



8-2017

VOM KREATIVEN UMGANG MIT ‚GOTT‘ EINE ANALYSE DER BEHANDLUNG (CHRISTLICHER) MORALBEGRIFFE IN AUSGEWÄHLTEN WERKEN LOU ANDREAS-SALOMÉS

Silke Gudrun Seibold

University of Tennessee, Knoxville, sseibold@vols.utk.edu

Follow this and additional works at: https://trace.tennessee.edu/utk_gradthes



Part of the [German Literature Commons](#)

Recommended Citation

Seibold, Silke Gudrun, "VOM KREATIVEN UMGANG MIT ‚GOTT‘ EINE ANALYSE DER BEHANDLUNG (CHRISTLICHER) MORALBEGRIFFE IN AUSGEWÄHLTEN WERKEN LOU ANDREAS-SALOMÉS. " Master's Thesis, University of Tennessee, 2017.

https://trace.tennessee.edu/utk_gradthes/4852

This Thesis is brought to you for free and open access by the Graduate School at TRACE: Tennessee Research and Creative Exchange. It has been accepted for inclusion in Masters Theses by an authorized administrator of TRACE: Tennessee Research and Creative Exchange. For more information, please contact trace@utk.edu.

To the Graduate Council:

I am submitting herewith a thesis written by Silke Gudrun Seibold entitled "VOM KREATIVEN UMGANG MIT ‚GOTT‘ EINE ANALYSE DER BEHANDLUNG (CHRISTLICHER) MORALBEGRIFFE IN AUSGEWÄHLTEN WERKEN LOU ANDREAS-SALOMÉS." I have examined the final electronic copy of this thesis for form and content and recommend that it be accepted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, with a major in German.

Stefanie Ohnesorg, Major Professor

We have read this thesis and recommend its acceptance:

Adrian Del Caro, Sarah Eldridge

Accepted for the Council:

Dixie L. Thompson

Vice Provost and Dean of the Graduate School

(Original signatures are on file with official student records.)

**VOM KREATIVEN UMGANG MIT ‚GOTT‘
EINE ANALYSE DER BEHANDLUNG
(CHRISTLICHER) MORALBEGRIFFE IN
AUSGEWÄHLTEN WERKEN LOU ANDREAS-
SALOMÉS**

A Thesis Presented for the
Master of Arts
Degree
The University of Tennessee, Knoxville

Silke Gudrun Seibold
August 2017

ACKNOWLEDGEMENTS

Thank you to Dr. Stefanie Ohnesorg for supervising my thesis.

ABSTRACT

Lou Andreas-Salomé is widely known for her ties to famous German authors and scholars such as Nietzsche, Rilke and Freud. However, literary critics often fail to recognize Andreas-Salomé's own authorship. This thesis tries to paint a more nuanced picture of the author by putting her literary works at the center of attention, tracing one of the predominant topics of her literary works – questions of Christian morality. It assesses the changes in how Andreas-Salomé negotiates questions of Christian morality in those of her works that make this a central theme, namely *Im Kampf um Gott* (1885), *Aus fremder Seele* (1896), *Die Stunde ohne Gott* (1922) and *Der Teufel und seine Großmutter* (1922) – a corpus that spans almost four decades. The analysis of these texts shows an intensification of Andreas-Salomé's critique of notions of morality over time, especially in reference to the treatment of sexuality and the institution of the Christian church in general. This goes hand in hand with an increasingly direct plea of the author to turn away from (Christian) religiosity in order to gain the moral freedom that according to Lou Andreas-Salomé is necessary to embrace all aspects of life in the most positive way. The thesis is of particular interest to scholars examining religious or moral topics with regard to Lou Andreas-Salomé's literary works. It also lays the foundation for a comparison of her approach to questions of morality in her literary works and her philosophical essays.

INHALTSVERZEICHNIS

1	Einleitung	1
2	Notwendigkeit moralischer Bildung in <i>Im Kampf um Gott</i> (1885)	8
2.1	Das Verständnis von „Religion“ allgemein	12
2.2	Im Roman präsentierte Religions- bzw. Glaubensvarianten und Lebensweisen	17
2.2.1	„Wahrer“ Glaube – Kunos Kinderglauben	18
2.2.2	Gottesbilder der Eltern.....	20
2.2.3	Kunos Gottesverlust	23
2.2.4	Jane – ein gefallener Engel	28
2.2.5	Margherita – die Notwendigkeit der moralischen Sittlichkeit.....	31
2.2.6	Rudolf – Kritik am aufgezwungenen Mitleid.....	36
2.2.7	Märchen – der Versuch einer nicht glaubensreligiösen Erziehung	39
2.3	Kapitelzusammenfassung	41
3	Entwurf einer von moralischen Sittengesetzen befreiten Gemeinde – <i>Aus fremder Seele</i> (1896)	43
3.1	Religionsentwurf von Tante Babette und Pastor Theo Arnfeldt	46
3.2	Die Frage nach dem Stellenwert der Wahrheit	51
3.3	Verhandlung der Sexualität.....	55
3.4	Entmoralisierung durch Wiedereinführung der Sittengesetze?	58
3.5	Kapitelzusammenfassung	60
4	Rückbesinnung auf moralisch Tabuisiertes in <i>Die Stunde ohne Gott</i> (1922) und <i>Der Teufel und seine Großmutter</i> (1922)	62
4.1	<i>Die Stunde ohne Gott</i>	63
4.1.1	Zweifel an der Notwendigkeit religiöser Gesetze für „moralisches“ Verhalten... ..	68
4.2	<i>Der Teufel und seine Großmutter</i>	70
4.2.1	Anklage der Scheinheiligkeit des Himmels und Gottes	71
4.3	Kapitelzusammenfassung	76
5	Fazit	78
	Literaturverzeichnis	82
	Vita	89

1 Einleitung

„Sie verschmähte Nietzsche, verstieß Rilke, fesselte Freud“¹

Die Kurzbeschreibung des Spiegel-Online-Artikels, welcher anlässlich des Erscheinens des Dokumentarspielfilms „Lou Andreas-Salomé“ (2016) publiziert wurde, ist beispielhaft für das Bild, welches sich im kulturellen Gedächtnis von dieser bemerkenswerten Frau erhalten hat: Das Bild einer freigeistigen, selbstbestimmten, in vielen Aspekten sehr progressiven Frau, die eine ganze Reihe der ‚großen Denker‘ ihrer Zeit faszinierte und deren Werke beeinflusste. Dies ist allerdings ein Bild, das nur einen Teil von Lou Andreas-Salomés Wirken einzufangen weiß und das ihre eigene Autorenschaft häufig in Vergessenheit geraten lässt. Dabei wurden die literarischen Werke der 1861 in St. Petersburg geborenen Autorin zu ihren Lebzeiten (1861-1937) sehr geschätzt,² was sich auch daran bemerkbar macht, dass sie oftmals in bedeutenden Verlagen publiziert wurden – ihr Erstling *Im Kampf um Gott* ist beispielsweise „von Wilhelm Friedrich in Leipzig herausgebracht worden, der Autoren wir Theodor Fontane, Detlev von Liliencron oder Bertha von Suttner verlegt“.³ Hans-Rüdiger Schmid – dem Verfasser einiger interessanter Nachworte zu Neuausgaben von Andreas-Salomés literarischen und philosophischen Texten – zufolge wird besonders in ihren

¹ Katja Iken, "Die Frau mit der Peitsche," Spiegel online, June 29, 2016, accessed January 18, 2017, <http://www.spiegel.de/einestages/lou-andreas-salome-femme-fatale-und-freifrau-a-1099355.html>.

² Linde Salber, *Lou Andreas-Salomé: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt's monographien (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1990), 7.

³ Kerstin Decker, *Lou Andreas-Salomé: Der bittersüße Funke ich* (Berlin: Ullstein, 2010), 119.

Abhandlungen zur Religion deutlich, „dass sie ohne den Glanz der berühmten Namen bestehen kann“.⁴

Die wenigen Forscher, die sich explizit mit Lou Andreas-Salomés literarischen Texten auseinandersetzen, tendieren leider dazu, diese primär nur unter den beiden folgenden Gesichtspunkten zu analysieren: Einerseits werden ihre Texte oft gendertheoretisch gedeutet, zum Beispiel im Versuch, die Frage ihres (Anti-)Feminismus⁵ zu klären,⁵ andererseits wird versucht, ihre Werke durch die Linse der Freud'schen Psychoanalyse zu betrachten.⁶ Dies sind beides Ansätze, die sowohl Berechtigung als auch Nutzen haben, jedoch nur einen Teil der philosophischen Betrachtungen ihrer Werke abdecken. Die vorliegende Arbeit soll diesem Trend entgegenwirken, indem ein Aspekt, dem bisher nur relativ wenig Beachtung gewidmet wurde, ins Zentrum gestellt wird und die in Andreas-Salomés literarischen Werken auffällig häufig aufgeworfenen religiösen und moralischen Fragestellungen genauer untersucht werden: Anhand der vier Primärtexte *Im Kampfum Gott* (1885), *Aus fremder Seele* (1896), *Die Stunde ohne Gott* (1922) und *Der Teufel und seine Großmutter* (1922) soll untersucht werden, inwiefern sich Lou Andreas-Salomés Kritik an christlichen Moralbegriffen in ihren Werken mit der Zeit verlagert und/oder sich in ihrer Intensität verändert. Es wurden keine Belege dafür gefunden, dass ein solches textübergreifendes Projekt zur Verhandlung moralischer Fragen im Werk Lou Andreas-Salomés bislang

⁴ Hans-Rüdiger Schwab, epilog to *Im Kampfum Gott*, by Lou Andreas-Salomé (München: dtv, 2007), 268.

⁵ Carolin Kreide, *Lou Andreas-Salomé: Feministin oder Antifeministin? Eine Standortbestimmung zur Wilhelminischen Frauenbewegung*. Studies in Modern German Literature (New York: Peter Lang, 1996).

⁶ Vgl. z.B. Rose-Maria Gropp. *Lou Andreas-Salomé mit Sigmund Freud: Grenzgänge zwischen Literatur und Psychoanalyse*. Weinheim, Basel: Beltz, 1988.

durchgeführt wurde, was die Relevanz dieser Arbeit für den aktuellen Forschungskontext hervorhebt.

Hauptsächlich ausschlaggebend für die Primärtextauswahl ist der explizite Fokus der Texte auf die religiöse Moral-Thematik,⁷ selbstverständlich haben jedoch auch die unterschiedlichen Entstehungszeiten eine Rolle gespielt, da, wie bereits erwähnt, untersucht werden soll, ob sich etwas, bzw. was sich an der in Andreas-Salomés Werken vertretenen Kritik an religiösen Moralbegriffen über die Zeit hinweg geändert hat.

Dass hier von „Moralbegriffen“ und nicht „der Moral“ die Rede ist, basiert zum einen auf der in diesem Zusammenhang von Lou Andreas-Salomé selbst gebrauchten Terminologie,⁸ zum anderen reflektiert dies jedoch auch die Unmöglichkeit, den sehr breitgefächerten und fluiden Begriff „Moral“ an sich zu definieren, selbst wenn man diesen Begriff auf „christliche Moral“ beschränkt, wie das in der Arbeit erfolgen soll. Ein eher induktiver Ansatz soll dabei helfen, Andreas-Salomés Kritik anhand verschiedener Elemente, mit denen sie „Moral“ in ihren Werken verknüpft,⁹ herauszuarbeiten.

Dazu wird die Arbeit in drei Hauptkapitel eingeteilt, in denen in chronologischer Reihenfolge die Primärtexte analysiert werden – wobei *Die Stunde ohne Gott* (1922) und *Der Teufel und seine Großmutter* (1922) zu einem Kapitel zusammengefasst werden, da sie im selben Jahr publiziert wurden und sich zumindest in Bezug auf die in dieser Arbeit behandelte Fragestellung wichtige Ähnlichkeiten feststellen lassen.

⁷ Einige ihrer anderen Texte, wie beispielsweise *Fenitschka* (1898), behandeln in gewisser Weise ebenfalls moralische Fragestellungen, allerdings mit einem stärker gesellschaftlich-sozialen Fokus, anstelle des hier zu untersuchenden Aspekts der christlichen Moral.

⁸ Lou Andreas-Salomé "Aus der Geschichte Gottes," in *Von der Bestie bis zum Gott: Aufsätze und Essays, Band 1: Religion*, ed. Hans-Rüdiger Schwab (Taching am See: MedienEdition Welsch, 1897), 19-36.

⁹ Beispielsweise Gehorsam, Mitleid, Keuschheit, etc.

Das erste Hauptkapitel beschäftigt sich demzufolge mit Lou Andreas-Salomés Debutroman *Im Kampfum Gott*, der 1885 noch unter ihrem Pseudonym Henri Lou publiziert wurde. Die Herausarbeitung der im Text verhandelten Moralbegriffe soll in diesem Kapitel anhand von Figurenanalysen erfolgen, da sämtliche Hauptfiguren des Romans dazu dienen, moralische Prinzipien bzw. Zwiespälte zu demonstrieren. Die im Vergleich mit den anderen in dieser Arbeit analysierten Texten umfangreichere Betrachtung von *Im Kampfum Gott* ist nicht nur durch die Länge des Werks, sondern vor allem durch die Komplexität der Verhandlung der Religionsthematik zu erklären. Es muss zunächst festgestellt werden, dass sich Lou Andreas-Salomé primär mit dem Christentum auseinandersetzt. Obwohl sie in einigen philosophischen Aufsätzen auch Beobachtungen zu anderen Religionsformen anstellt,¹⁰ und in ihren literarischen Texten mitunter den Eindruck erweckt, als seien die von ihr angestellten Beobachtungen unabhängig von der jeweiligen Religionsausprägung übertragbar,¹¹ beschäftigt sie sich in ihren literarischen Werken dennoch primär und fast ausschließlich mit dem Christentum, weswegen von einer Betrachtung weiterer Religionsformen in dieser Arbeit abgesehen wird. Nichtsdestotrotz muss der von ihr propagierte Religionsbegriff näher in Augenschein genommen werden, da im Roman zwar eine Abwendung fast aller Charaktere vom Christentum erfolgt, der autodiegetische Erzähler allerdings gleichzeitig

¹⁰ Vgl. z.B. Lou Andreas-Salomé, "Das Problem des Islams," in *Von der Bestie bis zum Gott: Aufsätze und Essays, Band 1: Religion*, ed. Hans-Rüdiger Schwab (Taching am See: MedienEdition Welsch, 1894), 221-245. oder auch Lou Andreas-Salomé, "Von der Bestie bis zum Gott: Über Totemismus bei den Ursemiten," in *Von der Bestie bis zum Gott: Aufsätze und Essays, Band 1: Religion*, ed. Hans-Rüdiger Schwab (Taching am See: MedienEdition Welsch, 1894), 11-18.

¹¹ Vgl. beispielsweise die Äußerung des autodiegetischen Erzählers aus *Im Kampfum Gott*: „Darum aber auch dauerte es am längsten, bis ich gerade meines Vaters Religion und Alles was gewissermaßen eine mir schmerzliche Localfarbe trug, die an jene Kämpfe erinnerte, eben so ruhig beurtheilte, wie andere Glauben und Religionen und bis ich dieser gegenüber das kalte Urtheil des Verstandes zum sympathischen Verständniß des Herzens erhob“ (48).

das Ausbilden einer eigenen „Religion“ – einer Art höchsten Ideals, das dem eigenen Wesen vollkommen entspricht und dem man sein gesamtes Leben verschreibt – ausdrücklich befürwortet und als größtes Ziel und Glück der Menschen deklariert. Insbesondere anhand der Figur Margherita soll im Folgenden aufgezeigt werden, dass bei aller Kritik an moralischen Begriffen im Roman dennoch von einer gewissen Notwendigkeit christlich-moralischer Bildung ausgegangen wird, indem diese als Grundvoraussetzung, für die Fähigkeit zur Ausbildung jenes ‚höchsten Ideals‘ präsentiert wird.

Von einer derartigen Grundvoraussetzungsannahme kann in Andreas-Salomés 1896 erschienenen Erzählung *Aus fremder Seele* kaum noch die Rede sein, auch wenn das Werk, wie bereits *Im Kampf um Gott* (1885) dafür zu plädieren scheint, dass moralische Verhaltensweisen nicht aufgezwungen werden dürfen, sondern vielmehr einem inneren Ideal entspringen sollten.

In *Aus fremder Seele* (1896) – einem Werk, das durch die Konstruktion einer von moralischen Sittengesetzen befreiten Religionsgemeinde insgesamt eine Reflektion der Frage darstellt, was in Bezug auf Religion eigentlich ‚moralisch‘ ist und welchen Stellenwert Wahrheit in diesem Zusammenhang einnimmt – scheinen derartige Ideale jedoch bereits etwas differenzierter dargestellt zu werden. Denn ein solches Idealstreben wird zum einen als Privileg der Jugend präsentiert und zum anderen bleibt offen, welche Handlungsweise – trostspendender Betrug oder vernichtender Wahrheitsdrang – letztlich als moralisch wertvoller angesehen wird.

Während die Kritik an christlichen Moralbegriffen in den bereits genannten Werken zwar vorhanden ist, jedoch noch eher indirekt zum Ausdruck kommt, scheint in beiden 1922 erschienenen Texten recht explizit eine gewisse Scheinheiligkeit deklariert zu werden – in *Der Teufel und seine Großmutter* die Scheinheiligkeit des christlichen Glaubens selbst und in *Die Stunde ohne Gott* die Scheinheiligkeit von den Erwachsenen in Bezug auf Gott und seine Gebote. In beiden Texten scheint zudem eine Hinwendung zu Natur und „unmoralischem“ Verhalten angeregt zu werden.

Obwohl Andreas-Salomé selbst durch den Untertitel „Und andere Kindergeschichten“ suggeriert, dass es sich bei *Die Stunde ohne Gott* um eine Kindergeschichte handle und angibt, die Gottesproblematik der Erzählung sei auf die eigene, biografisch zu verzeichnende Gottesverlust Erfahrung im Kindesalter zurückführbar,¹² darf dennoch nicht übersehen werden, dass durch die kindliche Protagonistin einige tief philosophische Überlegungen zum Ausdruck kommen, indem nicht nur die Scheinheiligkeit der Erwachsenen gegenüber Gott zur Sprache kommt, sondern auch die Notwendigkeit religiöser Moralvorschriften als Voraussetzung für „moralisches“ Verhalten in Frage gestellt wird. Strikter Gehorsam wird zudem mit dem Verlust der Lebensfreude konnotiert und die Geschichte endet bezeichnenderweise mit dem Aufruf, hin und wieder eine „Unart“ zu begehen (89).

¹² Lou Andreas-Salomé schreibt in ihrem Lebensrückblick: „Des jähren Endes, welche dies etwas bedenkliche Phantasieverhältnis fand, hab ich mich erst ganz spät, bereits gegen's Alter, in seinen *Einzelheiten* wiedererinnert, es findet sich aufgezeichnet in einer kleinen Erzählung, „Die Stunde ohne Gott““ (Lou Andreas-Salomé, *Lebensrückblick: Grundriß einiger Lebenserinnerungen* (Zürich, Winterthur: Max Niehans Verlag, 1951), 15). Diese Gottesverlust Erfahrung Andreas-Salomés wird von Anke Anni Ernst als „Begründung für ihr frühes und lebenslanges Interesse an religionsphilosophischen Fragen“ angesehen (Anke Anni Ernst, *Europa nach dem Verlust des Absoluten: Existenzielle Identitätssuche in der Europäischen Literatur um 1990* (Hamburg: Diplomica Verlag, 2010), 40).

Das Drama *Der Teufel und seine Großmutter* (1922) schließt trotz des Unterschieds in Bezug auf Gattung und Grundthematik gegenüber *Die Stunde ohne Gott* (1922) an einige dieser Elemente an, z.B. an die Scheinheiligkeithematik – wobei dieses Mal die Scheinheiligkeithematik der christlichen Religion an sich kritisiert wird und angedeutet wird, dass Menschen eigentlich nur noch im „Teuflischen“ ihr wahres Selbst ausleben könnten (12). Dabei erfolgt hier keineswegs eine Verherrlichung des im Drama personifiziert auftretenden Teufels und des „unmoralischen“ Verhaltens, vielmehr scheint eine Besinnung auf die Natur und das Irdisch-menschliche angeregt zu werden, das auch vom Christentum als „unmoralisch“ ausgegrenzte Elemente umfaßt.

Den Abschluss der Arbeit bildet ein resümierendes Fazit, in dem nochmals die Schwerpunktverschiebungen in Bezug auf christliche Moralbegriffe und die Veränderungen in Lou Andreas-Salomés Kritik an denselben zusammenfassend dargestellt werden.

2 **Notwendigkeit moralischer Bildung in *Im Kampf um Gott*** **(1885)**

Lou Andreas-Salomés 1885 publizierter Debutroman *Im Kampf um Gott* erschien aus Rücksichtname auf ihre Familie unter dem Pseudonym Henri Lou, welches sich aus ihrem eigenen Vornamen und dem Vornamen ihres Mentors Gillot zusammenfügt.¹³ Der Roman ist als autodiegetischer Rückblick des Freigeists Kunos verfasst,¹⁴ welcher – wie Carola Wiemers treffend zusammenfasst – als im Alter vereinsamer Mann¹⁵ auf die verschiedenen Entwicklungen seines Lebens zurückschaut und so eine von „Dialoge[n], Monologe[n] sowie essayistisch anmutende[n] Reflexionen“¹⁶ dominierte Autobiografie schafft. Die schmerzvolle Entfremdung von Gott und die damit verknüpfte Suche nach einem lebenszweckschaffenden Ideal als Ersatz für diesen Verlust, zieht sich als roter

¹³ Der holländische Pastor Hendrik Gillot übernimmt in Andreas-Salomés Jugend eine wichtige Mentorenfunktion, die Andreas-Salomé als Reaktion auf seinen Heiratsantrag jedoch abrupt abbricht, es bleibt jedoch lebenslang eine tiefe emotionale Bindung zu ihm bestehen (Ursula Renner, "Lou Andreas-Salomé (1861-1937): ‚Nicht nur Wissen, sondern ein Stück Leben‘," in *Frauen in den Kulturwissenschaften: Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, ed. Barbara Hahn, (München: C.H. Beck, 1994), 28). Vgl. hierzu auch Cordula Koepecke, *Lou Andreas-Salomé: Leben - Persönlichkeit - Werk: Eine Biographie* (Frankfurt: Insel Verlag, 1986), 124.

¹⁴ Der Rückblick wird allerdings von einem kurzen Prolog und Epilog eingerahmt, die beide von einem allwissenden heterodiegetischen Erzähler geprägt sind.

¹⁵ Die Vereinsamung Kunos wird zum Einen an seinem mysteriösen Ruf bei den Dorfbewohnern als „Geisterbeschwörer und Zauberer“ (2) deutlich, der daraus resultiert, dass „niemand [...] ihn mehr [kannte]“ (1). Zum Anderen kommt diese Einsamkeit auch am Titel, den der Erzähler seiner folgenden Autobiografie gibt, zum Ausdruck: „Fragmente aus den Papieren eines Einsamen“ (4). Besonderer Menschenfreund war Kuno allerdings schon in jüngeren Jahren nicht gewesen (81: „Einsam – das war ich immer gewesen“), was Carola Wiemers Auslegung entspricht, dass „[d]ie sensibel erkundete Einsamkeit und Verknüpfung des Mannes [...] zum Psychogramm einer Zeit wird, in der die kreativen geistigen und emotionalen Bewegungen eines freien Individuums als Störfaktor empfunden werden, da sie die moralischen und religiösen Satzungen kritisch hinterfragen“ (Carola Wiemers, "Geschichte einer Entfremdung. Lou Andreas-Salomé: ‚Im Kampf um Gott‘, dtv 2007, 298 Seiten," Deutschlandradio Kultur, February 5, 2007, accessed March 1, 2017, http://www.deutschlandradiokultur.de/geschichte-einer-entfremdung.950.de.html?dram:article_id=134773)

¹⁶ Ibid.

Faden durch die Handlung.¹⁷ Im Folgenden soll nun zunächst ein kurzer Überblick des Texts gegeben werden, bevor näher auf die im Text propagierte ‚Suche nach einem Ideal‘ und den damit zusammenhängenden Religionsbegriff eingegangen wird.

Der Rückblick des Ich-Erzählers beginnt mit der Beschreibung seiner idyllischen Kindheit, die von frommer Erziehung und ‚inbrünstiger religiöser Schwärmerei‘ geprägt war, jedoch sehr früh von aufkommenden Glaubenszweifeln gestört wurde. Die folgende Glaubensabkehr schafft die Grundlage für einen inneren Kampf zwischen Kunos religiösem Empfinden und seiner Ratio. Ein Konflikt, der sich in unterschiedlichen Ausprägungen durch den gesamten Roman hindurch zieht.

Die Eltern reagieren beide sehr negativ – wenn auch recht unterschiedlich – auf Kunos Glaubensverlust, was hauptsächlich in der deutlich strengeren Erziehung von seinem Bruder Rudolf resultiert. An der Universität beginnt Kuno eine kurzwährende sexuelle Beziehung mit einer Medizinstudentin namens Margherita und initiiert so deren ‚moralischen Fall‘. Auch zu seiner verheirateten Kindheitsfreundin Jane entwickelt er ein sexuelles Verhältnis, wobei allerdings betont werden muss, dass sich Kunos Beziehung zu den beiden Frauen maßgeblich unterscheidet: Während er für Margherita hauptsächlich eine Mentorenfunktion übernimmt und ihr gegenüber eher gleichgültig eingestellt ist (61),¹⁸ erscheint ihm Jane als eine Art moralisches Idealbild. Ihr Versuch, ihn seinem einstigen Glaubensideal wieder näherzubringen, gelingt retrospektiv gesehen,

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Die Fußnoten beziehen sich auf die erste Auflage des Werks aus dem Jahr 1885 (Henri Lou, *Im Kampf um Gott*. (Leipzig, Berlin: Verlag von Wilhelm Friedrich, 1885)). Diese Ausgabe wurde trotz des in ihr fehlenden Epilogs gewählt, da es sich um den Originaltext handelt und der Epilog in der vorliegenden Arbeit nur eine geringe Rolle spielt. Die wenigen Stellen, an der sich die Arbeit auf den Epilog bezieht, sind durch explizite Fußnoten gekennzeichnet.

allerdings zu dem Preis, dass sie an ihrem selbstgeschaffenen Ideal zerbricht, da sie es nicht schafft, die Beziehung zu Kuno als rein platonisches Verhältnis aufrechtzuerhalten und nach einer gemeinsamen Nacht schwanger wird. Im Gegensatz zu Kuno, der „lediglich die Folgen [s]einer That“ (143) bereut und zwar von tiefen Schmerzen geplagt, aber doch relativ unbeschadet an die Universität zurückkehrt, kann Jane diesen ‚Fehltritt‘ nicht mit ihren eigenen Moralvorstellungen in Einklang bringen und stirbt nach einer von Selbstzweifeln heimgesuchten Schwangerschaft letztlich im Kindbett.

Einige Jahre später, nachdem ein Wiedersehen zwischen Margherita und Kuno in deren Selbstmord resultiert, nimmt Kuno sich der Erziehung seiner Tochter Marie an, die er „Märchen“ tauft, da sie ihm „[s]eines kampfesmäden Lebens Märchen“ werden soll (226). Sein Bruder Rudolf, der trotz seiner eigenen Glaubensabkehr am Sterbebett des Vaters ob seines ausgeprägten Mitleids dazu gezwungen wird, eine Karriere in der Theologie zu beginnen, verbringt einige Sommer im abgeschiedenen Heim Kunos und Märchens. Weder er noch das Kind wissen um Kunos Vaterschaft, die er den beiden aus schlechtem Gewissen und unter dem Vorwand der Schonung Märchens zunächst verschweigt. Der Versuch, Märchen an ihrem siebzehnten Geburtstag das Geheimnis seiner Vaterschaft zu enthüllen, missglückt aufgrund seiner unklaren, lediglich angedeuteten Erklärungsversuche, die Märchen dazu veranlassen zu glauben, er wolle ihr Gemahl werden. Die Enthüllung des Missverständnisses veranlasst Märchen, sich ebenfalls das Leben zu nehmen. Rudolf, der seinerseits Märchen gegenüber romantische Gefühle hegte, erliegt kurz darauf einem Fieber. Im Epilog erfährt der Leser auch vom

Tod Kunos, der bis zum Schluss in abgeschiedener Einsamkeit seinem lebenserhöhenden Ideal nachstrebte.¹⁹

Rolf Löchels Einschätzung, dass „Andreas-Salomés Roman [...] weniger von der Handlung als von den verhandelten Zeit- und Menschheitsthemen, namentlich der Liebe und der Sexualität sowie der Religion und der Philosophie [lebt]“,²⁰ muss an dieser Stelle sicherlich zugestimmt werden. Bereits Nietzsche beurteilte die Form des Romans kritisch, lobte jedoch das Vermittelte, wenn er schreibt: „„Alles Formale daran ist mädchenhaft, weichlich, und in Hinsicht auf die Präntension, daß ein alter Mann hier als erzählend gedacht werden soll, geradezu komisch. Aber die *Sache* selber hat ihren Ernst, auch ihre Höhe.“²¹ Trotz Lou Andreas-Salomés eigener Kritik an der Ausgestaltung dieses Werks,²² muss aufgrund der inhaltlichen Bedeutsamkeit der philosophischen

¹⁹ Lou Andreas-Salomé, *Im Kampf um Gott*. Edited with an epilog by Hans-Rüdiger Schwab (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007), 263.

²⁰ Rolf Löchel, "Leichen Pflastern seinen Weg: 1885 ließ Lou Andreas-Salomé Protagonisten ihres Erstlings um Gott Kämpfen," *literaturkritik.de*, accessed February 20, 2017, <http://literaturkritik.de/id/10464>

²¹ Ernst Pfeiffer, ed., *Friedrich Nietzsche, Paul Réé, Lou von Salomé: Die Dokumente ihrer Begegnung* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1970), 362.

Die besondere Beziehung des Romans zu Nietzsche lässt sich aufgrund der augenscheinlichen Ähnlichkeiten zwischen dem Protagonisten und Nietzsche selbst – so zum Beispiel die erhöhende Beurteilung der Wahrheit, die zunehmende Einsamkeit, sowie auch der in den letzten Kapiteln anklingende Heroismus Kunos (Schwab, epilog to *Im Kampf um Gott*, 285) – und auch der Tatsache, dass der Roman in zeitlicher Nähe zu Andreas-Salomés Aufenthalt in Tautenburg entstand und Nietzsche zufolge „hundert Anklänge an unsre Tautenburger Gespräche“ (Pfeiffer, *Dokumente*, 503) beinhaltet, kaum bestreiten (Schwab, epilog to *Im Kampf um Gott*, 282). Es würde jedoch zu weit von der eigentlichen Fragestellung dieser Arbeit abführen, diesen Zusammenhang näher zu beleuchten, weswegen an dieser Stelle jedoch auf das Nachwort von Hans-Rüdiger Schwab zu der 2007 im dtV-Verlag erschienen Ausgabe des Romans sowie auf das Kapitel „Drei Bücher. Drei Autoren. Das Jahr 1885“ aus Kerstin Deckers Werk „Lou Andreas-Salomé: Der bitter-süße Funke ich“ (Kerstin Decker, *Lou Andreas-Salomé: Der bitter-süße Funke ich* (Berlin: Ullstein, 2010)) verwiesen werden soll, die beide eine ausführliche Betrachtung von Nietzsches und auch Paul Réés Einfluss – des letzteren Skeptizismus wird in der Figur Rudolf aufgegriffen (Koepcke, *Leben – Persönlichkeit – Werk*, 123) – auf diesen Roman vornehmen.

²² Andreas-Salomé, Lebensrückblick, 109.

Überlegungen Kritikern wie Kai Agthe widersprochen werden, die den Bedeutungswert von Andreas-Salomés literarischen Werken geringschätzen.²³

2.1 Das Verständnis von „Religion“ allgemein

Die primär in *Im Kampf um Gott* verhandelte Religion ist – wie auch in den anderen literarischen Werken Lou Andreas-Salomés – das Christentum, weswegen im Folgenden stets ein Bezug auf die christliche Religion mitgedacht werden muss, selbst wenn Lou Andreas-Salomé in ihren Texten allgemeinere und offenere Begriffe, wie z.B. ‚Religion‘ und ‚Gott‘ verwendet.²⁴ Wenn im Folgenden darum von einer Glaubensabkehr die Rede ist, so impliziert das aus der inneren Logik des Werkes heraus, dass es sich um eine Abkehr vom christlichen Glauben handelt, bzw. um die Abkehr von den innerhalb der christlichen Religion generierten Gottesbildern – hierauf wird in den folgenden Kapiteln noch näher eingegangen.

Obwohl der im Roman propagierte Begriff ‚Religion‘ von einer heterogenen Vorstellung des Christentums begleitet ist, wird er gleichzeitig auch für freigeistige, von Religion im Sinne einer Glaubensreligion wie dem Christentum losgelöste Bereiche in Anspruch genommen: Dem unterliegt die Annahme, dass der freigeistige Mensch in der Lage sei, sich aus sich selbst heraus einen eigenen Gott und eine eigene ‚Religion‘ zu schaffen, in dem Sinne, dass „das Religiöse [...] als eine freiwillige Hingebung an etwas

²³ Vgl. hierzu Kai Agthe, "Emanzipation und Analyse," *Das Blättchen: Zeitschrift für Politik, Kunst und Wirtschaft*, accessed February 20, 2017, <http://das-blaettchen.de/2007/10/emanzipation-und-analyse-15983.html>

²⁴ Dieser Fokus auf das Christentum, ergibt sich aus dem biografischen Hintergrund der Autorin, für die „die evangelische Religion [...] von ihrer Kindheit an Teil ihrer Identität [ist]“ (Ernst, *Europa nach dem Verlust des Absoluten*, 39)

[verstanden wird], in welchem wir nur deshalb so selbstvergessen aufgehen können, weil wir ganz und gar zu ihm hin angelegt sind, unsere tiefste und innerste Bethätigung und Erhaltung darin haben“ (167). Hier klingt die Idee des aus der eigenen Natur entspringenden Gottesideals an²⁵ – eines Ideals, das, sowohl in seiner explizit individuellen Prägung, als auch in der Notwendigkeit der Selbsterarbeitung (121), in Opposition zu einer von außen anerzogenen Glaubensreligion stehe.²⁶

Dieses für Gott eintretende Ideal muss – so suggeriert es der Text – der eigenen Natur des Menschen entspringen und demnach vollkommen mit dem Wesen des einzelnen übereinstimmen – so spricht Jane beispielsweise von „einer Ergriffenheit des gesamten Menschen dem Gegenstande gegenüber“ (125), der dem eigenen Wesen entspricht:

Ideal und verehrungswürdig wird der betreffende Gegenstand für uns allein durch jene tiefste Beziehung zu ihm und nur dadurch erhält er seine Wahrheit. Gleichsam zum Gott für uns wird er dadurch, daß er unser gesamtes Wesen in seiner Wurzeltiefe ergreift und in liebender Verehrung überwältigt, – dies kann er nur, wenn wir eben ganz und im tiefsten Innersten zu ihm angelegt sind. [...] Wer diese Stimmungen nicht kennt, weiß auch nichts vom Entstehen der Götter aus der eignen Brust des Menschen (125).

²⁵ Die Bildung solcher Ideale wird recht ausführlich in Andreas-Salomés bereits zitiertem philosophischen Essay *Aus der Geschichte Gottes* (1897) betrachtet: Auf Basis einiger Beobachtungen über den religiösen Glauben gelangt sie zu der Hypothese, dass der Gottesbegriff „seiner innersten Bedeutsamkeit nach nichts ist, als eine außerordentlich zarte Hülle, in der wir jedes Mal unser Köstlichstes bergen, dessen Inhalt ja nach den Zeiten und nach den sich verschiedenartigen Gefühlswesen und Wertschätzungen der Menschen wechselt“ (Andreas-Salomé, „Aus der Geschichte Gottes“, 25). Und da „wie innerhalb der mannigfaltigen religiösen Glaubensformen, vom plumpen Fetisch bis zum erhabensten Gottesbilde, Alles [...] unter Umständen den gleichen religiösen Vorgang in der Menschenseele auslösen kann“ (Ibid., 25-26), kommt Andreas-Salomé zu der Bewertung, dass „im wirklichen Leben die verschiedensten inneren Erlebnisse bis an eine Andacht hinanführen [können]“ (Ibid., 26) und dass „vielleicht bei nichts, was wir sonst vorhaben, unser gesamter innerer Mensch so stark und herzlich beteiligt [ist], wie an solchen Minuten der Einkehr und Sammlung, die sich mit leisen, unmerklichen Fäden hineinspinnen in das ganze übrige Tagesleben und in alle unsere entscheidensten Entschlüsse“ (Ibid., 26).

²⁶ Anke Anni Ernst stellt hierzu treffend fest: „Der Gott, den er [der Mensch] sich [...] konstruiert, ist lediglich ein mögliches Konstrukt unter vielen. Das Dogma, nur an den einen, institutionalisierten Christengott glauben zu dürfen, wird aufgehoben“ (Ernst, *Europa nach dem Verlust des Absoluten*, 50).

Auch wenn diese Erkenntnis von Jane zunächst hauptsächlich in Bezug auf das weibliche Geschlecht vorgebracht wird (126), bildet sich im weiteren Verlaufe des Romans heraus, dass Kuno diese Überzeugung als für die gesamte Menschheit geltend übernimmt – insbesondere im Zusammenhang mit der Erstellung von Kunst. Diese Deutung wird beispielsweise durch ein Gespräch mit seinem Schulkameraden und Kommilitonen – einem Künstler, der den Lesern als „der Graf“ vorgestellt wurde – gestützt, in welchem Kuno auf den Unterschied zwischen dem ‚schaffenden Künstler‘ – in diesem Fall seiner Tochter –, der die Kunst als wesenseigenes Ideal begreift und dem lediglich ‚genießenden Künstler‘ zu sprechen kommt. Kuno lässt dabei folgende Ansicht über Märchens Verhältnis zur Kunst verlauten:

„Sie findet darin [im Schönen] ihre innere Beruhigung und Versöhnung, ihr Ideal, und ihren tiefsten Geisteszug, – gleichsam ihre Religion. Nur der schaffende Künstler, dem das uninteressierte Wohlgefallen der ästhetischen Stimmung nicht nur ein freundlicher Genuß ist, sondern der in dieser uninteressierten, von allem Praktischen absehenden Stimmung zugleich sein allmächtigstes, tiefstes Lebensinteresse besitzt, vermag so zum Schönen zu fühlen.“ (251)

An späterer Stelle fügt Kuno im Gespräch mit seinem Bruder Rudolf noch zugespitzt hinzu, dass eine rationale Versenkung in einen Gegenstand aufgrund der Einsicht, dass diese Haltung ob der eigenen Wesensanlagen die vernünftigste und beste sei, nicht ausreiche,

„[...] denn damit wir uns ganz in einem Gegenstande, einer Idee, einer Kunst, vergessen könnten, müssen wir zu denselben eine Verehrung und Liebe, eine Schätzung, die noch höher ist als die zu uns selbst, haben [sic]. [...] Der bloße Genußmensch kann sich wohl einen Abgott machen, – einen eigenen Gott schaffen kann er sich nicht. [...]“ (165-166)

Der Mehrwert eines Gottesideals scheint für Kuno in der vollkommenen Hinwendung zum Leben, der „echte[n] Lebensliebe, d[em] große[n], d[em] heroische[n] Erleben, um

der Verwirklichung des Ideales willen“ zu liegen (183).²⁷ Dies sieht Kuno auch und vielleicht sogar in größerem Maße durch die ‚wahre‘ Glaubensreligion verwirklicht. Als wahr betrachtet er dabei, dass es sich nicht um eine anerzogene Glaubensreligion,²⁸ sondern um eine „wirkliche Empfindung seiner [Gottes] Göttlichkeit [handelt], welche erst da entsteht, wo die Ueberzeugung von ihm zur Zeugung seiner aus dem eigensten Wesen und Wollen heraus wird“ (23). Dies ist beispielsweise in Kunos Kinderglauben der Fall (siehe Kapitel 2.2.1). Gleichzeitig impliziert er hierbei jedoch, dass das Ideal erst durch das selbstständige Erringen an notwendiger Festigkeit erlangt:

Der Glaube wölbt freundlich über dem Menschendasein einen hohen, blauen Himmel, der zum Ausblick schon gleichsam verlockt, während der Freigeist sich im hartem Ringkämpfe des Lebens unter tausend Schmerzen ein blaues Himmelsstreifchen erobert, damit es über sein Dasein einen klärenden Schein werfe und ihm erlaube den Blick vom Alltagsstaube zu freien Aetherhöhen zu erheben. Niemandem aber wird dieses Himmelsstreifchen völlig versagt, wer mit dem Leben ringt in ehrlichem Kampfe, mit dem Losungswort glühender Begeisterung und Forderung im Herzen: Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn! (167-168)

²⁷ Andreas-Salomé beschreibt im bereits zuvor zitierten Essay *Aus der Geschichte Gottes*, dass derartige Ideale

immer wieder neu und selbstständig aus demselben Boden [erwachsen], woraus alle Religion erwuchs: aus der Sehnsucht, mit unserem kleinen Einzelwesen Stellung zum Grenzenlosen, zum Ganzen zu nehmen, worin wir uns vorfinden, - aus tiefster Lebenskonzentration heraus den Punkt zu berühren, von dem aus unser gesamtes Sein seelisch produktiv werden und, ein Leben im Leben, seinen goldenen Ring um sich ziehen könnte. [...] Jeder kennt diese Sehnsucht, worin sich ja zunächst auch nur sein Egoismus ausspricht, den es nach Selbstbehauptung verlangt, – doch nach einer Selbstbehauptung, die sich nicht auf die einzelnen Tagessorgen, nicht auf einzelne Nutzgedanken und Glücksumstände bezieht, sondern nach einer, die gern in Selbstvergessenheit zurückmünden möchte [...] Man könnte meinen, der menschliche Egoismus steigere sich darin in sublimier Weise, bis er sich in sich selbst überschlägt und es als eine selige Lösung seiner sehnsuchtsvollen Spannung empfindet, sich wie zu Füßen eines Gottes wiederzufinden, wie hingeeben an ein andachtweckendes Höheres. [...] Es ist eine Reaktion die das uns Gemäße zu sein scheint auf den Höhepunkten der Stimmungen und des Daseins (Andreas-Salomé, „Aus der Geschichte Gottes,“ 27).

Andreas-Salomé scheint dem menschlichen Charakter demnach ein gewissermaßen ‚natürliches‘ Unterordnungsverlangen unter ein ‚Höheres Etwas‘ zuzuschreiben, dass sich entweder in einer Glaubensreligion äußert, oder aber, im Falle „einer schon zu weit vorgeschrittenen Verstandesbildung“ (28), in ein derartig aus sich selbst heraus geschaffenes Ideal mündet.

²⁸ Diese Unterscheidung zwischen anerzogener und selbstverwirklichender Sittlichkeit ist unterschwellig im gesamten Roman vertreten, wird jedoch besonders in der Verhandlung von Janes ‚edel-vornehmen‘ Charakter zur Sprache gebracht: „So nennen wir auch auf ethischem Gebiete denjenigen edel-vornehm, in welchem zu autonomer Selbstwürde und eigenster Selbstschöpfung geworden ist, was bei Andern Unterwerfung unter ein gegebenes Gebot bleibt“ (110).

Obwohl es demnach, wie Rudolf später feststellt, zumindest theoretisch „leichter und sicherer [...] [zu sein scheint] auf dem Wege des Glaubens“ (167) zu einem derartig allumfassenden Ideal zu gelangen, wird hier das mühsame Erkämpfen eines „kleinen Himmelsstreichens“, das über die Nichtigkeit des Lebens hinweghilft und selbiges adelt,²⁹ als zu präferierend angegeben. Für diese Lesart finden sich im Text gleich zwei Hinweise: Erstens wird im Roman die Fragilität eines solchen durch eine Glaubensreligion erreichten Ideals angedeutet. Dies wird vorrangig am Kinderglauben Kunos und der behaupteten allgemeinen Anfälligkeit der Glaubensreligion für geistige Zweifel deutlich (22-23), denn obwohl Kunos Glaube sehr inbrünstig ist und dem Jungen zu einem „wahren“ Ideal zu verhelfen scheint, zerbricht der Kinderglaube beim ersten Kontakt mit rationalen Überlegungen beinahe widerstandslos (19).³⁰ Zweitens wird argumentiert, dass dieser Weg nur den wenigen offenstehe, die sich noch mit kindlicher, unreflektierter Gläubigkeit begnügen könnten – ein Gedankengang, der später noch bei der Betrachtung des Unterschieds zwischen dem Glauben Kunos und dem seines Vaters weiter ausgeführt wird.

In Bezug auf die primäre Fragestellung dieser Arbeit – inwiefern sich eine Verschiebung und Veränderung der Kritik an Moralbegriffen in Andreas-Salomés Werken feststellen lässt – ist es interessant, dass hier nicht Kritik am Glauben per se,

²⁹ Dieses Hinweghelfen über die Bedeutungslosigkeit des Lebens kann unter anderem am bereits erwähnten Gespräch Kunos mit dem Grafen festgemacht werden, in dem letzterer seine Angst vor dem Alter kundtut: „Es wird mir zu einer langsamen Entschleierung und Entblößung der gemeinen Nichtigkeit des Lebens werden, die ich nicht, wie du, durch ein großes, schöpferisches Ideal selbstmächtig geadelt und gewerthet, sondern nur geschmückt und rosig verhüllt habe.“ (251). Trotz der Erfüllung sämtlicher Träume bleibt der Graf hier mit einem Gefühl der Leere zurück, da seine Traumerfüllung eben nicht der Erfüllung eines solchen höheren Ideals entspricht (253).

³⁰ Dieser Gedanke wird in Kapitel 2.2.1 noch weiter ausgeführt.

sondern vielmehr Kritik an der anerzogenen Gläubigkeit, d.h. an einem dem ‚wahren Ideal‘ entgegengesetzten Gehorsam gegenüber konventionellen Geboten, geäußert wird. Ebenfalls vermerkt werden muss jedoch, dass eine derartig wahrhaftige Gläubigkeit als nicht mehr zeitgemäß dargestellt wird,³¹ da sich im Kontext der Aufklärung scheinbar notwendigerweise Zweifel an derartigen Glaubensvorstellungen ergeben. Interessant ist jedoch auch, dass Lou Andreas-Salomé an dieser Stelle offenlässt, ob eine glaubensreligiöse Erziehung nicht vielleicht sogar notwendig für die Ausbildung einer derartigen Idealbildungsfähigkeit sei. Dies wird unter anderem dadurch unterstrichen, dass Lou Andreas-Salomé den Erzähler betonen lässt, „wie viel von der religiösen Fähigkeit überhaupt erst durch jene Gebete der Mutter über dem Bett ihres Kindes gesprochen, durch jene ganze Glaubensatmosphäre im Elternhause, in einem Menschengestalt erzeugt wird“ (167-168). Diese Feststellung ist auch im Unterkapitel zu Margherita von hoher Relevanz und wird deshalb dort wieder aufgegriffen.

2.2 Im Roman präsentierte Religions- bzw. Glaubensvarianten und Lebensweisen

Im vorangegangenen Unterkapitel wurde gezeigt, dass der im Roman verwendete Begriff ‚Religion‘ eine Pluralität an Gottesvorstellungen propagiert, die sowohl

³¹ Dies wird beispielsweise an folgendem Zitat deutlich: „Niemand hilft dir, wenn du, Zögling vergangener Jahrtausende, da noch Götter über die Erde gingen und in den Menschen die große Kraft idealen Strebens großzogen, du Erbe dieses höchsten Vermächtnisses, nicht in eigener Brust die siegende Macht findest, welche unter die Lösung des Lebensräthels die rettende Worte setzt: ‚Je nichtiger das Leben, desto größer der Mensch, der es zu adeln weiß‘ – und dir diese Worte zu einer Aufgabe, einer Riesenaufgabe zu machen vermagst“ (88-89).

glaubensreligiösen als auch aufklärerischen Ursprungs sein können. Im Folgenden sollen anhand der im Roman vertretenen zentralen Charaktere die verschiedenen Religionsvorstellungen analysiert und kritisch betrachtet werden. Zunächst werden die glaubensreligiös-geprägten Beispiele – Kunos Kinderglauben und die Gottesbilder der Eltern – betrachtet, gefolgt von aufklärerisch geprägten Idealen und Lebensweisen – hierbei soll zunächst Kunos Gottesverlust genauer analysiert werden, sowie das daraus resultierende aufklärerische Ideal. Es folgen Betrachtungen der Religionsvorstellungen, bzw. Lebensweisen von Jane, Margherita, Rudolf und Märchen. Die Betrachtung der verschiedenen Charaktere ist insofern notwendig, da infolge der Analyse ihrer Religionsversionen und Lebensweisen herausgearbeitet werden soll, inwiefern Andreas-Salomé an den verbundenen Moralbegriffen Kritik übt, bzw. über welche Ansichten sie noch keine Kritik übt, die sie in folgenden Werken strenger beurteilt.

2.2.1 ‚Wahrer‘ Glauben – Kunos Kinderglauben

Obwohl sich Kuno später gegen den elterlichen Glauben stellt, wird seine Kindheit im Pfarrhaus zunächst als durchweg positiv und geradezu idyllisch beschrieben: Dem Familienleben haftet „eine Poesie, Weihe und Freudigkeit“ an (4), derer sich der Erzähler nur allzu gern erinnert, und die verschiedenen religiösen Gegenstände, die das Familienleben begleiten scheinen einen „stillen Zauber“ auszuüben (5). Der erste Schatten, der auf dieses harmonische Familienbild fällt, betrifft Kunos Gläubigkeit selbst, welche vom rückblickenden Erzähler als „zu einer gewissen Krankhaftigkeit gesteigert“ beschrieben wird (5). Den Lesern wird diese ungewöhnliche Gläubigkeit hauptsächlich über zwei Elemente präsentiert: Zunächst über das kindliche Spiel mit Jane, „in welchem

Märtyrer und Scheiterhaufen vorkamen“ (5) und in Folge dessen Kuno sich einmal „ein Stück Holz tief in den Arm brannte, um zu erproben, wie weh den christlichen Glaubenshelden das Verbrennen gethan haben müsse“ (6), und des Weiteren durch Kunos verbotene Kletter-Expedition in die Berge, auf denen der Junge trotz sämtlicher Verletzungen, die er sich beim Klettern zugezogen hatte, in leidenschaftlicher Erregung in andächtigem Anbeten versinkt (15). Dass es sich hierbei für ihn um ein ‚wahres‘ religiöses Ideal handelt, wird in diesem vollkommenen Aufgehen seiner selbst im religiösen Ideal deutlich (23).

Nichtsdestotrotz wird schon bald ersichtlich, dass sich Kunos Glauben weniger auf den biblischen Gott, als vielmehr auf eine Eigenkreation richtet, welche er sich „nach den Mustern, die [ihm] unbewußt von [s]einen Eltern geboten wurden, [...] zurechtgeschnitten [hatte]“ (19). Dieser ‚selbstgeschaffene Gott‘ entspricht dem Konzept des Kindergottes, dem Lou Andreas-Salomé in mehreren philosophischen Texten Beachtung widmet – beispielsweise im Kapitel *Kindergott* des 2016 erstmalig publizierten Manuskripts *Der Gott*, in welchem sie propagiert, dass Kinder „bei aller Ehrfurcht vor dem Gott der großen Leute“ denselben dennoch „zu einem Werk kindlicher Augen und Gedanken“ umformen würden, das sich vor allem durch die enge „Verknüpfung mit den Dingen des täglichen Lebens“ auszeichne.³²

Es handelt sich bei Kunos kindlicher Glaubenserfahrung zwar um eine sehr intensive, allerdings aber gerade auch darum um eine noch unreflektierte Gläubigkeit: „Gerade diese große, übergroße Inbrunst, mit welcher ich an dem angebeteten Gott meiner

³² Lou Andreas-Salomé, *Der Gott* (Taching am See: MedienEdition Welsch, 2016), 13-14.

Kindheit hing, hatte bisher alles Nachdenken aus dem religiösen Gebiete ferngehalten“ (20).

An dieser Stelle wird die Gegensätzlichkeit von unabhängigem Denken und religiösem Glauben deutlich, die von Lou Andreas-Salomé den gesamten Roman hindurch an unterschiedlichen Beispielen immer wieder illustriert wird: Obwohl nie völlig geklärt wird, worin die Gotteszweifel Kunos eigentlich bestehen, wird sehr deutlich propagiert, dass ein Aufeinandertreffen des Verstandes und der christlichen Religionsvorstellungen unausweichlich zu einem Gottesverlust führen müsse.³³ Dies wird zum Beispiel an dem Umstand hervorgehoben, dass Kunos Vater sich seinen Glauben nur deshalb bewahren kann, weil seine Verstandesnatur nicht nach „aufgeklärtere[n] Formen dieses Glaubens [verlangte]“ (22), und der Sohn, ob der „stärkere[n], theoretische[n] Tendenz“ (23) an seiner Statt zum Freigeist wird.

Bevor jedoch ein etwas genauerer Blick auf diese Opposition zwischen Glauben und Denken und damit zusammenhängend Kunos Gottesverlust geworfen wird, soll zunächst der ‚kindlichfromme Glaube‘ (23) der Eltern betrachtet werden.

2.2.2 Gottesbilder der Eltern

Kuno schafft sich sein persönliches Gottesbild, indem er die Beispiele, die ihm seine Eltern vorleben, dazu heranzieht, sich sein eigenes Gottesbild zu schaffen:

Die Auffassung der Religion von des Vaters Seite, der Majestät, Größe und Heiligkeit eines Gottes, der Heroen zu seinen Dienern und Begeisterung zur Triebfeder ihres Handelns will, verband sich mir in kindlichster Weise mit der barmherzigen und allliebenden Gottesgestalt, zu welcher meine Mutter

³³ Seine Zweifel werden durch „irgend welche Bemerkungen in einem nicht für [ihn] bestimmten Gespräch erschüttert(en) [...]. Sie waren die an sich ganz gleichgültige Gelegenheitsursache eines Gedankensturmes, der früher oder später hervorbrechen musste“ (19).

betete, die ihr eignes Erbarmen, ihre eigene Milde und Güte in den sanften Zügen trug und mir so menschlich nahe trat, daß sie jedes Bedürfnis nach Menschen in mir zurückdrängte. (19)

Interessant ist hier, dass sich beide Elternteile eine Art persönliche Variante des christlichen Gottesbildes geschaffen zu haben scheinen, die einerseits ihrem jeweiligen Wesen zu entsprechen (5), andererseits jedoch auch auf einen impliziten Gegensatz innerhalb des christlichen Glaubens aufmerksam zu machen scheinen – zwischen dem strafenden Gott auf der einen und dem barmherzig-liebenden Gott auf der anderen Seite. Es ist an dieser Stelle weder Sinn noch Zweck der Arbeit, in die theologischen Tiefen des Konflikts dieser Gottesbilder einzutauchen, was jedoch in Bezug auf die verhandelte Fragestellung als interessant vermerkt werden muss, ist die Tatsache, dass Andreas-Salomé anhand der Kommentierung durch ihren Erzähler nahe legt, dass auch die beiden frommen Eltern gewissermaßen ihr persönliches Gottesbild anbeten, wodurch, wenn man den Gedanken weiterspinn, bereits bei ihnen zumindest das Konzept einer Allgemeingültigkeit der Religionsvorstellung in Frage gestellt wird. Deutlich wird diese Verpersönlichung zum Beispiel durch die immer wieder auftretende Verbindung des Gottesbegriffes mit Personalpronomen: So wird der Charakter des Vaters hauptsächlich durch „eine Subordination ohne Gleichen unter das, was er als den Willen *seines* Gottes ansah“ (8, italics added (SEI)) bestimmt, während über die Mutter ausgesagt wird, dass „*ihr* Gott [...] gleich ihr eine Mutter [sei], die immer liebte und immer verzieh“ (51, italics added (SEI)). Es könnte an dieser Stelle argumentiert werden, dass die Verbindung mit Personalpronomen deswegen erfolgt, da der autobiografische Erzähler selbst sich bereits vom christlichen Glauben losgelöst hat, und darum eine gewisse Distanz zum Glauben der Eltern aufbauen möchte – ein Einwand, der jedoch insbesondere aufgrund

der widersprüchlichen Reaktionen des Vaters und der Mutter auf den Gottesverlust ihres Sohnes von geringer Relevanz zu sein scheint: Denn während der Vater mit seinem „heroischen Glauben“ auf die bestrafende Läuterung des Sohnes hofft, vertraut die Mutter auf die Barmherzigkeit und Gnade *ihres* Gottes (51).

Obgleich die Ausprägung dieser unterschiedlichen Gottesbilder vermutlich mit der von Andreas-Salomé angenommenen biologisch-motivierten Geschlechterdifferenz – die dem Femininen eine gewisse passive Harmoniebedürftigkeit, dem Maskulinen jedoch stärkere Aktivität und Ruhelosigkeit zuspricht³⁴ – zusammenhängt, ändert dies nichts an der Tatsache, dass hier auch bei den Eltern ein persönlich-geprägtes Gottesbild impliziert wird. Dass diese Implikation ohne Kritik erfolgt und vom Erzähler einfach als eine Art ‚natürlicher‘ Zustand anerkannt zu werden scheint, bestärkt die Vermutung, dass eine gewisse persönliche Ausprägung des Gottesbildes von der Autorin selbst als ‚natürlich‘, wenn nicht sogar ‚notwendig‘ angesehen wird, wodurch zwar der wesensentsprechende Ideal-Gedanke gestützt zu werden, gleichzeitig jedoch die Glaubensreligion als solche an Bedeutung zu verlieren scheint.

In diesem Zusammenhang ist es auch interessant, dass gerade die Reaktionen auf Kunos ‚Sünde‘ der Gottesabkehr gewählt wurden, um die Unterschiede der beiden Gottesbilder besonders deutlich herauszustreichen, ein Vergehen, das vom Vater explizit auf moralisches Verhalten bezogen wird – denn er sagt zu Kuno:

³⁴ Einen umfassenden Überblick über die verschiedene Konzeption des Femininen und Maskulinen liefert beispielweise Gisela Brinker-Gabler, *Image in Outline: Reading Lou Andreas-Salomé*, *New Directions in German Studies* (New York: Continuum, 2012).

„Einen andern Herrn giebt es nicht, unter dem du gut und großwerden kannst,“ sagte er und seine Stimme brach in Zorn und Leid, „gottlos aber heißt zügellos und wo ein Gott deine Kräfte nicht leitet und bewacht, entfesseln sie sich zu wilder Sünde!“ (47)

Die tatsächliche Furcht von Kunos Vater bezieht sich demnach weniger auf die Gottlosigkeit seines Jungen per se, als vielmehr auf die moralischen Folgen dieser Abkehr von Gott, bzw. das Abhandensein „eines“ Wächters über die Einhaltung moralischer Sittengesetze.³⁵ Der Gebrauch des indefiniten Artikels „ein Gott“ von Seiten des Vaters stützt dabei die Interpretation einer gewissen Gottesbildpluralität.

2.2.3 Kunos Gottesverlust

Kuno ist von den aufklärerischen Tendenzen seiner Zeit eingenommen und gehört nicht zu denjenigen Menschen, die in einem unreflektierten Glauben freie Entfaltung erfahren können. Sein sich zunehmend entwickelnder Verstand macht es ihm darum unmöglich, an seinem Kinderglauben festzuhalten. Er tritt „von vornherein [...] als ein feindliches, d.h. dem Glauben entgegengesetztes, ihm gänzlich fremdes Element hinzu“ (21) und eröffnet durch die Erkenntnis, „dass der Glaube individuell und nicht universal ist“,³⁶ den inneren Kampf Kunos, der diesen durch den ganzen Roman hindurch prägt. Kuno selbst sagt rückblickend aus, dass es in seinem Leben keine einzige Periode gab, in der das Zusammentreffen von Glauben und Denken nicht zum ‚Kriegsschauplatz‘ wurde (20-21).

³⁵ Dass er mit dieser Befürchtung nicht unbedingt ganz falsch liegt, wird im folgenden Unterkapitel zu Kunos Gottesverlust aufgezeigt werden.

³⁶ Ernst, *Europa nach Verlust des Absoluten*, 46.

Obwohl der Erzähler anfänglich die Deutung nahelegen scheint, dass Kunos derart schmerzhafter Glaubenskampf vermieden hätte werden können, wenn sich der „kindliche[n] Gottesinbrunst [...] das Nachdenken früher beigemischt [hätte]“ (20), muss sein Leidensweg dennoch als notwendig betrachtet werden, da der gegenteilige Fall – ein allmählicher und schmerzloser Gottesverlust – nur dann erfolgen könne, wenn der Verstand „secier[t], was vorher schon Leiche war“ (41), d.h. wenn der ‚Gläubige‘ gar nicht wirklich an den Gott geglaubt hat, von dem er sich abwendet, und es demnach auch nicht wirklich zu einem Gottesverlust kommt. Hier erklärt sich auch, weswegen Kuno nie die Ehrfurcht vor seinem Kinderglauben verliert, auch wenn er ihn als ein ‚krankhaftes Übermaß‘ bezeichnet, dessen es sich zu entledigen galt (28):

Wenn du gleich mir einem solchen weinumrankten Pfarrhause mit seinen treuen Eltern und glaubensvollen Eindrücken auch nur eine einzige Stunde, in welcher du vor einem Gott knietest, verdankst, – dann gleichviel wie viel du darum gelitten, wie hart du darum gekämpft hast, – segne sie! Bald genug wird dir in deinem spätern Leben das große Empfinden deiner Kindheit entschwinden, bald genug wirst du in ängstlicher Aufklärung dich ferne von seiner Begeisterung halten und überlegen, daß man unbedingt verehren nicht kann, ohne zu überschätzen. Ich aber sage dir: ‚lieber viel überschätzt als niemals verehrt zu haben!‘ (54)

An dieser pietistischen Einstellung Kunos wird deutlich, dass Andreas-Salomé nicht versucht, die religiöse Empfindung an sich zu kritisieren oder den Glauben gänzlich zu verwerfen. Zumindest sofern dieser mit dem eigenen Wesen übereinstimmt, denn der Kindheitsglaube Kunos entspricht seiner religiösen Empfindung nach jedenfalls für den Moment eben jenem allumfassenden und lebenserhöhenden Zustand, den er durch das selbst-gebildete Ideal zu erreichen sucht. Deswegen ruht sein Kindergott lebenslang als „großartigste aller menschlichen Illusionen in heiliger Hut“ (53) in Kunos Herzen, auch wenn er im Lichte des Verstandes, d.h. in dem Moment, in dem dieser unreflektierte Glaube nicht mehr seinem Wesen entspricht, keine andere Wahl sieht, als seinen Gott zu

„morden“ (28). Interessanterweise überdauert das christliche Moralsystem den Tod Gottes (27-28), denn Kuno interpretiert seine Glaubensabkehr trotz Gottesverlust noch als Sünde.³⁷ Eine vollkommene Loslösung vom, bzw. der ‚Sieg‘ des Verstandes über den Glauben, findet erst durch die Ausbildung eines neuen, eigenen Moralsystems – dem „intellektuelle[n] Gewissen, welches das Denken zu rücksichtsloser Konsequenz erzieht“ (49) – statt (49-50).

Andreas-Salomé präsentiert den Sieg des Denkens über den Glauben in diesem Text allerdings als vorläufig: Der innere Kampf Kunos wandelt sich in ein Ringen zwischen seinem Geist und seinen durch die exzessive Geistesarbeit unterdrückten Leidenschaften um (57),³⁸ denn „er hat zwar den von der Kirche definierten Gott in seinem Bewusstsein getötet, nicht jedoch seine religiöse Begeisterung“.³⁹ Diese religiöse Begeisterungssehnsucht, die Andreas-Salomé folgend als eine grundlegend menschliche Eigenschaft anzusehen zu sein scheint,⁴⁰ bringt sie in ihrer Ausgestaltung Kunos in besonderem Maße zur Geltung: Wäre er gläubig geblieben, hätten „Anbetung und Verehrung [...], wie ein höheres Drittes, die ringenden Einzelwillen tobender Leidenschaft in Begeisterung versöhnt und mit zusammenfassendem Griff in ihr vereinigt und bethätigt“ (77-78).⁴¹ Hier stimmt Kuno der Warnung seines Vaters, dass Gottlosigkeit

³⁷ Ernst, *Europa nach dem Verlust des Absoluten*, 46-47.

³⁸ Cordula Koepcke sieht hierin „erstmalig ihre [Andreas-Salomés] psychologischen Fähigkeiten“ gespiegelt und merkt an, dass „[d]as Wissen um die Folgen unterdrückten Triblebens [...] damals noch nicht weit verbreitet [war,]“ weswegen „die Offenlegung der psychologischen Zusammenhänge“ zu bewundern sei. (Koepcke, *Leben – Persönlichkeit – Werk*, 124).

³⁹ Ernst, *Europa nach dem Verlust des Absoluten*, 47.

⁴⁰ Andreas-Salomé, „Aus der Geschichte Gottes,“ 27.

⁴¹ An dieser Stelle wird deutlich, dass Andreas-Salomé in Kunos Glaubensverlust bis zu einem gewissen Grad hin ihre eigene Gottesverlust Erfahrung spiegelt, denn beide stehen „vor dem Problem, den alten Glauben verloren zu haben und doch an die Sinnlosigkeit des Lebens nicht glauben zu können“

Zügellosigkeit entspreche, gewissermaßen zu, allerdings nicht aus Mangel an moralischer Leitung durch Gebote und Verbote – schließlich ist er durchaus in der Lage seine leidenschaftlichen Ausbrüche zu verurteilen, was insbesondere in Folge der Verführung Margheritas deutlich wird (77) –, sondern vielmehr deshalb, weil ihm an diesem Punkt noch der Lebenszweck, sein lebenserhöhendes religiöses Ideal fehlt. Andreas-Salomé plädiert hiermit durchaus für ‚moralisches‘ Verhalten, das sich in einigen Punkten mit religiösen Geboten decken mag, allerdings soll dieses Verhalten aus dem eigenen Lebensideal entspringen, sozusagen aus Ehrfurcht vor dem Leben selbst,⁴² und es wird eben nicht mit Gehorsam vor religiösen oder auch nur moralischen Geboten in Verbindung gebracht.

Dass lediglich eine vollkommene Hingabe an ein Ideal bei der Bewältigung der Sinnlosigkeit des Lebens helfen kann, wird am Grafen – dem Studienfreund Kunos – deutlich, dessen Vorgehen, das Leben in allen Zügen zu genießen, lediglich als „berauschende Illusion“ dient (75), jedoch nicht die im aufgeklärten Zeitalter

(Koepcke, *Leben – Persönlichkeit – Werk*, 123). Kunos folgende Suche nach einem lebenserhöhenden Ideal scheint darum bis zu einem gewissen Grad eigene Erlebnisse und Erkenntnisse der Autorin zu verhandeln (vgl. *Ibid.*, 124 und Ernst, *Europa nach dem Verlust des Absoluten*, 43).

⁴² Andreas-Salomé schreibt hierzu in ihrem Lebensrückblick: „Denn wirklich ist mir lebenslang kein Verlangen unwillkürlicher gewesen als das, Ehrfurcht zu erweisen [...]. Ich muß unlogischerweise gestehen: müßte Ehrfurcht der Menschheit verloren gehen, so wäre jede Art von Gläubigkeit, sogar absurdeste, noch dem vorzuziehen“ (Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, 28).

notwendigerweise vom Verstand enthüllte Nichtigkeit des Lebens⁴³ überwinden kann (251).⁴⁴

Kunos Streben nach einem Ideal scheint durch die immanente ‚Verherrlichung des Lebens‘ (89) und die darin verankerte Bejahung des Schmerzes⁴⁵ jedoch durchaus eine Lösung zur Überwindung der Sinnlosigkeitsproblematik darzustellen.⁴⁶ Dies bahnt sich zumindest an dem Punkt an, wo sich seine ‚Geistesziele‘ von einer ‚Begabung‘ in echte religiöse ‚Begeisterung‘ wandeln (165). Es handelt sich hier also um einen Prozess, der potentiell die Aussöhnung der Kälte und Nüchternheit des Denkens mit den Leidenschaften zu bewirken vermag.

Für das Ingangsetzen dieser Umwandlung seiner Geistesziele von einer Begabung in religiöse Begeisterung ist, wie im folgenden Unterkapitel gezeigt werden soll, das Wiedersehen mit seiner Kindheitsfreundin Jane instrumental, die ihm das Konzept der religiösen Begeisterung seiner Kindheit wieder näherzubringen vermag.

⁴³ Vgl. z.B. folgendes Zitat: „[I]mmer höher und höher greift der ringende menschliche Geist in seinen Enträthselungen; [...]. Bis endlich der Verstand, emancipirt von den Bedürfnissen des Gemüthes, im Lichte nüchterner und natürlicher Erforschung der Dinge, sich langsam das Leben in seiner, aller Götter und Ideale, alles metaphysischen Hintergrundes und überwölbenden Himmels baaren, nackten Nichtigkeit enthüllen sieht. [...]‘ Das ist sie, die entnervende Tragik der Freigeisterei!“ (88).

⁴⁴ Diese Problematik spiegelt die Krise der Glaubensstradition zu Lebzeiten der Autorin: „die Beispielhaft am Christentum geübte Grundsatzkritik der Religion als Verabschiedung eines absoluten, personalen und transzendenten Gottesbegriffs, [ist] *das* große weltanschauliche Thema der Epoche“ (Schwab, epilog to *Im Kampf um Gott*, 268).

⁴⁵ Ibid., 279.

⁴⁶ Lou Andreas-Salomé, *Im Kampf um Gott*. Herausgegeben mit einem Nachwort von Hans-Rüdiger Schwab (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007), 261-262.

2.2.4 Jane – ein gefallener Engel

Janes Glaubensideal stellt einen interessanten Mittelpunkt zwischen der Glaubensreligion und dem aufklärerisch geprägten Ideal dar. Denn obgleich sie Kunos Glaubenszweifel anerkennt und ihrer eigenen Aussage zufolge „nicht eben gläubig“ ist (99), ist sie doch deutlich durch den Einfluss einer religiös-sittlichen Erziehung geprägt. Dies kommt zum Beispiel durch den beständigen Streit mit ihrem Ehemann zum Ausdruck, der sie gerne in das weltliche Salonleben einführen und von den „verschrobene[n] Mädchenschrollen“ (91) ihrer religiösen Erziehung befreien würde (91-94). Weiterhin ist auch ihr Ideal der „heilige[n], erbarmende[n] Liebe“ von christlich-moralischen Elementen geprägt (109), insbesondere dem Gedanken des ‚sittlichen Betragens‘, welches die wesenhafte Äußerungsform ihres Ideals darstellt:

Es ist unendlich bezeichnend für unsere Charaktere, daß gerade die volle Kraft und Tiefe ihrer Liebe, Jane den höchsten sittlichen Schutz und Halt verlieh, gleichsam in Religion auslief und daß ich diese Kraft für, durch Moral bewirkten Mangel an Liebe gehalten, und in eben dieser Eigenschaft respectirt hatte (128).

Janes Liebe ist demnach nicht durch anerzogene Moral auf sittliches Betragen eingeschränkt, denn dieses beruht nicht auf der „Unterwerfung unter ein sittliches Gebot“ (110), sondern ist ihrem eigenen Wesen immanent. Ihr sittliches Betragen – im Romankontext scheint damit hauptsächlich das Entsagen von außerehelichen sexuellen Beziehungen gemeint zu sein –, wird von Andreas-Salomé allerdings nicht weiter erläutert. Es lässt sich jedoch aufgrund der – leider ebenfalls nur knapp angerissenen – Äußerung des Erzählers, dass wir in religiöser Reue „die Vorstellungen der anerzogenen Moral mit unserm eignen höheren Selbst verflechten“ (144), zumindest die Vermutung

anstellen, dass dies auf den Einfluss der anerzogenen Glaubensmoral zurückzuführen ist.⁴⁷

In Jane scheint Andreas-Salomé demnach zumindest auf den ersten Blick genau das darzustellen, was Kuno für sich anstrebt. Sie scheint ein selbsterschaffenes Ideal zu verkörpern, weswegen sie in ihrer ‚harmonischen inneren Vollendung‘ (98) für Kuno zu einem moralischen Idealbild heranwächst.⁴⁸ Dabei übernimmt sie eine Art Mentorenrolle (108-109), indem sie versucht ihn wieder an die eigene Idealvorstellung seiner Kindheit heranzuführen, was ihr retrospektiv betrachtet auch gelingt (127). Allerdings sind die Folgen für Jane selbst gravierend: Ihr Versuch, Kuno seinem Ideal wieder anzunähern, führt zu einem Bruch mit ihren selbstgeschaffenen Idealen, und trägt damit zum ideologischen ‚Sturz‘ Janes bei, da sie den Glauben an ihr Ideal und dadurch auch sich selbst verliert. Dies wird von Andreas-Salomé beispielsweise in der folgenden Beschreibung ihres Todes zum Ausdruck gebracht:

Sie starb an dem Treuebruch gegen eine ideale Lebensaufgabe, an einer selbstgeschaffenen Moral und Religion, möchte ich sagen, die in den eigensten Tiefen ihrer Persönlichkeit begründet lag. Das Ergreifende und Erschütternde war wesentlich, daß sie mit ihrer That und ihren selbstgewollten Idealen sich selbst verlor (144)

Auffällig ist an diesem Zitat, dass Janes Tod und der Verlust ihrer Selbst gerade auf die immanente selbstgeschaffene Moral ihres Ideals zurückgeführt wird: Der „Treuebruch“ bezieht sich zwar auf die „ideale Lebensaufgabe“, dieser Bezug wird rein

⁴⁷ Somit werden an dieser Stelle zumindest in Bezug auf die weibliche Sexualität die Vorgaben des christlichen Moralsystems relativ unumstritten akzeptiert – diese für Andreas-Salomé eher ungewöhnlich konservative Betrachtung soll im folgenden Kapitel noch ausführlicher zur Sprache gebracht werden.

⁴⁸ Kuno drückt beispielsweise auf Seite 141 aus, dass ihm Jane in dieser Zeit sein ‚höheres Gewissen‘ und ‚Segen‘ war.

sprachlich zur „selbstgeschaffenen Moral und Religion“ jedoch durch die Wiederholung der Präposition „an“ gebrochen, woraus folgt, dass sie nicht an dem „Treuebruch [...] einer selbstgeschaffenen Moral“ sondern eben gerade an dieser „selbstgeschaffenen Moral“ selbst zugrunde geht. Gestützt wird diese Interpretation durch den nachfolgenden Satz, indem durch die Verbindung über die Konjunktion „und“, „ihren selbstgewollten Idealen“ die gleiche Rolle an ihrem Selbstverlust zugesprochen wird, wie „ihrer That“, d.h. ihrer Verführung Kunos – denn nach Angaben des autobiografischen Erzählers war es Jane, die Kuno verführte (138). Ihr Lebens- und Glaubensideal wird von Andreas-Salomé demnach sowohl als Ursache für ihren Untergang als auch als Opfer ihres Treuebruchs sich selbst gegenüber konstruiert. Denn Jane verführt Kuno einerseits lediglich aus liebender Hingabe, andererseits verstößt sie aber gerade damit gegen den wesenseigenen moralischen Zug ihres Ideals:

Jane hätte etwas weniger weich sein müssen, um in diesem Augenblicke groß zu sein. Jetzt galt es daran festzuhalten, daß, gleichviel wie sie sich im Mittel geirrt, der Zweck ihrer Liebe und das Ideal ihrer Liebe zu mir heilig gehalten werden mußten. Jetzt galt es treu zu bleiben, um weh thun zu können in dieser Treue. Jetzt sollte sie mehr als ein weiches Herz – sie sollte ein großer Charakter sein. Und sie sollte mich von sich stoßen können. [...] Aus Allem, was in Jane gerungen und gekämpft und geliebt, rang es sich in diesem letzten Augenblicke der Entscheidung wie ein einziger inbrünstiger Schrei durch ihre Seele: ‚um jeden Preis sein Glück!‘ [...] Nicht ich habe Jane verführt – sie verführte mich. (138)

Andreas-Salomé versetzt Jane an dieser Stelle in eine unauflösbare Zwickmühle. Denn auch wenn der Erzähler darauf hinweist, „daß ein schönes Ideal niemals durch seine Nichtverwirklichung so vernichtet und zertreten wird, wie durch seine Verleugnung“ (138), wird Jane an dieser Stelle keine wirkliche Wahl gelassen: Da ihr Ideal ihrem eigenen Wesen entspringt, würde eine Handlung gegen das Ideal einer Handlung gegen ihre eigene Natur entsprechen. Bezeichnenderweise stellt Andreas-Salomé hier jedoch gerade nicht den Moralgedanken der Sittlichkeit und das in Jane

verkörperte liebende Ideal an sich als Fehler dar: Janes Ideale werden trotz der Unmöglichkeit sie einzuhalten als über allem anderen stehend, geradezu gottgleich präsentiert,⁴⁹ und am Ende ihres Lebens durch die Geburt ihres Kindes auch von ihr erneut als ‚wahr‘ akzeptiert (154).

Trotzdem unterscheidet sich ihr Ideal auf bedeutsame Weise von Kunos Ideal, denn während sich letzterer ‚seinen‘ Gott schwer erkämpfen muss, ihn dann aber auch umso sicherer ‚besitzt‘, gleicht Janes Ideal, obgleich es aus ihrer eigenen Natur entstanden ist, in seiner Reflektionslosigkeit den glaubensreligiös-motivierten Idealen und ist dementsprechend anfällig (139-140).

2.2.5 Margherita – die Notwendigkeit der moralischen Sittlichkeit

Margherita wird von Andreas-Salomé in gewissem Sinne als Janes Gegenpart inszeniert: Während letztere an ihrer durch die sittliche Umgebung angeregten, selbstgeschaffenen Moral zerbricht, scheint Margherita gerade am Fehlen einer solchen religiös-sittlichen Erziehung zu Grunde zu gehen. Denn wie in Kapitel 2.1 dieser Arbeit bereits festgestellt wurde, lässt Andreas-Salomé die Überlegung, inwiefern eine religiöse Erziehung für die Fähigkeit, selbstständig Ideale auszubilden, als notwendig anzusehen ist, zumindest prinzipiell offen. Im Kontext der Figur Margherita lassen sich nun sogar einige Hinweise darauf erkennen, dass Andreas-Salomé eine derartige Erziehung, bzw. religiöse Initiierung als durchaus notwendig erachtet. Dies macht sich bereits in der Beschreibung der Verführung Margheritas durch Kuno bemerkbar, wo es heißt:

⁴⁹ So z.B. auf Seite 139: „Weil du höher gestanden als ich, darum fielst du tiefer und darum vernichtete dich dein Fall.“, oder auch im Vergleich ihres Idealverlustes mit dem Sturz Luzifers (151).

Einige Tage nach dieser Unterredung war Margherita ein gefallenes Mädchen. Sie hatte mich geliebt, als ich noch der ‚Asket‘ war, sie befand sich in meiner Macht bereits als ich der Bachant wurde. Ich wäre aber nicht roh genug gewesen, sie zu verführen, wenn ich gewußt hätte, daß wir sie zu leichtfertig beurtheilten. [...]. Sie fiel, weil sie mich liebte und allein und schwach und haltlos war. (76)

Zunächst einmal gilt zu beachten, dass Margheritas sexuelle Hingabe hier als ‚moralischer Fall‘ bezeichnet wird und von den Charakteren durch den ganzen Roman hindurch unhinterfragt als solcher gewertet wird: Kuno bekundet an späterer Stelle, dass er Margherita „verdorben hat und [ihr] nicht helfen kann“ (83) und Rudolf bemerkt in einer Auseinandersetzung mit Kuno, dass es „eine Zeit [gab], wo Margherita ein braves Mädchen war und eine ehrbare Frau hätte werden können, bis – bis Jemand zu einer Periode, da du noch weniger großartigen Göttern opferst, es für gut fand, sie zu verführen“ (173). Diesen für Andreas-Salomé auffällig konventionellen Äußerungen der beiden männlichen Hauptfiguren⁵⁰ wird allein in der Figur des Grafen entgegengewirkt, welcher als einziger die ‚freie‘ Entwicklung Margheritas positiv konnotiert.⁵¹ So lässt zum Beispiel die durchaus sexualisierte Beschreibung ihrer Freiheitsentwicklung darauf schließen (104), dass zumindest für den Grafen der Bruch des Keuschheitsgebots keinen moralischen ‚Fall‘ darstellt. Allerdings lässt Andreas-Salomé gerade den Grafen seine Lebensweise als schönen Selbstbetrug denunzieren (251).

Zu einer ähnlichen Auffassung kommt auch Margherita, die „ob auch erst nach einem verfehlten Leben [einsieht], [...] daß das Leben nur bethätige, erfülle und beglücke, wo wir demselben eine höhere, eine tiefere Deutung verleihen, als der flüchtige, bald

⁵⁰ Agthe, "Emanzipation und Analyse".

⁵¹ Rudolf beneidet Margherita zwar zunächst um ihre Freiheit (174-175), allerdings wird in seinen Aussagen auch deutlich gemacht, dass die von Rudolf bewunderte „Leichtigkeit des Lebens, des Genießens“ (175) eine sehr kurzlebige ist (175), die wie im folgenden noch gezeigt werden wird, von Margherita selbst als Fehlhaltung gedeutet wird.

ausgenossene Rausch es vermag.““ (178-179). Selbst Margherita wertet ihr Leben an dieser Stelle als ‚verfehlt‘, allerdings scheint sie sich damit weniger auf ihr sexuelles Verhalten, als vielmehr auf die ‚Oberflächlichkeit‘ ihrer Einstellung zum Leben zu beziehen (179).⁵² Diese ‚Oberflächlichkeit‘ wird in direkte Beziehung zu der Abwesenheit des „Autoritätsglauben gegenüber der Moral“ (179) gesetzt, eine Verbindung, die interessanterweise bereits in der ersten Erwähnung von Margheritas ‚moralischem Fall‘ herausgestellt wird: Ihr ‚Fall‘ wird schon an dieser Stelle damit begründet, dass sie in ihrer Liebe „allein und schwach und haltlos“ gewesen sei (76), womit auf das Fehlen eines moralischen Sicherheitsnetzes verwiesen wird. Diese Interpretation wird durch eine weitere Äußerung Margheritas gestützt:

„Ich sehe, welch‘ einen unabsehbaren Werth für mich, mit meinem phantastischen Umherschweifen der Wünsche, Sitte und Pflicht in einer sympathischen Häuslichkeit daheim gehabt hätten; wie sie mich mit ihren bindenden Grenzen verhindert hätten, mich in’s planlos Unbegrenzte zu verlieren. Ich sehe jetzt auch, wie ich an der Hand einer, meinewegen noch engherzigen, aber behütenden Moral und Sitte, erst wider Willen, dann gern, dann von ganzem Herzen einen Weg betreten haben würde, auf dem ich endlich gereift, mich selbst gefunden und erkannt hätte. Denn das ist der entscheidende Werth einer jeden Erziehung in Moral und Religion, daß sie uns diejenige Stellung zum Leben und dasjenige Empfinden lehrt und nahe legt, in welchem wir später, vielleicht andern Gegenständen und Idealen gegenüber, unser bestes, tiefstes Wollen und Können ausleben, unsere Reife und Größe erreichen“ (190).

Zwei Dinge erscheinen in diesem Zitat für die in dieser Arbeit behandelte Fragestellung von Bedeutung: Erstens macht Andreas-Salomé hier an der Figur Margherita deutlich, dass eine moralische, bzw. religiöse⁵³ Erziehung im Roman als gewissermaßen notwendig angesehen wird, um jene Einstellung zum Leben zu wecken, die die Grundlage der Idealausbildung darstellt. Zweitens wird trotz der geschilderten

⁵² Schwab, epilog to *Im Kampf um Gott*, 293.

⁵³ Margherita selbst spricht von der „Erziehung in Moral und Religion“ (190), wodurch eine klare Verknüpfung dieser beiden Elemente aufgezeigt wird.

Notwendigkeit auch eine gewisse Vorläufigkeit dieser anerzogenen moralischen Begriffe proklamiert, die letztlich von eigenen Idealen ersetzt werden können, sobald genügend ‚Charakterreife‘ erreicht wurde (179). Denn, wie Margherita selbst feststellt, würde ihr „jetzt [...] der Verlust dieses Glaubens nicht viel anhaben können“ (179-180).

Doch obwohl Margherita demzufolge nun diese gewisse ‚Charakterreife‘ erreicht zu haben scheint, und die ‚Oberflächlichkeit‘ ihres einstigen Lebensbezugs erkannt hat, lässt es Andreas-Salomé nicht zu einer Lebensidealausbildung ihrerseits kommen. Grund hierfür ist die gesellschaftliche – hier stellvertretenderweise von den männlichen Romanfiguren propagierte – Moralvorschrift der weiblichen Keuschheit, auf deren Basis Margherita nun gesellschaftlich geächtet wird:

Ich hätte sie gern dazu gebracht, sich von Neuem ihr Leben zu gestalten, nach dem innersten Bedürfnis ihrer gereiften Persönlichkeit [...]. Ich, der Mann, hatte das gekonnt, ich glaubte fest, sie, ein Weib, würde es auch können. ‚Nein, mein Freund,‘ erwiderte [sic] sie dann mit einem traurigen Lächeln, ‚so jung ich bin, mein Leben liegt dennoch schon hinter mir – im eigentlichen Sinne verscherzt. Jetzt fesseln mich bereits gleich eisernen Klammern Verurteilung und Vorurtheile der Welt, sie schmieden mich fest an mein Schicksal. Ich würde nicht einen Schritt machen, ohne durch sie verletzt, zerrissen zu werden, zu straucheln. Was giebt es denn für ein Weib, wie ich es bin, noch für eine Rolle in der Welt? Nur Eine Form der Umkehr: es ist die büßende Magdalena, welche, Asche auf ihrem Haupt, der Welt das erfreuliche Schauspiel der bekehrten Sünderin bietet. Dazu taue ich nicht. (189)

Die hier vorgenommene Kritik an der schärferen Verurteilung von Frauen bezüglich gesellschaftlicher Moralvorstellungen – insbesondere Sexualität betreffender Moralvorstellungen –, spiegelt die historische Wirklichkeit der Autorin: Männern war zu Lebzeiten Andreas-Salomés eine deutlich freiere Ausübung ihrer Sexualität gestattet als Frauen. Während jedoch in späteren Werken, wie beispielsweise *Fenitschka* (1898) diese Doppelmoral konkret thematisiert wird, bleibt die hier von Margherita vorgebrachte

Kritik an der rasch verurteilenden Gesellschaft⁵⁴ recht indirekt und wird gegen Ende sogar noch abgeschwächt:

„Ich will nicht darum rechten,“ fuhr sie nach einer Pause fort, „wie viel in uns durch die rasche Verurtheilung gelähmt wird, oder wie weit Andere daran schuld sind. Ich traure nur, daß es so ist, – selbst ohne Reue, denn ich konnte damals nur sein wie ich war. [...]“ (191)

Interessant ist an diesem Zitat auch Margheritas Ablehnung des Reuegefühls, die zunächst den Eindruck erweckt, als plädiere Andreas-Salomé an dieser Stelle für größere sexuelle Freiheit. Allerdings wird dieser Eindruck durch den Nebensatz „denn ich konnte damals nur sein wie ich war“ (191) wieder relativiert, denn die Aussage wird nicht damit begründet, dass ihre Tat keiner Reue bedarf, sondern thematisiert lediglich, dass ihr keine anderen Verhaltensmöglichkeiten offen standen. Dieser Eindruck wird noch durch die zeitliche Betonung ‚damals‘ verstärkt. Hans-Rüdiger Schwab merkt in seinem Nachwort an, dass Andreas-Salomé bereits in *Im Kampf um Gott* die „Konflikte junger Frauen zwischen traditionellen Vorstellungen und einem neuem [sic] Selbstbewusstsein, Ich-Behauptung und Demut“⁵⁵ behandelt. Dieser Auffassung kann jedoch nur bedingt zugestimmt werden, denn obwohl Lou Andreas-Salomé Kritik an der extremen moralischen Verurteilung von Frauen übt, scheint sie das Keuschheitsideal selbst nicht anzugreifen.⁵⁶

⁵⁴ Der gesellschaftliche Ursprung dieser Verurteilungen wird auch in einer Äußerung Margheritas über Rudolf deutlich: „„Es war ein eigenthümliches Gefühl, zum ersten Mal im Leben einem Menschen zu begegnen, der mich verstand, ohne mich zu beurtheilen, wie alle es thun, die moralischen Leute direct durch ihre Urtheile selber, die andern indirect durch ihr Benehmen““ (180).

⁵⁵ Schwab, epilog to *Im Kampf um Gott*, 290.

⁵⁶ Bezeichnenderweise beschäftigen sich Schulz‘ Beispiele für diese Fokussierung – Margheritas geistiges Studium und Janes Forderung nach einem erfüllenden Wirkungskreis – lediglich mit der Selbstbestimmung von Frauen in Bezug auf die eigene Tätigkeit (Ibid., 290).

2.2.6 Rudolf – Kritik am aufgezwungenen Mitleid

In Kunos Bruder Rudolf verarbeitet Lou Andreas-Salomé eine weitere ‚Glaubensvariante‘, von der Cordula Koepcke in ihrer Biografie von Andreas-Salomé behauptet, dass sie an Paul Rées Skeptizismus erinnere und in starkem Gegensatz zu Kunos ‚heroischem‘ Lebensideal stehe.⁵⁷ Denn während Kuno aus all seinem Leiden und seinem Lebenskampf eine Quintessenz abzuleiten vermag, die ihm als einziger Romanfigur zu einer ‚post-theistischen Sinngebung‘ verhilft,⁵⁸ negiert Rudolf ‚mit seiner Absage an das Leben und der Sehnsucht nach dem ‚großen Nichts‘ [...] grundsätzlich solche Bedeutung‘.⁵⁹ Andreas-Salomé scheint Rudolfs negative Einstellung gegenüber allem Religiösen, aus der diese Absage an das Leben zu resultieren scheint, allerdings eher als tragischen Zustand darstellen zu wollen, dessen Ursprung in einem erzwungenen Wesenskonflikt Rudolfs liegt.

Der Unterschied in den Ausgangssituationen von Kuno und Rudolf liegt in der Kindheit der beiden begründet: Während der Vater Kunos Charakter mit Verständnis begegnet und ihm Freiheit zur eigenen Entwicklung lässt, verhält er sich aufgrund der Enttäuschung, die er durch Kuno erfuhr, Rudolf gegenüber deutlich strenger (67) und versucht explizit diejenigen Anlagen seines Charakters auszubilden und heranzuzüchten, die ihn in seinen Augen zu einem guten Christen machen:

⁵⁷ Koepcke, *Leben – Persönlichkeit – Werk*, 123-124.

⁵⁸ Schwab, epilog to *Im Kampf um Gott*, 287. Auch wenn eine ausführliche Betrachtung zu weit vom Thema abführen würde, sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Schwab hier erneut den Vergleich zu Nietzsche zieht, indem er proklamiert, dass Kunos heroischer Lebenskampf Ähnlichkeiten zu Nietzsches unaufhörlicher Wiederkehr des Gleichen beinhalte, da er einen Kreislauf ‚von der alten zur neuen post-theistischen Sinngebung [beschreibe]‘ (Ibid., 287).

⁵⁹ Ibid., 287.

„Er hat ein weiches Herz,“ sagte er [der Vater], als spräche er laut zu sich selbst, „dieser weiche Sinn muß genährt, soll zu Mitleid und Hingebung erzogen werden, wo du rücksichtslos und hart warst; er soll bindende Pflichten und die Zurücksetzung des Genusses, eignen Wollens und Mögens gegen diese Pflichten frühe lernen, wo du in ungebundenem Egoismus dir selbst folgtest. (68-69)

In gewissem Sinne wird Rudolf hier zum barmherzig mitleidenden, selbstaufopfernden Gegenstück von Kuno erzogen, welcher tatsächlich den gesamten Roman über von einem gewissen Egoismus begleitet wird.⁶⁰ Obwohl der Egoismus Kunos keinesfalls in einem positiven Licht präsentiert wird, erfolgt noch deutlichere Kritik an der erzwungenen Mitleidsfähigkeit und Selbstaufopferung Rudolfs (70), welchen sowohl seine physische,⁶¹ als auch psychische Gesundheit zum Opfer zu fallen scheinen:

„Der Vater hat, glaube ich, gerade am meisten auf deine zu einem Prediger und Christen herangebildete und geeignete Natur gehofft,“ versetzte ich nachdenklich. „Du warst stets voll Liebe, Mitleiden, Pflichtgefühl und man hat sehr auf die Entwicklung dieser natürlichen Anlagen in dir hingewirkt.“ „Ja, leider,“ entgegnete Rudolf bitter, „man hat diese natürlichen Anlagen dermaßen entwickelt und überreizt, daß sie mir zu einer unsäglichen Last geworden sind, unter welcher ich seufze, zu einer Schwäche, die alle meine Energie und meinen Lebensmuth in Thränenbächen erstickt. Nicht nur körperlich habe ich meine Gesundheit gerade durch einen Akt der mitleidigen Liebe eingebüßt, auch geistig hat sie mich ungesund gemacht. (159)

Andreas-Salomé bringt in der Figur Rudolfs eindeutige Kritik an den in der christlichen Moralvorstellung erhöhten Elementen des Mitleids und der Selbstaufopferung zum Ausdruck, indem sie aufzeigt, welche negative Folgen die Indoktrination mit derartigen Moralvorschriften für den Charakter hat.⁶² Am deutlichsten werden die gravierenden Folgen des zumindest in diesem Ausmaß anerzogenen

⁶⁰ Dies wird beispielsweise in der Art, wie er nicht an Margherita denken kann, da er zu sehr mit sich selbst beschäftigt ist sichtbar (61), oder auch in Bezug auf die Erziehung Märchens, die allein auf ihn ausgerichtet zu sein scheint (vgl. Kapitel 2.2.7).

⁶¹ Rudolf rettete bei einem Feuer ausbruch einem Mitschüler das Leben, trug davon jedoch „für sein ganzes Leben einen Bruchschaden und nervöse Zufälle davon, welche in dem zarten, aber völlig gesunden, Kinde den Grund zu dauernder Kränklichkeit legten“ (80).

⁶² Rudolf behauptet, dass es sich bei seinem Glauben um eine „anerzogene Denkungsart“ handle (159).

Erbarrens am Sterbebett des Vaters, an dem es Rudolf unmöglich ist, dem Vater seinen letzten Wunsch abzuschlagen (195). Er sieht sich daraufhin gezwungen, eine theologische Laufbahn einzuschlagen – eine Last, „die ihn förmlich unter sich begr[äbt]“ (198). Rudolf befindet sich hier, wie zuvor bereits Jane, in einem moralischen Zwiespalt, indem er entscheiden muss, wessen Glück – das eigene, oder das des Vaters – er befördert. Auch er scheint in diesem Punkt keine wirkliche Wahl zu haben, da ihn seine übermäßig ausgeprägte Mitleidsfähigkeit gewissermaßen in der freien Entscheidung hemmt. Denn nur so lässt sich seine „Abneigung gegen seine eigene weiche Natur“ (198) und sein Wunsch, alle Empfindungen zum Verstummen zu bringen, erklären (200). Er wendet sich dem Skeptizismus und Buddhismus zu. Den Buddhismus scheint er aufgrund des Ablösens von Emotionen zunächst scherzhaft (171-172), später jedoch ernsthaft (304) als passende Religion für sich zu erwägen. Diese Religionsfindung wird hier von Andreas-Salomé mit seiner Verzweiflung über den aufgezwungenen Wesenskonflikt kontextualisiert und somit zumindest als für die Allgemeinheit anstrebenswertes Ziel abgewertet. Es wird also, wie bereits im Zusammenhang mit Janes Charakter geschehen, propagiert, dass moralische Begriffe wie Sittlichkeit und Mitleid dem eigenen Wesen entspringen müssen, wobei Andreas-Salomé hier noch einen Schritt weitergeht, da Mitleid und Erbarmen ja durchaus in Rudolfs Natur angelegt sind und sozusagen erst durch die übermäßig strenge Erziehung des Vaters zu „religiösen und moralischen Ketten“ (174) verkommen, die „ihm alle Leichtigkeit des Lebens, des Genießens [rauben]“ (175).

2.2.7 Märchen – der Versuch einer nicht glaubensreligiösen Erziehung

Auf den ersten Blick scheint sich in Märchen Kunos innerer Kampf zwischen Denken und Begeisterung zu wiederholen. Kai Agthe betont in seiner Rezension des Werks sehr treffend, dass die Geschichte „spätestens hier beginnt [...] auf der Stelle zu treten“.⁶³ Allerdings lohnt es sich für das Forschungsanliegen dieser Arbeit dennoch einen genaueren Blick auf Märchen zu werfen, da Andreas-Salomé in ihr eine Figur schafft, die explizit nicht gläubig erzogen wird – Kuno schottet sie geradezu von Allem, was mit dem Glauben zu tun hat ab; selbst ihren Namen ändert er von dem christlichen „Marie, wie die Mutter sie genannt“ (225) in ‚Märchen‘, da ihm ihre Augen wie ‚Märchenaugen‘ erscheinen, und sie „[s]eines kampfmüden Lebens Märchen [...] werden [soll]“ (226). Für diese nicht an einer Glaubensreligion orientierte Erziehung werden im Text zwei Gründe angeführt: Einerseits versucht Kuno Märchen vor den christlich motivierten Vorurteilen ihrer Mitmenschen zu bewahren, die ihr als unehelichem Kind eine sündhafte Existenz vorwerfen,⁶⁴ andererseits bewertet er ‚Wahrheit‘ als unerlässliches Ideal, dem selbst das Glück seines eigenen Kindes unterzuordnen ist. Er räumt auf Nachhaken Rudolfs ein, dass die Frage nach einer gläubigen Erziehung „rein individuell zu entscheiden [sei]“ (238) und der Freigeist demnach entscheiden könne, sein Kind im Glauben zu erziehen, sofern ihm „seines Kindes Glück absolut über Alles geht und er dasselbe nur durch den Glauben sichern zu können meint“ (238). Für Kuno „ist es nun

⁶³ Agthe, "Emanzipation und Analyse".

⁶⁴ Diese Vorurteile werden zum Beispiel an folgendem Gespräch über Märchens Erziehung zwischen Kuno und Frau Martha – in deren Obhut sich Märchen befindet – deutlich: „Mein Bemühen war und ist nur, es dem Kinde christlich zum Besten zu wenden, daß es seine Hoffarth und Trotz in dem demüthigen Bewußtsein beugt, ein uneheliches –. ‚Aber, Weib,‘ rief ich, mich völlig vergessend, ‚Ihr habt doch dem Kinde nicht mit solchen Reden die kleine Seele vergiftet?! Nennt Ihr daß moralisch?‘ (222-223).

allerdings nicht [s]eine Liebe zum Kinde, welche [ihm] unbedingt über Allem steht“ (239), sondern vielmehr „die Ehrfurcht vor dem als wahr Erkannten“ (239). Diese Entscheidung zwischen „Ehrfurcht vor der Wahrheit oder Glück eines Menschen“ (239), die an dieser Stelle lediglich theoretisch anklingt – da Kuno nicht wirklich zwischen Märchens Glück und ihrer (un)gläubigen Erziehung wählen muss –, wird von Lou Andreas-Salomé in diesem Text nicht weiter ausgeführt, aber dann interessanterweise in *Aus fremder Seele* (1896) wieder aufgegriffen und dort zum zentralen Konflikt gemacht (vgl. Kapitel 3).

Auf der Metaebene scheint in Märchens Erziehung eine Art Gedankenexperiment der Autorin zum Tragen zu kommen, in dem sie eine mögliche Alternative zu einer glaubensorientierten Erziehung durchspielt.⁶⁵ Sie lässt Kuno den Versuch starten, Märchen auch in einer Erziehung ohne Glaubensbezug an den Punkt zu bringen, „von welchem aus sie religiöser Eindrücke dennoch fähig bleiben könnte“ (240). Auf den ersten Blick scheint Andreas-Salomé damit ein potentiell Gegenmodell zu einer in einer Glaubensreligion verankerten Erziehung zu schaffen, da Märchen tatsächlich ein schöpferisches Schönheitsideal ausbildet (249). Allerdings wird schon bald deutlich, dass es sich bei Märchens Ideal eben nicht um ein selbstgeschaffenes Ideal handelt, sondern dass es sich um ein von Kuno initiiertes, an seinem eigenen Ideal orientiertes Konstrukt handelt: Sie soll *sein* Märchen werden (226), er erzieht sie im Sinne *seines* Ideals, da *er* entscheidet, dass ihren Natur-Bestrebungen Einhalt zu gebieten sei (228-229), wodurch sie zum ‚mitarbeitenden Verstand‘ an *seinen* Geisteszielen wird (261). Auch der Vorwurf

⁶⁵ Wie in Kapitel 2.2.5 ausgeführt, spricht Andreas-Salomé der glaubensreligiös-orientierten Erziehung allerdings zuvor durch die Figur Margherita eine gewisse ‚Notwendigkeit‘ für die Idealausbildung zu.

von Frau Martha – der alten Frau, die vor Kunos Eintreffen für Märchens Erziehung zuständig war –, dass „der Gott in des Kindes Religion“ (275) Kuno selbst sei, scheint zuzutreffen, denn Märchen tritt ihm gegenüber meist in demütiger, anbetender Haltung auf,⁶⁶ und betont selbst, dass sie die Welt, für die er sie ausbildet, allein in ihm besitze (270).

Auch wenn dieser Schein anfänglich erweckt wird, führt Märchens Erziehung demnach keineswegs zu einer gesunden, selbstständigen Entwicklung eines Ideals, und obgleich dafür Kunos Egoismus die Schuld zuzufallen scheint,⁶⁷ muss trotzdem festgestellt werden, dass Lou Andreas-Salomé das in diesem Text umrissene Gegenmodell zu einer glaubensorientierten Erziehung scheitern lässt.

2.3 Kapitelzusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich dementsprechend schließen, dass Andreas-Salomé trotz der immer wieder auftretenden Kritik am christlichen Glauben und den damit

⁶⁶ Vgl. z.B.: „In diesem Zauber, in welchem ich sie sah, erblickte sie nie ein anderer Mensch, wenn sie kindlich-demüthig vor mir kniete, den trotzigen Willen freiwillig dahingegeben in eine geliebte Hand“ (230); „ich forschte wohl in dem gläubig und mit gespanntem Herzensinteresse zu mir erhobenen, lieben Gesichtchen (276); „„Ich will!“ sagten da die geschlossenen Lippen wie damals, laut in die sonnige Luft hinein. Es klang jauchzend, gleich innerm Jubellaut und doch andächtig, wie ein Gebet. (279); „Ueber die Züge des knieenden Mädchens glitt ein unbeschreiblicher Ausdruck und ihre Hände falteten sich, als öffne sie die Lippen zu einem Nachtgebet. „Nur daß ich ihm als sein Weib folgen darf,“ sagte sie mit leiser Stimme“ (287)

⁶⁷ Kuno erzieht Märchen nicht nur seinem eigenen Ideal nach, sondern befördert ihre Liebe strategisch und mit eigennütigen Hintergedanken (266). Er formt sie sich gewissermaßen seinen eigenen Bedürfnissen entsprechend, erstens indem ihm Märchen „alles beste und Schönste, was [ihm] eine glückliche Ehe hätte gewähren können [erschließt]“ (260), und zweitens, indem sie ihm zur erlösenden Vergebung werden soll (266). Sein Egoismus wird in diesem Zusammenhang vmtl. am deutlichsten in der Art und Weise, wie er in der Stunde der Enthüllung seines Geheimnisses lediglich an sich denken kann, wodurch das Missverständnis – Märchen denkt, er hielte um ihre Hand an – erst zustande kommt (276).

verbundenen Moralbegriffen eine gewisse Notwendigkeit der Erziehung im Glauben propagiert.

Die glaubensreligiös motivierten Religionsbilder zeichnen sich dabei allerdings durch eine gewisse Reflektionslosigkeit aus, die für ein Fortbestehen dieser Glaubensideale im Wesen der Gläubigen begründet sein muss.⁶⁸ Andernfalls kommt es der Aussage dieses Romans folgend notwendigerweise zur Glaubensabkehr.

Im Zusammenhang mit der Kritik an Moralbegriffen ist festzustellen, dass Andreas-Salomé in diesem Roman insbesondere das Übermaß und das Aufzwingen von Gehorsam und Mitleid sehr negativ zeichnet, und im Zusammenhang mit der moralischen Bewertung der Sexualität zwar die Doppelmoral der Gesellschaft kritisiert, jedoch das Moralideal der Keuschheit noch nicht wirklich in Frage zu stellen scheint.

⁶⁸ Im Falle der Mutter wird zwar nicht explizit gesagt, dass sie sich nicht mit theologischen Reflektionen befasst, mit Rücksicht auf den historischen Kontext scheint die Annahme, dass sie keine derartig kritischen Reflektionen vornimmt, plausibel, denn das Gegenteilige wäre sicherlich einer Erwähnung wert gewesen.

3 Entwurf einer von moralischen Sittengesetzen befreiten Gemeinde – *Aus fremder Seele* (1896)

Der zweite in dieser Arbeit analysierte Text ist Andreas-Salomés 1896 erschienene Erzählung *Aus fremder Seele: Eine Spätherbstgeschichte*. Die bereits in *Im Kampf um Gott* (1885) theoretisch anklingende Abwägung zwischen dem Glück eines Menschen und der Verkündung der Wahrheit,⁶⁹ wird von Andreas-Salomé hier zur Hauptproblematik erhoben: Der selbst vom Glauben abgekommene Pastor Theo Arnsfeldt entwirft gemeinsam mit seiner Jugendfreundin Babette eine am Glück der Menschen orientierte Ausdeutung des christlichen Glaubens, welche von den strengen moralischen Gesetzen des Christentums befreit, immer dasjenige aus dem christlichen Glauben herauszieht, was den Menschen in ihrer jeweiligen Situation die größtmögliche Linderung verschafft (59). Problematisiert wird der Religionsentwurf dieses „Himmelpastor[s]“ durch die Rückkehr seines Adoptivsohnes Kurt (4), der während eines Studienaufenthalts im Ausland ebenfalls vom Glauben abgekommen ist und zunächst die vermeintliche Entfernung von der Denkweise seines Vaters betrauert, was seiner Auffassung nach einen Keil in ihre sehr innige Beziehung treiben werde. Als Kurt im Laufe der Erzählung erkennt, dass seine Glaubensabkehr der Einstellung des Vater keineswegs entgegengesetzt ist, verzweifelt er an dessen ‚Lüge‘, da er den Vater aufgrund

⁶⁹ Diese Anspielung bezieht sich auf die in Kapitel 2.2.7 angesprochene Diskussion zwischen Rudolf und Kuno, die debattieren, ob die glaubensreligiöse Erziehung eines Kindes durch einen Freigeist zu rechtfertigen sei, wenn davon das Glück des Kindes abhinge.

von dessen – wie Kurt es wahrnahm – ‚wahren‘, d.h. einer inneren Überzeugung folgenden Lebensweise in ein nahezu göttliches Menschenideal überhöht hatte (33). Es kommt zum Bruch zwischen Vater und Sohn, woraufhin Arnsfeldt – der dem strengen Urteil seines geliebten Sohns nicht standhalten kann – vor der versammelten Gemeinde seine eigene Glaubensabkehr verkündet und zugibt, dass seine Umgehung der christlichen Moralgesetze darauf zurückgehe, dass er nicht nach ‚fremdem Gesetz‘ richten wolle (79-80). Dieser auf Versöhnung mit Kurt ausgerichtete Beschwichtigungsakt kommt allerdings zu spät – Kurt bringt sich „aus Protest gegen das Leben, weil es (einem) [ihm] ein höchstes Gut besudelt hat“ (85), d.h. weil ihm durch das Zerschneiden seines väterlichen Menschenideals sein „erstes Ideal“ (67) genommen wird, um. Der Pastor wird daraufhin infolge eines Schlaganfalls pflegebedürftig, was der neue Hilfsgeistliche der Gemeinde sofort für seine Zwecke auszunutzen weiß: Er spielt Arnsfeldts Absage an den christlichen Glauben als Folge der angeblich bereits beginnenden Krankheit herunter, die seinen Geist vernebelt habe. Der durch Kurt und Arnsfeldt ausgetragene Konflikt, zwischen barmherziger Verschleierung und rigorosem Wahrheitsstreben, tritt dadurch am Ende der Erzählung in tragischer Verzerrung erneut auf, indem diesmal Kurts Schulfreund Artur, der bis dahin das leidenschaftliche Verhalten Kunos missbilligte, die Wahrheitsverzerrung durch den Hilfsgeistlichen verurteilt (91-92). Die Frage nach ‚Recht‘ oder ‚Unrecht‘ entpuppt sich aufgrund der ihr inhärent vorhandenen Subjektivität als nicht eindeutig beantwortbar (92).

Bevor jedoch mit einer genaueren Analyse des von moralischen Geboten losgelösten Religionsentwurfs von Arnsfeldt begonnen wird, muss noch darauf hingewiesen werden,

dass sich Andreas-Salomé interessanterweise bei der Figurenkonstellation, durch die sie „ein dicht verwobenes Geflecht von Motiven und seinen Entsprechungen [arrangiert]“⁷⁰ – aus einem ähnlichen Figurenrepertoire bedient, wie im zuvor betrachteten Roman *Im Kampf um Gott*. Pastor Arnsfeldt erinnert zumindest in seinem biografischen Hintergrund an einigen Stellen an Rudolf, denn beide werden aufgrund ihrer familiären Umstände und einer selbstaufopfernden Tendenz zur Aufnahme eines theologischen Amtes genötigt, obwohl sie sich eigentlich schon längst vom Glauben distanziert haben. Gleichzeitig erinnern Arnsfeldts Überzeugungen an einigen Stellen stark an Kuno, insbesondere die Auffassung, dass im Idealstreben „das einzige tiefe Glück“ (41) der Menschheit zu finden sei. Tante Babette verfügt über Ähnlichkeiten mit Jane, da sie ebenfalls durch ihren Jugendfreund mit Glaubenszweifeln in Kontakt kommt – auch wenn die dieser Auseinandersetzung folgende Glaubensverlust Erfahrung für sie deutlich gravierender ausfällt als für Jane, die zwar die Zweifel anerkennt, aber im Gegensatz zu Babette ihr harmonisches Lebensideal bewahren kann. Gleichzeitig entwickelt sich Babette, wie zuvor Jane, ebenfalls zur Mentorenfigur für ihren Jugendfreund, indem sie ihn „die Bibel fälschen“ (59), d.h. zugunsten der Glückseligkeit der Gläubigen auslegen lehrt (59).

Kurt trägt in seinem egoistischen Idealstreben seinerseits einen auffälligen Charakterzug Kunos und ist wie Märchen ein uneheliches Kind einer Mutter, die an einem inneren Idealbruch untergegangen ist – Babette gibt an, dass seine Mutter daran zerbrochen sei, dass sie in ihrer Liebe zu ihrem Mann „an eine Vollkommenheit geglaubt

⁷⁰Hans-Rüdiger Schwab, epilog to *Aus fremder Seele*, by Lou Andreas-Salomé (München: dtv, 2007), 135.

hatte, die zusammenbrach“ (24). Auch Kurt nimmt sich – ähnlich wie Märchen – schließlich das Leben.

Des Weiteren schafft Andreas-Salomé in Justus eine deutlich zynischere Version des Grafen aus *Im Kampf um Gott*, denn beide versuchen durch einen auf Genuss ausgelegten Lebenswandel die ‚Bedeutungslosigkeit‘ des Lebens, bzw. die Angst vor dem Alter und dem Tod zu verdrängen (11), wobei Justus jedoch im Gegensatz zum Grafen dem Leben nicht länger voller Lust sondern voller Spott begegnet: „Wie keine andere Figur des Textes steht Justus für die grundlegende Aporie der Moderne, deren Reflexionsstand keinen Trost mehr gestattet, ohne dass sie die damit verbundenen Spannungen auszuhalten vermag“.⁷¹

Es kann demnach kaum übersehen werden, dass die Figuren aus *Aus fremder Seele* gewisse Ähnlichkeiten zu den Charakteren aus *Im Kampf um Gott* aufweisen, was jedoch keineswegs zu einer repetitiven Verhandlung der Glaubenthematik führt, da Andreas-Salomé, wie im Verlauf dieses Kapitels gezeigt werden wird, markante Veränderungen in Bezug auf die Auslegung und Bewertung des Zentralkonflikts vornimmt.

3.1 Religionsentwurf von Tante Babette und Pastor Theo Arnsfeldt

Besonders interessant für die Frage nach der Kritik an Moralbegriffen ist der von den Moralgesetzen losgelöste Religionsentwurf von Tante Babette und Pastor Arnsfeldt, der darauf ausgelegt ist „des Lebens Last tragen [zu helfen]“ (80) und den Menschen lediglich dasjenige als Heilsbotschaft an die Hand zu geben, was die

⁷¹ Schwab, epilog to *Aus fremder Seele*, 139.

„Unvollkommenheiten [der Welt] durch seine sanften Verheißungen vergessen macht“
(80).

Obwohl Andreas-Salomé am Anfang der Erzählung durchaus kritische Stimmen darüber verlauten lässt, dass der Pastor die Sittengesetzvorschriften der Bibel auslasse (5), deutet sie an mehreren Stellen an, dass in dieser Alles-verzeihenden Barmherzigkeit des Pastors ein Menschheitsideal verkörpert sei, das von einem Großteil der Gemeinde als gut und anstrebenswert aufgefasst wird. Dies wird beispielsweise an der Dankbarkeit der gläubigen Mitglieder seiner Gemeinde deutlich, die sie ihm „für das, was er sie erst so recht [...] glauben und empfinden gelehrt [hat]“ entgegenbringen (69). Oder auch an der Liebe und Verehrung, die selbst die vom Kirchenglauben Abgekommenen für ihn empfinden (68). Dabei präsentiert Andreas-Salomé den Pastor als ausgesprochen sympathischen Charakter (31) – als liebevoll und gütig (9), weise und erbarmungsvoll (67) – und schafft damit ein Bild der Figur, das nicht nur als Erklärung für die ihm von seiner Gemeinde entgegengebrachte Hochachtung dient, sondern das auch darauf ausgelegt zu sein scheint, bei den Lesern Sympathien zu erwecken. In diesem Sinne ist es auch bezeichnend, dass sie Arnsfeldts komplex psychologisierten Hintergrund des Täuschungsaktes detailliert aufarbeitet, indem sie sein Handeln auf einen verworrenen familiären und gesellschaftlichen Konflikt zurückführt und somit für den Leser nachvollziehbar zu machen versucht:

Um seine jüdische Mutter vor Verdächtigungen und Demütigungen zu schützen – krasser müsste man wohl formulieren: seine Freiheit von jüdischen Einflüssen unter Beweis zu stellen –, rang Arnsfeldt sich zur größtmöglichen Anpassung an die Normen des Vaters durch und wurde Priester.⁷²

⁷² Schwab, epilog to *Aus fremder Seele*, 136.

Da ihm der christliche Glaube mit seiner – wie im Text suggeriert wird – ‚sittlichen Strenge‘ dennoch fremd bleibt und ihm ein durchaus barmherziges Gemüt zugesprochen werden kann, stilisiert er sich nicht als Richter „nach einem fremden Gesetz“ (80), sondern sucht „nur nach dem Trostvollsten, dem Mildesten, dem Beglückendsten“ (79) im christlichen Glauben, um dies seiner Gemeinde an die Hand zu geben. Sein Verhalten wird demnach mit durchaus ‚edlen‘ Motiven motiviert (55), aber dennoch handelt es sich dabei um einen Manipulationsakt, auf den Arnsfeldts eigener Überlegung zufolge „mit Recht der Gläubige“ folgendermaßen antworten würde: „[Z]u solchen Manipulationen ist der Glaube gar nicht da, und es ist noch weniger vermessen ihn zu leugnen, als ihn, gleichviel zu welchem Mißbrauch, zu fälschen“ (59).

Interessanterweise liegt die Hauptkritik, die in der Erzählung Arnsfeldt gegenüber geäußert wird, jedoch nicht darin, dass er den christlichen Glauben ‚verfälscht‘, sondern dass er eine ihm selbst fremde Überzeugung verkündet. Die Verfremdung des Glaubens scheint durch die Erkenntnis relativiert zu werden, dass zumindest ein Großteil der Gemeindemitglieder ohne „das alte, echte Pathos des Glaubens“ (81) an der christlichen Religion festhält. Entsprechend schließt Arnsfeldt, dass es sich bei dem Glauben, der bereits am Schwinden war,⁷³ der jedoch durch „[d]ie Kraft des Himmelspredigers“ eine Weile aufrecht erhalten wurde (81), ohnehin nur um „eine Luftspiegelung“ gehandelt habe (81). Der eigentliche Hauptkritikpunkt, der vom Titel der Erzählung aufgegriffen wird, ist demnach, dass Arnsfeldt die Scheinwelt „aus fremder Seele“ heraus, das heißt, Babettes und nicht seiner eigenen Überzeugung folgend aufbaut (73). Schließlich ist es

⁷³ Schwab verweist im Nachwort an dieser Stelle auf die ausgeprägte Symbolik der Erzählung: „der Glaube ist ausgehöhlt, so ‚verwittert‘ wie die Kirche des Ortes. Die Religion stirbt ab“ (Ibid., 135).

die einst sehr fromm-religiöse Babette, die aufgrund ihrer eigenen bitteren Erfahrung im Glaubensverlust ein unerträgliches, unumkehrbares Übel wahrnimmt. Sie propagiert darum die Verschleierung der Glaubenszweifel „ganz gleich, um welchen Preis, ganz gleich um welche Täuschung oder Überzeugung“ (66) und legt so den Grundstein für die gemeinsam gebildete Religionsausdeutung. Bei der Gegenüberstellung von Babettes und Arnsfeldts Motiven für die Schaffung dieses Religionsentwurfs, nimmt Andreas-Salomé zum einen eine auffällig geschlechterspezifische Zeichnung vor – während Babette als Frau ihren „moralischen Stolz“ in ihrem selbstlosen „erfinderische[n] Mitgefühl“ und Zufriedenheit in ihrer Mitarbeit „an diesem Gedicht voll Segen und sanften Verheißungen, voll Nachsicht und Milde“ findet (60), muss Arnsfeldt seine Motive philosophisch mit einer „Glückseligkeitstheorie“ begründen (60).⁷⁴ Zum anderen spielt Andreas-Salomé jedoch auch auf den bereits in *Im Kampf um Gott* verhandelten Gedanken der wesensentsprechenden Überzeugung an: Während Arnsfeldt Babette aufgrund der Tatsache, dass sie „so ganz ehrlich und innig“ (73) in der selbstgeschaffenen Religionsausdeutung aufgeht, von aller Schuld freispricht, verurteilt er an sich selbst, dass ihm die selbige lediglich „aufgedrängt“ geworden und aus der Not heraus entwickelt worden sei (73). Er erkennt an seiner Freude über Kurts Glaubenszweifel, dass er nicht nach seinem eigenen, sondern nach Babettes Willen gehandelt hat, als er der Gemeinde den Glauben bewahrte und dass er somit nicht aus eigener Liebe zur Gemeinde handelte – „[d]enn was man liebt, das will man ja doch

⁷⁴ An dieser Stelle sei erneut auf Gisela Brinker-Gablers Überblick, über Lou Andreas-Salomés Geschlechterkonzeption hingewiesen (Brinker-Gabler, *Image in Outline*)

immer danach formen und bilden, was man selbst glaubt“ (73). Die tatsächliche Liebe zu seinem Kind erlaubt ihm nicht, diesen Trug weiter aufrecht zu erhalten (73-76).

Auch in *Aus fremder Seele* lässt sich demnach Kritik an dem Gehorsam gegenüber fremden, von außen aufgedrängten Überzeugungen erkennen, allerdings konstruiert Andreas-Salomé diese hier deutlich ambivalenter, als in ihrem Debutroman, in welchem das rigorose Idealstreben Kunos letztendlich recht unumstritten als einzig vertretbare Handlungsweise präsentiert wird: Denn obwohl Arnfeldt die Basis seines eigenen Handelns dekonstruiert, indem er seine vorgebliche ‚Menschenliebe‘ zu ‚vorgetäuschem Mitleid‘ denunziert, gleicht der Widerruf seiner Lebenslehre keineswegs einer Beipflichtung zu Kurts rigorosem Wahrheitsstreben (73-74). Ganz im Gegenteil lässt Andreas-Salomé Arnfeldt explizit versichern, dass er dabei nicht aus ‚Ehrlichkeit oder Wahrheitsdrang‘ (76) handle und dies auch nicht aus der Überzeugung tue, dass Kurt Recht habe (72). Vielmehr handle er ‚aus ungerechter, blinder, aus partiischer Liebe, die für den Einen die Vielen opfert‘ (76), wodurch zumindest die Frage nach der moralischen Legitimation seiner Handlung aufgeworfen und somit der Stellenwert der Wahrheit zur Debatte gestellt wird. Letztendlich hat das Geständnis des Pastors für seine Gemeinde sowohl eine befreiende Wirkung – beispielsweise für das Fabrikmädchen Gertrud, das bislang aus religiöser Ehrfurcht ‚nicht zu leben gewagt‘ habe (82) – als auch verheerende Folgen, denn die alte Rieke, die alle Kinder und Enkel verlor und deren ‚Hoffnung, von der sie trotzdem lebte‘ es war, diese im Himmel wiederzusehen (30-31),

verliert aufgrund von Arnsfeldts Eingeständnisses ihren letzten Trost und ihren Verstand (89).⁷⁵

3.2 Die Frage nach dem Stellenwert der Wahrheit

In der Auseinandersetzung zwischen Kurt und Pastor Arnsfeldt kommt der Hauptkonflikt der Erzählung zum Tragen, nämlich die Frage, „ob ‚barmherzige Lügen‘ [...] oder das rigorose Suchen nach Wahrheit der Realität angemessener seien“.⁷⁶

Während im vorangehenden Unterkapitel gezeigt werden konnte, dass Andreas-Salomé durchaus Kritik an Arnsfeldts Religionsentwurf in den Text einfließen lässt, muss jedoch nun darauf aufmerksam gemacht werden, dass Andreas-Salomé in *Aus fremder Seele* ein weitaus komplexeres Bild zeichnet, als dass diese Kritik als Ablehnung der Religionsillusion und Bestätigung von Kurts Einstellung gewertet werden könnte.

Schließlich wird auch Kurts Verhalten kritisiert, indem Andreas-Salomé seinen „Überzeugungseifer“ (40) von Anfang an auf Basis seiner Jugend abwertet: Während in *Im Kampf um Gott* insbesondere der Zwiespalt zwischen Kunos leidenschaftlicher Natur und seinem Geist verhandelt wurde und deren Aussöhnung den Übergang von einer Begabung zur idealischen Begeisterung markierte, scheint Andreas-Salomé in diesem späteren Werk gerade Kurts unbändige Leidenschaften und seinen Egoismus als Merkmale der Wahrhaftigkeit seines Ideals anzusehen. Andreas-Salomé führt hier statt der Gegenüberstellung von Geist und Leidenschaften ein neues Gegensatzpaar, nämlich

⁷⁵ Obwohl eine nähere Betrachtung den Rahmen der Arbeit sprengen würde, sei an dieser Stelle auf die Ähnlichkeit zu Kants Unterscheidung zwischen dem privaten und öffentlichen Gebrauch der Vernunft hingewiesen.

⁷⁶ Schwab, epilog to *Aus fremder Seele*, 142.

„alt“ und „jung“ ein, da sie das Streben nach einem Ideal – das als Privileg der Jugend präsentiert wird – nun als notwendigerweise mit einer gewissen Leidenschaft verknüpft präsentiert. Dies wird besonders an der Unterhaltung zwischen Kurts Freund Artur und dem Pastor deutlich, in der Artur Kurts „wütende[n] Überzeugungseifer“ als kindlich und unreif abtut (40), woraufhin der Pastor entgegnet, dass einer dem eigenen Wesen entspringenden Überzeugung gerade diese wütende Rücksichtslosigkeit innewohnen müsse, die „in herrlicher Einfalt ihren begeisternden Inhalt auch einmal überschätz[e]“ (40). Obwohl Arnsfeldt demnach diesen Zustand des „zur selben Zeit aufgeklärt und unentwickelt, blasiert und naiv, fast frivol und – fast noch kindisch“ (41) Seins als „das einzig tiefe Glück“ (41) der Menschen stilisiert, wird sein Wahrhaftigkeitsanspruch dadurch relativiert, dass es sich dabei um eine noch heranreifende Weltansicht handelt (40-41). Weitere Beispiele für dieses – wie es im Text heißt– „Recht des jungen Lebens“ (78) lassen sich beispielsweise in Kurts Reaktion auf Justus’ zynischen Kommentar zum Illusionsverlust erkennen (19-20), oder in der Verständnislosigkeit gegenüber der „Wirksamkeit“ des Pastors (47), wobei Arnsfeldt zu bedenken gibt, dass man ein solches Verständnis in der Jugend nicht haben könne, da man noch „naiv und ehrlich eingenommen [sei] für das, was man selber für wahr hält“ (48). Auch in Babettes Rückerinnerung an die „Überzeugungstreue ihrer Jugend“ (66) wird deutlich, dass das Idealstreben als Privileg der Jugend anzusehen ist, da die peinigenden Fragen „nach ‚wahr‘ oder ‚unwahr‘, nach ‚recht‘ oder ‚unrecht‘“ (66) im Alter unendlich fern hinter ihr liegen.

Die in der jugendlichen Leidenschaft angelegte Rücksichtslosigkeit von Kurt wird jedoch für ihn selbst problematisch, als es ihm nicht gelingt, sich von seiner kindischen Verehrung des ersten Ideals zu distanzieren und sich auf eine Aussprache mit dem Vater einzulassen, die dieser mehrmals anregt (z.B. 8; 62; 68). Auch hier psychologisiert Andreas-Salomé das Verhalten ihrer Figur detailliert: Da der Pastor aufgrund der ihm abgenötigten Selbstverleugnung Kurt ein möglichst freies und unbekümmertes Aufwachsen ermöglichen will (29), ist dieser es gewohnt „seinen Empfindungen unbekümmert freien Lauf zu lassen und nachzugeben“ (55)⁷⁷ und vermag es darum nicht, dem „Egoismus seines Leides“ zu entkommen (67). Ihn kümmert nicht, welche Motive sein Adoptivvater für den Betrug gehabt haben könnte, denn als Justus ihn dahingehend beschwichtigen will, fragt Kurt nur ungeduldig nach einer Bestätigung seiner Vermutung (54). Für ihn zählt allein die Tatsache, dass ein Betrug vorliegt, da dieser ihm das Menschenideal nimmt, das er in seinem Vater verkörpert sah (63).⁷⁸ Obwohl Andreas-Salomé Kurts Handeln demnach für die Leser nachvollziehbar darstellt, kann kaum behauptet werden, dass sie dessen vernunftunzugängliche „Infantilität“,⁷⁹ die letztlich sogar in seinen Selbstmord resultiert, so gestaltet, dass hiermit Kurts Sichtweise und

⁷⁷ Obwohl dies aus Platzgründen nicht weiter ausgeführt werden kann, soll an dieser Stelle doch zumindest darauf hingewiesen werden, dass Kurts innerer Zustand symbolisch durch das Wetter gespiegelt wird (vgl. z.B. 50). Denn wie Schwab feststellt, kommentiert „eine einheitliche naturmetaphorische Symbolik [...] den Gang der Handlung. Von Anfang an steht sie unter dem Gesetz des Fallens, Welkens und Erstarrens. Dass der Herbst kapitelweise voranschreitet, ist nicht nur jahreszeitentypisch zu deuten. Erfasst wird damit ebenso die Befindlichkeit müder, gebrochener Menschen [...]. Am Ende ist es Winter geworden der aber auch Klarheit und Erkenntnis zu stiften, Reinigung zu bewirken vermag.“ (Schwab, epilog to *Aus fremder Seele*, 135).

⁷⁸ In Arnfeldts Warnung vor der Abgötterei (44-45) scheint neben seiner „richtigen Erkenntnis, dass die Menschen ohne Sinnggebung nicht zu leben vermögen und sich nach dem Verlust der Religion ‚Surrogate‘ schaffen“ (Schwab, epilog to *Aus fremder Seele*, 138), die jedoch nicht vorhalten (44), ein autobiografischer Bezug zur Autorin vorzuliegen, da Andreas-Salomé selbst in Bezug auf Gillot „eine Art Übertragung des kindlichen Gottesbezug auf einen realen ‚Menschen‘“ (Schwab, epilog to *Im Kampf um Gott*, 274) vornimmt.

⁷⁹ Schwab, epilog to *Aus fremder Seele*, 139.

Handeln als legitim und ‚richtig‘ erscheint. Vielmehr scheint Andreas-Salomé in dieser Erzählung die Entscheidbarkeit von Recht und Unrecht in Frage zu stellen.⁸⁰ Andreas-Salomé endet ihre Erzählung mit einem Aufruf an das Leben (92-94), worin Linde Salber in ihrer Andreas-Salomé-Biografie eine „sich ändernde Stellung [der Autorin] zur Wirklichkeit“⁸¹ sieht, eine Abwendung von theoretischen Fragen über das Leben zugunsten einer Immersion in dasselbe:

Indem Lou Andreas-Salomé Kurt sterben läßt, macht sie sich selbst klar, daß die Haltung des Resignierens wie des Idealisierens am wirklichen Leben scheitert. Denn dem Leben wird man nicht gerecht, wenn es als Ersatz für etwas anderes erhalten soll. Das Gemeine des Lebens und die Schwächen des Menschen fordern ihr Eigenrecht. Was sind Ideale wert, fragt der Roman, die sich rigoros darüber hinwegsetzen? [...] Fremd erscheinen nun Lou sowohl die gefühlsmäßigen Exaltationen als auch die intellektuellen Rigorismen, das Asketische ihrer Jugendjahre. Nicht, wie man über das Gemeine, die Schwächen und das Wirkliche hinauskommen kann, beunruhigt sie in dieser Lebensphase, sondern die Frage, wie sie in das wirkliche Leben hineinkommen kann.⁸²

Zumindest auf die in dieser Arbeit behandelten vier Werke scheint dieses Urteil Salbers zuzutreffen, da der in *Im Kampf um Gott* (1885) enthaltene Aufruf zur Immersion in das Leben auf einer sehr theoretischen Ebene angesiedelt bleibt. Andreas-Salomé verbindet diesen lebensbejahenden Aufruf mit einem Rückzug aus dem alltäglichen Leben – Kuno entwickelt sich gegen Ende des Romans geradezu zum Eremiten.⁸³ In *Aus fremder Seele* (1896) ist dahingegen von einer Hinwendung zum ‚wirklichen‘, natürlichen Leben die Rede, die explizit mit der Abwendung „von allen Grübeleien und Spitzfindigkeiten“ verbunden wird (92); man kann hier bereits eine Tendenz erahnen, die

⁸⁰ Dies wird im Text insbesondere durch Artur ausgedrückt, der einerseits Empörung über Kurts fanatisches Wahrheitsstreben empfindet, andererseits jedoch selbst die Wahrheitsverschleierung durch den Hilfsgeistlichen emotionsstark zurückweist (92).

⁸¹ Salber, *Lou Andreas-Salomé: mit Selbstzeugnissen*, 73.

⁸² *Ibid.*, 73.

⁸³ Lou Andreas-Salomé, *Im Kampf um Gott*. Herausgegeben mit einem Nachwort von Hans-Rüdiger Schwab (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007), 263. Vgl. auch Ernst, *Europa nach dem Verlust des Absoluten*, 52.

in *Der Teufel und seine Großmutter* (1922) und *Die Stunde ohne Gott* (1922) noch gesteigert wird (vgl. Kapitel 4).

3.3 Verhandlung der Sexualität

Besonders interessant für die Fragestellung dieser Arbeit ist des Weiteren Andreas-Salomés explizite Kritik an den sexualitätsbezogenen Moralvorstellungen des Christentums: Der Handlungsstrang, der sich wie ein roter Faden durch die gesamte Erzählung zieht und an dem sich die Güte des „Himmelpastor[s]“ (4) offenbart, ist die Geschichte der Enkelin der ‚alten Rieke‘, eines Dienstmädchens, das aufgrund einer außerehelichen Schwangerschaft von einem Stadtgeistlichen „mit Schimpf und Schande aus ihrem Stadtdienst gejagt worden ist“ (4) und das nun im Sterben liegt (43).⁸⁴ Am Anfang der Erzählung scheint es zunächst so, als werde von der Gemeinde zwar die Härte des Stadtgeistlichen verurteilt – denn jeder will hören, „wie gut dagegen unser Himmelpastor der alten Rieke zuspricht“ (4) –, jedoch wird, wie bereits in *Im Kampf um Gott*, das eigentliche Keuschheitsgebot nicht in Frage gestellt, denn Andreas-Salomé lässt mehrere Stimmen verlauten, die für das „brav sein“ plädieren (5). Allerdings lässt sich eine interessante Veränderung gegenüber der Verhandlung dieser Thematik in *Im Kampf*

⁸⁴ Obwohl eine nähere Ausführung zu weit vom Thema dieser Arbeit abführen würde, soll zumindest darauf hingewiesen werden, dass Andreas-Salomé in dieser Erzählung mit einem Land-Stadt-Gegensatz arbeitet, der an die von Laura Deiulio festgestellte Gegenüberstellung der in Fenitschka verhandelten Metropolen erinnert (Laura Deiulio, "A Tale of Two Cities: The Metropolis in Lou Andreas-Salomé's Fenitschka," *Women in German Yearbook: Feminist Studies in German Literature & Culture* 23 (2007): 76-101), indem hier den beiden Gebieten verschiedene Glaubens- und Lebensarten zugeordnet werden und sie insbesondere für die Entwicklung von Kurts Charakter von Bedeutung scheinen – schließlich flüchtet er sich für seinen Zusammenbruch aus dem Dorf in den Zwischenraum des Feldes und versucht sich dann in der Stadt zu verlieren, was ihm jedoch aufgrund seiner vom Dorf markierten Kleidung – seine Hose ist voll Erde und aus seinem Haar fallen Strohhalme (57) – nicht so recht gelingen will (55-58).

um Gott bemerken: Während in *Im Kampf mit Gott* die Sexualität grundsätzlich mit einer lebenszerstörerischen Wirkung belegt wurde und nur in den Erzählungen des Grafen – dessen Lebensweise im Roman als illusionistisch entlarvt wird – mit einer gewissen Lebenskraft gleichgesetzt wird (vgl. Kapitel 2.2.5), verbindet Andreas-Salomé in diesem späteren Werk die Sexualität durch das Fabrikmädchen Gertrud von Anfang an mit einer Lebenslust, welche allein durch Gertruds Achtung vor dem Religionsentwurf des Pastors unterdrückt wird: „Aber das sage ich dir: wenn er nicht wäre – wenn unser Pastor nicht wäre – und so gut, und so eindringlich–, dann – weiß Gott! Man will doch *leben!*“ (5). Dieses Bild der Lebenslust wird auch im fünften Kapitel in Gertruds Reaktion auf die Enthüllung des Pastors deutlich, indem Andreas-Salomé sie Reue darüber ausdrücken lässt, dass sie nicht zu leben gewagt habe, und sie „mit einer hastigen Bewegung, als zerinne ihr schon die kostbare Zeit des Lebens und Genießens unter den Händen“ (82) aus der Kirche eilen lässt. Dass Andreas-Salomé hierin keineswegs ein moralisches Vergehen darstellen möchte, wird unter anderem dadurch ersichtlich, dass sie Gertrud als äußerst ‚moralischen‘ im Sinne eines hilfsbereiten und mitfühlenden Menschen darstellt, die dem Pastor trotz ihres Zornes und der zunächst auftretenden Rachedgedanken instinktiv zur Hilfe eilt, als dieser von der Menschenmenge aufgehalten wird (82-83).

Mit dem lebensbejahenden Aufruf am Ende der Erzählung scheint demnach auch eine freiere Betrachtung der Sexualität einher zu gehen, was sich zum Beispiel auch darin zeigt, dass die Margherita-Problematik in *Aus fremder Seele* aufgehoben wird: Während Margherita nicht über den gesellschaftlichen Ausschluss hinwegkommt, wird in Bezug auf Kurts Mutter proklamiert, dass diese ohne Weiteres über „das worunter die meisten

gelitten hätten – die gesellschaftliche Verachtung und Verurteilung“ (24) hinweggekommen wäre, wenn sie nicht völlig desillusioniert an dem Zerschlagen ihres Ideals gestorben wäre. Hierdurch durchbricht Andreas-Salomé zumindest die Absolutheit des lebenszerstörenden Charakters, den dieser gesellschaftliche Ausschluss noch in *Im Kampf um Gott* beinhaltet. Unterstützt wird der hierdurch angeregte freiere Umgang mit Sexualität dadurch, dass im direkten Anschluss an die Erzählung über die Mutter die Beschreibung der unglücklichen Ehe der Großmutter erfolgt, die nicht nur ihr Leben, sondern auch das Leben Theo Arnsfeldts nachhaltig negativ beeinflusst hat (25), wodurch Andreas-Salomé zumindest die christliche Überhöhung der Ehe in Frage zu stellen scheint.

In diesem Zusammenhang ist auch die Diskussion zwischen Babette und Arnsfeldt über die Richtigkeit des Handelns des Stadtgeistlichen interessant: Während Babette „seine strengen Worte über die Tote und ihr Kind als Unrecht“ (58) bezeichnet, entgegnet der Pastor, dass der Stadtgeistliche vom „Standpunkt des geltenden Christentums [...], den er [der Stadtgeistliche] vertritt“ (59) aus gesehen durchaus Recht habe, wenn auch nur von diesem einzigen Standpunkt aus, denn auf Nachfrage Babettes wird deutlich, dass der Pastor diesen Standpunkt nicht teilt (59). Andreas-Salomé markiert an dieser Stelle explizit, dass sie durch die Infragestellung, bzw. sogar die Verurteilung der Härte des Stadtgeistlichen, Kritik am geltenden Moralgesetz des Christentums übt – eine geradezu revolutionäre Offenheit im Vergleich zu ihrer Haltung in *Im Kampf um Gott*, wo sie lediglich Kritik an der Verurteilung durch die Gesellschaft übt und diese Kritik sogar kurz darauf wieder einschränkt (vgl. Kapitel 2.2.5).

3.4 Entmoralisierung durch Wiedereinführung der Sittengesetze?

Insgesamt ist im Vergleich zu *Im Kampf um Gott* gesehen die deutlich kritischere Betrachtung der Institution der Kirche auffällig, welche vor allem in Arturs Abscheu gegenüber den Verschleierungsmethoden des Hilfsgeistlichen zum Ausdruck kommt:

Verteidigen wollen hatte er soeben noch den Pastor – ihn mit seiner Liebe verteidigen gegen die Flüche der Menschen, den Fluch der Kirche! Aber längst hatte die weltkluge christliche Kirche die Sünde vom Sünder abgewischt und dafür gesorgt, daß das gefährliche Ereignis im Sande verrann. Ein plötzlicher Ekel überfiel Artur, wie jemand, der auf einen Löwen zu stoßen meint und auf ein Reptil tritt. ‚Pfui!‘, rief er unwillkürlich – ‚dies da ist häßlich! Es mag klug sein, aber es ist häßlich!‘“ (91)

Andreas-Salomé benutzt diesen heftigen Emotionsausbruch von Artur zwar einerseits, um Kurts Position nachvollziehbarer zu machen und um die Unmöglichkeit, zwischen Recht und Unrecht unterscheiden zu können, zu unterstreichen: „Diese Abneigung stieg ebenso rasch und spontan in ihm auf, wie früher die Empörung über Kurt. Aber wer behielt Recht? Wer *hatte* Recht? Er wusste es nicht“ (92). Andererseits unterstellt sie dem Kirchenvertreter und mit ihm der Institution der ‚weltklugen christlichen Kirche‘ jedoch auch unzweifelhaft eigennützig Täuschung: Der Hilfsgeistliche verkündet seine Version der Geschehnisse „mit ruhigem Triumph“ (90) und einer „kalte[n], glatte[n] Mauer von wohlüberlegten Worten“ (91). Interessanterweise stellt Andreas-Salomé alle ‚echten‘ Kirchenvertreter als emotional kalt und unnahbar dar. So zum Beispiel die „barmherzige Schwester“ (83), die an Kurts Sterbebett Wache hält und von Justus als „ganz ruhig, wie aus Stein gehauen“ (83) und „so gleichgültig [...], als überzähle sie in Gedanken schon, in wievielen Stunden sie der Tod hier ablösen werde“ (83) beschrieben wird. Oder auch der Hilfsgeistliche selbst, der den „[e]rregten“ Artur „mit kühlem Erstaunen und Befremden“ aus „eisigen Augen“ anblickt (91).

Rein metaphorisch betrachtet scheint Lou Andreas-Salomé in diesen Beschreibungen das bereits angesprochene Bild des ‚absterbenden‘ Kirchenglaubens zu verstärken,⁸⁵ auf den sich der Aufruf des Gedichts „Sarg ruhig ein, was du verloren!“ demnach in besonderer Weise zu beziehen scheint (94). Auch wenn in Bezug auf Kurt weniger der ‚Tod‘ des Kirchenglaubens als vielmehr seines Menschenideals von Bedeutung zu sein scheint, wird durch die gesamte Erzählung hindurch immer wieder auf den absterbenden Kirchenglauben angespielt: Neben der bereits angesprochenen Symbolik des verwitternden Kirchengebäudes gelingt es beispielsweise Babette nie, ihren Kinderglauben einzusargen, der „ihr noch heute kalt im Herzen [liegt], wie eine Leiche aufgebahrt unter einer immer erneuten Blumenfülle sehnenen und wehmütigen Gedenkens“ (35). Nicht einmal vor dem Pfarramt wird dabei innegehalten, denn Andreas-Salomé lässt Artur verkünden, dass „die teilweise Abwesenheit des Glaubens [...] nicht mehr so absolut hinderlich sein [soll] beim Antreten eines Pfarramts“ (39).⁸⁶ Andreas-Salomé plädiert hier demnach für das Loslösen von einem bereits toten Glauben, der bezeichnenderweise in ihrer Erzählung lediglich durch eine Farce, eine „Luftspiegelung“ (81) aufrecht erhalten werden kann. Dass es sich bei dem Ersatzgebilde, das der Hilfsgeistliche ins Leben zu rufen versucht, ebenfalls um eine Illusion handelt, wird beispielsweise daran deutlich, dass sein Täuschungsversuch an der alten Rieke scheitert (90), also gerade der Figur, die die Erzählung über als das Sinnbild der Gläubigkeit stilisiert wurde (30-31; 43; 81).

⁸⁵ Schwab, epilog to *Aus fremder Seele*, 135.

⁸⁶ Die Wichtigkeit dieser Kritik wird dadurch verstärkt, dass diese Ansicht Schwab zufolge „keineswegs aus der Luft gegriffen [ist]. Eine Figur wie Franz Overbeck etwa könnte hier angeführt werden“ (Schwab, epilog to *Aus fremder Seele*, 136).

Die Wiedereinführung einer Religion, die sich an den biblischen Sittengesetzen orientiert, durch den Hilfsgeistlichen (90), wird in der Erzählung keineswegs mit einer gesteigerten Moralität verbunden, sondern von Andreas-Salomé mit einem auffällig rohen Bild der Gemeinde verknüpft. Abgesehen von der Beschreibung des Hilfsgeistlichen als zwielichtiger Gestalt, stechen insbesondere die Korruption des Wirtes, der die ‚Schaudergeschichte‘ um Kurts Tod zu seinem Profit ausnutzt, und die mitleidslose Behandlung Riekes hervor, welche als ‚verrückte Rieke‘ abgestempelt im Armenhaus untergebracht wurde (89). Letzterer Zustand ruft in Artur wahres Mitleid hervor, veranlasst den Hilfsgeistlichen jedoch nur zu der Äußerung, dass sie durch ihr von Tür zu Tür Gehen „die Leute kopfscheu [mache]“ (90). In dieser Sittenverrohung durch die oder doch zumindest parallel zur Wiedereinführung der christlichen Moralgesetze, demonstriert Andreas-Salomé die Kritik an den selbigen, insbesondere dem vorgetäuschten „nachsichtigen Mitleid“ (90), das durch die Reaktion auf die tatsächlich erkrankte Rieke als Paradox gezeichnet wird und bereits vorher durch den Religionsentwurf Arnsfeldts in Frage gestellt wurde.

3.5 Kapitelzusammenfassung

Es kann abschließend festgestellt werden, dass Andreas-Salomé in *Aus fremder Seele* deutliche Kritik an der Institution der christlichen Kirche und ihren Sittengesetzen übt und im Vergleich zu *Im Kampf um Gott* eine weitaus ambivalentere Bewertung des Strebens nach einem Ideal vornimmt. Der Hauptkonflikt zwischen Geist und Naturtrieben aus *Im Kampf um Gott* findet in dieser Erzählung eigentlich keine wirkliche Betrachtung

und die Emotionalität des Idealstrebens wird stattdessen auf die Jugend Kurts zurückgeführt.

Während in *Im Kampf um Gott* die Lebensimmersion interessanterweise durch die Isolierung und extreme Theoretisierung des Lebens erreicht zu werden scheint,⁸⁷ schließt *Aus fremder Seele* mit einem Aufruf zur Abwendung „von allen Grübeleien und Spitzfindigkeiten“ (92), hin zu Leben und Jugend. Dies wird von Andreas-Salomé auch mit einem freieren Umgang mit Sexualität verknüpft, was sich an der impliziten Kritik der Keuschheitsmoral erkennen lässt.

Die hier herausgearbeitete Verlagerung von und Intensivierung der Kritik an sexualitätsbezogenen Moralbegriffen lässt sich vermutlich mit der zunehmenden Reife und Welterfahrung der Autorin erklären. Schließlich liegen zwischen der Entstehung der beiden Werke nicht nur zehn Jahre, sondern auch die Ehe mit Friedrich Carl Andreas.⁸⁸ Eine weitere Erklärungsmöglichkeit für die Verstärkung von Lou Andreas-Salomés Kritik, insbesondere an der Institution der Kirche, mag womöglich in der Tatsache liegen, dass Andreas-Salomé beim Verfassen ihres Debutromans, der unter einem Pseudonym publiziert wurde, noch versuchte, ihre Familie zu schonen, was sich möglicherweise auch in einer etwas gemäßigeren kritischen Haltung gegenüber des Kirchenglaubens und der überraschend konventionellen Verhandlung von Sexualität niederschlug.

⁸⁷ Ernst, *Europa nach dem Verlust des Absoluten*, 52.

⁸⁸ Interessanterweise war eine Bedingung von Andreas-Salomé für das einwilligen in die Ehe mit Friedrich Carl Andreas, dass es „keine sexuelle Vereinigung geben“ werde (Koepcke, *Leben – Persönlichkeit – Werk*, 131).

4 Rückbesinnung auf moralisch Tabuisiertes in *Die Stunde ohne Gott* (1922) und *Der Teufel und seine Großmutter* (1922)

Kristine Jennings Feststellung, dass sich Andreas-Salomés Schriften nach den frühen Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts mit ihren psychoanalytischen Theorien zu Kindheit und Sexualität auseinandersetzen,⁸⁹ trifft sicherlich zu. Allerdings hat dies dazu geführt, dass diese Texte bisher kaum unter anderen Gesichtspunkten betrachtet wurden. In *Die Stunde ohne Gott* und *Der Teufel und seine Großmutter* werden jedoch auch religiöse und moralische Fragen ins Zentrum gestellt, weswegen diese Texte auch für die Themenstellung der vorliegenden Arbeit von großer Relevanz sind. Während in beiden Werken psychoanalytische Betrachtungen durchaus einen sehr breiten Raum einnehmen,⁹⁰ soll im Rahmen dieser Arbeit das Augenmerk primär auf die Verhandlung der religiösen und moralischen Fragen gelegt werden.

Die Entscheidung, *Die Stunde ohne Gott* und *Der Teufel und seine Großmutter* nicht getrennt, sondern gemeinsam in einem Kapitel zu untersuchen, liegt darin begründet, dass

⁸⁹ Kristine Jennings, "Translating the Devil and His Grandmother: An Introduction to the Life and Work of Lou Andreas-Salomé" (MA thesis, University of North Carolina Wilmington, 2008), 7.

⁹⁰ Vgl. hierzu insbesondere die wegweisenden Arbeiten von Rose-Maria Gropp, der es in ihrem Aufsatz „... und daß es dabei so gut für das Ubw ausgeht“: Zu Lou Andreas-Salomés *Der Teufel und seine Großmutter*“ (Rose-Maria Gropp, „... und daß es dabei so gut für das Ubw ausgeht“: Zu Lou Andreas-Salomés *Der Teufel und seine Großmutter*,” in *Phantasie und Deutung: Psychologisches Verstehen von Literatur und Film*, ed. Ursula Renner et al. (Würzburg: Königshausen + Neumann, 1986), 152-168) überzeugend gelingt, den nur schwer greifbaren Inhalt des Dramas *Der Teufel und seine Großmutter* durch ‚Parallelektüre‘ von Andreas-Salomés und Freuds Überlegungen zur Trieblehre zugänglich zu machen. Des Weiteren kommt sie in ihrer Monografie „Lou Andreas-Salomé mit Sigmund Freud: Grenzgänge zwischen Literatur und Psychoanalyse“ (Rose-Maria Gropp, *Lou Andreas-Salomé mit Sigmund Freud: Grenzgänge zwischen Literatur und Psychoanalyse* (Weinheim, Basel: Beltz, 1988)) auf einige Gebiete zu sprechen, die für eine psychoanalytische Deutung von *Die Stunde ohne Gott* bedeutsam erscheinen – vgl. z.B. die Kapitel „Der Spiegel“ und „Der schweigende Gott“.

sich in beiden Texten – trotz aller sonstigen inhaltlichen Unterschiede – starke Übereinstimmungen in Bezug auf die Kritik an der Scheinheiligkeit des Glaubens bzw. der Gläubigen, sowie in Bezug auf den enthaltenen Aufruf zur Hingabe an die Natur erkennen lassen. Diese Übereinstimmungen erklären sich vermutlich auch dadurch, dass beide Texte 1922 in unmittelbarer zeitlicher Nähe veröffentlicht wurden.

4.1 *Die Stunde ohne Gott*

Obwohl Andreas-Salomés Erzählung *Die Stunde ohne Gott* (1922) durch den Untertitel *und andere Kindergeschichten* in das Genre der Kinderliteratur eingeordnet zu werden scheint,⁹¹ muss, wie Britta Benert in ihrem Nachwort korrekterweise anmerkt, auf die Doppeldeutigkeit dieser Klassifikation hingewiesen werden:

Wo nämlich die Akzentsetzung liegt, d.h. ob die Geschichten *für* Kinder geschrieben sind oder ob ‚psychologische Studien *an* Kindern gemacht‘ werden, ob also *über* Kinder nachgedacht wird, das ist nicht festlegbar und [...] *soll* es im Sinne Lou Andreas-Salomés sehr wahrscheinlich auch nicht sein!⁹²

So scheinen insbesondere die philosophischen Betrachtungen, die die Protagonistin Ursula über Religion und Moral anstellt, einerseits durch ihre kindliche Perspektive, durch die sie vieles zu wörtlich nimmt, einen sehr direkten Zug zu tragen, der von den erwachsenen Lesern höchstwahrscheinlich mit einem leichten Schmunzeln kommentiert werden soll, andererseits akzentuiert Andreas-Salomé jedoch gerade über die Simplizität

⁹¹ Aus Gründen thematischer Relevanz wird in dieser Arbeit weder auf die mit *Die Stunde ohne Gott* im Verbund publizierten Erzählungen *Die Geschichte von der Gänseblume und von den Wolken* und *Das Bündnis zwischen Tor und Ur*, noch auf die deutlich kürzere Vorversion der *Stunde ohne Gott* eingegangen, die 1914 unter dem Titel *Seelchen. Eine Ostergeschichte* publiziert wurde und deren „sämtliche Kapitel [...] – teils sogar wortwörtlich– Einzug in die Buchfassung erhalten [haben]“ (Appendix to *Die Stunde ohne Gott und andere Kindergeschichten*, by Lou Andreas-Salomé (Taching am See: MedienEdition Welsch, 2016), 180).

⁹² Britta Benert, epilog to *Die Stunde ohne Gott und andere Kindergeschichten*, by Lou Andreas-Salomé (Taching am See: MedienEdition Welsch, 2016), 207.

dieser Betrachtungen, die Relevanz von Ursulas durchaus logisch gezogenen Schlüssen in Bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und der Welt.

Insbesondere Ursulas Betrachtungen über ihr Verhältnis zu Gott scheinen etliche autobiografische Bezüge aufzuweisen, denn Lou Andreas-Salomé weist in ihrem Lebensrückblick explizit darauf hin, dass sie in *Die Stunde ohne Gott* den Prozess ihrer eigenen Abkehr von Gott mehr oder weniger nachgezeichnet habe.⁹³ Dies deutet sich nicht nur in Andreas-Salomés Ausführungen über Ursulas enge persönliche Beziehung zu ihrem Gott an,⁹⁴ sondern lässt sich auch in der Schilderung von Ursulas Gottesverlust Erfahrung nachvollziehen: Andreas-Salomé führt in ihrem Lebensrückblick ihre Gotteszweifel auf die ihr von einem Knecht erzählte Geschichte eines merkwürdigen Paares, das im Garten stehe und Einlass zu ihrem Miniaturhäuschen verlange, zurück.⁹⁵ Sie habe infolge dieser Geschichte Gott zur Antwort des Rätsels der Vergänglichkeit dieses Paares befragt und seine Unfähigkeit zu antworten als „Katastrophe“ gedeutet: „Denn nicht nur von *mir* hinweg entschwand ja der Gott, der auf den Vorhang draufgemalt gewesen war, sondern *überhaupt* – dem ganzen Universum – entschwand er damit“.⁹⁶

Eben diese Geschichte baut Andreas-Salomé in *Die Stunde ohne Gott* ein, sie wird Ursula dabei ebenfalls von einem Knecht des Hauses erzählt (3). Ursula verweigert

⁹³ Lou Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, 15.

⁹⁴ Dass Gott Ursula in Form eines Großvaters erscheint, der in seinem Mantel die schönsten Geschenke für sie aufbewahrt und immer gegen die Pädagogik der Eltern auf ihrer Seite steht, entspricht Andreas-Salomés eigenem Bild ihres Kindergottes (vgl. das Kapitel „Kindergott“ in Andreas-Salomé, *Der Gott*, 14-15).

⁹⁵ Lou Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, 16.

⁹⁶ Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, 17.

infolge der Erzählung dem Paar den Einlass, wird aber im darauffolgenden Sommer von Gewissensbissen geplagt, als ihr der Knecht von dem mysteriösen Zerschmelzen des Paares berichtet – dass es sich dabei um ein Schneepaar handelt, ist für die erwachsenen Leser offensichtlich, auch wenn Ursula erst gegen Ende des Textes zu dieser Erkenntnis gelangt. Wie Andreas-Salomé fragt auch sie Gott eines Nachts nach der Identität dieses merkwürdigen Paares und wirft ihm vor, dass er ihr deren Namen nicht verrät (55). Auch wenn Ursula an dieser Stelle nicht, wie die junge Lou Andreas-Salomé, aus diesem Schweigen sofort die Nicht-Existenz Gottes ableitet,⁹⁷ beginnt sie im Folgenden dennoch die „Stille“ ihres Großvatergottes, die sie bislang nicht gestört hatte (15), immer skeptischer zu betrachten und damit einhergehend allmählich auch das Bild, das sie sich von ihrem Gott gemacht hatte, in Frage zu stellen.

Dieser allmähliche Gottesverlust von Ursula ist für die vorliegende Arbeit besonders interessant, da Andreas-Salomé hierbei zum ersten Mal explizit die Widersprüchlichkeiten aufzeigt, die diese Gotteszweifel hervorrufen. Denn sowohl in *Im Kampf um Gott* als auch in *Aus fremder Seele* ist stets von Zweifeln die Rede, die letztendlich zu einer Abkehr von Gott führen, um welche Art von Zweifeln es sich dabei allerdings konkret handelt, wird in diesen beiden früheren Texten nicht weiter ausgeführt. In *Die Stunde ohne Gott* deckt Andreas-Salomé nun jedoch aus der Perspektive eines Kindes und dessen einfacher Logik einige Widersprüchlichkeiten des christlichen Glaubens auf. Sie beginnt dabei mit eher harmlos erscheinenden Fragen nach Betrachtungen, die jedoch sukzessive manche der Widersprüche des ihr vermittelten

⁹⁷ Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, 17.

Gottesbildes entlarven. So stellt sie z.B. zunächst folgendes fest: „Entschwinden kann er ja doch nicht, weil dafür kein Raum bleibt, weil er ja überall, allgegenwärtig ist. Oder kann er das trotzdem, da er doch auch allmächtig ist –?“ (61). Später im Text lässt Andreas-Salomé Ursula dann allerdings auch Betrachtungen über die Theodizee-Frage anstellen – so erschrickt Ursula beispielsweise eines Morgens über die vielen tragischen Berichte in der Zeitung und fragt: „[W]arum hat der liebe Gott seinerseits denn nicht besser aufgepaßt –?“ (67).

Der kindliche Ton, den Andreas-Salomé diesen Betrachtungen verleiht, kann und soll dabei nicht über die Ernsthaftigkeit von Ursulas Schlussfolgerung hinwegtäuschen, dass Gottes Schweigen auf seine Machtlosigkeit und Abwesenheit zurückzuführen sei. Interessanterweise lässt Andreas-Salomé ihre Protagonistin aufgrund des scheinheiligen Verhaltens der Erwachsenen zu diesem Schluss kommen, die zwar von Kindern stets Gehorsam verlangten, selbst allerdings Gott ‚zu hintergehen‘ schienen, indem sie sich „nur ein bißchen brav, ein bißchen aufrichtig und gewissenhaft“ (21) verhielten und sich so um seine Gebote drückten (23). Dass sich Gott so leicht hintergehen lässt, führt Ursula dabei zunächst auf dessen Unwillen zu strafen zurück (21-22). Da sie auf dem Höhepunkt ihres Kinderglaubens die christlichen Moralgesetze als solche noch bedingungslos akzeptiert, reagiert sie auf das ‚unmoralische‘ Verhalten der Erwachsenen mit dem Versprechen, Gott zu „gehören, bis sie groß genug“ sei, um „ihm strafen zu helfen, wo es not“ tue (23). Hieran wird deutlich, dass sie das Nicht-strafen-wollen des „lieben Gott[es]“ als Schwäche interpretiert, die es auszugleichen gilt (23), was beispielsweise auch darin zum Ausdruck kommt, dass sie dasselbe Nicht-strafen-wollen im Falle der

Mutter als Feigheit zu werten scheint: „Auch diesmal macht die Mutter den Drückeberger“ (30).

Dies ist für die Fragestellung nach der Kritik an Moralbegriffen insofern interessant, da Andreas-Salomé in den zeitlich vorausgehenden Werken *Im Kampf um Gott* (1885) und *Aus fremder Seele* (1896) vor allem die Unzulänglichkeit gewisser Moralbegriffe und deren negative Auswirkungen auf verschiedene Figuren ins Zentrum ihrer Betrachtungen gestellt hat, in *Die Stunde Ohne Gott* (1922) ihre Kritik jedoch auf die Nichteinhaltung bzw. Umgehung der christlichen Moralgesetze richtet: Ursula will nicht nur die Geschenke Gottes, sondern „auch seine Gebote“ erhalten, die von den Erwachsenen umgangen werden, die sie an dieser Stelle jedoch als Gottes „Festlichstes, Strahlendes“ erachtet (23). Auch wenn die Befürwortung der christlichen Moralgesetze im Laufe der Erzählung relativiert wird, indem Andreas-Salomé Ursulas Abkehr von Gott mit einer Abnahme der Bedeutsamkeit der Moralgesetze verknüpft (vgl. Kapitel 4.1.1), scheint die Kritik an der Scheinheiligkeit der Erwachsenen dennoch von Bedeutung zu sein, da diese auf ein reduktionistisches Verständnis von Glauben verweist, wie dies in ähnlicher Weise auch schon in *Aus fremder Seele* ausgeführt und als solches kritisiert wurde. Auf subtile Weise scheint Andreas-Salomé hier also anzudeuten, dass der christliche Glaube bei den Erwachsenen eigentlich gar nicht mehr wirklich präsent sei – es gibt zwar noch eine Hausbibel, aber diese wird gerade dadurch klassifiziert, dass sie „manchmal etwas verstaubt“ sei (68). Zudem scheint Andreas-Salomé in Ursulas anfänglicher Neigung, alles – selbst das Vorhandensein des Jahrmarkts (31) – als Gottesfügung aufzufassen und auch in ihrer Überzeugung, Gottes „Mitwissende und beinahe Mitallmächtige“ (71) zu

sein, die menschliche Anmaßung, Gottes Willen zu kennen, zu kritisieren – wenn auch in parodistisch übertriebenen Maße.

4.1.1 Zweifel an der Notwendigkeit religiöser Gesetze für ‚moralisches‘ Verhalten

Obwohl Ursula zunächst die christlichen Moralgesetze stark verteidigt, beginnt sie parallel zu ihrer allmählichen Distanzierung von ihrem Gottesbild, die Ausführbarkeit und Legitimität derselben anzuzweifeln: Sie beginnt Gottes Unwillen zu strafen als eine Unfähigkeit anzusehen. Als Reaktion auf diese Feststellung traue „die Welt“ Gott nicht mehr zu, „seinen Willen durchzusetzen in den Menschen, bis die ganze Welt so geworden ist, wie es sich für eines lieben Gottes Welt schickt“ (72). An dieser Stelle lässt Andreas-Salomé ihre junge Protagonistin jedoch auch die Notwendigkeit der religiös begründeten Moralgesetze an sich hinterfragen:

Muß denn aber der liebe Gott dazu [zur Durchsetzung seines Willens] jung und stark sein? Könnte man es nicht sein für ihn? Muß er denn drohend oder strafend nach dem Rechten sehn? Könnte man nicht versuchen recht zu tun, ohne daß er zusieht? Wenn Ursula unter die Kinder ginge, wenn alle Kinder sich zusammentäten, – ein langer, langer Zug, – und nähmen ihn in ihre Mitte, so sollte es wohl gelingen, ihm von seinem frühern Ansehen das Beste wiederzugeben. Über dem Andrang und den Köpfen der Kinderschar würde niemand so genau bemerken: daß der liebe Gott, dort zwischen ihnen, vielleicht schon hinfällig ist und zu schwach, den Argen zu wehren, ließen die Kinder es zu (72).

Durch die Frage, ob man nicht auch ohne die Institution Gott Recht tun könne, wird die Notwendigkeit seiner Gebote unterminiert, auch wenn sich Ursula an dieser Stelle immer noch auf Seiten des „lieben Gott[es]“ und der Aussagen seiner Moralgesetze zu stellen scheint, denn schließlich versucht sie nicht, sein Wirken zu untergraben, sondern vielmehr sein Unvermögen, nicht mehr wirken zu können, zu verdecken und zu kompensieren (72).

Indem die auf diesen Kompensationsversuch folgende Tugendhaftigkeit Ursulas keineswegs als wünschenswert dargestellt wird, sondern mit Alpträumen und dem Verlust ihrer ‚Fröhlichkeit‘ einhergeht (73), gibt Andreas-Salomé die Relevanz der christlichen Moralgesetze schließlich vollkommen auf. Bezeichnenderweise erlangt Ursula diese Fröhlichkeit erst zum Schluss der Erzählung wieder, als sie das Verbot, in den Lindenbaum zu klettern, bricht:

O wie lang scheint es ihr doch schon her zu sein, daß sie sich diesen reinsten Genuß nicht mehr gönnte. Wenn auch Linden Kirschen trügen, die äße sie nicht einmal: was bedeuten Kirschen gegen das Glück, so recht aus vollem Herzen wieder froh der eigenen Unart zu sein? (88-89)

Andreas-Salomé verbindet dabei nicht nur zufällig die Natur mit diesem Aufruf zur Unart – die Klassifikation als „eigene[n] Unart“ macht vielmehr deutlich, dass diese für Andreas-Salomé ein Teil des menschlichen Wesens und damit ein Teil des Lebens sei, das in der Verbundenheit mit der Natur seinen höchsten Ausdruck erfahre (88).⁹⁸ Auch für Gott findet Andreas-Salomé in dieser Allverbundenheit letztlich noch einen Platz, indem sie ihn über die Lebensmetapher „Sommerwerden“ mit der Natur und dem Leben an sich gleichsetzt, wenn sie durch Ursula dann folgende rhetorische Frage in den Raum stellt: „Ist Sommerwerden nicht vielleicht gerade das, daß er sich so ganz zu allem wieder hinfindet?“ (88). Wichtig ist hierbei, dass Andreas-Salomé diesen Gott hier nicht mehr als überhöhte, gesetzgebende Figur zeichnet, sondern vielmehr den Zustand der Allverbundenheit der Natur als göttlich beschreibt. Dies greift den in ihrem Lebensrückblick propagierten Gedanken auf, dass der Zustand der Allverbundenheit „von menschlich-gegebenen Maßstäben oder Wertänderungen außerhalb des momentanen

⁹⁸ Dies spiegelt Andreas-Salomés Ehrfurchtsansatz vor dem Leben, der sich aus einer „durchschlagende[n] Grundempfindung unermeßlicher Schicksalsgenossenschaft mit allem, was ist“ (Andreas-Salome, *Lebensrückblick*, 27) heraus entwickelt.

Eindrucks [unbeeinflusst sei]: als gebe es sozusagen kein Ding, nichts, was extra zu rechtfertigen, zu erhöhen oder zu entwerten sei neben dem Umstand seiner Existenz als Verbundenheit“.⁹⁹

4.2 *Der Teufel und seine Großmutter*

In *Der Teufel und seine Großmutter* lässt sich eine entsprechende Allverbundenheit der Natur in der Figur der Großmutter wiedererkennen, die zusammen mit der im Drama enthaltenen Anklage der Scheinheiligkeit des Himmels, bzw. Gottes für die untersuchte Fragestellung von primärer Bedeutung ist.

Der folgende kurze Abriss der Handlung, soll dabei helfen, den Gesamtüberblick zu bewahren, da der Text für die folgende Deutung lediglich Ausschnittsweise herangezogen wird:

Am Anfang von Lou Andreas-Salomés Drama steht der Teufel – die Hauptfigur des in Blankversen verfassten „mythisch-mystische[n] Spiel[s] um Leben und Tod in sieben Bildern“.¹⁰⁰ Von der Sinnlosigkeit seines Höllenlebens gelangweilt,¹⁰¹ vertreibt er sich mit der Ankunft einer noch ungewöhnlich lebendigen Seele in der Hölle die Zeit. Er justiert nach und nach das Alter der Seele und versucht so, sie zunächst als Kind und später als Frau für die Hölle zu gewinnen. Als sie sich dem verweigert, wendet er sich ratsuchend an die kreativen „Schöpfer“, die ihm bei seiner Hochzeit mit dem sogenannten

⁹⁹ Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, 27.

¹⁰⁰ Gropp, "...und daß es dabei", 153.

¹⁰¹ Martin Bidney, "Andreas-Salomé's Devil and Lermontov's Demon," *seminar* 26 (2000): 150.

Armseelchen behilflich sein sollen (23-24).¹⁰² In der darauffolgenden Szene wird mittels eines Stummfilms abgebildet,¹⁰³ wie der Teufel versucht das Armseelchen zur Heirat zu zwingen und sie infolge ihrer Weigerung brutal vergewaltigt und zerstückelt. Der Teufel bereut kurz darauf seine Tat und überzeugt seine Großmutter, die das ganze Universum umfasst und die Quelle allen Lebens ist (41-42),¹⁰⁴ das Armseelchen ins Leben zurückzurufen. In Szene sechs wird dann der Tod des Teufels beschrieben, der sich für die Menschheit opfert, die seiner angeblich nicht mehr bedarf (44). Im Nachspiel wird schließlich angedeutet, dass alle vorherigen Szenen dem Traum eines jungen Mädchens entsprungen seien.

4.2.1 Anklage der Scheinheiligkeit des Himmels und Gottes

Die Anklage der Scheinheiligkeit des Himmels durch den Teufel kommt in Andreas-Salomés Drama insbesondere in den ersten beiden Szenen und in der fünften Szene zum Ausdruck. Grundlage für die Kritik ist dabei die Verleugnung bestimmter Elemente der dem Menschen eigensten Natur durch das Christentum – symbolisch insbesondere dargestellt durch das Fäkale, aus dem sich die Hölle zusammensetzt, da Gott die Seligen „nur stark geschwächt von starken Purgativen / fast ganz entarscht“ in den Himmel lässt (7). Andreas-Salomé ironisiert hier mithilfe ihrer Teufelsfigur die christliche Moralität und spricht dabei, wie bereits in *Die Stunde ohne Gott*, Widersprüchlichkeiten des

¹⁰² Mit den „Schöpfern“ scheint der Teufel Künstler „aus jeglichem Gebiet der Schöpferkünste“ anzusprechen (22), wobei er den Dichtern eine besondere Stellung zuzusprechen scheint (28-30).

¹⁰³ Diese intratextuelle Verschiebung auf die filmische Ebene erklärt Gropp mit Andreas-Salomés Interpretation des Triebhaften: „Wo Kino ist, wird projiziert, – und wo Projektion herrscht, sind wir im Reich des Triebes“ (Gropp, „...und daß es dabei“, 159). Der Film sei dabei als eine Repräsentation des Triebes der Dichter zu interpretieren (Gropp, „...und daß es dabei“, 160).

¹⁰⁴ Jennings, "Translating the Devil," 21.

christlichen Glaubens direkt an: So fragt sie beispielsweise, wieso der ‚liebe Gott‘, wie ihn das Armseelchen im Text explizit bezeichnet (16), „Beamter [bedarf], die in peinlichen Verhören / [d]arauf achten, daß nur Passendes ihm [Gott] naht“ (11) und wieso die Hölle „[d]er einz’ge Ort [ist], wo er nicht hinguckt, [...] / [d]er sonst Allgegenwärtige“ (7).

Dass der Teufel die „Gottverlassenheit“ dabei positiv als „errungen“ konnotiert, ist dadurch zu erklären, dass er die vom christlichen Glauben abgelehnten, bzw. im wahren Sinne des Wortes verteufelten Elemente der menschlichen Natur – insbesondere der Triebhaftigkeit – als den Menschen teilhaftig ansieht (7). Des Teufels Ziel ist es, die Menschen von ihrem moralischen „Selbstbetrug“ zu befreien, denn „Feigheit, Zwiespalt, Ängste(n,) [und] Reue“ würden die Menschen davon abhalten, jene Dimensionen ihres Selbst auszuleben, die innerhalb der christlichen Morallehre tabuisiert werden (7). Dies tritt z.B. sehr deutlich hervor, wenn der Teufel das Armseelchen mit Aussagen wie „Gib dich mir hin – und dir bist du gegeben“ (7) und „ein Armseelchen / [d]as so sein Feuer schmählt, verschmählt sich selbst“ (11) ermuntert bzw. konfrontiert.

Obwohl dieser Logik des Teufels folgend, den Menschen lediglich innerhalb eines vom Christentum als Hölle stilisierten Freiraums noch die Möglichkeit der Selbstaussübung eröffnet ist (12), verschmähen diese – hier stellvertretend dargestellt durch das Armseelchen – das „solide Irdische“ (16), indem sie sich auf einen Himmel vertrösten ließen, an dem sie nach dem Tode angeblich nur dann teilhaben könnten, wenn sie Teile ihres irdischen Selbst verleugneten. Gerade weil diesem Himmlischen jedoch das Natürliche, die leidenschaftliche Flamme fehle, gehe dies mit einem

Individualitätsverlust einher, was im nachfolgend zitierten Dialog zwischen Teufel und Armseelchen, der sich an dem Punkt entspinnt, als das Armseelchen durch die Teufelshörner einen Blick auf den Himmel werfen darf, besonders deutlich hervortritt:

Das Kind (*eifrig hindurchblickend, händeklatschend*).

– O –!! Palmwedel tragen sie im Arm!
Und die entzückend himmlischen Gewänder!
Und endlos viele sind's. – Sie lieben sich!
In Demut strahlen die Gesichter. Deutlich
Erkennt man's, wie die lieben: einig, treu –

Teufel (*grinsend*). Zu schwach gesagt noch: ‚einig‘. Ist's nicht – – Eine?

Das Kind (*verdutzt, schaut schärfer hin*).

[...]
Auf einmal scheint's dieselbe, – nur vervielfacht
Wie zwischen ungezählten Spiegeln –. Herzt
Mit solcher Lust sie denn sich selbst –?

Teufel. Das tut sie.
Hat doch der Mensch im Gott sein Abbild nur.
Daß es ihn selbst zurückstrahlt, nennt er ‚Frommsein‘.
Die brünst'ge Demut vor dem Spiegelbild
Heißt Himmelreich. [...]. (14)

Durch die hier vorliegende Dekonstruktion des Himmels und der Entlarvung der Scheinheiligkeit dessen, was als christliche Demut und Liebe bezeichnet wird, stellt sich Andreas-Salomé in die Reihe derer, die spießbürgerliche Moralvorstellungen anprangerten. Hierauf weisen u.a. Matthew Del Nevo und Gary Winship in ihrer Einleitung zu *Sex and Religion* sehr treffend hin, wenn sie schreiben:

Lou joins the mockery of bourgeois morality and ‚norms‘ and ‚family values‘ that Wedekind sent up in his dramas, that was sent up by Nietzsche in various ways, by Turgenev, Strindberg, Ibsen, Wagner and others—all [sic] men Lou had been acquainted with in the past along with their works. The attack really is on ‚piousness‘ [...], spiritual self-satisfaction, sanctimoniousness, and religious ‚self righteousness‘.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Matthew Del Nevo and Gary Winship, introduction to *Sex and Religion: Two Texts of Early Feminist Psychoanalysis*, by Lou Andreas-Salomé (New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2016), xxi)

Indem Andreas-Salomé im fünften Kapitel von *Der Teufel und seine Großmutter* auf die notwendige Dualität von Gott und Teufel hinweist, steigert sie die Intensität der durch die christliche Religion verschuldeten Selbstentfremdung.¹⁰⁶ Der Teufel erkennt, dass er selbst der irdische Teil Gottes sei – das Erbe, das Gott von seiner Mutter erhalten habe, von dem es heißt, dass er es zugunsten der Menschen aus sich verbannt habe, da diese in ihrer „Menschenschwäche“ nur einem solchen Gott vertrauen würden, der „rein und liebend“ sei (43). Interessanterweise stellt Andreas-Salomé an dieser Stelle die christlichen Moralvorstellungen als eine von Gott unbeabsichtigte Erfindung der Menschen dar:

Stimme [Großmutter] (*hallend aus den Bergen*).
[...]
Der Unruh viele hat man mit den Menschen.
Denn hierauf säuberten auch sie sich sehr,
Ersannen Hölle für den eignen Abfall,
Sahn sich dadurch vom allzu reinen Gott
Aufs neue fern, und forderten Erlösung. (43)

Andreas-Salomé suggeriert durch diese Aussage der Großmutter, dass die Hölle eine menschliche Erfindung darstelle, die zudem ohne spezifische Aufforderung Gottes entworfen worden sei. Sie stellt damit impliziert auch die Legitimation der christlichen Moralvorstellungen in Frage. Der Gott, den Andreas-Salomé hier beschreibt, erscheint wesentlich stärker naturbestimmt zu sein, als die Menschen ihn wahrnehmen wollten. In gewisser Weise ordnet sie ihn der Natur sogar in dem Sinne unter, dass des Teufels Großmutter gleichzeitig seine – das heißt Gottes – Mutter sei. Sie geht im Kontext dieser Logik also Gott voraus, bzw. ist durch das im nachfolgenden Zitat präsentierte gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis, unwiderruflich mit ihm verbunden:

¹⁰⁶ Vgl. hierzu *Ibid.*, xvi.

Teufel. – Wie Blick von Sternen fällt, tönt Antwort: – schweigend.

[...]

Du [Großmutter] singst vom Gott, der, eh' du ihn gebarst,

Dich selbst befruchtet hat (– in Parenthese:

So recht ein göttliches Manöverlein) [diese Anmerkung entspringt dem Text]

Doch: Du bist also damals dagewesen,

Und sein Manöver überholt dich nicht.

Stimme (*hymnisch hallend durch die Nacht*).

Ich bin – weil er mich sah: da ward ich Antlitz.

[...]

[...]. Ich bin – nur er

Als Abglanz. Schein und Schoßgrund seiner Zeugung. (42)

In dem Sinne, in dem die Großmutter die ganze Welt umfasst,¹⁰⁷ und damit gleichzeitig in Bezug auf Gott der „Schoßgrund seiner Zeugung“ ist (42), geht ihre Existenz der von Gott voraus, sie sind fest und unwiderrufbar miteinander verbunden. Biddy Martin bringt dies auf den Punkt, wenn sie schreibt: „God therefore contains much that has been derogated as merely belonging to ‚nature‘“.¹⁰⁸

Wie bereits in *Die Stunde ohne Gott* wird die Natur auch in *Der Teufel und seine Großmutter* zu einem alles umfassenden Ideal erhöht, in das sich die Protagonisten zum Ende der Texte hin bewusst eingliedern und dadurch in diesen Idealzustand eingehen.¹⁰⁹ Dieser bewusste Eingang in die Natur ist dabei auch mit einer Hinwendung zu den Bereichen, die vor dem Hintergrund des christlichen Moralsystems mit Tabus besetzt wurden, zu verbinden, denn nur so kann die von Andreas-Salomé ersehnte Lebensharmonie erreicht werden, was Kristin Jennings folgendermaßen umreißt: „She

¹⁰⁷ Jennings, "Translating the Devil," 27.

¹⁰⁸ Martin, "Andreas-Salomé's Devil," 153.

¹⁰⁹ So stellt beispielsweise Jennings fest, dass sowohl Teufel als auch Armseelchen sich eine Rückkehr in den Mutterleib der Großmutter und damit in die Natur ersehnen (Jennings "Translating the Devil," 27).

[the grandmother] is the only character not divided from herself because she loves and accepts her physicality, even her anality, as natural and part of the whole”.¹¹⁰

4.3 Kapitelzusammenfassung

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die in *Aus fremder Seele* bereits angedeutete Hinwendung zum Leben sowohl in *Die Stunde ohne Gott*, als auch in *Der Teufel und seine Großmutter* eine Fortsetzung findet und tiefere Ausarbeitung erfährt. Hierbei fällt besonders ins Auge, dass in den späteren Texten, die dem Leben innewohnende ‚Untugend‘ – d.h. insbesondere das Triebhafte – stärker thematisiert und akzentuiert wird.

Während allerdings sowohl in *Im Kampf um Gott*, als auch in *Aus fremder Seele* die Loslösung vom christlichen Gottesbild für die Charaktere eine dominante Problematik darstellt, scheint Andreas-Salomé in *Die Stunde ohne Gott* und *Der Teufel und seine Großmutter* kein Problem darin zu sehen, die Gottesfiguren an sich überdauern zu lassen. Dies liegt zum einen vermutlich daran, dass in beiden Geschichten „Gott“ als Figur auftritt, zum anderen jedoch auch daran, dass diese Gottesfiguren im Endeffekt weitaus stärker in die Natur eingebettet wurden, als das in den vorangehenden Werken der Fall war.

Im Vergleich zu *Im Kampf um Gott* und *Aus fremder Seele* entwickelt sich dabei die Kritik am Christentum weg von der Kritik an einzelnen Moralbegriffen und hin zur Kritik an der Legitimation und der Notwendigkeit dieser Moralgesetze an sich. Die einzige

¹¹⁰ Ibid., 27.

Ausnahme hierzu ist die Kritik am Moralbegriff des Gehorsams in *Die Stunde ohne Gott*.

Beide Werke zeigen des Weiteren an expliziten Beispielen die Inkonsistenzen innerhalb der christlichen Glaubenslehre auf.

5 Fazit

In Bezug auf die Fragestellung der Arbeit, ob und inwiefern in den vier ausgewählten Werken Lou Andreas-Salomés, die im Zeitraum von 1885 bis 1922 veröffentlicht wurden, eine Verlagerung und/oder Intensivierung der Kritik an christlichen Moralbegriffen vorliegt, kann abschließend festgestellt werden, dass durchaus eine gewisse Verstärkung der Kritik zu spüren ist. In *Im Kampf um Gott* (1885) tritt die Kritik im Vergleich zu den anderen Werken noch recht gemäßigt zum Vorschein: Andreas-Salomé befasst sich zwar mit der Doppelmoral der Gesellschaft in Bezug auf die Verurteilung von Sexualität, stellt jedoch noch nicht wie später in *Aus fremder Seele* (1896) das Keuschheitsideal in Frage. Negativ besetzt werden in ihrem Debutroman vor allem die Moralbegriffe ‚Gehorsam‘ und ‚Mitleid‘, wobei sie insbesondere das Anerziehen dieser Moralbegriffe kritisiert. Gleichzeitig propagiert sie jedoch auch eine gewisse Notwendigkeit der am Glauben orientierten Erziehung für die spätere Ausbildung eines Ideals.

Das in *Im Kampf um Gott* propagierte Streben nach einem vorwiegend geistigen Lebensideal bewertet Andreas-Salomé in *Aus fremder Seele* bereits deutlich ambivalenter, indem sie nicht nur die von Arnfeldt geschaffene Glaubensillusion, sondern auch den idealistischen Wahrheitsdrang der Jugend kritisch betrachtet. Dabei schwächt sie den in *Im Kampf um Gott* im Vordergrund stehenden geistigen Aspekt dieses Strebens ab, indem sie in *Aus fremder Seele* und später noch verstärkt in *Die Stunde ohne Gott* (1922) und *Der Teufel und seine Großmutter* (1922) zu einem Eintauchen in das ‚wirkliche‘ Leben aufruft. Diese Lebensbejahung selbst scheint zwar

auch schon in *Im Kampf um Gott* angedacht zu sein, verharrt jedoch auf rein theoretischer Ebene.

Des Weiteren wurde festgestellt, dass die direkte Kritik am christlichen Glauben und der Institution Kirche in den Texten wenn man sie chronologisch betrachtet, graduell zunimmt. Während Andreas-Salomé in *Im Kampf um Gott* noch ein recht positives Bild des Pfarrhauses vermittelt und ihre Kritik an den christlichen Moralbegriffen stets wieder zu relativieren scheint, arbeitet sie in *Aus fremder Seele* bereits mit der negativ gezeichneten Figur des Hilfsgeistlichen, um die Stellung der christlichen Kirche zu hinterfragen. Diese Tendenz erfährt in *Im Kampf um Gott* und *Der Teufel und seine Großmutter* dann noch eine Steigerung, indem Andreas-Salomé hier explizit auf Inkonsistenzen im christlichen Glaubensbild zu sprechen kommt und die Scheinheiligkeit der Gläubigen in *Die Stunde ohne Gott* bzw. die des ‚Himmels‘ und sogar Gottes selbst in *Der Teufel und seine Großmutter* herausstreicht. Interessanterweise verliert der in *Im Kampf um Gott* und auch in *Aus fremder Seele* recht zentrale Konflikt um die Loslösung von einem Gottesbild in den beiden späteren Werken aus dem Jahr 1922 an Bedeutung. Die Vermutung liegt nahe, dass dies mit ihrer Interessenverschiebung hin zur Psychoanalyse zusammenhängt. Dies näher zu untersuchen, war nicht das Anliegen dieser Arbeit, in der es primär um die Analyse von vier bisher nur wenig beachteten literarischen Texten vor dem Hintergrund der gewählten Aufgabenstellung ging. Allerdings wäre es auf der Basis der Ergebnisse dieser Arbeit interessant, in einem weiterreichenden Projekt zu analysieren, inwiefern sich Parallelen

zu den hier herausgearbeiteten Verschiebungen und Veränderungen in Andreas-Salomés philosophischen und psychoanalytischen Schriften finden lassen.

Ein weiterer Aspekt, der für künftige Forschungsarbeiten interessant sein dürfte, ist die textübergreifende Absurdität der Verknüpfung der Lebensbejahung mit verschiedenen Formen des Selbstmordes. Die Thematik wurde trotz der christlichen Interpretation des Selbstmordes als Sünde ausgeblendet, da Lou Andreas-Salomé die Selbstmorde in den in der vorliegenden Arbeit bearbeiteten Werken in keinen direkten Bezug zur christlichen Moral zu setzen scheint. In *Im Kampf um Gott* sind die beiden Selbstmorde von Margherita und Märchen vielmehr mit einem Scheitern an der Lebensidealausübung dieser beiden Frauen verbunden; Kurts Selbstmord hingegen entspringt der Erkenntnis, dass es sich bei dem in den Vater projizierten Menschenideal um eine Illusion handelte, und der ‚Selbstmord‘ des Teufels scheint von Lou Andreas-Salomé dafür benutzt zu werden, um einerseits die Kritik an der Scheinheiligkeit des innerhalb der christlichen Religion propagierten Gottesbildes zu intensivieren und um andererseits die Notwendigkeit einer Rückkehr in die Allverbundenheit der Natur zu signalisieren.

Es bleibt abschließend zu bemerken, dass die vorliegende Arbeit lediglich ein erster Schritt auf dem Weg ist, das Bild Lou Andreas-Salomés, das sowohl im kulturellen Gedächtnis als auch in der Forschung zu bestehen scheint zu nuancieren und zu erweitern.¹¹¹ Es sollte aufgezeigt werden, dass ihre literarischen Werke nicht nur unter psychoanalytischen oder gendertheoretischen Gesichtspunkten von Interesse sind,

¹¹¹ Die Aktualität dieser Thematik wird unter anderem auch durch den 2016 erschienenen Spielfilm *Lou Andreas-Salomé* von Cordula Kablitz-Post hervorgerufen, der bei all seinen Stärken etwas vernachlässigt, dass Lou Andreas-Salomé selbst eine begabte und beeindruckende Autorin war.

sondern zum einen auch in Bezug auf die Verhandlung religiöser und insbesondere moralischer Fragen durchaus ein komplexes und spannendes Forschungsfeld bieten und zum anderen auch als literarische Werke an sich eine ästhetische Qualität besitzen, die eine breitere Beachtung der Texte auch in dieser Hinsicht wünschenswert erscheinen lässt. Eine stärkere Nuancierung des Bildes von Lou Andreas-Salomé erscheint wichtig, da sie insbesondere in Bezug auf christliche Moral in ihren Werken differenzierte philosophische Überlegungen anstellt, die teilweise auch heute noch von Relevanz sind – beispielsweise die Frage nach der Rechtfertigung von Moralsystemen und der Legitimität einzelner Moralbegriffe. Es darf auch nicht vergessen werden, dass Andreas-Salomé – im Gegensatz zu ihrer heutigen Randposition im kulturellen Gedächtnis – zu Lebzeiten eine breitere literarische Bedeutung besaß, weswegen beispielsweise auch die Fragen, inwiefern ihre Texte gewisse gesellschaftliche Strömungen spiegeln, bzw. inwiefern ihre Werke und die darin enthaltenen philosophischen Ideen zu konträren Reaktionen in ihrer Leserschaft geführt haben mögen, für zukünftige Forschungsarbeiten zu Lou Andreas-Salomé von Interesse sein könnten.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Andreas-Salomé, Lou. *Der Teufel und seine Großmutter*. Jena: Eugen Diederichs, 1922.

Andreas-Salomé, Lou. „Die Stunde ohne Gott.“ In *Die Stunde ohne Gott und andere Kindergeschichten*, edited by Lou Andreas-Salomé, 1-89. Jena: Eugen Diederichs, 1922.

Andreas-Salomé, Lou. *Im Kampf um Gott*. Edited with an epilog by Hans-Rüdiger Schwab. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007.

Andreas-Salomé, Lou. *Aus fremder Seele: Eine Spätherbstgeschichte*. Berlin: Holzinger, 2016.

Lou, Henri. *Im Kampf um Gott*. Leipzig, Berlin: Verlag von Wilhelm Friedrich, 1885.

Sekundärliteratur:

Agthe, Kai. "Emanzipation und Analyse." *Das Blättchen: Zeitschrift für Politik, Kunst und Wirtschaft*. Accessed Februar 20, 2017. <http://das-blaettchen.de/2007/10/emanzipation-und-analyse-15983.html>.

Andreas-Salomé, Lou. "Von der Bestie bis zum Gott: Über Totemismus bei den Ursemiten." In *Von der Bestie bis zum Gott: Aufsätze und Essays, Band 1: Religion*, edited by Hans-Rüdiger Schwab, 11-18. Taching am See: MedienEdition Welsch, 1894.

Andreas-Salomé, Lou. "Aus der Geschichte Gottes." In *Von der Bestie bis zum Gott: Aufsätze und Essays, Band 1: Religion*, edited by Hans-Rüdiger Schwab, 19-36. Taching am See: MedienEdition Welsch, 1897.

Andreas-Salomé, Lou. "Das Problem des Islams (1894)." In *Von der Bestie bis zum Gott: Aufsätze und Essays, Band 1: Religion*, edited by Hans-Rüdiger Schwab, 19-36. Taching am See: MedienEdition Welsch, 1897.

Andreas-Salomé, Lou. *Lebensrückblick: Grundriß einiger Lebenserinnerungen*. Zürich, Winterthur: Max Niehans Verlag, 1951.

Andreas-Salomé, Lou. *Der Gott*. Edited by Hans-Rüdiger Schwab. Taching am See: MedienEdition Welsch, 2016.

Andreas-Salomé, Lou. *Sex and Religion: Two Texts of Early Feminist Psychoanalysis*. With an introduction by Mathew Del Nevo & Gary Winship. Translated by Kristine Jennings & Maike Oergel. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2016.

Appendix to *Die Stunde ohne Gott und andere Kindergeschichten*, by Lou Andreas-Salomé, 171-186. Taching am See: MedienEdition Welsch, 2016.

Benert, Britta. Epilog to *Die Stunde ohne Gott und andere Kindergeschichten*, by Lou Andreas-Salomé, 187-210. Taching am See: MedienEdition Welsch, 2016.

Bidney, Martin. "Andreas-Salomé's Devil and Lermontov's Demon." *seminar* 26 (2000): 141-158.

Brinker-Gabler, Gisela. *Image in Outline: Reading Lou Andreas-Salomé*. New Directions in German Studies. Edited by Imke Meyer. New York: Continuum, 2012.

Bürger, Christa. "Lou Andreas-Salomé oder: ‚Die Analogie des Liebens mit dem Geistesschaffen‘." Deutschlandfunk, accessed February 20, 2017.
http://www.deutschlandfunk.de/lou-andreas-salome-oder-die-analogie-des-liebens-mit-dem.1184.de.html?dram:article_id=185425

Cormican, Muriel. *Women in the Works of Lou Andreas-Salomé: Negotiating Identity*. Rochester, New York: Camden House, 2009.

Decker, Kerstin. *Lou Andreas-Salomé: Der bittersüße Funke ich*. Berlin: Ullstein Buchverlage, 2010.

Deiulio, Laura. "A Tale of Two Cities: The Metropolis in Lou Andreas-Salomé's Fenitschka." *Women in German Yearbook: Feminist Studies in German Literature & Culture* 23 (2007): 76-101.

Del Caro, Adrian. "Andreas-Salomé and Nietzsche: New Perspectives." *seminar* 36, no. 1 (2000): 79-96.

Ernst, Anke Anni. *Europa nach dem Verlust des Absoluten: Existenzielle Identitätssuche in der europäischen Literatur Um 1990*. Hamburg: Diplomica Verlag, 2010.

Gropp, Rose-Maria. "‚... Und daß es dabei so gut für das Ubw ausgeht‘: Zu Lou Andreas-Salomés *Der Teufel Und Seine Großmutter*." In *Phantasie und Deutung: Psychologisches Verstehen von Literatur und Film*, edited by Ursula Renner Wolfram Mauser, Walter Schönau, 152-168. Würzburg: Königshausen + Neumann, 1986.

- Gropp, Rose-Maria. *Lou Andreas-Salomé mit Sigmund Freud: Grenzgänge zwischen Literatur und Psychoanalyse*. Weinheim, Basel: Beltz, 1988.
- Haines, Brigid. "Lou Andreas-Salomé's Fenitschka: A Feminist Reading." *German Life and Letters* 44, no. 5 (1991): 416-425.
- Iken, Katja. „Die Frau mit der Peitsche“. *Spiegel online*. Accessed June 29, 2016.
<http://www.spiegel.de/einestages/lou-andreas-salome-femme-fatale-und-freifrau-a-1099355.html>
- Jennings, Kristine. "Translating the Devil and His Grandmother: An Introduction to the Life and Work of Lou Andreas-Salomé." University of North Carolina Wilmington, 2008.
- Koepcke, Cordula. *Lou Andreas-Salomé: Leben - Persönlichkeit - Werk: Eine Biographie*. Frankfurt: Insel Verlag, 1986.
- Kreide, Carolin. *Lou Andreas-Salomé: Feministin oder Antifeministin? Eine Standortbestimmung zur Wilhelminischen Frauenbewegung*. Studies in Modern German Literature. edited by Peter D. G. Brown New York: Peter Lang, 1996.
- Löchel, Rolf. "Leichen pflastern seinen Weg: 1885 ließ Lou Andreas-Salomé Protagonisten ihres Erstlings um Gott kämpfen." *literaturkritik.de*. Accessed February 20, 2017. <http://literaturkritik.de/id/10464>
- Martin, Biddy. *Woman and Modernity: The (Life)Styles of Lou Andreas-Salomé*. Reading Women Writing, edited by Celeste Schenck Shari Benstock Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

- Pfeiffer, Ernst, ed. *Friedrich Nietzsche – Paul Rée – Lou von Salomé: Die Dokumente ihrer Begegnung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1970.
- Renner, Ursula. "Lou Andreas-Salomé (1861-1937): ‚Nicht nur Wissen, sondern ein Stück Leben‘." In *Frauen in den Kulturwissenschaften: Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, edited by Barbara Hahn, 26-43. München: C.H. Beck, 1994.
- Salber, Linde. *Lou Andreas-Salomé: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlts monographien. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1990.
- Scheller, Wolf. "Träume, Gott und Männer – Lou Andreas-Salomé." *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur* 84, no. 9-10 (2004): 52-53.
- Schwab, Hans-Rüdiger. Epilog to *Aus fremder Seele*, by Lou Andreas-Salomé, 131-142. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007.
- Schwab, Hans-Rüdiger. Epilog to *Im Kampf um Gott*, by Lou Andreas-Salomé, 267-294. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007.
- Schwab, Hans-Rüdiger. Epilog to *Von Der Bestie bis zum Gott: Aufsätze und Essays, Band 1: Religion*, by Lou Andreas-Salomé, edited by Hans-Rüdiger Schwab, 300-319. Taching am See: MedienEdition Welsch, 2010.
- Schwab, Hans-Rüdiger. Epilog to *Der Gott*, by Lou Andreas-Salomé, 199-242. Taching am See: MedienEdition Welsch, 2016.
- Whiting, Raleigh. "Lou Andreas-Salomé's Fenitschka and the Tradition of the Bildungsroman." *Monatshefte* 91, no. 4 (1999): 464-480.

Wiemers, Carola. "Geschichte einer Entfremdung," review of *Im Kampf um Gott*, by Lou Andreas-Salomé, *Deutschlandradio Kultur*, February 5, 2007, Buchkritik.
[http://www.deutschlandradiokultur.de/geschichte-einer-entfremdung.950.de.html?
dram:article_id=134773](http://www.deutschlandradiokultur.de/geschichte-einer-entfremdung.950.de.html?dram:article_id=134773)

Vita

Silke Seibold was born on 21.12.1994 in Mutlangen Germany. She graduated with a double major in Media Science and German Studies and a minor in philosophy from the University of Tübingen in 2016 and went on to pursue her master's degree in German Studies at the University of Knoxville, Tennessee, where she participated in a nine-month exchange programme while working as a graduate teaching assistant. With this thesis she graduates with an M.A. in German from the University of Tennessee in Knoxville in May 2017.