

# Die Krankheit der schönen Seele. Psychologischer Diskurs und idealisierte Weiblichkeit im 18. und frühen 19. Jahrhundert<sup>1</sup>

Angelika Ebrecht

***Zusammenfassung:** Der Beitrag zeigt, wie sich im späten 18. Jahrhundert 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. Vorstellungen von der schönen Seele fungierten als Medium, mit dessen Hilfe Frauen in die bürgerliche Gesellschaft psychisch eingebunden und zugleich sozial ausgegrenzt wurden. Dieses unerreichbare Idealbild fesselte nicht nur die Triebwünsche von Frauen, sondern auch die der Männer. Deshalb kann die schöne Seele als theoretisches wie psychosoziales Symptom gelten, in dem sich ein wenig tragfähiger Kompromiß der Konflikte zwischen psychischer Natur und Kultur symbolisierte. Dieser Symptomcharakter verschärfte sich in der zunehmenden Dämonisierung der weiblichen Psyche zur kranken Seele.*

***Summary:** This essay shows how in the late 18th century the notion of a beautiful soul, based on moral and aesthetic theories, led to a psychological discourse on femininity that attributed a general and equal psychic constitution to women. Notions of the beautiful soul served as a way to integrate women in bourgeois society and also to exclude them from it. This unattainable ideal captivated not only men's desires but also women's. For that reason, the beautiful soul can be regarded as a theoretical and social symptom, that symbolized a false compromise between psychic nature and culture. This characteristic intensified in the demonization of the female psyche as a sick soul.*

## Theoretisches Ideal und soziale Realität

Im 18. Jahrhundert entstanden Theorien über einen vermeintlich naturgegebenen weiblichen „Geschlechtscharakter“ (Grenz, 1981, S. 14; Bovenschen, 1979), die an einer sozialen Normierung von Weiblichkeit mitwirkten. Ästhetische Ideale und moralische Normen dienten dazu, eine idealtypische Identität zu entwerfen, der Frauen sich angleichen bzw. die sie internalisieren sollten. Ihnen wurde in der Idee der schönen Seele ein streng normiertes Ich-Ideal angetragen, das sie ebenso ver'herr'lichte wie kontrollierte. Als konkrete Individuen kamen sie in diesem Ideal kaum vor. Am Topos der schönen Seele entspann sich ein Diskurs über die Weiblichkeit, der psychische und gesellschaftliche Strukturveränderungen des Geschlechterverhältnisses verarbeitete und beeinflusste. Wurde er zunächst vor allem auf moralphilosophischer

Grundlage geführt (Steinbrügge, 1987), so überlagerten diese zunehmend ästhetische, anthropologische und psychologische Erklärungsmuster.

Zwar war der Begriff der schönen Seele bis zum Ende des 18. Jahrhunderts von der klassischen ästhetischen Theorie adaptiert worden, seine Geltungsansprüche gründeten jedoch in Argumentationsmustern, die seit der Jahrhundertmitte für die konkrete Bildung von Frauen entwickelt worden waren. Im Verlauf seiner Transformation in die philosophische Ästhetik erweiterte der Begriff seine Bedeutung. Er wurde theoretisch verallgemeinert und mitunter auch auf Männer angewandt.

Im deutschen Sprachraum verbreiteten sich aber Vorstellungen von der schönen Seele zunächst als psychische Bestimmungen von Weiblichkeit, die meist Männer entwarfen, die aber vor allem Frauen rezipierten. Diesen wurde die Seelenschönheit in erzieherischen

Texten, literarischen Werken, erfahrungseelenkundlichen bzw. medizinischen Zeitschriften und vor allem in den moralischen Wochenschriften als real anzustrebendes Bildungsziel angetragen. In der Funktion von Realitätsentwürfen, also in der Wechselwirkung abstrakter Ideen mit deren immanenter Forderung nach konkreter Umsetzung, entfalteten die Weiblichkeitsideale ihre psychischen Qualitäten. Einerseits blieben sie unbestimmbares Ziel; andererseits enthielten sie Vorschriften für ihre Umsetzung.

In den Idealisierungen manifestierten sich nicht nur Normen für die individuelle Psyche der Frauen, sondern sie enthielten auch soziale Bestimmungen. Die schöne Seele fungierte als psychologischer Leitbegriff, mit dessen Hilfe sich die bürgerliche Gesellschaft in der Entwicklung von Öffentlichkeit und Privatsphäre (Habermas, 1975) gegen Konflikte sicherte. Sie war ein aufklärerisches Ideal, unter dessen Einfluß Frauen sich dem männlich bestimmten „Prozeß der Zivilisation“ und der damit geforderten Affektkontrolle (Elias, 1976) nicht nur eingliederten, sondern diesen Prozeß zugleich stützten und behinderten.

Die beginnende Abrenzung einer privaten Sphäre psychosozialer Bindung von einem öffentlichen Bereich diente auch dazu, die gesellschaftlichen Verkehrsformen durch die Einübung persönlicher Beziehungsmuster zu festigen. Denn die bürgerliche Gesellschaft des 18. Jahrhunderts war in ihrer ökonomischen und sozialen Struktur im Grunde konfliktthaft. Da die persönlichen Beziehungen der feudalen Ordnung durch Affektkontrolle, ökonomische Sachlichkeit und formale Konkurrenz ersetzt wurden, wuchsen die Risiken eines verdeckten, psychischen Gegeneinanders sowie eines Mangels an sozialem Zusammenhalt. Die einzelnen waren eher Konkurrenten, als daß sie stets freundschaftliche Harmonie pflegten, wie es das Selbstbild der Bürger wollte. Friede, Freundschaft und Triebkontrolle waren aber für das reibungslose Funktionieren einer auf wechselseitiger Anerkennung und vertraglicher Verbindlichkeit beruhenden Gesellschaft um so notwendiger, als diese gerade erst im Entstehen begriffen

war. Das Auseinanderfallen der sozialen Beziehungen mußte durch Einübung persönlicher Beziehungen verhindert werden: Konkurrenz, Feindschaft und Individualisierungsdrang der Bürger sollten durch die psychischen Bindungskräfte von Frauen sozial abgefangen und scheinbar neutralisiert werden. Deren Idealisierung half, das gesellschaftliche Gefüge zu stabilisieren und vor seinen immanenten Triebkonflikten zu schützen. Aber diese Konflikte konnten nur scheinbar gelöst werden. Denn mit der schönen Seele erschien auch die kranke weibliche Seele als komplementäres Bild bzw. als Symptom, das zu einer Dämonisierung der weiblichen Natur führte. Der theoretische Zusammenhang zwischen schöner und kranker Seele ist mehrfach bemerkt worden, ohne daß jedoch seine Verbindung zum Diskurs über die weibliche Natur beachtet worden wäre (Küchler, 1900) (Behariell 1970) (Müller, 1987). Im folgenden soll dieser Zusammenhang auch im Hinblick auf psychosoziale Veränderungen des Geschlechterverhältnisses dargestellt werden.

### **Die schöne Seele zwischen Sinnlichkeit und Tugend**

Der aufklärerische Begriff der schönen Seele variiert einen Topos der antiken Philosophie. In Platons (427-347 v.Chr.) „Politeia“ heißt es: „Tugend wäre also ... eine Art Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, Schlechtigkeit dagegen Krankheit, Häßlichkeit und Schwäche“ (Platon, 1923, S. 172). Im „Phaidros“ markiert die Seelenschönheit eine Versinnlichung von Ideellem, so daß die Verliebtheit in eine schöne Gestalt im Grunde als Liebe zur Idee des Schönen erscheint. Denn da bei der Betrachtung irdischer Schönheit Erinnerungen an die „reine und unbefleckte“ wahre Schönheit entstünden, wünsche die Seele sich, im Reich der Ideen am Schönen unmittelbar teilhaben zu können (Platon, 1922, S. 63ff.).

Das 18. Jahrhundert griff den Zusammenhang zwischen Tugend, körperlicher und seelischer Schönheit einerseits sowie Häßlichkeit

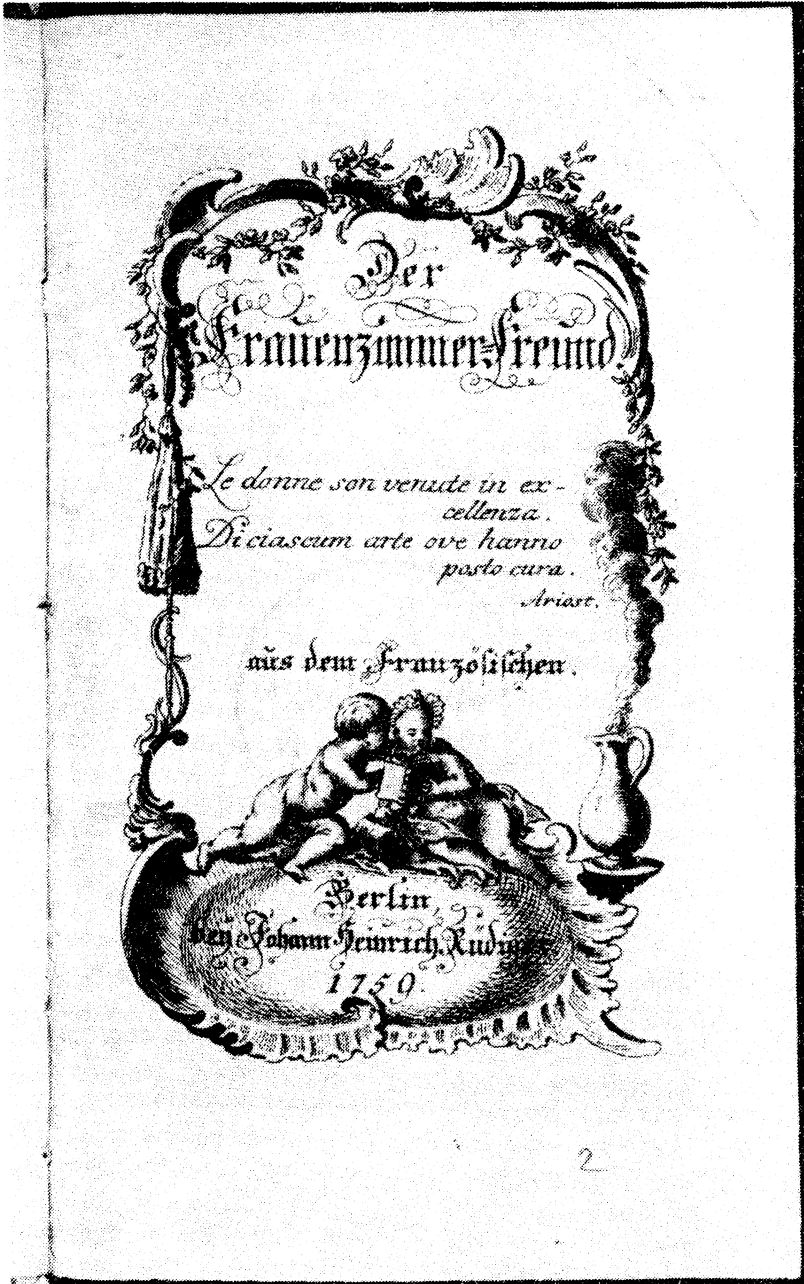


Abb. 1: Der Frauenzimmer=Freund. Berlin 1750: Faksimile des Titelkupfers. Original im Besitz der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Berlin.

und Krankheit andererseits wieder auf. Der Begriff der schönen Seele wurde wiederbelebt vom Pietismus, der an individueller Frömmigkeit, an der Liebe zu Christus und an innerer Vollkommenheit orientiert war. Vollkommenheit könne der einzelne erreichen, wenn er sich zur sittlichen Vollendung einer schönen Seele entwickle (Küchler, 1900, S. 247). Dieser „sittliche Läuterungsprozeß“ wurde als Selbsterfahrung und „Zusichselberkommen“ einer „ruhelos-zerrissenen Seele“ aufgefaßt (Günther, 1926, S. 148ff.). Die von den Pietisten propagierte Hingabe an die Gefühlswelt und die Erziehung zur Selbstbeobachtung bewirkten nicht nur eine „Flucht in die eigene Seele“ (Beyreuther, 1978, S. 296), sondern beeinflussten auch frühe psychologische Forschungen der Erfahrungsseelenkunde (etwa von Karl Philipp Moritz).

Mit Hilfe religiöser Selbsterfahrung 'reinigten' der Pietismus die platonische Idee der Seelenschönheit von ihrer sinnlichen Komponente. Denn er sublimierte die Vorstellung der körperlich erscheinenden und Begierde erweckenden Idee zu einer psychischen Selbstbindung: Die Triebwünsche wurden im religiösen Bereich zwar zugelassen, aber sublimiert und an die Idee einer spirituellen Liebe gebunden. Dadurch partizipierten Theorien über die schöne Seele an der Konstitution eines normierten Ich-Ideals, das aller Konkretion entbehrte und ein rigides Über-Ich unterstützte.

Seit der Jahrhundertmitte findet sich der Topos der schönen Seele nicht nur im religiösen, sondern auch im moralischen und ästhetischen Diskurs. Zunächst konstituierte dieser sich in eher populärwissenschaftlichen Schriften, in denen aufklärerische Philosophie oft eigens für Frauen aufbereitet wurde. Dort half er, die Unterordnung der inneren Natur sowohl von Frauen als auch von Männern unter die Regeln aufklärerischer Vernunft zu realisieren. Frauen verkörperten dabei stellvertretend die Utopie einer Triebnatur, die nicht gegen die Kultur aufbegehrt. Sie sollten die psychischen Konflikte des bürgerlichen Zivilisationsprozesses symbolisch als gelöst er-

scheinen lassen. Darin verkörperten sie für die Männer deren eigene potentiell regellose Sinnlichkeit, die mit Hilfe der Vernunft zur ästhetischen Vollkommenheit und regelhaften Nachahmung einer scheinbar ursprünglichen Natur erzogen werden kann. Sie zeigten jedoch auch eine Bereitschaft, die ihnen angelegten Identitätsmuster zu internalisieren.

1750 schreibt der Übersetzer einer französischen Schrift:

„Der Verfasser hat durch die löbliche Nachsicht und Gütigkeit dem Frauenzimmer, vielleicht manchmal zu freygebig, einen gewissen Grad der Vollkommenheit schon zugeschrieben, den sie wenigstens zu erreichen fähig sind, um sie in dem Eifer und in den Bemühungen zu bestärken, ihn einst wirklich zu erreichen. Unter uns giebt es noch viele ... welche diese Nachsicht zu ihrem Vortheil werden gebrauchen können, um von einem löblichen Stolze und einer nur gar zu wünschenswürdigen Ehrbegierde entflammt, nach dem Grade der Vollkommenheit zu streben, der im Stande ist, sie zu würdigen Menschen und zu angenehmen Gefährten des Lebens zu machen. Alsdenn erst, wenn unsre Frauenzimmer durchgehens ebenso bekannt mit ihrer Seele, als mit ihrer Nadel seyn, und ihren Geist vorzüglich vor ihrem Körper zu verschönern suchen werden, alsdenn erst kann man hoffen, daß sie dem reizenden Gemälde gleichen können ... : Sanft sey ihr holdes Gesicht, und sanfter noch sey ihre Seele“ (Anonym, 1750, o.S.).

Durch die Einübung psychischer Selbstbeherrschung sollten die Frauen eine Harmonie von Seele und Körper entwickeln und sich zu konkreten Abbildern ihrer so natürlichen wie abstrakten weiblichen Bestimmung entwickeln. Ihnen wurde eine innere Selbsterziehung angetragen, deren Ziel im Zustand einer unkonkreten Konkretheit blieb. Denn wie die vollkommene tugendhafte Weiblichkeit genau aussehen könnte, blieb unausgeführt.

1767 heißt es in der Wochenschrift „Das weibliche Orakel“:

„Deine Bestimmung o Mädchen! deine fast immer verkannte Bestimmung wünschst Du zu erkennen? fühlst Du sie nicht in deinem

Herzen? sagt nicht eine Stimme in deinem Innern, du hast wohlgetan! Jedesmal, wann du auf der Bahn der Pflicht wandelst? ... Denkest du, es brauche weniger Uebung, die Seelenfertigkeit zu erlangen, und es sich geläufig, es sich gleichsam zur Natur zu machen, also zu handeln, wie es deine Verhältnisse, deine Pflicht, wie die Tugend fordert? - Um in einigen Jahren tugendhaft zu bleiben, fange heute an es zu seyn!“ (Anonym, 1767, S. 1, S. 4f.)

Hier wird deutlich, wie die moralische Erziehung von Frauen auf die Internalisierung eines unbestimmten Ideals von Weiblichkeit zielte und eine Stärkung des Gewissens zur Folge hatte. Gerade die Unbestimmtheit und Unkonkretheit des Ideals läßt den psychischen Selbstzwang als inhaltslose Funktion der Kultur erscheinen, die den Frauen als Ideal zur inneren Natur werden sollte. Die schöne Seele gab ihnen ein verallgemeinerndes und zugleich verunsicherndes Ich-Ideal vor. Denn sie wurde als erstrebenswert, aber dennoch unbestimmbar und unerreichbar dargestellt. Das ganze Leben der einzelnen Frau sollte von ihr dominiert sein, ohne daß dies zu einer wirklichen Zufriedenheit mit sich und zu ihrer Realisierung hätte führen dürfen.

Unter dem Einfluß von Jean Jacques Rousseaus (1712-1778) „Nouvelle Héloïse“ (1761) wurde die schöne Seele in einen unberührbaren, idealen Bereich entrückt, der die Forderung nach einer Harmonie tugendhafter Reinheit und natürlicher Lebendigkeit ins Extrem steigerte. Für Rousseau gilt die äußere Schönheit der Person als „reine, himmlische Schönheit“ bzw. als „Abbild jener unbefleckten Seele, die sie belebt“ (Rousseau, 1988, S. 41). Diese Bestimmungen steigern und entmischen die platonische Idee der schönen Seele, so daß sie als sinnlich und entsinnlicht zugleich erscheint. Sie repräsentiert bei Rousseau das Reine, Unerreichbare und zugleich auch das Geheimnisvolle, Unerforschbare:

„Wie recht haben Sie doch, meine Julie, wenn Sie sagen, daß ich Sie noch nicht kenne! Stets glaube ich, alle Schätze Ihrer schönen Seele zu kennen, und stets entdecke ich deren neue. Welches Frauenzimmer hat jemals so wie Sie

Zärtlichkeit mit Tugend verbunden und, indem es die eine durch die andere mäßigte, beide noch reizender gemacht?“ (Rousseau, 1988, S. 53)

Zärtlichkeit und Tugend, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Trieb und Kultur sollten sich in der idealisierten Weiblichkeit wechselseitig hemmen und verstärken.

Dieser Mechanismus diente generell der inneren Selbstdisziplinierung und psychischen Einbindung von Frauen in eine psychosozial stabilisierende Vorstellungswelt. Aber auch die Triebwünsche der Männer wurden durch die unerfüllbare Faszination an das Bild der unberührbaren Verlockung ästhetischer Sinnlichkeit psychisch und sozial gebunden. Das Ideal gab den Frauen die moralische Norm freier Natürlichkeit bzw. Seelenschönheit vor. Ihre Wünsche wurden an ihnen selbst gebannt, indem sie sinnlich nur äußerlich scheinen durften, aber innerlich tugendhaft sein sollten. Zugleich unterlagen die männlichen Triebwünsche einem psychischen Bann durch die Koppelung von Verheißung und Verwehrung. Die Seelenschönheit war somit eine doppelt regulative Idee: Einerseits fungierte sie als unerreichbares Ich-Ideal für Frauen und andererseits als ästhetisch fernes Wunschziel für Männer. In der Ambivalenz von Realisierungsverlangen und Unerreichbarkeit, Verlockung und Abwehr bestand die soziale Bindungskraft der idealisierten Weiblichkeit.

Indem es als natürliche Einheit von Sinnlichkeit und Sittlichkeit konzipiert wurde, ästhetisierte das Ideal der Seelenschönheit die Psyche von Frauen. Friedrich Schiller (1759-1805) faßt diese Tendenz, die sich bereits seit der Jahrhundertmitte herauskristallisierte, in seiner Schrift „Über Anmut und Würde“ (1793) zusammen. Ihm gelten die schöne Seele und ihre äußere Erscheinung, die Grazie, als Zeichen dafür, daß „Sinnlichkeit und Verstand, Pflicht und Neigung harmonieren“ (Schiller, 1962, S. 288). Er definiert:

„Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat,

daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen. Daher sind bey einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. ... Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heidenmüthigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt, wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes, in die Augen“ (Schiller, 1962, S. 287).

Die Verkörperung einer schönen Seele in Anmut kennzeichnet für Schiller den weiblichen „Charakter“. Dagegen drückt „Würde“ jene „erhabene Gesinnung“ aus, die ihm zufolge eher dem Mann entspricht (Schiller, 1962, S. 289). Während diese die „Gewalt der Begierde“ durch ihren Willen bricht, repräsentiert jene eine unwillkürliche, freie Harmonie zwischen den Normen der Vernunft und den Strebungen des „Naturtriebes“, die sich sonst durch „Schmerz“ und „Lust“ geltend machen würden (Schiller, 1962, S. 290ff.). Die Utopie eines einheitlichen weiblichen Geschlechtscharakters erscheint als Projektion bürgerlicher Wünsche nach einem konfliktlosen Verhältnis von Gesellschaft und innerer Natur. In der Koppelung von Freiheit und Einheitlichkeit verschiebt sich jedoch der soziale Konflikt in den psychischen Widerspruch: Die schöne Seele soll Freiheit zwar äußerlich zur Erscheinung bringen, verdeckt aber damit jene grundlegende innere Unfreiheit, durch die Frauen sich seit der Aufklärung zu Opfern der Kultur machen.

### **Spannungen zwischen Entwurf und bürgerlicher Realität**

Was die schöne Seele wirklich sei, galt als ebenso rätselhaft wie offensichtlich. Friedrich Ehrenberg behauptet 1809 zwar, die „Schönheit der Seele läßt sich so wenig, als die Schönheit überhaupt beschreiben“ (Ehrenberg, 1809, S. 7). Dann charakterisiert er sie aber dennoch wie folgt:

„Schönheit der Seele ist anspruchslos, einfach, der Beschauung offen bis ins Innerste; sie ist nichts, wenn sie das, was sie scheint, nicht ganz im Innersten ist. ... Wie das echte Kunstwerk aus Einem Stücke, von Einem Geiste gehalten, von Einer Idee durchdrungen ist ...: so ist die Schönheit der Seele eine Bildung“ (Ehrenberg, 1809, S. 5f.).

In dieser Ganzheitlichkeit und Offenheit wird eine Widerspruchslosigkeit und Klarheit des Ideals suggeriert, die es nicht wirklich besitzt. Vielmehr wehren solche Zuschreibungen seine im Grunde ambivalente Funktion ab, Triebwünsche scheinbar zuzulassen, sie aber ästhetisch zu sublimieren bzw. zu fesseln. Die schöne Seele sei, so Ehrenberg, von einer durchsichtigen Tugendhaftigkeit und könne zugleich eine sinnliche Anziehungskraft entfalten, ohne daß diese außer Kontrolle gerate. Denn sie zeichne sich durch eine konstant mittlere Stimmungslage aus und kenne jene „Flammen nicht, welche die Leidenschaft in der Einbildungskraft anzündet“ (Ehrenberg, 1809, S. 14). Demut, Mäßigung, Geduld, Sanftmut, Menschenliebe und ähnliche Tugenden sollten eine ungezügelte Triebhaftigkeit verhindern. Mit solchen Vorstellungen moralisch gezügelter Sinnlichkeit fügten sich die Weiblichkeitsideale gesellschaftlichen Zwecken ein. Denn indem man der schönen Seele Klarheit unterstellte, wurde gerade das Undurchsichtige ihrer psychosozialen Funktion verdeckt. Sie war gleichsam ein Symptom, in dem sich Triebkonflikte verdichtet und verschoben symbolisierten. In ihnen konnte ein falscher Kompromiß zwischen psychischer Natur und Kultur gefunden werden.

Bereits in Christoph Martin Wielands (1733-1813) „Agathon“ (1766) erhält die Schönheit der Seele eine nicht nur ästhetische, sondern zugleich auch psychosoziale Bedeutung. Wieland beschreibt sie zunächst als Konvention:

„Das moralisch Schöne ist für unsre Handlungen eben das, was der Putz für unsern Leib; und es ist ebenso nöthig, seine Aufführung nach den Vorurtheilen und dem Geschmacke derjenigen zu modeln, mit denen man lebt, als es nöthig ist,

sich so zu kleiden wie sie“ (Wieland, 1853, S. 119).

Dieser äußeren sozialen Konvention liegt nach Wieland eine psychische Funktion zugrunde. Denn beim Anblick einer schönen Seele verschwimmen nicht nur die Grenzen zwischen Physischem und Psychischem, so daß „alle körperlichen Schönheiten ... beseelt, und alle Schönheiten ihrer Seele verkörpert“ sind (Wieland, 1853, S. 183), sondern auch die Grenzen zwischen Liebendem und Geliebter lösen sich auf zu einer „einzigen gemeinschaftlichen Seele“ (Wieland, 1853, S. 207). Wieland beschreibt hier eine Zeittendenz: Die Stiftung gemeinschaftlicher Bindungen war eine wesentliche Intention der Forderung nach Versinnlichung von Tugendhaftigkeit. Denn durch die Beseelung des Körpers, durch seine Stilisierung zum ästhetischen Bild, erscheint dieser derart tabuisiert, daß das sinnliche Begehren von dem Wunsch nach körperlicher Vereinigung auf eine Verschmelzung der Seelen umgelenkt werden kann. Auf diese Weise kann die Forderung nach tugendhafter Bindung die Triebspannung zwischen den Geschlechtern im Zaum halten.

Generell sollte eine schöne Seele immer tugendhaft, aber nicht unbedingt physisch schön sein. Physische Schönheit wurde lediglich als unwillkürliche, äußere Erscheinung unverdorbener, natürlicher Weiblichkeit zugelassen, die nicht durch 'Putzsucht' und 'Künstlichkeit' erreicht werden könne. 1749 heißt es in der Wochenschrift „Der Gesellige“:

„Ein Gesicht, das nach diesem ... Grundrisse eingerichtet ist, ist jederzeit schön, und sollte es mit Bockennarben durchackert, und mit Sommersprossen befleckt seyn. ... Daß aber ... eine recht gesellige Seele dem Körper und Gesicht ein recht geselliges Ansehen ohnfehlbar gebe ... Ein Frauenzimmer, so schön zu seyn verlangt, muß einen geselligen Geist und ein geselliges Herz besitzen“ (Anonym, 1749, S. 104).

Indem dieser Text Geselligkeit als Bedingung weiblicher Schönheit postuliert, werden die moralischen und psychischen Bestimmun-

gen der schönen Seele an die Erfordernisse der bürgerlichen Öffentlichkeit rückgekoppelt. Zum einen sollen Frauen sittsam, zum anderen aber gesellig im Sinne von: gewitzt, gesprächig und durchaus auch geistig gebildet sein. Das mittlere 18. Jahrhundert forderte noch, ihnen eine der männlichen analoge, aber anschaulichere und weniger abstrakte Bildung zukommen zu lassen. Und sie hatte vor allem den Zweck, Frauen zum interessanten wie gebildeten Gespräch mit Männern zu befähigen.

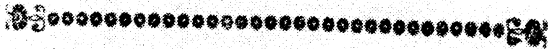
Frauen sollten auf emotionale und geistreiche Weise die gesellschaftlichen Beziehungen der Bürger persönlich festigen. Ihnen wurde aufgrund ihrer Seelenschönheit eine andere Fähigkeit zur Geselligkeit zuerkannt als Männern. So heißt es 1747 in der Wochenschrift „Die deutsche Zuschauerin“:

„Eine Person, die diese hohe Gaben besitzt, weis zugleich durch mancherley angenehme Veränderungen eine Gesellschaft zu unterhalten, und ihr immer neues Vernügen zu verschaffen. Sie weis bald auf diese bald auf jene Art, nachdem Ort, Zeit und Umstände es erfordern, sich gefällig zu machen. ... Diese wohlgeprüfte Abwechslung macht, daß man des Vergnügens, so man in ihrem Umgange findet, niemals überdrüssig wird, sondern immer mehr und mehr wünschet. Ein Frauenzimmer, welches nicht anders weis, als eine spröde Miene zu machen, oder andre verächtlich anzusehen, wird niemals diesen Beifall gewinnen. Man wird seine Schönheit bewundern, und zugleich sein unglückliches Gemüth bedauern, daß in einem schönen Leibe, keine schöne Seele wohnt“ (Anonym, 1747, S. 274f.).

Seelische Schönheit und tugendhafte Geselligkeit wurden eng miteinander verknüpft, um eine psychische und soziale Bindung zu bewirken. Sie sollten Interesse, Begierden und Kontaktwünsche der Männer entfachen und zugleich bändigen. Auf diese Weise konnte die sexuelle Geschlechterspannung zur Herstellung von Gemeinschaftsbindungen genutzt werden, ohne daß sie real hätte gefährlich werden können. Die Unerreichbarkeit des Triebobjekts wie auch des Triebziels perpetu-

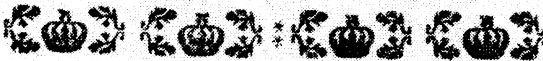
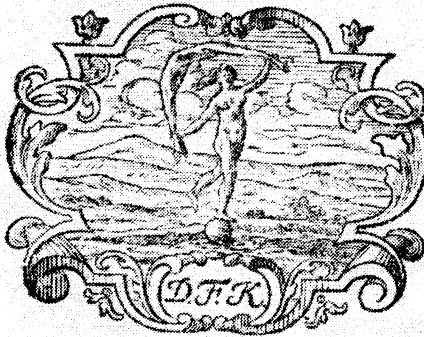
# Die Freunde,

## Eine Wochenschrift.



HORATIVS.

*Servus eritur, non de villis domibusque alienis,  
Nec male, nec ne Lepos saltet, sed, quod magis ad nos  
Pertinet, & nescire malum est, egiramus: verumne  
Diuitiis homines, an sint virtute beati:  
Quidne ad amicitias, usus, reclusumue trabat nos  
Et quae sit natura boni, summumque quid eius.*



Göttingen,

Verlegt von Daniel Friedrich Kibler 1753.

Abb. 2: Die Freunde. Eine Wochenschrift. Göttingen 1753: Faksimile des Titeltupfers. Original im Besitz der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.



ierte den Triebwunsch, so daß dieser dem Bemühen um harmonische Geselligkeit Dauer verlieh:

„Sie wußten es wohl, daß sie von Emilien gar keine Liebesvortheile zu erhalten hatten; allein dem ungeachtet, waren sie eiforstüchtig um ihre Gunst. Sie bemühten sich einer Person zu gefallen, die von jedermann für ein Muster ihres Geschlechts gehalten wurde. Sie würden träge in ihrer Aufwartung geworden seyn, wenn ihre Schöne ihnen die geringste Schwäche gezeigt hätte. Von solcher Art war die scherzhafte Verliebung meiner Freundin, wodurch sie die Mannspersonen in der angenehmen Abhängigkeit, und in der Nothwendigkeit erhielt, allemal aufgeräumt, verständig, witzig und wohlgesittet zu seyn“ (Anonym, 1747, S. 29f.).

Hier wird deutlich, daß die Koppelung von Tugend und Sinnlichkeit auch dazu diente, die Männer psychisch auf ein gesittetes Sozialverhalten zu orientieren und Affektkontrolle in der Beziehung zwischen den Geschlechtern durchzusetzen. Dies machte es um die Jahrhundertmitte zunächst erforderlich, die Frauen in den männlichen Freundschaftskult, die bürgerliche Geselligkeit und die literarische Öffentlichkeit einzubeziehen. Aber mit ihrer persönlichen Einbindung wurden sie zugleich von der aktiven Teilhabe an gesellschaftlicher Macht ausgeschlossen.

Die Psychologisierung und Anthropologisierung von Weiblichkeit half, eine zunehmende politische wie gesellschaftliche Ungleichheit der Geschlechter ideologisch zu stabilisieren. Ernst Brandes (1758-1810) formuliert 1802:

„Die einzige Folge des physischen Unterschieds der Geschlechter, die Ausschließung der Weiber von der Vertheidigung des Vaterlandes ... wäre allein hinreichend, in der bürgerlichen Gesellschaft eine beträchtliche Ungleichheit zu Gunsten der Männer zu begründen.“ Weil „die Weiber durch die eigenthümlichen physischen und moralischen Anlagen zum Leben in der häuslichen Gesellschaft, nicht zum Treiben und Wirken in den größeren bürgerlichen Verbindungen, nicht zum öffentlichen Leben bestimmt sind“, stehen „Unsere bürgerlichen und häusli-

chen Einrichtungen ... gar nicht mit der Natur im Widerspruche, sondern sind Folgen des ursprünglichen Unterschiedes der Geschlechter“ (Brandes, 1802, S. 18f., S. 45).

Es entstand die Vorstellung von einer bürgerlichen und einer häuslichen Gesellschaft, denen jeweils eine bestimmte Form der Geselligkeit und ein psychophysisch definierter Geschlechtscharakter entsprechen sollten.

Physische, moralische und psychische Zuschreibungen wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts als natürliche Wesensmerkmale des Weiblichen und des Männlichen interpretiert. Sie dienten zur Legitimation nicht nur der Geschlechterdifferenz, sondern auch einer sich verfestigenden Spaltung der bürgerlichen Gesellschaft in Öffentlichkeit und Privatsphäre. Diese Trennung ist im 18. Jahrhundert noch nicht mit unserer heutigen klaren Differenzierung gleichzusetzen:

„Die bürgerliche Öffentlichkeit entfaltet sich im Spannungsfeld zwischen Staat und Gesellschaft, aber so, daß sie selbst Teil des privaten Bereichs bleibt. ... Die Linie zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit geht mitten durchs Haus. Die Privatleute treten aus der Intimität ihres Wohnzimmers in die Öffentlichkeit des Salons hinaus; aber eine ist streng auf die andere bezogen“ (Habermas, 1975, S. 172, S. 63).

Je stärker diese Aufteilung sozial wirksam wurde, um so lockerer wurde auch die Verkoppelung jenes Binnenraums psychosozialer Einbindung mit der Sphäre öffentlicher gesellschaftlicher Macht. Die bürgerliche Gesellschaft schien ihre legitimatorische und bindende Kraft nun aus sich selbst bzw. aus den politischen und ökonomischen Zwängen beziehen zu können. Das Private erschien als Sphäre, in der externalisierte und abgespaltene persönliche Konflikte ausgedrückt und bewältigt werden sollten. Frauen wurden auf eine rigide häusliche Tugendhaftigkeit und Privatheit eingeschränkt, die nicht nur ihrer öffentlichen Idealisierungen spottete, sondern auch ihre gemeinschaftsstiftende Funktion zunehmend marginalisierte und gesellschaftlich ausgrenzte. Sie wurden damit sozial wie

psychisch isoliert und auf ihre durch Idealisierung gefesselte Seele zurückgeworfen. Dies verstärkte eine innere Widersprüchlichkeit der Weiblichkeitsideale.

### **Die „kranke Seele“ zwischen Anpassung und Protest**

Verkörperte das Ideal der schönen Seele scheinbar Harmonie und Einheit, so war diese Vorstellung bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts in sich brüchig. Nicht zuletzt deshalb blieb es stets im Bereich des Unbestimmbaren und Widersprüchlichen, dem jedoch Klarheit und Eindeutigkeit unterstellt wurden. Denn die Forderung nach ästhetischer Vollkommenheit von Frauen diente der abstrakten Demonstration einer Befriedung von innerer Natur, die nicht wirklich gelungen war. Diese Triebnatur begehrte aber im Prozeß der Zivilisation zunehmend gegen die wachsenden kulturellen Einschränkungen auf. Eine moralische Wochenschrift bezeichnet Frauen 1746 als „schöne Kinder“, die oft „ungemein empfindlich“ seien (Anonym, 1746, o.S.). Der innere Widerspruch des Weiblichkeitsideals, der hier noch eher harmlos zwischen Unschuld und Reizbarkeit changiert, sollte sich später unter dem wachsenden Über-Ich-Druck der aufklärerischen Ansprüche an Moralität und Tugendhaftigkeit verschärfen. Als kranke Seelen schienen Frauen gegen die kulturellen Zuschreibungen und Anforderungen zu opponieren. An ihnen wurden die Brüche und Paradoxien in den Formen bürgerlicher Selbstdarstellung immer deutlicher: Die Weiblichkeitsideale mußten als psychosoziale Symptome die Gefährdungen zugleich auffangen und überdecken. Die Verbreitung des Diskurses über die kranke Seele ist ein Ausdruck des Scheiterns an dieser Aufgabe.

Die Normen und Funktionen der idealisierten Weiblichkeit wurden zwar wesentlich von Männern entworfen und verbreitet, aber auch Frauen, die einen Zugang zur literarischen Öffentlichkeit hatten, arbeiteten daran mit. Sie förderten, was die Männer ihnen an-

trugen: Ihre äußere Selbstbeschränkung sowie ihre innere Selbstfesselung und Selbstdestruktion. Dorothee Henriette von Runckel (1724-1800) behauptet 1774 in ihrer „Moral für Frauenzimmer“:

„Unser Geschmack am Guten nimmt zu, je mehr wir die Schönheit und Göttlichkeit der Tugend ... kennen lernen. ... Diese Erkenntnisse und Neigungen erheben unser Herz, machen es zufrieden, geben unsern geselligen Pflichten Ordnung und Leben, und werden die heiligsten und mächtigsten Beweggründe zur Rechtschaffenheit, ohne irdische Belohnung des Ruhms und Eigennutzes“ (Runckel, 1774, S. 4f.).

Hier wird deutlich, daß Tugendhaftigkeit früh schon zur Selbstdisziplinierung von Frauen ebenso diente wie zu ihrer Unterordnung unter die „geselligen Pflichten“. Sie wurde eingesetzt als Mittel im Kampf gegen „Ruhm und Eigennutz“, also gegen das Einklagen sozialer und materieller Ansprüche in der bürgerlichen Gesellschaft. 1804 rechtfertigt Dorothea Gümth (1749-1813) retrospektiv eine solche Unterordnung:

„Wir müssen durchaus eine hohe Idee von der Bestimmung, den Fähigkeiten und Rechten unsers Geschlechts haben, wir müssen ... jene Erhabenheit der Seele in unserm Innern fühlen, die uns in unsern eignen Augen achtungswert macht ... Ich will Ihnen ein Ideal aufstellen, welchem wir alle gleichen können und sollen; ... Ich will Sie mit der Natur aussöhnen und Sie überführen, daß diese nie stiefmütterlich gegen unser Geschlecht handelte ... Ohne Murren werden wir dann das schwere Loos, welches uns von Natur beschieden ist, auf uns nehmen und uns willig in die eingeschränkte Laufbahn fügen, in welche wir durch bürgerliche Verfassungen eingeengt sind; nie werden wir die Vortheile des andern Geschlechts beneiden, wenn wir unserm eigenen Werth fühlen“ (Anonym, 1804, S. 220f.).

Um diese Unterordnung unter die „bürgerliche Verfassung“ zu legitimieren, bezieht sich die Autorin nicht nur auf das Weiblichkeitsideal des 18. Jahrhunderts. Sie behauptet auch,

daß das schöne Geschlecht durch seine „feinere Organisation“ und seinen „zarteren Muskel- und Nervenbau“ ein besseres Empfinden für das Gute und Schöne habe (Anonym, 1804, S. 223f.).

Solche Zuschreibungen dienten um die Wende zum 19. Jahrhundert zur Legitimation sozialer wie psychischer Ungleichheit der Geschlechter. Ein anonymen Text von 1798 betrachtet Seelenschönheit nicht mehr als Ideal, sondern leitet sie aus der psychophysischen Konstitution von Frauen ab:

„Es wird allgemein anerkannt, dass die physische Beschaffenheit des Körpers den mächtigsten Einfluß auf die Seele hat. Je feiner jener organisiert ist, um desto feiner und regsamer ist auch der innere Sinn; um desto leiser und schneller die Gewahrnehmung des Guten und Schönen überhaupt ... Die mehrere Zartheit des weiblichen Körpers, der feinere Muskeln- und Nervenbau desselben ... lässt daher schon auf ein regeres, leiseres Empfindungsvermögen, und eben daher auf allgemeineren, herrschenden Hang zur Wohlwollenheit und Theilnahme bey dem weiblichen, als bey dem männlichen Geschlechte schliessen“ (Anonym, 1798, S. 271f.).

Hier wird die psychophysische Bestimmung des Weiblichen zwar dazu verwendet zu erklären, warum Frauen eine besondere Affinität zu Schönheit und sozialer Kompetenz besitzen. Aber was einst als Stärke galt, wird nun als Schwäche ausgelegt.

Die schöne Seele erhielt zunehmend die Konnotation einer empfindsamen Seele. Deren Gefahren reflektieren Johann Wolfgang von Goethes (1749-1832) „Bekenntnisse einer schönen Seele“ (1796). Goethe zeigt an der Biographie der pietistischen Schriftstellerin Susanna Katharina von Klettenberg (1723-1774) die pathologische Seite des Ideals (Beker-Cantarino, 1989, S. 130ff.). Im Kontext von Pietismus und Empfindsamkeit erscheint die schöne Seele als eine kränkelnde:

„Bis in mein achttes Jahr war ich ein ganz gesundes Kind, weiß mich aber von dieser Zeit so wenig zu erinnern als von dem Tage meiner

Geburt. Mit dem Anfange des achten Jahres bekam ich einen Blutsturz, und in dem Augenblick war meine Seele ganz Empfindung und Gedächtnis. ... Während des neunmonatigen Krankenlagers, das ich mit Geduld aushielt, ward, so wie mir dünkt, der Grund zu meiner ganzen Denkart gelegt, indem meinem Geist die ersten Hülfsmittel gereicht wurden, sich nach seiner eigenen Art zu entwickeln. Ich litt und liebte, das war die eigentliche Gestalt meines Herzens. ... Von meiner Mutter hörte ich biblische Geschichten gern an; der Vater unterhielt mich mit Gegenständen der Natur“ (Goethe, 1973, S. 358).

Das empfindsam Kränkelnde bestimmt ebenso wie Religiosität und Naturverhaftetheit die Verfassung der schönen Seele bis hin zu ihrem frühen Tod. Doch kritisiert die literarische Gestaltung bereits Auswirkungen der ambivalenten aufklärerischen Auffassung: Sie schildert, daß die religiös idealisierte weibliche Psyche zu ungeselliger, einsamer Schwärmerie sowie zu krankmachendem Triebverzicht führen muß und daß sie in physischer, psychischer wie sozialer Selbstzerstörung enden kann.

Sollten also im Ideal der schönen Seele Natur und Moral versöhnt erscheinen, so machte sich die Vorherrschaft eines männlich geprägten Tugendideals um die Jahrhundertwende bei Frauen mehr und mehr als innere Selbstfesselung von Triebhaftigkeit und daraus folgend als psychische Selbstdestruktion geltend. Das aufklärerische Bildungsideal der tugendhaften Frau wurde konterkariert durch das dämonisierende Bild einer empfindlichen, kränklichen, ja verrückten weiblichen Seele.

Die Empfindsamkeit war eine nach innen gewendete Aufklärung, die auch die Empfindungen und Gefühle läutern wollte. Menschenliebe, Humanität und Freundschaft sollten unkontrollierte Affekte überwinden. Wo den Männern ein rührseliger Freundschaftskult durchaus gestattet war, tendierten Frauen der zeitgenössischen Auffassung zufolge zu übertriebener Empfinderei und Empfindlichkeit. Zwar wurde die Empfinderei auch an Männern als „falsche Empfindsamkeit“ kritisiert (Jäger, 1969, S. 21f., S. 53f.). Aber den

Frauen warf man vor, schon von Natur aus zu einer gefährlichen Übersteigerung empfindsamer Gefühle zu tendieren.

Ehrenberg etwa behauptet, daß die Empfindsamkeit helfe, sich in die Seele eines Freundes hineinzuzusetzen (Ehrenberg, 1809, S. 76). Die Empfindelei dagegen sei eine „übertriebene, ausgeartete, unnatürliche Empfindsamkeit“, ein „krankhafter Zustand“, der mehr „von Kleinigkeiten, als von dem Wichtigen und Ernsthaften gereizt wird“ und zu dem Frauen besonders prädestiniert seien (Ehrenberg, 1809, S. 85, S. 87, S. 73). Und Carl Friedrich Pockels (1757-1814) schrieb 1797:

„Eine sehr grosse und unerschöpfliche Quelle der vielfachen Gemüthsverstimmungen und Launen der Weiber ist die Empfindelei; — eine Art Seelenkrankheit, — die sich fast allemal durch die Affectation sehr verfeinerter und lebhafter moralischer Gefühle zu äussern pflegt, und ein Fieber der Sympathie genannt werden könnte. ... Ich nenne es ein Gebrechen *u n s e r e s* Zeitalters, weiles in unsern Tagen häufiger, als sonst, zum Vorschein gekommen, und durch die allgemeine Verzärtelung der Gemüther, und die unendliche Anzahl empfindsamer Romane immer mehr und mehr veranlaßt worden ist“ (Pockels, 1797, S. 338).

Will man dieser Zeitdiagnose Glauben schenken, so muß es gegen Ende des 18. (wie auch des 19.) Jahrhunderts eine erhöhte theoretische Sensibilität für seelische Phänomene und eine Zunahme psychischer Erkrankungen gegeben haben. Die empfindelnde Seelenkrankheit trifft nach Pockels die Frauen deshalb besonders häufig und stark, weil sie ohnehin der natürlichen Konstitution ihrer Seele entspreche:

„Die vorigen Jahrhunderte kannten jene Krankheiten der Weiber gewiss nicht, wenigstens nicht in dem Grade, wie wir sie jetzt kennen ... Man hat in unsern Zeiten offenbar das schon an sich zarte und schwache weibliche Herz auf eine tausendfache Art zu verzärteln angefangen, und hat nach und nach der weiblichen Phantasie so viele überraschende und täuschende Bilder vorgehalten, wobei die Selbständigkeit des Charakters eher verlieren als gewinnen

musste. Sobald die Empfindungen der Weiber zu sehr gereizt, zu sehr verfeinert werden; so kann ihr Hinausschweifen über die Grenze der Wirklichkeit nicht mehr ausbleiben. Sie bauen sich nun eine ganz eigene Welt, worin sie sich allein behaglich und befriedigt zu fühlen glauben, und wo sich die Feinheit und Stärke des Gefühls mit der wirklichen Welt nicht länger vertragen will. Es ist daher ... eine auf die Natur der weiblichen Seele gegründete Bemerkung, dass sie sich mit einer unbeschreiblichen Leichtigkeit, und mit einer grössern Zuversicht, als wir Männer in uns wahrnehmen, gewisse Ideale von Vollkommenheit entwirft, und sich solche als etwas Wirkliches und Bleibendes zu vergegenwärtigen sucht, - so phantastisch sie auch bisweilen immer seyn mögen“ (Pockels, 1797, S. 414f.).

Wenn um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Affinität zum ästhetischen Ideal noch als Vorzug von Frauen galt, so um die Jahrhundertwende als Hindernis, ja als konstitutiver Mangel und Ursache ihrer Nervosität.

### Die Krankheit der schönen Seele

Die kranke Seele und die idealisierte (schöne) Seele erschienen als zwei charakterliche Entwicklungsmöglichkeiten natürlicher weiblicher Anlagen. Beide gehören für Pockels zusammen, wenn auch eine richtige Erziehung die Entwicklung in die eine oder andere Richtung beeinflussen könne. Pockels führt diesen Gedanken jedoch nicht konsequent weiter und faßt die Seelenkrankheit keineswegs als Produkt einer psychosozialen Entwicklung auf. Sie bleibt für ihn eine Anlage, die es im Keim zu ersticken und am Wachstum zu hindern gelte. Man solle versuchen,

„diesen herrschenden Gemüthsfehler so vieler Weiber in seiner Geburt zu ersticken, und sie frühzeitig zu einer stillen Beherrschung ihrer hypochondrischen Empfindelei und Empfindlichkeit zu gewöhnen. Es ist nicht wahr, daß die meisten Weiber erst im Ehestand verdorben würden. Den Saamen ihrer Verdorbenheit und ihrer Leiden tragen sie gemeiniglich schon in frühern Jahren in ihren empfindelnden und

empfindlichen Launen mit sich herum, und lassen ihn dann zum hohen Unkraut aufschies- sen, wenn sie den Ehestand nicht so paradie- sisch finden, und finden konnten, als sie sich ihn geträumt hatten“ (Pockels, 1797, S. 391).

Hier ist aus der unangemessenen Empfind- lichkeit von Frauen eine natürliche weibliche Disposition zur Verdorbenheit geworden. Seelenschönheit erscheint dann als sichtbares Zeichen für einen erfolgreichen Kampf gegen die schlechten charakterlichen Anlagen.

Ähnliche Argumentationsmuster finden sich auch in seelenkundlichen Texten, in denen generell die Beschreibung psychischer Leiden von Frauen, besonders jedoch die der Hysterie zunimmt. Diese galt im 18. Jahrhun- dert als typisch weibliche, die Hypochondrie dagegen als typisch männliche Seelenkrank- heit. Robert Whytt (1714-1766) tritt in seinem 1794 ins Deutsche übersetzten Text „Beob- achtungen ... über die Nervenübel“ der Auf- fassung entgegen, die Hysterie sei eine Krankheit der Gebärmutter. Für Whytt ist sie vielmehr in der allgemeinen physischen Schwäche und in dem „zärtlichen und emp- findlichen“ Nervensystem der Frauen begrün- det (Whytt, 1794, S. 89):

„Die Frauenzimmer sind, da bey ihnen über- haupt die Nerven leichter als bey Mannsperso- nen zu bewegen sind, den Nerventübeln mehr als die Männer unterworfen, und bekommen sie auch in einem höhern Grade“ (Whytt, 1794 S. 94).

Diese Theorie wurzelt in einer Verbindung der zeitgenössischen Auffassung vom Ner- vensystem als „Kontrollorgan im Organis- mus“ und „Sitz psychischer Vorgänge“ (Fi- scher-Homberger, 1977, S. 79) mit der antiken Säftelehre des Galenos von Pergamon (ca. 130-200 n. Chr.) Dessen Humoralpathologie unterstellt vier Säfte als Grundlage aller kör- perlicher Funktionen. Die Kombination bei- der Theorien wirkte als physiologische Rechtfertigung typischer psychischer Eigenschaften beider Geschlechter.

Doch schienen die sich in der Praxis nicht immer belegen zu lassen. Denn 1819 bemerkt

Adolph Christian Heinrich Henke (1775-1843) in der „Zeitschrift für psychische Ärzte“:

„Die chronischen Nervenkrankheiten haben öfter in zu großer Wirksamkeit als in Schwäche der Nerven ihren Grund; auch hat man bemerkt, daß die stärksten und gesunden Weiber je- nen, bei der Geburt zuweilen wahrgenomme- nen seltenen Symptomen am meisten ausgesetzt sind“ (Henke, 1819, S. 241f.).

Ob die Nerven von Frauen nun als „emp- findlicher“ oder „wirksamer“ als die von Män- nern galten - in jedem Fall wurde versucht, beiden eine geschlechtsspezifische Konstitu- tion zu unterstellen, mit der gesellschaftliche und soziale Einschränkungen gerechtfertigt werden konnten.

Auch das Streben nach Geselligkeit und Bildung wurde nun für die Häufung psychi- scher Krankheiten bei Frauen verantwortlich gemacht. So behauptet Ehrenberg:

„Immer ist das Gemüth des Weibes krank, das von dem Hange zum lauten Weltleben be- herrscht wird; ... Das an Gemüth und Geist gesunde und unverbildete Weib ... hält es für sein Glück, in der heitern Stille des häuslichen Lebens seine Tage beschließen zu können“ (Ehrenberg, 1809, S. 136).

Entsprechend empfiehlt August Ferdinand Wolff als „Seelendiät“ bzw. Heilmittel gegen die „Nervenübel“ der Frauen „häusliches Glück“ und gesellige Unterhaltung, warnt aber vor allem, was die Phantasie reizen könnte (Wolff, 1804, S. 74 ff.). Im Gegenteil: eine höhere geistige Bildung sei für die schwachen Nerven der Frauen schädlich. So heißt es auch 1790:

„Die übertriebene Anstrengung des Kopfes zu wissenschaftlichen Gegenständen ist auch bey erwachsenen reifen Frauen so übel an ihrem Plaze, daß man kaum eine so genannte spiri- tuelle oder geistreiche Gelehrte aufweisen wird, die nicht von Mutterdämpfen oder Nervenbe- schwerden belästigt sey. Die Ursache hievon scheint weniger in der Schwierigkeit des Wis- sens zu liegen, als in dem besondern, schwächeren Körperbau des schönen Ge-

schlechts, welches zu einem andern Berufs-geschäfte bestimmt ist“ (Manning, 1790, S. LXVIIIff.).

Das mittlere 18. Jahrhundert hatte geistige Bildung zur Bedingung einer schönen Seele gemacht, gerade weil sie die geselligen Kompetenzen von Frauen steigerte. Um die Jahrhundertwende forderte man zwar nach wie vor von ihnen, die sozialen Beziehungen der Männer zu stabilisieren. Dies sollte aber nun geschehen durch eine psychische, wirtschaftliche und praktische Absicherung des privaten, familiären Lebens und getrennt von der gesellschaftlichen Machtsphäre. Frauen wurden nicht mehr in den geselligen Umgang der Männer einbezogen, sondern durften nurmehr in der häuslichen Isolation stabilisierend wirken. Legitimiert wurde dies mit eben jener psychophysischen Schwäche der weiblichen Konstitution: Nur die Beschränkung auf die Privatsphäre schien dem schwachen ‘Geschlecht’ die notwendige geistige Schonung zu garantieren.

Aber gerade diese soziale und psychische Schonung hat wohl gegen Ende des 18. Jahrhunderts krankmachend gewirkt. Die schöne Seele wurde in der privaten Isolation auf den inneren Widerspruch psychischer Selbstbindung zurückgeworfen und ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit beraubt. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) bezeichnet in der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) die „wirklichkeitslose schöne Seele“ als „zur Verücktheit zerrüttet“ (Hegel, 1970, S. 491). Hegel liefert eine philosophische Analyse, die sich auch als psychologische Interpretation verstehen läßt:

„Es ist der Wechsel des unglücklichen Bewußtseins mit sich, der aber für es selbst innerhalb seiner vorgeht ... Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen. Es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken; und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu ent-

sagen und sich Substantialität zu geben ... Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfülltes daher nun mit dem Bewußtsein der Leerheit; sein Tun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegenstande sich nur verliert und, über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend, sich nur als verlorenes findet; -in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche sogenannte **schöne Seele**, verglimmt sie in sich und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst“ (Hegel, 1970, S. 483f.).

Als „hohler Gegenstand“ läßt sich jenes unbestimmte Weiblichkeitsideal interpretieren, das sich keine „Substantialität“ geben kann, eben weil es ihm an gesellschaftlicher Macht mangelt, die ein eigenes, realitätstüchtiges Ich-Ideal zu entwickeln erlaubt. Da alle psychischen Kräfte innerlich an ihr selbst gebunden sind, fehlt der schönen Seele die „Kraft der Entäußerung“. Die Realitätsferne eines leeren Wechsels des Ideals mit sich selbst macht den latent pathologischen Charakter des Weiblichkeitsideals aus. Durch sie erweist sich die innere Herrlichkeit als trügerisch, weil das angetragene Ich-Ideal keineswegs die Herstellung einer narzißtischen Balance erlaubt, sondern vielmehr eine elende Realität mit Hilfe von Größenphantasien verherrlicht.

In Hegels Analyse tritt die innere Brüchigkeit und Widersprüchlichkeit der schönen Seele vollends zutage. Als Ideal diente sie zunächst der Selbstfesselung von Frauen: Ihr immanentes Ziel war deren psychische Orientierung an einer unbestimmten, abstrakten Norm. Aber auch die psychische Bindung von Männern an eine ästhetisierte Sinnlichkeit konnte bei diesen zu Selbstentfremdung und Kontaktproblemen führen. Denn ein verhimmeltes Objekt bleibt stets fern, unerreichbar und trügerisch. Die Transformation von physischem Verlangen ins Psychische mußte also das männliche Begehren in einer Weise verstärken, die nicht seiner eigenen Befriedigung und der Stärkung des Selbstgefühls, sondern vielmehr den äußeren sozialen Normen wie Leistungs- und Erfolgskriterien entgegenkam.

Frauen unterstützten durch die Übernahme dieses Ideals ihre eigene Unterordnung

unter die kulturellen Zwänge des bürgerlichen Lebenszusammenhangs. An ihrer vorgeblich spezifisch weiblichen Natur festigten sie männliche Moralvorstellungen sowie die Herrschaft der bürgerlichen Kultur und ihrer Über-Ich-Strukturen. Durch ihre Verherrlichung und die Restriktion auf Tugendhaftigkeit wurden sie aus der bürgerlichen Gesellschaft bzw. Öffentlichkeit ausgegrenzt und zugleich in sie eingebunden. Das Ideal der schönen Seele hatte somit die Funktion, die Konstituierung einer männlich dominierten Öffentlichkeit psychisch wie sozial zu stabilisieren, Frauen von der Macht fernzuhalten und Konflikte in die Privatsphäre zu verschieben. Dort wurden diese Konflikte symbolisierbar und abgefangen, so daß die öffentlichen Beziehungen weniger prekär schienen. Aber als symbolische Verdichtung von Konflikt und Konfliktbewältigung entfalteten hier die Weiblichkeitsideale eine für die Frauen selbsterstörerische Potenz und machten sich als Pathologisierung sowie als Tendenz zur Selbstdestruktion bemerkbar. An ihrer „insuffizienten Realisierung“ wurden bei Männern und Frauen „Aspekte empirischer Subjektivität zum Problem“ (Jäger & Staeuble, 1978, S. 29).

Doch gab es auch Frauen, die gegen das implizite Gebot einer Unterordnung unter den allgemeinen „Maßstab“ opponierten und Konkretisierungsmöglichkeiten außerhalb des Ideals suchten (Blochmann, 1966, S. 45). Zu den Frauen, die sich öffentlich gegen die Idealisierung und Pathologisierung zur Wehr setzten, gehört Mary Wollstonecraft (1759-1797). Ihre Schrift „A Vindication of the Rights of Woman“ (1791), wurde 1793 in Deutschland übersetzt. In ihr heißt es:

„In der That, es bedarf nur eines aufmerksamen Blicks auf das Betragen und die Sitten der Weiber, um sich ... zu überzeugen, dass ihre Seelen nicht in einem gesunden Zustand sind. Man kann sie mit Blumen vergleichen, die man in einem zu fetten Boden treibt, weil bey ihnen gerade so wie bey diesen Kraft und Nutzbarkeit der Schönheit aufgeopfert wird: die prangenden Blätter welken, haben sie ein üppiges Auge

ergötzt, verachtet auf dem Stengel dahin ... Eine Ursache jenes unfruchtbaren Blühens der Frauenzimmer schreibe ich auf Rechnung eines falschen Erziehungssystems, das man aus verschiedenen Schriften ... zusammengestellt hat. Ihre Verfasser dachten sich in dem Begriffe unseres Geschlechts mehr weibliche als menschliche Geschöpfe ... Wirklich hat durch diese gleissende Huldigung der weibliche Verstand sich so weit betören lassen, dass jetzt die gebildeten Weiber ... fast bloss darauf ausgehen, Liebe einzuflößen, da sie doch ... durch Vorzüge des Geistes und des Herzens Achtung gebieten sollten“ (Wollstonecraft, 1793, S. 2f.).

## Anmerkungen

1. Meine Arbeit an diesem Thema wurde durch ein Stipendium des Berliner Frauenforschungsförderprogramms unterstützt.

## Literatur

- Anonym (1746) Der freymüthige Erdbürger, 11. Stück, o.S.
- Anonym (1747) Die Deutsche Zuschauerin. Ein Wochenblatt. 4. Stück, 22. Stück, 25-32, 269-276.
- Anonym (1749) Von der Schönheit eines Frauenzimmers. Der Gesellige. Eine moralische Wochenschrift, 3. Theil, 108. Stück, 98-144.
- Anonym, (1750) Der Frauenzimmer=Freund. ... aus dem Französischen. Vorerinnerung des Übersetzers (o.S., 1-5) Berlin: Johann Heinrich Rüdinger.
- Anonym (1767) Was ist die Bestimmung des Mädchens? Das weibliche Orakel, I, 1-7.
- Anonym (1798) Das andere Geschlecht das Bessere Geschlecht: Ein Versuch zur richtigem Würdigung des andern Geschlechts. Berlin: Friedrich Vieweg dem ältern.
- Anonym (vermutl. Gümth, D.) (1804) Zerstreute Blätter zur Belehrung und Unterhaltung für Frauenzimmer. Von Amalien. Breslau: Johann Friedrich Korn dem ältern.
- Becker-Cantarino, B. (1989) Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur in Deutschland von 1500 bis 1800. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Behariell, F. J. (1970) The Hidden Meaning of Goethe's "Bekenntnisse einer schönen Seele. In: Jeffrey L. Sammons/Ernst Schürer (Hg.): Lebendige Form, Fs. Heinrich Henel, München 1970, S. 37-62.
- Beyreuther, E. (1978) Geschichte des Pietismus. Stuttgart: Steinkopf.
- Blochmann, E. (1966) Das „Frauenzimmer“ und die „Gelehrsamkeit“. Eine Studie über die Anfänge des

- Mädchenschulwesens in Deutschland. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Bovenschon, S. (1980) *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zur kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsform des Weiblichen*. (2. Aufl.) Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brandes, E. (1802) *Betrachtungen über das weibliche Geschlecht und dessen Ausbildung in dem geselligen Leben*. Erster Theil. Hannover: Buchhandlung der Gebrüder Hahn.
- Ehrenberg, F. (1809) *Blätter dem Genius der Weiblichkeit geweiht*. Berlin: Karl Friedrich Amesang.
- Elias, N. (1976) *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fischer-Homberger, E. (1977) *Geschichte der Medizin*. (2. überarbeitete Aufl.) Berlin / Heidelberg / New York: Springer.
- Goethe, J. W. v. (1973) *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In E. Trunz (Hrsg.), *Goethes Werke Band VII* (358-420). (8. neubearbeitete Aufl.) München: C.H. Beck.
- Grenz, D. (1981) *Mädchenliteratur von den moralisch-belehrenden Schriften des 18. Jahrhunderts bis zur Herausbildung der Backfischliteratur im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzler.
- Günther, H. (1926) *Psychologie des deutschen Pietismus*. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1, 144-176.
- Habermas, J. (1975): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. (7. Aufl.) Neuwied und Berlin: Luchterhand.
- Hegel, G. W. F. (1970) *Die Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd.3. Theorie-Werkausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Henke, A. (1819) *Über die zweifelhaften psychischen Zustände bei Gebärenden, in Bezug auf die gerichtliche Untersuchung bei Verdacht des Kindermordes*. Zeitschrift für psychische Aerzte, Zweites Vierteljahrsheft, 219-263.
- Jäger, G. (1969) *Empfindsamkeit und Roman. Wortgeschichte, Theorie und Kritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Jäger, S. & Staebble, I. (1978) *Die gesellschaftliche Genese der Psychologie*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Küchler, W. (1900) *Die Schöne Seele. Die Zukunft*, 19, 247-255.
- Manning, H. (1790) *Über die Mutterbeschwerung. Aus dem Englischen übersetzt, und mit einer Einleitung über die vorzüglichsten Ursachen dieser heut zu Tage herrschenden Krankheit ... vermehrt von Fr. Steph. Hanke*. (Einleitung, X-LXXII.) Wien: Franz Jakob Kaiserer.
- Müller, L. (1987) *Die kranke Seele und das Licht der Erkenntnis*. Karl Philipp Moritz' Anton Reiser. Frankfurt a.M.: Athenäum.
- Platon (1922) *Phaidros*. Übersetzt, erläutert und mit ausführlichem Register versehen von C. Ritter. (2. Aufl.) Leipzig: Felix Meiner.
- Platon (1923) *Der Staat*. Neu übersetzt und erläutert von O. Apelt. (3. Aufl.) Leipzig: Felix Meiner.
- Pockels, C. F. (1797) *Versuch einer Charakteristik des weiblichen Geschlechts. Ein Sittengemälde des Menschen, des Zeitalters und des geselligen Lebens*. 1.Bd. Hannover: Christian Ritscher.
- Rousseau, J.-J. (1988) *Julie oder Die neue Heloise. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Runkel, D. H. v. (1774) *Moral für Frauenzimmer nach Anleitung der moralischen Vorlesungen des sel. Prof. Gellerts und anderer Sittenlehrer, mit Zusätzen von Dorothee Henriette von Runkel*. Dresden: auf Kosten der Herausgeberin.
- Schiller, F. v. (1962) *Über Anmut und Würde*. In B. v. Wiese & H. Koopmann (Hrsg.) *Schillers Werke. Nationalausgabe* 20. Bd. (251-308) Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Schmeer, H. (1926) *Der Begriff der „schönen Seele“ besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. Berlin: Matthiesen.
- Steinbrügge, L. (1987) *Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung*. Weinheim / Basel: Beltz.
- Whytt, R. (1794) *Beobachtungen über die Natur, Ursachen und Heilung der Krankheiten, die man gemeinlich Nervenübel ingleichen hypochondrische und hysterische Zufälle nennet. Mit einigen vorausgesetzten Anmerkungen über die Sympathie der Nerven*. Aus dem Englischen übersetzt. (3. verbesserte Ausgabe.) Leipzig: Caspar Fritsch.
- Wieland, C. M. (1853) *C.M. Wieland's sämtliche Werke*. 4. Bd. *Geschichte des Agathon*. Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung.
- Wolff, A. F. (1804) *Über die Nerven=Übel, ein Taschenbuch für das schöne Geschlecht nebst einem Anhang für das männliche*. Berlin: Gottlieb August Lange.
- Wollstonecraft, M. (1793) *Rettung der Rechte des Weibes mit Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände*, von Maria Wollstonecraft. Aus dem Englischen übersetzt. Mit einigen Anmerkungen und einer Vorrede von Christian Gotthilf Salzmann. 1.Bd. Schneppenthal: im Verlage der Erziehungsanstalt.

*Zur Autorin:* Dr. Angelika Ebrecht ist Diplompsychologin, Germanistin und Politikwissenschaftlerin; sie arbeitet als Wissenschaftliche Assistentin für Politische Psychologie an der FU Berlin.

*Anschrift:* FU Berlin, Fachbereich Politische Wissenschaft, FB 15, WE1, Ihnestr. 21, 1000 Berlin 33.