dieses Moment bleibt zunächst auf sehr besondere und - ich komme darauf zurück - von der rezenten Debatte überhaupt nicht erfaßte Kontexte beschränkt. In den für die Bedeutungsentwicklung im 18. Jahrhundert und darüber hinaus maßgeblichen Schriften Rousseaus ist von einer solchen Bedeutungsverengung nichts zu bemerken. Der Begriff ist im Gegenteil geschlechtsindifferent und soll es auch sein, denn wie der Geist hat auch die Seele, das ist durch überweltliche Parität verbürgt, „überhaupt kein Geschlecht“ - so Poulain de la Barre im Jahre 1673. Entsprechend bezieht Malherbe die Bezeichnung zunächst auf Heinrich IV. und wenig später auf einen Edelmann. Noch Voltaire wird den Kronprinzen Friedrich als *belle âme* ansprechen, und schließlich reklamiert Marat den zur Jahrhundertmitte verstorbenen Montesquieu als Inbegriff der Seelenschönheit postum für die Partei der Revolutionäre. Wie offen die Geschlechterfrage in dieser Bedeutungsgeschichte über die Jahrhunderte hinweg gewesen war, zeigt die Anstrengung Herders, diesbezüglich eine eindeutige und im übrigen dann nicht einmal von ihm selbst konsequent angewandte Regelung vorzunehmen (vgl. Herder, 1985). Im semantischen Spektrum der Seelenschönheit bleibt das Weiblichkeitsideal eine marginale und über weite Strecken auch vollkommen irrelevante Facette.

Ungleich bedeutsamer ist das dann noch von Goethes Romanfigur weiterdeklinierte, mit empfindsamen Innerweltlichkeitsprätentionen verknüpfte Motiv der Intransigenz, das Rousseau zu höchstem Pathos gesteigert hatte, bevor es dann im 19. Jahrhundert eine melancholische Färbung annimmt und schließlich ganz versinkt (vgl. Konersmann, 1993). Nachdem die „schönen Seelen des Terrors“ und der „Revolution“ (Enzensberger, 1964; Schneider, 1980, S. 9f.) diesem Antimodernismus noch einmal Profil gegeben haben, trifft Nietzsche am Ende die offensichtlich noch heute gültige Feststellung, die Seelenschönheit sei das Opfer ihrer von interessierter oder einfach uninformativer Seite lancierten Fehldeutungen geworden. „Sie verachteten den Leib: sie ließen ihn außer Rechnung: mehr noch, sie behandelten ihn wie einen Feind. Ihr Wahnwitz war zu glauben, man könne eine ‘schöne Seele’ in einer Mißgeburt von Cadaver herumtragen ... Um das auch Anderen glaublich zu machen, hatten sie es nöthig, den Begriff ‘schöne Seele’ anders anzusetzen, den natürlichen Werth umzuwerten, bis endlich ein bleiches, krankhaftes, idiotisch-schwärmerisches Wesen als Vollkommenheit, als ‘englisch’, als Verklärung, als höherer Mensch empfunden wurde.“ (Nietzsche, 1988, S. 273) Spätestens mit dieser bereits auf dem Standpunkt der *posterité* abgegebenen Erklärung ist der Begriff suspendiert.

3. Erläuterung der Gegenthese

Doch wie hatte es überhaupt zu derart heftigen Ausschlägen auf der Skala der Bedeutungen kommen können? Der Diskussionsbeitrag von Ebrecht folgt in dieser Frage ideengeschichtlichen Fingerzeigen: Der - ausgesprochen mißverständlich so benannte - „aufklärerische Begriff der schönen Seele“, heißt es, variere „einen Topos der antiken Philosophie“: im „Phaidros“ markiere die Seelenschönheit „eine Versinnlichung von Ideellem“; die Seele wünsche sich, „im Reich der Ideen am Schönen unmittelbar teilhaben zu können“. Der Pietismus habe diesen Begriff dann „wiederbelebt“ und auf diesem Weg „auch frühe psychologische Forschungen der Erfahrungsseelenkunde (etwa von Karl Philipp Moritz)“ beeinflusst (S. 3f.).

Die Genealogie ist, um das mindeste zu sagen, stark verkürzt. Das ließe sich vertreten, würden dadurch nicht die entscheidenden Pointen verschenkt. Pietisten lesen nur mit schlechtem Gewissen und deshalb ausnahmsweise Platon, und bei Moritz findet sich die schöne Seele, soweit ich sehe, bezeichnenderweise nicht in den protopsychologischen, sondern in den kulturphilosophischen Schriften, namentlich in der Schrift „Über die bildende Nachahmung des Schönen“ von 1788. Das kann auch nicht weiter verwundern, denn Seelenschönheit ist eben weder ein genuin geschlechtsspezifischer noch ein genuin psychologischer Begriff: Seelenschönheit ist ein Habitus und ein Stil. Aus demselben Grund

handelt es sich auch nicht, wie der sachlich zweifellos gebotene Hinweis auf den Pietismus (vgl. Oury, 1974) glauben machen könnte, um einen genuin theologischen Begriff: das Entscheidende ist hier wie dort die umwegige Artikulation der Distanz und des Inkommensurablen, der außertheoretisch untermalte Protest gegen die Meinung und der ethisch-ästhetisch gefestigte Widerstand gegen das Andringen jener Evidenzen, wie sie die fertigen Einteilungen der konventionellen Welt bereithalten. Der Begriff gehört deshalb in die Pathosgeschichte der Intellektualität, und zwar - hält man sich strikt an den Begriffsnamen - in die Rubrik „Gescheitertes“. Die zeitgenössische Verwissenschaftlichung der Psychologie setzt bezeichnenderweise mit der Ausgrenzung des Artikulationstyps ein. Sie faßt den Entschluß, nicht - und das soll an dieser Stelle auch heißen: nicht länger mehr - „ins Schöne malen“ zu wollen. Sie soll, schreibt Herbart weiter, „nicht bewundern, sondern erklären; nicht Seltenheiten aufzeigen, sondern den Menschen, wie er ist, allgemein begreiflich machen“ (vgl. Obermeit, 1980, S. 90). Die Differenz könnte krasser kaum sein: Es ist gerade diese aufklärungs- notorische Verallgemeinerungs- und Standardisierungsvorgabe, der die schöne Seele widerspricht.

Die Stichwortgeber der Opponenten heißen Sokrates - auf diesen berufen sich Montaigne, bei dem wiederum Rousseau sich informieren wird - und Plotin. Insbesondere dieser neuplatonische Beisatz macht es erforderlich, jene allzu rasch dahingesprochene These von der „Versinnlichung von Ideellem“ zu differenzieren (dazu und zum folgenden Konersmann, 1991b). Der neuplatonische Rigorismus - diese Pointe wird noch Feuerbachs Hegel-Kritik beflügeln - ist ausgesprochen unsinnlich, um nicht zu sagen: körperfeindlich. Das Sinnliche hat hier nur Zeichen zu setzen und soll im übrigen überwunden werden. Das Höchste, Erste und Eine, dem die Seele zustrebt, ist sowohl gut als auch schön, während das, was hinter seiner Fülle zurückbleibt, böse ist.

*

Der Neuplatoniker folgt darin Platons „Gastmahl“, wo die erregende Kraft beschrieben ist, mit der das Schöne die Seele bewegt. So ist es einmal Zeichen und Ansporn auf dem Weg des Aufstiegs zum höchsten Gut, zum anderen ist es Attribut. Hier ist denn auch der Grund zu suchen, warum die schöne Seele „schön“ ist und nicht - was in der zur Sprachopulenz neigenden zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (vgl. Blackall, 1966, S. 302) gleichfalls hörbar wird - „empfindsam“, „groß“, „rein“, „edel“, „sanft“, „zart“ oder „teuer“. Die Prädikate sind keineswegs gleichgültig. Die Schönheit - und *nur* sie - bezeichnet die Form der Wahrheit, aber auch die Art und Weise dessen, der sie wahrnimmt.

Man muß sehen, daß die Idee der Seelenschönheit an dieser platonistischen Observanz gerade auch um 1800 noch festhält, wenn jetzt im Anschluß an Schiller die Idee der Schönheit zur Grundlage einer neuen, utopisch überhöhten Mythologie gemacht wird. Es wäre höchst mißverständlich, diesen Entwurf im Sinne disziplinärer Separierung als „ästhetisch“ zu apostrophieren. Das Ansinnen versteht sich gerade nicht als interesselos, sondern als die polemische Überbietung der (gescheiterten) politischen und geschichtlichen Fortschrittskonzepte. Die ästhetische Revolution, der Friedrich Schlegel in seiner 1795/96 verfaßten Schrift „Über das Studium der griechischen Poesie“ das Wort redet, und der ihr zuarbeitende Begriff des Schönen will jene totale Revolution (Schlegel; vgl. Jauß, 1987, S. 255; Bohrer, 1989) provozieren, zu der die politische Revolution zur Enttäuschung dieser ersten nachaufklärerischen und nachrevolutionären Generation sich nicht hatte aufschwingen können.

Jene vergleichsweise gemäßigt klingenden Töne der vormodernen Platonismen mögen im Rückblick darüber hinwegtäuschen, wie leicht solche auf die - soweit ich sehe - noch ungeschriebene Geschichte der „ästhetischen Revolution“ zulaufenden Lesarten des Schönen sich am Beginn der Moderne durchsetzen konnten. Dabei ist die semantische Umbesetzung des Schönen, dies kann hier gar nicht genug betont werden, kein Vorstoß der Aufklärer, sondern eine nachgeholte Intervention der von den Realisierungspotentialen der Aufklärung Enttäuschten. Das Schöne birgt in dieser Optik eine genuine Überbietungstendenz - Adorno wird vom „Aufruhr des Schönen gegen das bürgerliche Gute“ (1951, S. 117) sprechen -, die sich, kollektivistisch, als „Erziehung des Menschengeschlechts“ ebenso aktualisieren läßt wie, individualistisch, als Bildungsgang: Die Schönheit der Seele, wie sie die Platoniker semantisch präpariert hatten, ist das Maß, in dem beide, Sein und Seele, zusammenstimmen.

Die unverständige Seele soll das Schöne erkennen lernen, indem sie an sich ausbildet, was auf das höchste Gut hindeutet. Sie soll, mit einem Wort, selber schön sein. Das Schicksal des dann von Alberti so genannten Erfinders der Malerei dient bereits in der älteren Begriffsentwicklung als willkommene Gelegenheit zur Warnung vor dem Irrweg. Mit Blick auf Narziß, der den Lockungen seines Spiegelbildes verfiel und nicht erkannte, daß es, wohlgemerkt in jenem tieferen Verständnis, bloß eine Projektion, ein *eidolon* sei, warnt Plotin nachdrücklich vor der Verwechslung von trügerisch-sinnlicher und wahrer geistiger Schönheit (Plotin, Enn. I 6, 38). Alles Körperliche, so deutet er die Botschaft des Mythos, ist schemenhaft. Der Weg des Aufstiegs der Seele, dessen retrospektiv ermittelbare Parallelführung von „Erhebung“, „Aufhebung“ und „Erziehung“ in der Homonymie des französischen Wortes *élever* noch gegenwärtig ist, führt über die Lossagung von der Materialität alles Irdischen. „Nicht Gestalt nicht Farbe nicht irgendeine Größe, sondern die Seele, selbst unfarbig,

in sich tragend die unfarbige Selbstzucht und den Glanz der andern Tugenden: in euch selbst wahrzunehmen oder beim andern zu schauen Großherzigkeit, gerechten Sinn, lautere Selbstzucht, die Tapferkeit mit ihrem grimmigsten Antlitz, die Würde und darüber erschimmernd die Ehrfurcht, all das in einem ruhigen, von keiner Wallung und keiner Leidenschaft erregten Seelenzustand, und über ihm leuchtend den Geist, den gottgleichen - das ist es was wir bewundern und lieben; aber wieso nennen wir das schön? Nun, es ist seinsmäßig seiend und stellt sich so dar, und wer es gesehen hat, kann es nicht anders nennen als das seinsmäßig Seiende. Was aber ist es seinsmäßig? Eben schön.“ (Enn. I 6, 22)

Seelenschönheit und Körperschönheit sind hier so scharf getrennt, daß die schöne Seele gerade durch ihre Abwendung vom eigenen Leib wie vom Körperlichen überhaupt Gestalt gewinnt. Plotin sieht sie unablässig durch Abirrung bedroht, durch die „Hinwendung zum Leib und Stoff“. Das Wissen um den Abstand zwischen dem, als was sie sich zeigt, und dem, was sie einmal noch werden und sein soll, begründet ihre Ungenügsamkeit und die drangvolle Bewegtheit ihrer Läuterung. Der weiteren Bedeutungsentwicklung auch darin das Beispiel gebend, bewegt sich Plotins Betrachtung strikt in Antithesen. Er teilt seine Figuren in Reine und Unreine, Vergeistigte und Weltverfallene, Seelenvolle und Sinnliche. Die schöne Seele eifert dem Bild des Geistes nach. Diesem, in dem sie des anderen ihrer selbst ansichtig wird, gilt ihr beharrliches Streben, um am Ende „gänzlich unmeßbar“ zu sein, „größer als jedes Maß und erhaben über jedes Wieviel“ (Enn. I 6, 42).

Die Dynamik des Vorgangs wird getragen durch die Alternanz der darin übergriffenen Bewegungen: Selbstüberwindung und Selbstbesitz, Lenkung und Spontaneität, Triumph und Unterwerfung, Rückkehr und Aufstieg, Ergebung und Erhebung. Der gelebte Ausgleich der gegenläufigen Impulse sichert dem Auftrag der schönen Seele seine Verbindlichkeit. Doch wird damit nicht die Bedingung der Möglichkeit von Selbsterkenntnis erkundet, sondern der Auf- und Überstieg zum Absoluten. Erst in der Rückschau und polemischen Applikation kann die Ungetrenntheit von Einkehr und Aufstieg als zweifache Verkennung desavouiert werden, in der Weltlosigkeit und Projektion, Souveränität und Unterwerfung einander heimlich zuarbeiten. Davon ist in der historischen Bedeutungssituation noch nichts zu spüren. Der christliche Neuplatonismus präpariert die Seele als Medium und führt sie in sich selbst mit dem unverfügbaren Anderen zusammen, dem sie als Geistwesen ähnlich ist. Wir haben, so resümiert Augustin diesen Gedankenzusammenhang, „unsere Natur nicht aus uns selbst“. Die aus der Gegenüberstellung von Innen und Außen folgende Einkehr verlangt Überschreitung. In ihrem Innersten sucht die schöne Seele nicht das eigene und

Unverwechselbare ihrer Person, sondern sie vergewissert sich der Unbezweifelbarkeit des Überweltlichen.

*

Eine schöne Seele ist deshalb nichts, was man *haben* und vorweisen kann, sondern etwas, was man *ist*, sofern man nur an der Gnade teilhat: ein Habitus und ein Stilideal. Ihr Wesen ist indes ebenso unsichtbar wie unaussprechlich. Bereitet sich darin einerseits der dann von Calvin ausformulierte Gedanke der Heilungsgewißheit vor, der den Gläubigen ein Leben lang auf die Probe des Zweifels und Verzweifels stellt, so prägt andererseits die Verwiesenheit auf die Inkarnation des Gottessohns die künftigen Ausdrucksgestalten der schönen Seele, zu der *erst jetzt* und mit der Beiläufigkeit des Metaphorischen die Konnotation der Weiblichkeit hinzutritt. „Wenne der sêle ein kus beschilt von der gotheit“, predigt Meister Eckhart unter Berufung auf Augustin, „sô stêt si in ganzer vollekomenheit und in sêlikeit.“ (Eckhart, 1857, S. 267) Neben der Marienverehrung trägt vor allem die zur Illustration dieses Verhältnisses bereitliegende Metapher das Ihre dazu bei, die Weiblichkeit der schönen Seele in assoziative Reichweite zu rücken: die Metapher des Brautstandes.

Doch deutet dies zunächst keineswegs auf etwas Geschlechtsspezifisches. Erst in der weiteren Rezeption verschieben und konkretisieren sich allmählich die Neben- und Mitbedeutungen. Eckhart erinnert an das Hohelied, wenn er das Verhältnis der Einzelseele zum Einen als bräutliche Vereinigung beschreibt: „der sêle briutegoum ist der herre Jêsus, der sibenleie glichnusse an im hât. Das êrste, daz er sô schoene ist, daz sich im diu sunne niht gelichen mac [...]. Alsô sol sîn brût, diu sêle, sîn an gedanken, an worten und an werken.“ (Eckhart, 1857, S. 407) Die Seelenschönheit gewinnt in dieser und ähnlichen Schilderungen, wie sie in den Nonnenviten des Hochmittelalters zahlreich wiederkehren, einen durch die Funktionsbestimmung der Zweckform gebrochenen Erlebniswert. So heißt es im Nonnenbuch von Weiler, das an der Wende zum 14. Jahrhundert entstand: „Zu einem mal sang man meß in dem chor. Da man zu der stillmeß kom, da sach sie unsern herren mit leiplichen augen in den henden dez pristers, und ging von seinem anlütz ein schein, der drang durch ir sel. Und in dem selben liecht da vereinet sich got alz gar mit ir, daz sie recht derfüllet ward mit götlicher süßikeit.“ (Nach Bihlmeyer, 1916, S. 72) Die Konventionalität solcher Darstellungen und die Stereotypie ihrer erzählerischen Mittel sind oft bemerkt worden. Sie dienten Erbauungszwecken sowie der Einführung in die Praktiken klösterlicher Askese: Hemmungs- und Verzichtseleistungen, Ratschläge zum Bestehen von Anfechtungen und zur Niederhaltung libidinöser Energien, wortreiche

Selbstanklagen; im Gegenzug die Lobpreisung von Armut, Gehorsam, Reinheit, Selbstlosigkeit, Einsamkeit, Schweigsamkeit, Keuschheit. Leibhaftiges *ze nicht werden* war die handgreifliche Konsequenz der von Eckhart vertretenen Regel, derzufolge mit der Größe der Anfechtung, die es zu bezwingen gilt, auch die Tugend zunehmen werde.

Im Schutzraum der Klöster wird der Entwurf in die Tat umgesetzt. Ihm schwebt jene *reinicheit des herzen* (Eckhart) vor, die überhaupt erst die mittelbare Erfahrung des Außerordentlichen gestattet. Der von der platonischen Ethik formulierte Appell des Schönen begünstigt unter optimierten äußeren Bedingungen die Konzentration der Seelenkräfte auf diesen einen Punkt. Dabei kann die heilige Brautschaft problemlos in drastischer Bildersprache verkündet werden, da die Differenz von Seelenschönheit und Leibesschönheit stets gegenwärtig bleibt. Die Sinnlichkeit der Sprache ist das Gegenstück eines Verhaltens, das geprägt ist durch Keuschheit - jenes sozial weithin bemerkbare Zeichen der Treue und Verbundenheit, das die schöne Seele ihrem himmlischen Bräutigam entgegenbringt, und das ihr gestattet, ihrer Sinnenverachtung ebenso Ausdruck zu verleihen wie ihrem Wunsch, sich, wie Augustin sagt, durch die Tugend zu reinigen.

Die mystisch gewendete, durch virtuose Selbstdisziplinierung sichergestellte Seelenschönheit findet ihr Auskommen in einer Passivität, die in Wirklichkeit nicht Anpassung und Gefügigkeit, sondern Distanznahme und Verweigerung ist. Die artistische Regelbeherrschung dient der Vorbereitung eines Ereignisses, das jeden Konformismus und jede Sozialität beiseite läßt. Während Platons „Politeia“ die Jünglinge noch mit schönen Werken umgeben wollte, um ihren Sinn für Schönheit und Anstand zum Wohl des Ganzen zu fördern, flieht die schöne Seele nicht allein die Verhältnisse, die sie bedrängen mögen, sie flieht die Welt schlechthin. All ihre Vorkehrungen dienen nur dem einen Zweck, sich zu lösen und für *unsegliche zartnuss* und *süßikeit* empfänglich zu machen. Die *kraft in der sêle*, von der Eckhart spricht, erschließt Weiten, welche die diesseitsweltlichen Erfahrungsräume um ein Unendliches übertreffen, und sie sind nicht nur umfassender als diese, sondern auch der Wahrheit näher.

All dies weist darauf hin, daß die in den Nonnenviten formulierte Expression weiblicher Seelenschönheit, wie sie noch die Stiftsdame in Goethes „Lehrjahren“ nach dem Vorbild des lebenden Modells vergegenwärtigt (vgl. Zantop, 1986), mehr ist als ein philosophischer Begriff oder ein literarischer Topos. Sie ist weder männlich zudiktiert noch erschöpft sie sich in Aufrufen zu Anpassung und Gefügigkeit. Das bevorzugte Element ihrer Sprache ist im Gegenteil eine durchgehaltene semantische Ambiguität, die auf unspektakuläre Weise Freiräume für Dissidenz durchaus zu bieten scheint. Auf welchen Wegen und in welchen Maßen diese Freiräume geboten und genutzt wurden, muß mit Hilfe

philologischer, problem- und sozialgeschichtlich vertiefter Analysen überhaupt erst noch ermittelt werden (vgl. fürs erste Langer, 1987; Brown, 1991; Williams-Krapp, 1991; zur Rezeption in der Kunst Kroß, 1985).

*

Semantisch reiche Ressourcen wie die genannten vermitteln einen Eindruck davon, wie entschieden das Bedeutungsspektrum der Seelenschönheit reduziert und verkürzt werden muß, um jene Feststellung zu stützen, derzufolge das Konzept die Frauen „auf eine rigide häusliche Tugendhaftigkeit und Privatheit eingeschränkt“ habe, „die nicht nur ihrer öffentlichen Idealisierungen spottete, sondern auch ihre gemeinschaftsstiftende Funktion zunehmend marginalisierte und gesellschaftlich ausgrenzte“ (S. 9). Nach Lage der Texte, wie sie sich erhalten haben, ließe sich ebensogut das Gegenteil behaupten, daß nämlich der Entwurf der schönen Seele jene Disziplinierung erschwert und kaum kontrollierbare Freiräume eröffnet hat. In ihren Weiterungen ist jene These freilich mehr als nur bedeutungsgeschichtlich fragwürdig. Sie greift nicht nur fehl, dem Stereotyp zuliebe gibt sie auch voreilig preis, wovon eine historische Rekonstruktion weiblicher Selbstdarstellung und weiblichen Schreibens mit guten Gründen wertvolle Aufschlüsse erwarten dürfte.

Daß das in der Ausgangsthese gebündelte Mißverständnis nicht nur Mittelalter und frühe Neuzeit betrifft, mögen einige wenige Hinweise abschließend andeuten. Die lapidare Hilfsannahme, derzufolge die Ende des 18. Jahrhunderts an die Öffentlichkeit tretenden Frauen gefördert und willig reproduziert hätten, „was die Männer ihnen antrugen“ (S. 10), ist - von der gröblichen Mißdeutung von Schreibanlässen abgesehen - mit Blick auf die Quellen nicht nur nicht zu halten, sie widerspricht auch dem realgeschichtlichen Befund. Das Deutungsangebot Rousseaus dient möglicherweise noch der Girondistin Jean-Marie Roland als Verlaufsmuster ihrer Lebensgeschichte (vgl. May, 1973, S. 175ff. u. Schmid, 1992; anders als in der deutschen Übersetzung ist bei Roland freilich von einer *ame affectueuse* die Rede; vgl. 1820, S. 97), und noch die revolutionäre Ikonographie Jacques-Louis Davids zitiert den Gedankenhintergrund der Seelenschönheit - man denke an seine hochkonzentrierte, Heroismus, Schönheitsideal und Androgynität integrierende Darstellung des Todes von Bara (vgl. Eggs, 1992, S. 33 u. 48ff.). Doch auch die moderateren Töne, die in jenen Jahren diesseits des Rheins zu hören sind, signalisieren häufig nichts weniger als Anpassungsbereitschaft. Den betont passiven Charakterzügen, mit denen die „Moralischen Wochenschriften“ das Weiblichkeitsideal versehen: „anständig im Verborgenen, fromm im Herten, schamhaft in Wor-

ten, und tugendhaft in Wercken“ (nach Martens, 1968, S. 368), stellen Frauen wie Sophie La Roche, die Mitglieder des 'Darmstädter Kreises' (um Karoline Flachsland) oder des 'Kreises von Münster' (um die Fürstin von Gallitzin) die Expression eines öffentlichen und halböffentlichen Verhaltens gegenüber, zu dessen Charakterisierung sie selbst und andere sich eben desselben Wortes bedienen.

An der Wende zum 19. Jahrhundert integriert Seelenschönheit sehr unterschiedliche, teilweise auch widersprüchliche semantische Dimensionen. Wer sich darauf beschränkt, der isolierten Spur einer einzelnen Fachgeschichte - und sei es der Psychohistorie - oder der Eindimensionalität parteilicher Perspektiven - und sei es dem Feminismus - zu folgen, kann deshalb bei der bedeutungsgeschichtlichen Rekonstruktion der „schönen Seele“ nur fehlgehen.

Nichts illustriert die Polyvalenz des Begriffs am Beginn der Moderne eindrucksvoller als die Bereitwilligkeit, mit der der Protofeminismus jener Umbruchsphase das Motiv ebenfalls aufgreift. Die von Ebrecht als Alternative präsentierte Einlassung aus Mary Wollstonecrafts „Vindication of the Rights of Woman“ von 1792, derzufolge die Seelen der Frauen den Blumen glichen, die auf zu fetten Boden gesetzt würden und nun Kraft und Nutzbarkeit der Schönheit opferten (S. 15), nimmt die metaphorische Substruktur der Seelenschönheit unvermittelt auf. Wie die Blumen, schreibt im 17. Jahrhundert bereits Opitz, „an sich selber schöne sindt / dennoch anmutiger zue sein scheinen / wann sie vnter einem klaren waßer herfür leuchten: also ist die blüte des gemütes / wann sie mitt einem schönen leibe vmbhüllet ist. So soll nun die schönheit des leibes nichts anders sein als ein fürfechter der blüte der tugendt [...]: also mußen wir in einem schönen frawenzimmer nicht die gestalt / sondern / wo sie verhanden ist / die schönheit des gemütes / vndt in dem gemüte die schönheit deßen von dem sie hergerhüret / erheben vndt hochhalten. Vndt hergegen / wie wir den vrsprung aller schönheit über alles zue ehren schuldig sindt / also sollen wir seinenthalben auch die schönheit des gemütes / vndt dieser wegen die schönheit des leibes lieben.“ (Opitz, 1990, S. 525f.; zu beachten wäre auch die Allusion des Daphnemotivs in der Deutungstradition des „Ovide moralisé“ vgl. Lichtenstern, 1992, S. 13ff., 94f. u.ö.). Im *siècle philosophique* schließlich schafft Rousseaus folgenreiche Beschwörung der Natur als Ort des Ursprungs und der Unversehrtheit die Voraussetzungen, um Pflanzenmetaphorik und Schönheitsideal semantisch konvergieren zu lassen; „je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist“, heißt es dann auf den ersten Seiten von Friedrich Schlegels „Lucinde“, „je ähnlicher werden sie der Pflanze: diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste, und die schönste. Und also wäre ja das höchste vollendetste Leben nichts als ein *reines Vegetieren*.“

Die schöne Seele, darin artikuliert sich das in der Pflanzenmetaphorik bewahrte platonistische Erbe, ist die Verkörperung der eingeborenen Idee. Der Welt bedarf sie nur, um sich darin zu entfalten und alles Irdische zurückzustoßen, denn sie existiert, um ihrem Ideal entgegenzureifen und endlich zu vergehen. In jedem Augenblick gehört sie ganz sich selbst, während ihr Blick, nach einem treffenden Wort Hegels, zu einer „jenseitigen Gegenwart“ hinaufgerichtet ist. Die höchste Freiheit, beanstandet Hegel weiter, sei „das negative Attribut der Schönheit der Seele“. Der Mensch - nicht die Frau - sei hier „auf keiner Seite verwundbar, wie die schamhafte Pflanze zieht er sich bei jeder Berührung in sich [zurück], und ehe er das Leben sich zum Feinde machte, ehe er ein Schicksal gegen sich aufreizte, entflieht er dem Leben.“ (Hegel, 1971, S. 350). Hegel - Nietzsche hat daran erinnert - macht der schönen Seele den Prozeß, und er macht ihn - soviel zum Thema „Aufklärung“ - im Namen der „Rechtsverhältnisse“ und der „Vernunft“. Doch man verschenkt hier das Beste, wenn man den Kommentar als „psychologische Interpretation verstehen“ (S. 14) will. Hegel amtiert als Anwalt der Moderne, und die Angeklagten sind durchaus bekannt: die zeitgenössische Verkörperung der schönen Seele und damit des Antimodernismus heißt für ihn Novalis, die *mythische* ist Jesus Christus.

4. Fazit

Die schöne Seele stand allenfalls nebenamtlich, nur flüchtig und überdies ohne erkennbaren Erfolg als Instrument zur Disziplinierung der Frauen bereit. Ihre semantische Mitgift, deren Präsenz um 1800 noch weitgehend vorauszusetzen war, machte sie für solche Zwecke und somit zur Demonstration der ohnehin wackligen Globalthese vom „männlich bestimmten ‘Prozeß der Zivilisation’“ (S. 2) denkbar ungeeignet. Die schöne Seele war auch nicht Teil des „psychologischen Diskurses“, ja sie ist nicht einmal ein genuin psychologischer Begriff. Demgegenüber spricht manches dafür, daß dieses „bleiche, krankhafte, idiotisch-schwärmerische Wesen“ (Nietzsche) eine Projektion und, näherhin, eine tief zweideutige Figur gewesen ist, doch auch dies keineswegs als Wunschbild des repressiven männlichen Blicks. Im Verhältnis der Geschlechter dürfte die Haltung der Seelenschönheit eine jener Nischen erschlossen haben, die Abweichungen und Selbstbesinnungen gestattete, ohne indes den Rahmen der sozialen Konventionen akut zu gefährden. Prägnanz gewann die Formel auf der Ebene der philosophischen Theorienkonkurrenz. Im Porträt der schönen Seele begegnen sich der Selbstentwurf des Antimodernismus (Rousseau) und, mit der Verzögerung eines halben Jahrhunderts, der Entwurf, den sich die Moderne vom Antimodernismus zurechtgemacht hat (Hegel). Beides, darin liegt so etwas wie ein Konvergenzmotiv, geschieht durchaus in polemischer Absicht.

Die ideologiekritische Vermengung von Seelenschönheit und (männlichem) Weiblichkeitsideal ist grob verkürzend und deshalb illegitim. Auf diesen Zusammenhang wurde die Figur erst postum reduziert, in der Phase ihres unermuteten und - alles in allem - unverdient dürftigen Nachlebens: als gesinnungstüchtige Projektion auf die vermeintlichen Projektionen männlicher Phantasie. Die dabei zutage getretenen Züge, damit bestätigt sich die eingangs referierte bedeutungsgeschichtliche Erfahrungsregel, ähneln nur von fern den Zügen der schönen Seele. Es zeigt sich, wie wenig der bedeutungs-, sozial- und kulturhistorischen Aufmerksamkeit damit gedient ist, der Bedarfslage des „Aktuellen“ nachzugeben. Dieses Interesse hat zum Verständnis des geschichtlichen Gegenstandes kaum etwas beizutragen.

Eine Renaissance des Begriffs ist denn auch nicht zu erwarten. Statt dessen gibt diese Debatte darüber Auskunft, wie Frauen sich einstweilen vorstellen, daß Männer sich einmal Frauen vorgestellt haben. Das aber ist eine neue und vor allem: eine ganz andere Geschichte.

Literatur

- Adorno, Th.W. (1951). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bihlmeyer, K. (1916). *Mystisches Leben in dem Dominikanerkloster Weiler bei Eßlingen im 13. und 14. Jahrhundert*. In: *Württembergische Vierteljahrsschrift für Landesgeschichte* NF 25, S. 16ff.
- Blackall, E. A. (1966). *Die Entwicklung des Deutschen zur Literatursprache 1700-1775*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Bohrer, K. (1989). 'Zeit der Revolution - Revolution der Zeit'. In: *Merkur* 43, S. 13ff.
- Bovenschen, S. (1980) *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bronfen, E. (1992). Nachwort. In: *Die schöne Seele. Erzähltexte von Johann Wolfgang von Goethe, Heinrich von Kleist, E. T. A. Hoffmann und anderen*. München: Goldmann.
- Brown, P. (1991). *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*. München, Wien: Hanser.
- Duden, B. (1977). *Das schöne Eigentum. Zur Herausbildung des bürgerlichen Frauenbildes an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*. In: *Kursbuch* 47, S. 125ff.
- Ebrecht, A. (1992). *Die Krankheit der schönen Seele. Psychologischer Diskurs*

- und idealisierte Weiblichkeit im 18. und frühen 19. Jahrhundert. In: *Psychologie und Geschichte* 3, S. 1ff.
- Eggs, E. (1992). Napoleon und Jacques-Louis David: Heroisierung, Sakralisierung und „Embellissement“. In: *Napoleon kam nicht nur bis Waterloo. Die Spur des gestürzten Giganten in Literatur und Sprache, Kunst und Karikatur*. Hg. v. H. N. Rohloff. Frankfurt: Haag + Herchen. S. 19ff.
- Enzensberger, H. M. (1964). Die schönen Seelen des Terrors. In: *ders., Politik und Verbrechen. Neun Beiträge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 325ff.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Phänomenologie des Geistes*. In: *Theorie Werkausgabe*. Red. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Bd. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Herder, J. G. (1985). Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele? In: *Werke in zehn Bdn*. Hg. v. M. Bollacher u.a. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag. Bd. 1, S. 135ff.
- Jauß, H. R. (1987). Der literarische Protest des Modernismus von Rousseau bis Adorno. In *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. (Poetik und Hermeneutik, Bd. XII.)* Hg. v. R. Herzog u. R. Koselleck. München: Fink, S. 243ff.
- Konersmann, R. (1991a). Rousseaus Rhetorik des Heroischen. In: *kultuRRevolution* 26, S. 59ff.
- Konersmann, R. (1991b). Die Liebhaber der Keuschheit. Der neuplatonische Begriff der Seelenschönheit. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39, S. 1145ff.
- Konersmann, R. (1993). Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 36.
- Kroß, M. (1985). Gian Lorenzo Bernini: Die Verzückerung der Heiligen Teresa. In: *Der Betrachter ist im Bild. Kunstwissenschaft und Rezeptionsästhetik*. Hg. v. W. Kemp. Köln: DuMont, S. 137ff.
- Langer, O. (1987). *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*. München u. Zürich: Artemis.
- Lichtenstem, Ch. (1992). *Metamorphose. Vom Mythos zum Prozeßdenken. Ovid-Rezeption. Surrealistische Ästhetik. Verwandlungsthematik der Nachkriegskunst*. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft.
- Martens, W. (1968). *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- May, G. (1973). *De Jean-Jacques Rousseau à Mme Roland. Essai sur la sensibilité préromantique et révolutionnaire*. Genf: Droz.
- Meister Eckhart (1857, ND 1906). *Werke*. Hg. v. F. Pfeiffer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Nietzsche, F. (21988). Nachgelassene Fragmente 1887-1889. In: Kritische Studienausgabe. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari. Bd. 13. Berlin/New York: de Gruyter.
- Obermeit, W. (1980). „Das unsichtbare Ding, das Seele heißt“. Die Entdeckung der Psyche im bürgerlichen Zeitalter. Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Opitz, M. (1990). Hercinie. In: Gesammelte Werke. Kritische Ausgabe. Hg. v. G. Schulz-Behrend. Bd. IV, 2. Stuttgart: Hirseman, S. 508ff.
- Osman, N. (41983). Kleines Lexikon untergegangener Wörter. Wortuntergang seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. München: Beck.
- Oury, P. (1974). La 'belle âme' piétiste de Zinzendorf à Goethe. In: Etudes Germaniques 29, S.471ff.
- Plotin (1956ff.). Schriften in chronologischer Reihenfolge. Übers. v. R. Harder. 5 Bde. Hamburg: Meiner.
- Roland, J.-M. (1820). Mémoires particuliers. Hg. v. S.-A. Berville u. J.-F. Barrière. Bd. 1. Paris: Baudouin Frères.
- Rousseau, J.J. (1865). Lettre à d'Alembert sur des spectacles. In: Œuvres complètes. Bd. 1. Paris: Hachette.
- Schmid, P. (1992). Zwischen Wollust und Tugendschönheit im weiblichen Diskurs um 1800. In: F. Akashe-Böhme (Hg.): Reflexionen vor dem Spiegel. Frankfurt: Suhrkamp, S. 50ff.
- Schneider, M. (1980). Die kranke schöne Seele der Revolution. Heine, Börne, das „Junge Deutschland“, Marx und Engels. Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Vowinkel, G. (1983). Von politischen Köpfen und schönen Seelen. Ein soziologischer Versuch über die Zivilisationsformen der Affekte und des Ausdrucks. München: Juventa.
- Williams-Krapp, W. (1991). „Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit“. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 80, S. 61ff.
- Zantop, S. (1986). Eignes Selbst und fremde Formen: Goethes „Bekenntnisse einer schönen Seele“. In: Goethe Yearbook 3, S. 73ff.

Zum Autor: Ralf Konersmann, geb. 1955, Professor für Kulturphilosophie an der Universität Leipzig. Im März 1994 erscheint *Der Schleier des Timanthes. Perspektiven der historischen Semantik* (Fischer Taschenbuch).

Anschrift: Universität Leipzig. Institut für Kulturwissenschaften. Augustusplatz 9, D-04109 Leipzig.