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

Recommended Citation

https://trace.tennessee.edu/utk_gradthes/4852
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 Im Kampf um Gott (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‘ Glauben – 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 – Aus fremder Seele (1896) .................................................................................................................................. 43
   3.1 Religionsentwurf von Tante Babette und Pastor Theo Arnsfeldt ......................... 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 Die Stunde ohne Gott (1922) und Der Teufel und seine Großmutter (1922) ......................................................... 62
   4.1 Die Stunde ohne Gott ............................................................................................... 63
       4.1.1 Zweifel an der Notwendigkeit religiöser Gesetze für „moralisches“ Verhalten ... 68
   4.2 Der Teufel und seine Großmutter .......................................................................... 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“


---

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“.\(^4\)


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

Hauptsächlich ausschlaggebend für die Primärtextrauswahl 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.


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.


9 Beispielsweise Gehorsam, Mitleid, Keuschheit, etc.

---


11 Vgl. beispielsweise die Äußerung des autodiegetischen Erzählers aus *Im Kampf um Gott*: „Darum aber auch dauerte es am längsten, bis ich gerade meines Vaters Religion und Alles was gewissermaßen eine mir schmerzliche Lokalfarbe 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).

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.


---


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 Rücksichtnahme 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 Mann\(^ {15}\) 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


\(^{14}\) Der Rückblick wird allerdings von einem kurzen Prolog und Epilog eingerahmt, die beide von einem allwissenden heterodiegetischen Erzähler geprägt sind.


\(^{16}\) Ibid.
Faden durch die Handlung. 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.


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 kurzfristige 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

ingestellt ist (61),\(^\text{18}\) 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‘
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 kampfesmüden 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 Prätension, 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.


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

\(^{22}\) Andreas-Salomé, Lebensrückblick, 109.
Überlegungen Kritikern wie Kai Agthe widersprochen werden, die den Bedeutungswert von Andreas-Salomés literarischen Werken geringschätzen.

2.1 Das Verständnis von „Religion“ allgemein


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 an – eines Ideals, das, sowohl in seiner explizit individuellen Prägung, als auch in der Notwendigkeit der Selbstarbeitung (121), in Opposition zu einer von außen anerzogenen Glaubensreligion stehe.26


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).


An späterer Stelle fügt Kuno im Gespräch mit seinem Bruder Rudolf noch zugespitzter 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 Verwirklichung des Ideales willen“ zu liegen (183). 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, 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:


Andreas-Salomé scheint dem menschlichen Charakter demnach ein gewissermaßen ‘natürliches‘ Unterordnungsverlangen unter ein ‚Höheres Etwas‘ zuzuweisen, dass sich entweder in einer Glaubensreligion äußert, oder aber, im Falle „einer schon zu weit vorgeschrittenen Verständesbildung“ (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 autonomen Selbstwürde und eigenster Selbstschöpfung geworden ist, was bei Andern Unterwerfung unter ein gegebenes Gebot bleibt“ (110).

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,  


30 Dieser Gedanke wird in Kapitel 2.2.1 noch weiter ausgeführt.

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


2.2.1 „Wahrer‘ Glauben – Kunos Kinderglauben

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).


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

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


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

---

betete, die ihr eignes Erbarmen, ihre eigene Milde und Güte in den sanften Zügen trug und mir so
menschlich nahe trat, daß sie jedes Bedürfniß 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 weiterspinnt, 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).


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:

‘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)


2.2.3 Kunos Gottesverlust


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 nahezulegen 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):


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

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 behätiert“ (77-78).\(^{41}\) Hier stimmt Kuno der Warnung seines Vaters, dass Gottlosigkeit


\(^{39}\) 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 Gottesverlusterfahrung 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

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 Lebens\footnote{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, nackt} überwinden kann (251).\footnote{Diese Problematik spiegelt die Krise der Glaubenstradition 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 \textit{Im Kampf um Gott}, 268).}


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


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).

anstellen, dass dies auf den Einfluss der anerzogenen Glaubensmoral zurückzuführen ist.\footnote{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.}

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.\footnote{Kuno drückt beispielsweise auf Seite 141 aus, dass ihm Jane in dieser Zeit sein „höheres Gewissen“ und „Segen“ war.} 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


Andreas-Salomé versetzt Jane an dieser Stelle in eine unauflosbare 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,\textsuperscript{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:

\textsuperscript{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 beurtheilen [...]. Sie fiel, weil sie mich liebte und allein und schwach und haltlos war. (76)


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 Margerita 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, meinetwegen 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:


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 Auslebung 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 Gesellschaft\textsuperscript{54} 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 trauere 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 \textit{Im Kampf um Gott} die „Konflikte junger Frauen zwischen traditionellen Vorstellungen und einem neuem [sic] Selbstbewusstsein, Ich-Behauptung und Demut“\textsuperscript{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 anzugereiben.\textsuperscript{56}

\textsuperscript{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).

\textsuperscript{55} Schwab, epilog to \textit{Im Kampf um Gott}, 290.

\textsuperscript{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


Der Unterschied in den Ausgangssituationen von Kuno und Rudolf liegt in der Kindheit der beiden begründet: Während der Vater Kuno’s 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:

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 Nietzsches „vom alten zur neuen post-theistischen Sinngebung [beschreiben]“ (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. Obwohl der Egoismus Kunos keinesfalls in einem positiven Licht präsentiert wird, erfolgt noch deutlichere Kritik an der erzwungenen Mitleidsfähigkeit und Selbstauropferung Rudolfs (70), welchen sowohl seine physische, 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 Lebensmut in Tränenbächen 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 Selbstauropferung zum Ausdruck, indem sie aufzeigt, welche negative Folgen die Indoktrination mit derartigen Moralvorschriften für den Charakter hat. 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 Feuerausbruch 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“ handele (159).
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“.

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 kampfesmüden Lebens Märchen [...] werden [soll]“ (226).


63 Agthe, "Emanzipation und Analyse".


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, 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, 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 eigenmützigen 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. 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-Salome 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 „Himmelspastor[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 abhänge.

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]“\textsuperscript{70} – aus einem ähnlichen Figurenrepertoire bedient, wie im zuvor betrachteten Roman \textit{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

\textsuperscript{70}Hans-Rüdiger Schwab, \textit{epilog to Aus fremder Seele}, by Lou Andreas-Salomé (München: dtv, 2007), 135.

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“.  

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 Glaubensthematik 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.

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 erbarungsvoll (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.


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 propager
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). 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 Debütroman, in welchem das rigorose Idealstreben Kunos letztendlich recht unumstritten als einzig vertretbare Handlungsweise präsentiert wird: Denn obwohl Arnsfeldt die Basis seines eigenen Handelns dekonstruiert, indem er seine vorgebliche ‚Menschenliebe‘ zu ‚vorgetäuschem Mitleid‘ denunziert, gleicht der Widerruf seiner Lebenslehre keineswegs einer Beipflichtung zu Kurs rigorosem Wahrheitsstreben (73-74). Ganz im Gegenteil lässt Andreas-Salomé Arnsfeldt explizit versichern, dass er dabei nicht aus „Ehrlichkeit oder Wahrheitsdrang“ (76) handele und dies auch nicht aus der Überzeugung tue, dass Kurt Recht habe (72). Vielmehr handele er „aus ungerechter, blinder, aus parteiischer 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).  

3.2 Die Frage nach dem Stellenwert der Wahrheit


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.
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) 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). Obwohl Andreas-Salomé Kurts Handeln dem nach für die Leser nachvollziehbar darstellt, kann kaum behauptet werden, dass sie dessen vernunftunzugängliche „Infantilität“, die letztlich sogar in seinen Selbstmord resultiert, so gestaltet, dass hiermit Kurts Sichtweise und


78 In Arnfeldts Warnung vor der Abgötterei (44-45) scheint neben seiner „richtigen Erkenntnis, dass die Menschen ohne Sinngebung 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 herhalten 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 \textit{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 \textit{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, \textit{Lou Andreas-Salomé: mit Selbstzeugnissen}, 73.

\(^82\) Ibid., 73.


### 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 „Himmelspastor[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). 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 Himmelspastor der alten Rieke zuspriicht“ (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*

---


Dieses Bild der Lebenslust wird auch im fünften Kapitel in Gertruds Reaktion auf die Enthüllung des Pastors deutlich, indem Andreas-Salomé sie Reue darüber ausdrückt, 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 Rachegedanken 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 Zerbrechen ihres Ideals gestorben wäre. Hierdurch durchbricht Andreas-Salomé zumindest die Absolutheit des lebenszerstörenden Charakters, den dieser gesellschaftliche Ausschluss noch in *Im Kampf um Gott* beinhaltete. 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.

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)


85 Schwab, epilog to Aus fremder Seele, 135.
86 Die Gewichtigkeit 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).

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, schließt *Aus fremder Seele* mit einem Aufruf zur Abwendung „von allen Grübelien 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. 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 gemäßigteren kritischen Haltung gegenüber des Kirchenglaubens und der überraschend konventionellen Verhandlung von Sexualität niederschlug.

---

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


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


62

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, muss, wie Britta Benert in ihrem Nachwort korrektanweise 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!

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

---


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 Gottesverlusterfahrung 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-Salome, Lebensrückblick, 17.

Dieser allmäßliche 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.

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 „gehорchen, 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).

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 traut „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:


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)


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 gelangt, 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.
Armseelchen behilflich sein sollen (23-24).\textsuperscript{102} In der darauffolgenden Szene wird mittels eines Stummfilms abgebildet,\textsuperscript{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),\textsuperscript{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


\textsuperscript{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).

\textsuperscript{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 Trieb der Dichter zu interpretieren (Gropp, "...und daß es dabei", 160).

\textsuperscript{104} Jennings, "Translating the Devil," 21.


Obwohl dieser Logik des Teufels folgend, den Menschen lediglich innerhalb eines vom Christentum als Hölle stilisierten Freiraums noch die Möglichkeit der Selbstauslebung 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 entspint, 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 –. Herz
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 spießburgerliche 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’.

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: 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
Außs 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.

[...] 
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.
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”.

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 innenwohnende ‚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

\[\text{110 Ibid., 27.}\]
Ausnahme hierzu ist die Kritik am Moralbegriff des Gehorsams in *Die Stunde ohne Gott*. Beide Werke zeigen des Weiteren an expliziten Beispielen die Inkonsequenzen 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 Arnsfeldt 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.

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


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:


Sekundärliteratur:


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.