



Katrin Wellnitz

(Universität Göttingen)

 <https://orcid.org/0000-0003-1988-171X>

**Vom Gottesdienst zum „Lebensdienst“¹.
Gottesvorstellungen zwischen Frömmigkeit
und Lebensreform in Lou Andreas-Salomés
religionstheoretischen Schriften
und ihrer Erzählung *Ródinka*.
*Russische Erinnerung***

Um 1900 sahen die Menschen in Deutschland und anderen vom Einbruch der Moderne überraschten Ländern sich dazu gezwungen, das alt-hergebrachte Gottesbild der vormodernen Zeit zu überdenken. Die „Mechanisierung des Lebens“ (HAMANN/HERMAND 1973: 121) überforderte große Teile der Gesellschaft, entfremdete sie von ihrer alten Bezugsgröße ‚Gott‘ und konfrontierte sie mit metaphysischen Leerstellen, die neu zu füllen waren. Dieser Zustand stellte auch die geistigen Größen der Zeit vor neue Herausforderungen. Mitte des 19. Jahrhunderts zählte die kritische Beschäftigung mit traditionellen Glaubensvorstellungen bereits zu den „Leitdiskurse[n] des gebildeten Bürgertums“ (SCHWAB 2005: 105) und um 1900 entwickelte sie sich dann zum großen weltanschaulichen Thema der Epoche.² Aus den religionskritischen Diskursen entsprangen

¹ DG 33. – Sofern möglich werde ich mich bei den Literaturangaben zu Lou Andreas-Salomés Monographien nach der offiziellen Siglenliste richten, die bspw. auf der Internetseite der MedienEdition Welsch zu finden ist: <http://www.medienedition.de/index.php?id=57> (eingesehen im September 2020). Diese wird im Literaturverzeichnis aufgeschlüsselt.

² Für nähere Informationen: siehe SCHWAB 2005. Zu Beginn seines umfangreichen Aufsatzes zeigt Hans-Rüdiger Schwab zusammenfassend einige „Wegmarken“ in der Geschichte atheistischer Theorien von Ludwig Feuerbach bis Sigmund Freud auf. Siehe hierfür: Ebd., 106f. – Für eine eingehende Lektüre zur Geschichte atheistischer Theorien siehe: MINOIS 2000 (dabei besonders Teil 5); für den Bezug zur literarischen Lebensreform: siehe SPIEKERMANN 2016; schließlich sei noch verwiesen auf Fritz Mauthners

schließlich verschiedene weltanschauliche Versuche, die entstandenen Leerstellen mit zumeist mystizistischen Inhalten zu füllen. So fasst man diese Versuche heute mit dem Begriff der ‚Lebensreform‘ zusammen und setzt ihre Entwicklung etwa zwischen 1880 und 1918 an.³

Lou Andreas-Salomé (1861–1937) kommt im Zuge der religions-theoretischen und weltanschaulichen Diskurse eine wichtige Rolle zu. Einerseits verkehrte sie mit wesentlichen Intellektuellen ihrer Zeit und brachte sich aktiv in verschiedene diskursive Auseinandersetzungen ein, andererseits meldete sie sich aber auch engagiert zu Wort, indem sie zahlreiche Essays, Aufsätze, Erzählungen und Gedichte verfasste und publizierte, die sich mit den verschiedenen weltanschaulichen Themen auf eigenwillige und gleichsam gelehrte Art und Weise auseinandersetzen.⁴ 1879 lernte die junge Louise von Salomé Hendrik Gillot kennen, der als Prediger an der holländischen Gesandtschaft in St. Petersburg arbeitete und als der „bedeutendste protestantisch-unorthodoxe Kanzelredner der Stadt“ galt.⁵ Bezeichnend ist hier ihre aktive Rolle: Sie erfragte seine Adresse und bat ihn schreibend um eine Unterredung. Gil-

monumentale Darstellung atheistischer Vorstellungen von der europäischen Antike bis zum Materialismus und der ‚gottlosen Mystik‘ des 19. Jahrhunderts. Siehe hierzu (in der Erstausgabe) MAUTHNER 1920–1923.

³ Vgl. hierzu insbesondere die beiden sehr erhellenden Beiträge von Björn Spiekermann: SPIEKERMANN 2007; SPIEKERMANN 2016; weiterhin: KRABBE 1998; RASCH 1967. – Mit Lou Andreas-Salomés Bezug zur Lebensreform und zum Begriff des „Lebens“ hat sich insbesondere Hans-Rüdiger Schwab in seinen Nachwörtern zu verschiedenen Werken von Lou Andreas-Salomé auseinandergesetzt. Siehe z.B.: SCHWAB 2016; SCHWAB 2010; SCHWAB 2007a; SCHWAB 2007b.

⁴ Das Werk Lou Andreas-Salomés, das nicht selten zugunsten einer rein biographischen Auseinandersetzung vernachlässigt wird, lässt sich grob in 3 Werkphasen einteilen. Die frühe Werkphase ist geprägt von ihrem Unterricht bei Hendrik Gillot und ihren Studien an der Züricher Universität und umfasst vor allem erste religionswissenschaftliche Aufsätze sowie erste lyrische Versuche. Theoretisch kann man auch die Predigten mit einbeziehen, die sie für Gillot – jedoch unter seinem Namen – verfasste. Die mittlere Werkphase beginnt mit der Publikation ihres Erstlingswerkes *Im Kampf um Gott* im Jahre 1885. Sie erhielt dafür Anerkennung „von führenden Persönlichkeiten der literarischen Moderne“ und konnte von nun an eine Existenz als Schriftstellerin führen (BENERT 2013: 410). Ab 1885 setzte dann eine intensive Publikationstätigkeit ein, die unterstützt wurde durch ihre zahlreichen Kontakte zu den geistigen Autoritäten ihrer Zeit. Sie veröffentlichte in den meisten großen Zeitschriften und gab verschiedene Erzählungen heraus. Die dritte Werkphase wird eingeläutet durch ihr intensives Studium bei Sigmund Freud ab Oktober 1912. Zugunsten ihrer psychoanalytischen Arbeit reduzierte sie ihre literarische Tätigkeit stark, gab sie jedoch nie ganz auf und veröffentlichte weiterhin Rezensionen und vereinzelte Aufsätze. Ab 1919 nahm ihre publizistische Arbeit auch jenseits der Psychoanalyse wieder zu.

⁵ Für weitere Informationen zu Hendrik Gillot und seinem Einfluss auf die junge Lou von Salomé siehe PFEIFFER 1974: 222–224.

lot wurde ihr erster wichtiger Lehrer, der mit ihr nicht nur religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Themen behandelte, sondern ihr ganz systematisch die großen Philosophen näherbrachte; zum Beispiel lasen sie gemeinsam die Schriften Kants in holländischer Sprache. Auch durfte sie bald Predigten für ihn schreiben. Mit ihrem Wissen, insbesondere „über die klassischen neuen Philosophen“, könnte sie sich in Gesprächen mit Friedrich Nietzsche und Paul Rée „durchaus als die Belesenere“ erwiesen haben (PFEIFFER 1974a: 223f.).

Schon früh wurden in ihrem Leben also die Weichen für eine intensive Beschäftigung mit religionstheoretischen Reflexionen gestellt; in ihrem vielseitigen, literarisch wie essayistisch geprägten Werk kommt sie immer wieder auf religionstheoretische Fragestellungen zurück, sodass sich diese durchaus als ein wesentlicher Nukleus ihres künstlerisch-intellektuellen Schaffens begreifen lassen. Sie beteiligte sich rege an jenem Diskurs, der im Vorfeld der Moderne dem Theismus christlicher Prägung seinen normativen Status aberkannte und um die Möglichkeit kreiste, die alte Größe ‚Gott‘ verloren zu geben; die Frage, was diese mögliche Leerstelle ersetzen könnte, gewann daraufhin neuen Raum.⁶

Insbesondere ihre essayistischen, verschiedene Gottesvorstellungen behandelnden Schriften lassen sich ansiedeln zwischen der für die Zeit der Jahrhundertwende typischen Weltanschauungsliteratur und genuin religionswissenschaftlichen Auseinandersetzungen,⁷ wobei ein stetiger Wechsel zwischen Wissenschaftlichkeit und Weltanschauung strukturgebend wirkt.⁸ Auch in ihre erzählerischen Werke speiste Lou Andreas-

⁶ Vgl. hierzu insbesondere SCHWAB 2007a: 268.

⁷ Die meisten Essays dieser Art sind in Band 1 der Werkausgabe im Jahre 2011 gesammelt erschienen. Siehe AuE1. Hinzu kommt der Ende 2016 erschienene Groß-Essay *Der Gott*. Siehe DG. – Doch auch über diese sehr spezifischen Versuche hinaus ist ihr Werk durchdrungen von religionshistorischen und -psychologischen Anschauungen. Besonders ergiebig sind ihre Tagebuchaufzeichnungen *Russland mit Rainer*. Siehe RmR. Zu nennen ist weiterhin ihr Briefwechsel mit Rainer Maria Rilke: RMR-LAS-Br sowie ihre *Eintragungen* der letzten Jahre. Siehe ELJ.

⁸ Gerade in Bezug auf die Essays und Aufsätze Lou Andreas-Salomés stellt sich die Frage, ob man diese überhaupt als genuin wissenschaftliche Texte werten kann. Die Autorin konzentriert sich in ihren auf die Religion bezogenen Schriften vor allem auf einen religionshistorischen sowie einen religionspsychologischen Forschungsansatz. Vgl. hierzu: WELLNITZ 2019. Den bearbeiteten Themen nähert sie sich zumeist von mehreren Seiten an: einmal mit einer wissenschaftlichen Methode, die sie sich im Laufe ihres intensiven Studiums (zunächst bei Gillot, dann an der Universität und schließlich in ‚Eigenregie‘) erarbeitet hatte, einmal mit ganz persönlichen, autobiographischen Reflexionen, die mitunter selbststilisierend wirken und schließlich von oft indirekten ethischen Handlungsanweisungen durchsetzt sind. Die Verbindung dieser drei ‚Arbeitsmethoden‘ ist typisch für die Weltanschauungsliteratur, die zu Zeiten Lou Andreas-Salomés einen großen Erfolg verzeichnete. Siehe hierzu: THOMÉ 2004: 456. Keinesfalls sollte aber

Salomé religionswissenschaftliche und weltanschauliche Themen ein. Besonders ihr Erstlingswerk *Im Kampf um Gott* aus dem Jahre 1885 ist durchzogen von religionskritischen, stark an ihre religionstheoretische Essayistik erinnernden Dialogen.⁹

Gleichzeitig lässt sich am Leben und Werk der Autorin beobachten, dass das Nachdenken über Religion und Glaubensfragen in der angehenden Moderne nicht für sich stand, sondern mit Reflexionen einherging, die eine Nähe zum Gedankengut der Lebensreformbewegung aufweisen. Das dabei entstandene Wechselspiel zwischen gottsuchenden und lebensbejahenden Ausführungen soll im Folgenden näher beleuchtet und auf die Erzählung *Ródinka* von 1923 übertragen werden, in deren Rahmen lebensreformerisches Gedankengut und Frömmigkeitskonzepte in die Praxis des Erzählens überführt wurden.

I. Im „Zwischenland“¹⁰: Zwischen Lebensreform und Frömmigkeit

In Anlehnung an die teilweise sehr bildhafte Sprache von Lou Andreas-Salomé wird das Leben und Werk der Autorin gerne als eine Art „Zwischenland“ begriffen, in welchem oft keine scharfe Trennlinie gezogen werden kann zwischen wissenschaftlicher Auseinandersetzung und von eigenen Erfahrungen und Anekdoten gespeister Weltanschaulichkeit. In diesem für die Texte Lou Andreas-Salomés so charakteristischen „Zwischenland“ herrscht das Gesetz des stetigen ‚Hin- und Herpendelns‘ zwischen dichotomen Zuständen vor – sei es nun zwischen Kindheit und Erwachsensein, zwischen Freiheit und Determinismus, oder auch zwischen Gottessegens und Gottesverlust. Betrachtet man dieses ‚Dazwischen‘ einmal genauer, so scheint das Nachdenken über eine göttliche Größe eines der wichtigsten Bindeglieder dieser dichotomen Strukturen und Zustände zu sein. Der Glaubensverlust, die Sehnsucht, entstandene Leerstellen zu füllen, die Suche nach einer anderen Form

das breite Wissen unterschätzt werden, welches die Basis ihrer essayistischen Schriften bildet.

⁹ Hans-Rüdiger Schwab geht in seinem Nachwort zu dem Roman auf die sehr heterogenen Vorstudien ein, die in den Text eingeflossen sind. Er legt offen, dass dem Roman bereits verschiedene literarische Versuche vorausgingen und verweist weiterhin darauf, dass Lou Andreas-Salomé in demselben durchaus schon die wesentlichen Themen ihrer späteren Werke andeutete. Vgl. SCHWAB 2007: 281–283.

¹⁰ Lou Andreas-Salomé veröffentlichte im Jahre 1902 einen Novellenband mit dem Titel *Im Zwischenland*. Das Zwischenland markiert darin vor allem die Schwelle zwischen Kindheit und Eintritt ins Erwachsenenalter. Ihr Werk ist von vielfältigen Schwellen geprägt, von denen hier nur einige wenige angedeutet werden können.

von metaphysischem Halt prägen den Versuch, Entgegengesetztes zusammenzuführen, Dichotomien aufzulösen.

Im Leben und Denken Lou Andreas-Salomés spiegelt sich der Versuch wider, eine von Kindheit auf erlernte Art der ‚Frömmigkeit‘ zu verbinden mit einem der Lebensreformbewegung nahestehenden Drang, sich selbst frei zu entfalten und auch entgegen der Erwartungen Anderer den eigenen Weg zu bestreiten. Im spannungsreichen und dynamischen Austarieren verschiedener Bezugspunkte, in einer „beinahe schmerzlich festen Umarmung mit dem Leben“ (DG 27), schien sie schließlich ihren Glauben an das Leben mit seinen guten wie furchtbaren Zügen gefunden zu haben.¹¹

Um die Jahrhundertwende entwickelte sich in Deutschland die sogenannte Lebensreformbewegung als Antwort auf die Suche nach einem mit den modernen Umwälzungen vereinbaren Gottesbild. Vereinsmäßig strukturierte Bewegungen fanden sich zusammen, die eine kulturtheoretische Verbindung von Darwinismus und Monismus anstrebten. Der Begriff des ‚Lebens‘ als formelhaftes Schlagwort für ‚Entwicklung‘ auf der einen und ‚Einheit‘ auf der anderen Seite entwickelte sich als die immanente Größe, an der sich diese Bewegungen orientierten (SPIEKERMANN 2016: 49). Dabei stand die Rückkehr zu all jenen Lebensformen im Vordergrund, die als naturgemäß verstanden wurden und mit denen man auf möglichst ganzheitlichem Wege den „Zivilisationsschäden“ entgegenzuwirken gedachte (KRABBE 1998: 73f.). Die Anhänger der Lebensreformbewegung entwickelten häufig ein ausgeprägtes und zumeist religiös stilisiertes Interesse für Naturheilkunde, Nacktkultur und Vegetarismus, wobei sie vor allem der „Vervollkommnung des Menschen“ in seiner Ganzheit entgegenarbeiteten (SPIEKERMANN 2007: 79f.).¹² Neben den mehr körperlich orientierten Reformideen gab es auch eine literarisch geprägte Reformbewegung. Ihre Anhänger versuchten, den Umwälzungen der Zeit mit einem literarischen Programm zu begegnen, in dessen Rahmen sie ein poetologisches Profil und neue ästhetisch-literarische Ansätze entwarfen (SPIEKERMANN 2007: 79f.).¹³

¹¹ In einem Brief an die Fürstin Taxis beschreibt Rilke den Vorzug Lou Andreas-Salomés wie folgt: „Ich weiß und wußte seit jenen fernen Jahren, da sie mir zuerst zu so unendlicher Bedeutung begegnet ist, niemanden, der so das Leben auf seiner Seite hätte, im Sanftesten wie im Furchtbarsten die eine Kraft erkennend, die sich verstellt, die aber immer, selbst wo sie tötet noch, gebend sein will.“ Zitiert nach RMR-LAS-Br 586.

¹² Für einen tieferen Einblick in die verschiedenen Interessen der Lebensreformbewegung kann das entsprechende Kapitel in der Monographie Björn Spiekermanns über Richard Dehmel zurate gezogen werden, in dem er nicht nur einen guten Überblick über diese Bewegung bietet, sondern auch ausführlich auf weiterführende Literatur verweist. Siehe: Ebd., 79–87.

¹³ Wolfdietrich Rasch verortet in seiner Aufsatzsammlung *Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende* die Forderungen nach einer „völlig neuen Literatur“ bereits

Die für den Naturalismus charakteristischen sozialen Milieustudien wurden mit wirkungsästhetischen Absichten verbunden.

Zur literarischen Lebensreform zählten Anhänger ganz verschiedener Gattungs- und Stilrichtungen, war doch der Rahmen mit dem Begriff des Lebens recht weit gesteckt. Besonders hervorgetan haben sich aber die Anhänger des Jugendstils, des expressionistischen Aktivismus sowie des deutschen Frühnaturalismus; sie alle stützten sich auf die Ideen von Populärdarwinismus und Sozialismus sowie insbesondere auf die „Moral- und Religionskritik“ Nietzsches und versuchten, diese nicht nur in der privaten Lebensführung, sondern gleichsam in ihrem Schreiben umzusetzen (SPIEKERMANN 2016: 47).

Die Lebensreformbewegung als Kunst sowie Lebensführung umfassende Richtung stand insbesondere für Veränderungsbemühungen in der individuellen Lebensführung, die sich dann gesamtgesellschaftlich auswirken sollten. Zur Durchsetzung ihrer Ziele vereinten ihre Anhänger die Begriffe ‚Kunst‘ und ‚Leben‘ in einer gemeinsamen „Leitformel“ (SPIEKERMANN 2016: 56) und stützten sich dabei ebenso auf die Kunst als Medium der Veränderung wie auf soziale oder politische Aktivitäten (SPIEKERMANN 2016: 54). Lou Andreas-Salomé beschreibt diese Zusammenführung wie folgt: „Kunst und Leben einen sich da, wo das einfach und unwillkürlich Hingelebte ganz Gesicht, Vision ward, und wo das bewußt Gestaltete ganz Leben von unserem Leben ist, – sein eigener Herzschlag, der von außen her widertönt (RMR-LAS-Br 618)“.

Diese prophetisch anmutenden Worte verweisen darauf, dass im Kunstprozess noch eine weitere Zusammenführung stattfindet: jene von Religion und Leben. Das einfache Leben wird transzendiert, gleichzeitig wird es mit dem Bezug zum „Gesicht“, zur „Vision“ in den geistigen ‚Innenraum‘ des ‚Hinlebenden‘ verlagert. Diesen Prozess unterstreicht der Begriff des ‚Gesichts‘¹⁴, denn in ihm eint sich das durch die Fähigkeit des Sehens vertretene, selbstständige Wissen des Menschen mit dem Denken an „göttliche Offenbarung“, an prä- wie postaufklärerische „wunder-

in die 1880er Jahre. Gleichzeitig betont er, dass diese Forderungen zwar pathetisch vortragen, jedoch theoretisch unklar und widersprüchlich formuliert worden seien. Ein solides Fundament sieht er erst durch den Einfluss der europäischen auf die deutsche Literatur ab 1889 begründet; dann jedoch seien auch in Deutschland neuartige Dichtungen entstanden. Hier nennt Rasch frühe Dramen von Gerhart Hauptmann, die ersten Gedichte Stefan Georges, Frank Wedekinds *Frühlingserwachen*, die frühen Versspiele Hugo von Hofmannthals, aber auch die Dichtungen von Richard Dehmel und Arno Holz. Siehe: RASCH 1967: 1f.

¹⁴ Für die geistige Dimension von ‚Gesicht‘ siehe insbesondere GRIMM 1897: 4088: „das innere schauen, der geistige blick“. – Gesicht kann jedoch auch „die übernatürliche erscheinung, als schickung und kundgebung guter oder böser mächte“ bedeuten. Siehe: Ebd., 4097.

zeichen am himmel“ (GRIMM 1897: 4098). Weiterhin wird betont, dass die obersten Grundsätze, nach denen ein Leben sich zu richten habe, die „bewußt“ gestalteten, selbstgesetzten seien. An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass für Lou Andreas-Salomé im Wechselspiel zwischen frommem Gedankengut und an die Lebensreform anklingender Selbstständigkeit drei klassische Größen mitschwingen: Kunst, Religion und Leben.¹⁵

Die für die Anhänger der Lebensreform so charakteristische Suche nach Gott bzw. nach neuen metaphysischen Größen hängt eng mit dem heute archaisch anmutenden Begriff der ‚Frömmigkeit‘, aber auch mit dessen christlich geprägter Etymologie zusammen. Die Frömmigkeit ist schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts bekannt für ihre religiöse Färbung, wobei ein jegliches frommes Verhalten in Abhängigkeit zu dem stehen soll, „was als Ursprung oder Grund der eigenen Existenz geahnt wird“ (REGENBOGEN/MEYER 2013: 230). Geht man in der Geschichte des Begriffs jedoch weiter in die Vergangenheit zurück – wie es Hans-Rüdiger Schwab in seiner Auseinandersetzung mit Lou Andreas-Salomés Frömmigkeitsbezügen vorführt –,¹⁶ so findet man anstelle des an Demut und Pietät angelehnten Gehalts zunächst die aus dem Althochdeutschen stammenden und von christlichen Inhalten losgelösten Bedeutungen von „Tapferkeit“ und „Nutzbarkeit“ (ADELUNG 1811: 321f.), die durchaus die Vorstellungen vieler Lebensreformer – dabei insbesondere auch die Lou Andreas-Salomés – widerspiegeln. Spätestens in der beginnenden Moderne hat sich dieser Begriff wieder einer klaren „Konversion zur Welt“ (SEITZ 1998: 682) unterzogen. Irdisches und Transzendentes stellen nun keine Pole mehr dar, sondern verschmelzen zur ‚spinozistischen Einheit‘.

Auch bei Lou Andreas-Salomé nähern sich diese beiden Pole einander an, treten in Interaktion, bedingen einander, löschen einander aus. Sie kreisen um die Suche nach bzw. Definition von Gott als einer Größe, deren Verschwinden Leerstellen hinterlässt, gleichwohl auch in der anbrechenden Moderne mit all ihren Herausforderungen nicht geklärt

¹⁵ In ihrem Aufsatz *Der Egoismus in der Religion* betrachtet sie die Religion als eine ‚Mutter‘, die ihre „Geisteskinder“ wie Kunst, Wissenschaft und Moral unter ihrer „mütterlichen Obhut“ gedeihen lasse, sie dann aber in die Welt entsende, damit sie sich selbstständig entwickeln. Nur dunkel könnten sie sich später ihrer „alte[n] religiöse[n] Urheimat“ entsinnen. Siehe: ANDREAS-SALOMÉ 1899: 110f.

¹⁶ Hans-Rüdiger Schwab verweist in seinem Nachwort zu Lou Andreas-Salomés Groß-Essay *Der Gott* auf die Etymologie von Frömmigkeit und bezieht sich auf die ebenfalls ursprünglichen Bedeutungen „Dienlichkeit“ und „Tüchtigkeit“, die in der Definition der von Lou Andreas-Salomé aufgeführten „Frommheit“ mitschwängen. Siehe: SCHWAB 2016: 235f.

schien, ob diese Größe tatsächlich verschwunden war, oder ob sie sich der Glaubens- sowie Deutungskraft des modernen Menschen lediglich entzog.

II. Die Suche nach Gott in den essayistischen Schriften Lou Andreas-Salomés

Das Fundament von Lou Andreas-Salomés theoretisch ausformulierten Gottesvorstellungen wurde mit dem frühen Verlust ihres sogenannten „Kindergottes“ gelegt; dieser Verlust ermöglichte es ihr erst, sich in metaphysischen Fragestellungen frei und auf wissenschaftlichem Niveau zu entfalten. Zwar genoss sie eine protestantische, an pietistischen Idealen orientierte Erziehung, jedoch stellte sie früh fest, dass sie die Gottesauf-fassung ihrer Familie nicht teilen konnte. Dem anezogenen Gottesbild setzte sie ihre eigene, kindliche Gottesbildung entgegen, die sie in ihren Schriften stets als „Kindergott“ bezeichnet. Keinesfalls betrachtete sie ihre kindlichen Gotteserfahrungen in der Rückschau aber als singulär, sondern sie setzte diese vielmehr als universelle Erfahrungen voraus, die sich in der „Urkindheit“ entfalteten (L9). Der Kindergott, so schreibt sie im ersten Kapitel ihrer autobiographischen Schrift *Lebensrückblick*, werde vom Kind im Zuge eines ersten großen ‚Entschwundes‘ gebildet: dem Herausfallen aus der „All-eingeborenheit“ und dem damit verbundenen Gefühl, die „Teilhaberschaft an Allmacht“ verloren zu haben (L9). Die das Gottesbild heraufbeschwörende Phantasie setze die subjektive Welt des Kindes mit der objektiven Außenwelt in eins (L 9f.). In ihrem Essay *Gottesschöpfung* von 1892 weist sie auf die „Tarnkappe“ hin, die ihr Gott stets getragen habe und unterstreicht damit, „jene spielende und fast übermütige Leichtigkeit ‚zu glauben ohne zu sehen‘“ (ANDREAS-SALOMÉ 1892: 134). Diese Leichtigkeit lässt sich laut Lou Andreas-Salomé jedoch nicht lange aufrecht erhalten, denn durch die wachsenden Verstandestätigkeiten müsse sich das Kind schließlich von seinem Gottesentwurf trennen. Aus diesem Verlust erwachse ihm aber die „Grundempfindung unermeßlicher Schicksalsgenossenschaft mit allem, was ist“ als das „Positivste“, was Lou Andreas-Salomé selbst in ihrem Leben erfahren habe (L 24).¹⁷ Durch den

¹⁷ Wolfgang Riedel bezeichnet die Ehrfurcht, die dieser Ahnung vom geteilten Schicksal entspringe, als das „metaphysische Bedürfnis auf das Universum selbst“, welches bei Lou Andreas-Salomé in das Gefühl von „All-Eingeborenheit“ münde. Mit dieser „Anthropologie der ‚All-Eingeborenheit‘“ nehme sie schließlich die „willensphilosophische Linie der Lebensmystik“ in der Tradition Schopenhauers auf, die zu der Erkenntnis führe, dass unser Inneres und das fremde Außen in der „Leiblichkeit“ des Menschen eins seien. Siehe: RIEDEL 1996: 93f.

Gottesverlust habe sie schließlich eine Selbstständigkeit und innere Freiheit errungen, in deren Rahmen sich das Leben „von ganzem Herzen und mit allen Kräften“ (ANDREAS-SALOMÉ 1892: 147) umfassen und sich religiös an „das als wahr Erkannte“ binden lasse (ANDREAS-SALOMÉ 1892: 48).¹⁸ Lou Andreas-Salomés Gottesvorstellung festigte sich also mit dem frühen Glaubensverlust und wurde durch ihre frühen religionswissenschaftlichen Studien bei Henrik Gillot, aber auch durch den Austausch mit anderen geistigen Größen ihrer Zeit wie Paul Rée, Friedrich Nietzsche, Rainer Maria Rilke und Sigmund Freud weiterentwickelt. Sie nahm schon in ihrer Jugend einen emotionalen Abstand zum monotheistischen Gottesbild ein und bekräftigt diesen schließlich in ihren Aufsätzen.¹⁹

An der Spitze ihrer religionstheoretischen Betrachtungen steht die Herleitung Gottes aus der Psyche des Menschen, damit einhergehend der Bezug zum Irdischen als einer ‚neuen‘ metaphysischen Größe:

Denn der Heilstraum der Religion, dieser höchste aller Träume, die je geträumt wurden, der Traum vom Gott als dem Leben des Lebens – der ist wahr geworden und beseligend vielleicht nur an den zwei äußersten Endpunkten menschlicher Entwicklung: tief unten im Dunkel, wo der Mensch als Mensch erst geboren wurde, indem er von einem Gott zu stammen wähnte – und hoch oben, auf den feinen, letzten Spitzen der Kultur, wo der Mensch sich erst wahrhaft Mensch wähnt wenn er den Gott gebärt (ANDREAS-SALOMÉ 1898: 131f.).

Unter der Schirmherrschaft der Religion, so beschreibt Lou Andreas-Salomé den Glaubensprozess in ihrem Aufsatz *Religion und Kultur* von 1898, sei einer der höchsten menschlichen Träume entstanden. Sie bezieht ihn als den Traum vom ‚Gott‘, dessen Wertigkeit sie im Licht einer gleich doppelten und damit umso bekräftigenderen Immanenz betrachtet: dem „Leben des Lebens“. Der Begriff des ‚Lebens‘ wurde schon von den verschiedenen Interessenverbänden der Lebensreformbewegung zu einem das Immanente transzendierenden Glaubensinhalt stilisiert. Die Wendung vom „Leben des Lebens“ lässt einerseits an Friedrich Nietzsches „Lehre von einer ewigen Wiederkunft aller Dinge“²⁰ und an das

¹⁸ Siehe auch: ANDREAS-SALOMÉ 1913: 163.

¹⁹ Dabei bezieht sie sich nicht nur auf den christlichen Gott. So leitet sie beispielsweise die Entstehung des monotheistischen Gottes bei den Ursemiten aus politischen Interessen her. Sie geht davon aus, dass eine „Verschmelzung der monarchischen mit den religiösen Interessen“ den Monotheismus begünstigt habe, nachdem der Mensch sesshaft geworden war. Aus den ‚Stammesgottheiten‘ sei so der „allmächtige Gott“ entstanden. Siehe: ANDREAS-SALOMÉ 1899: 98.

²⁰ In ihrem Aufsatz *Friedrich Nietzsche* von 1891 beschreibt sie diese in *Also sprach Zarathustra* entwickelte Lehre als Nietzsches „höchsten Gedanken“. ANDREAS-SALOMÉ 1891: 181.

Spätwerk Georg Simmels denken, in dessen Rahmen er die „Transzendenz“ des Lebens als immanenten Teil desselben betrachtet (SCHWAB 2016: 3).²¹ Andererseits verweist diese Wendung aber auch auf den Höhepunkt der Ausführungen in Lou Andreas-Salomés zu Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenem Groß-Essay *Der Gott*: „[A]uf keine Weise kann Leben Tod sein, nur versinnbildlichen kann er eine Seite am Leben“ (DG 104), schreibt sie darin. Der Tod ist für sie nichts anderes als die „Rückseite des Gottes“, wobei der Tod einen „Vernichtungsakt“, der Gott aber einen „Idealisationsakt“ am Leben darstelle (DG 105). Am Ende sieht sie die Nichtexistenz des Todes auch in der menschlichen Natur begründet:

[W]ie stets neugeborene und abgestorbene Zellen unsern Organismus ausmachen, wie wir Leben und Tod in eins bedeuten, wie im Kinde das Urälteste mitlebt, und jeder Lebensmoment sein eigenster Anfang ist, so sind wir fort und fort dies Uebergangsphänomen selbst darin Innenhaftigkeit und Außenhaftigkeit ewig neu ineinanderrinnen, sich gegenseitig zum Symbol werdend des Ewiggleichen (DG 132).

So fühlt man sich erneut an das für Lou Andreas-Salomé so charakteristische „Zwischenland“ erinnert und es wird ersichtlich, wie sehr die Leugnung des Todes hier von dem ewigen Widerspiel der Gegensätze abhängt.

In dem oben genannten Zitat schreibt sie weiterhin von zwei Endpunkten menschlicher Entwicklung und scheint mit diesen eine Brücke zu schlagen – nicht zwischen Geburt und Tod, sondern zwischen Geburt und Geburt. Einmal wird der Mensch geboren als ein Geschöpf, dessen Menschsein gezeichnet ist von seiner Gottesabstammung, einmal gebiert der Mensch „auf den feinen, letzten Spitzen der Kultur“ selbst den Gott und fühlt sich erst dadurch wahrhaft als Mensch.

Als das eigentliche Ziel von Religion betont sie die Notwendigkeit, selbstvergessen „auf die Eigenart und Verschiedenheit, auf die Formen- oder Farbenschönheit alles Einzelnen“ einzugehen, „anstatt nur immer an seine nützliche Übereinstimmung zu denken und an seine Ausbeutung für uns“ (ANDREAS-SALOMÉ 1897: 21f.). Die Subjektivität sollte zu-

²¹ Die tautologische Wendung ist bereits in verschiedenen, zumeist theologisch geprägten Schriften aus der Frühen Neuzeit zu finden und ist auch in das frühromantische Vokabular von Friedrich Schlegel eingegangen, bei dem das »Leben des Lebens« neben anderen Formulierungen wie »neue Mythologie« oder »modern u. sentimental« zu ästhetischen Schlagworten erhoben wurde. Vgl. MARTUS 2010: 67. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Autorin in der Auseinandersetzung mit theologischen Schriften auf diese Wendung gestoßen ist.

rücktreteten und dem Erleben der Ganzheit, der Verbundenheit mit den Dingen, einen Platz einräumen, wie es noch in der Kindheit ganz natürlich geschehe.²² Den religiösen Prozess beschreibt sie in ihrem Tagebuch *Russland mit Rainer* schließlich wie folgt:

Ein Schauen und Eingehen, ein Stillwerden und Mildwerden, ein Resonanzsein, das von nun an nur auf dem Wege des künstlerischen Schaffens sich selbst entlasten mag, – und endlich, im Alter, ein Ausklingen, leise, in's Ganze (RmR 92).

In dieser Definition wird die Entwicklungslinie der Religion hin zum „Ausklingen“ ins spinozistische Ganze gezeichnet, wobei der künstlerischen Betätigung als Entschädigung für den noch nicht erreichten ‚Rücktritt‘ bzw. ‚Fortschritt‘ in die „Allfülle“ eine besondere Bedeutung zuzukommen scheint. Gläubige Menschen, die teilhaben am religiösen Prozess, sind für Lou Andreas-Salomé einerseits ‚Resonanzkörper‘ des Lebens, in diesem Zuge all der Dinge, die sich anschauen lassen und auf die und in die man eingehen kann. Andererseits spricht sie diesem Prozess auch die Möglichkeit zu, die Gläubigen hin zum Stillen und Mildem zu sublimieren und unterstreicht somit den ethischen ‚Reichtum‘ der Glaubensaktivitäten.

Sie maß der Religion sowohl als Schreibende wie auch als praktizierende Psychoanalytikerin einen sehr hohen Stellenwert bei, und ein Leben ohne Religion wäre für sie um die Jahrhundertwende nicht denkbar gewesen:

Wo Religion fehlt, da fehlt um jedes Ding seine Harmonie und Ewigkeit, (– das, was es ewiggültig macht) und keine kulturellen Ideale können das ersetzen, keine noch so laute Begeisterung für sie macht das gut: es fehlt das Unzeitliche, von keinem Strom Mitfortgerissene, das in jedem Gebet lebt (RmR 137).

Den religiösen Glauben betrachtete sie als einen selbstschöpferischen Akt, in dessen Rahmen der Mensch „das praktisch Bestimmteste, das individuell Besonderste“ von sich selbst in die Glaubensinhalte hineinlegt und so ‚selbstschöpferisch‘ tätig wird, seinem Gottesbild das eigene Bild auferlegt (ANDREAS-SALOMÉ 1892: 136f.). Mit der Betonung der selbstschöpferischen Bezüge von Religion unterscheidet sich ihre Theo-

²² In der *Theologischen Realenzyklopädie* wird genau dies als „fromm“ bezeichnet. Die Vorstellung, dass der Mensch seine „Ichsucht“ überwinden muss, um als fromm zu gelten, wird dort als Norm für den Begriff der Frömmigkeit festgehalten. Siehe: GRESCHAT 1993: 674.

rie von den Schlüsselvorstellungen der Lebensreformbewegung, in der die religiösen Gefühle auf die Umwelt, insbesondere die Natur übertragen wurden. In der Vorstellung Lou Andreas-Salomés spiegelt sich dieser sublimierte, zur Ganzheit strebende Außenraum aber im Innern des Menschen, in seiner Psyche wider. Der spinozistische Versuch, die Außenwelt in ihrer Ganzheit zu begreifen, bedeutete für sie schließlich nichts anderes, als sich selbst als Ganzes zu erfassen (ANDREAS-SALOMÉ 1920/21: 41). Dieses ‚Umfassen‘ seiner selbst beschreibt sie als einen Zustand, worin der Mensch „erst sich selbst ganz besitzt, indem er sich ganz hingibt, und worin er sich am höchsten und aufrechtsten in das Leben hinein zu stellen scheint, indem er kniet“ (ANDREAS-SALOMÉ 1899: 115).²³

Ogleich Lou Andreas-Salomé sich früh vom Glauben an einen Gott abwandte,²⁴ klingt in ihrem Werk hin und wieder eine emotionale Beziehung zu der Größe an, die sie jenseits ihrer wissenschaftlichen Betrachtungen und im persönlichen Rahmen wieder als ‚Gott‘ bezeichnen kann – und dies insbesondere in Bezug auf das Leid von ihr nahestehender Menschen. Verzweifelt versuchte sie in langen ‚lebensanschaulichen‘ Briefen an ihre Freundin Frieda Freiin von Bülow, deren Krankheitsleiden als „Wehen“, als vom Leben intendiertes „stirb und werde!“²⁵ zu bescheinigen. An den leidenden Rilke schrieb sie: „Ich weiß mir keinen Rat, als daß der liebe Gott ganz von selber ein Einsehen hätte; sind wir ihm doch unsrerseits, sogar ohne Vorbedingung seines Existierens, gut (RMR-LAS-Br 410).“

Schließlich betont Ernst Pfeiffer in seinem Nachwort zum *Lebensrückblick*, Lou Andreas-Salomé habe aus der Rückschau des Alters geäu-

²³ Es sei an ihr Gedicht *Du heller Himmel über mir!* erinnert, in dem sie ihre Vorstellung von Religion mit der Pointe des Kniens vor dem Höheren poetisch verarbeitete: „Du heller Himmel über mir! / Dir will ich mich vertrauen: / Ich kann nicht bei den Menschen hier / Mein kleines Leben bauen. / Du, der sich über alles dehnt, / Durch Weiten und durch Winde: / Such’ mir die Heimath, heiß ersehnt, / Wo ich mich selber finde. / Ich will nur eine Scholle breit, / Um fest darauf zu stehen, / Doch über mir: die Himmel weit / Und Gott in ihnen sehen. / Vom Glück will ich ein Endchen kaum, / Und will kein Unglück fliehen, – / Ich will nur eins: ich will nur Raum / Um unter Dir zu knien –.“ Siehe: RmR 125f. Im *Lebensrückblick* findet sich dieses Gedicht leicht abgewandelt. Siehe: L 19f.

²⁴ Zur autobiographischen Beschreibung ihres frühen Gottesverlusts siehe: L 9–25, hier bes. ab S. 14.

²⁵ Hier bezieht sie sich direkt auf die Verse aus Goethes Gedicht *Selige Sehnsucht*: „Und so lang du das nicht hast, / Dieses: Stirb und werde! / Bist du nur ein trüber Gast/ Auf der dunklen Erde.“ Zitiert aus: GOETHE 2000a: 18f. Diese Verse scheinen den ‚Zauber der Vergänglichkeit‘ zu verbinden mit Nietzsches ‚ewiger Wiederkunft‘. Es wird noch einmal deutlich, wie sehr die Lebensreform mit ihrer Bejahung des ewig im Werden und Vergehen begriffenen Lebens an bereits vorgeprägte Motive anschließt.

ßert: „Es mag mir geschehen, was will – ich verliere nie die Gewißheit, daß hinter mir Arme geöffnet sind, um mich aufzunehmen (PFEIFFER 1974b: 300f).“

III. Lou Andreas-Salomés eigenwillige Lebens(re)-form

Lou Andreas-Salomés Reflexionen über Gott und Religion veranschaulichen, dass sie christliche Transzendenzvorstellungen zumindest in ihren Schriften durch die Hinwendung zum (transzendenten) Irdischen ersetzt. Ihre dem Leben zugewandte Frömmigkeit förderte eine Beschäftigung mit der eigenen Lebensführung und den Versuch, diese gemäß reformerischer Auffassungen umzustellen. Gemeinsam mit ihrem Mann bemühte sie sich um ein an gesundheitlichen Aspekten orientiertes Leben, welches ‚im Einklang mit der Natur‘ stehen sollte. Das Ehepaar ernährte sich dem Trend der Reformbewegung folgend vegetarisch und möglichst aus dem eigenen Garten, lief vorzugsweise barfuß und machte tägliche Waldspaziergänge.²⁶ Von einer Bäuerin oder auch von Anna Freud ließ Lou Andreas-Salomé sich bequeme Kleider und Kittelschürzen fertigen, die eine Absage an das von Lebensreformvertreter*innen und Frauenrechtler*innen ‚geächtete‘ Korsett erteilten. Darüber hinaus lebte sie in einer offenen Ehe und kehrte, sofern möglich, die etablierte Rolle der Muse zu ihren eigenen Gunsten um, ließ sich nun ihrerseits von geistreichen Gesprächen inspirieren.²⁷ Lou Andreas-Salomés Lebensführung erinnert nicht selten an die Emanzipationsbewegung, wobei sie stets vermied, sich einer spezifischen, Ideale verfolgenden Bewegung anzuschließen, die ihr Regeln von außen diktiert hätte.²⁸

²⁶ Lou Andreas-Salomé schrieb im Jahre 1892 an Karen Hulda Gaborg: „Wir gehen jetzt barfuß, ohne Schuh und Strümpfe, und das bekommt uns ausgezeichnet; versuchen Sie es nur, man kann es sogar im Schnee probieren. Man wird davon vergnügt und kriegt einen freien Kopf.“ Zitiert nach BÖLSCHÉ 2010: 435. – Diese gesundheitsorientierte Lebensführung begeisterte auch Rainer Maria Rilke, der sie ebenfalls zu praktizieren begann. So beschreibt er Lou Andreas-Salomé seinen Aufenthalt zwischen Malmö und Lund wie folgt: „Da sitze ich unter einem alten Nußbaum und schreibe. – Die Menschen sind einfach, ernst, energisch und gut. [...] Alles still und einfach. Für mich: Barfußgehen, Stillsitzen, Lesen, Erzählenlassen und dann und wann selbst Erzählen. Obst essen und Grüte aus Korn, Milch trinken. Sich nach Arbeit sehen, aber mit Geduld und Einsicht.“ Siehe: RMR-LAS-Br 180f.

²⁷ Siehe hierzu insbesondere CLAUSS 2015: 50.

²⁸ So schrieb sie im März 1882 an Hendrik Gillot: „Auch Malwida ist gegen unsern Plan [den der „Dreieinigkeit“: mit Friedrich Nietzsche und Paul Rée gemeinsam zu leben und zu arbeiten, KW], und dies thut mir ja leid, denn ich habe sie riesig lieb. Aber mir

Um ihre Art von Lebensreform nachvollziehen zu können, lohnt es sich, folgende zwei Ausschnitte aus einem Brief an Rainer Maria Rilke vom 18. Januar 1904 anzuführen:

[D]ie winterlichen Tage verhängen die Ferne sehr oft mit Nebel oder Schneegestöber, der Bergwald aber öffnet im entlaubten Gehölz plötzlich Wege auf und ab und weithin! [...] Eine Bäuerin dort macht mir meine Kleider und Kittelschürzen und bringt sie in der Kiepe zugleich mit Grünkohl und Kartoffeln her. In der Neujahrsnacht stiegen wir oben hinauf, zur Zeit, wo die Glocken losläuten sollten in Göttingen. Ein unaussprechlicher Frieden über allem [...]. Ein ganz tiefer Eindruck war das: unter uns die flimmernde festliche Stadt, die sich so abmühte mit all ihren Kirchen und Menschen und stumm blieb, – und aus dem Dunkel herauf unablässig die eine laute feierliche Glocke –. Sie war mein [Iwan Welikij] für 1904 (RMR-LAS-Br 127f.).²⁹

Seit Weihnachten legen wir Eier; bis dahin mauserten die Hühner sich noch; im Frühjahr soll eine Ziege kommen, und der Garten giebt von da ab unsere gesammte Kost. Bist Du noch vegetarisch gesinnt? Wir sind es jetzt Beide ganz. Auch die römischen Bäder habe ich von meinem Mann adoptirt, und fröhne ihnen 1-2 Mal wöchentlich (RMR-LAS-Br 128).

Diese beiden Briefstellen zeigen die enge Verbindung zwischen Natureindrücken und dem Hang zum bäuerlich-praktischen Leben auf.³⁰ Während die Natureindrücke mit einem emphatischen, religiösen Ton

ist doch schon seit längerem klar, daß wir im Grunde stets Verschiedenes meinen, selbst wo wir übereinstimmen. Sie pflegt sich so auszudrücken: dies oder jenes dürfen ‚wir‘ nicht thun, oder müssen ‚wir‘ leisten, – und dabei hab ich doch keine Ahnung, wer dies ‚wir‘ eigentlich wohl ist, – irgendeine ideale oder philosophische Parthei wahrscheinlich, – aber ich selber weiß doch nur was von ‚ich‘.“ Siehe: L 78. Die teils misogynen Ausführungen in ihrer Essayistik unterstreichen die ambivalente Rolle, die sie im öffentlichen Diskurs einnahm.

²⁹ Der „große Iwan“ werden sowohl der Glockenturm im Kreml als auch die „Stimme dieses Turmes, die Glocke“ genannt. In der Osternacht des Jahres 1899, während ihrer ersten Russlandreise, hatten Lou Andreas-Salomé und Rainer Maria Rilke diese Glocke gehört und fühlten sich beide religiös ergriffen von ihren Klängen. Siehe: RMR-LAS-Br 36.

³⁰ Lou Andreas-Salomé und Rainer Maria Rilke fühlten sich insbesondere zu dem russischen Bauerntum hingezogen, interessierten sich jedoch weniger für die politischen Bestrebungen der Bauern: „Sie interessierten sich nicht für die ersten Versuche der russischen Arbeiter, aktiv in der Politik aufzutreten, sondern für ihr Sein, ihr ländliches Wesen, die gesunden Wurzeln – für ‚die Seele des Ackerbauern, die noch nicht endgültig verstümmelt ist durch die Stadt und die Arbeitskaserne‘.“ Zitiert wird hier aus den *Erinnerungen* Sofja Schills in: ПЕЧОТА 2010: 298.

unterlegt sind, verweisen die Beschreibungen des an medizinische Kuren erinnernden Lebenswandels sowie die bäuerlichen Anklänge auf wesentliche Grundpfeiler der Lebensreformbewegung.

Vor allem aber betrieb Lou Andreas-Salomé ihre eigene Art von Lebensreform, in der Frömmigkeit und eigenwillige Lebensführung zusammenklangen. Im Mittelpunkt stand neben den äußeren Lebensumstellungen die innerliche Emanzipation von äußeren Zwängen, die den Menschen idealerweise dazu bewegen sollte, den „eigenen Weg zu allen tiefsten Lebenseinsichten selbst zu betreten“ (RmR 138). Ihr Weg hebt sich auch hier von der „schablonischen Kruste und Versteinerung“ (RmR 139) gesellschaftlicher Vorstellungen ab, wobei sie versuchte, sich stets nur den selbstgesetzten Normen zu unterwerfen. Ein normatives „du sollst!“, so bringt sie es in ihrem Essay *Gottesschöpfung* auf den Punkt, entspringe keinen äußerlichen Gesetzen, sondern entstamme einem selbstbestimmten und selbstgesetzten „ich will!“ (ANDREAS-SALOMÉ 1892: 148). Oder, um es mit Wilhelm Meister zu konkretisieren: „Der Mensch ist nicht eher glücklich, als bis sein unbedingtes Streben sich selbst seine Begrenzung bestimmt (GOETHE 2000b: 553).“

IV. Russland als „lebendige Heimath“³¹

In vielen Erzählungen Lou Andreas-Salomés bildet Russland den Ort des Geschehens. Während sie als Jugendliche und junge Frau kaum einen Bezug zu ihrer eigentlichen Heimat St. Petersburg herzustellen vermochte, entdeckte sie auf ihren späteren Reisen nach Russland und durch ihre russischen Studien ihre eigene „Verwurzelung“ in diesem Land. Gerade in diesem „rückständigen Rußland“, so schreibt sie, bestehe ein Potenzial für große Neuerungen; ein ihr als genuin erscheinendes ‚russisches Wesen‘ bestimmt sie wiederum als mögliche „Voraussetzung einer neuen Morgenröte“, die von Russland aus in die Welt strahle (L 72).³² Damit romantisiert und idealisiert sie eine Heimat, die sie auch als Jugendliche in ihrer Vielseitigkeit kaum kennenlernte, verbrachte sie ihre Jugend doch in einer gehobenen internationalen Gesellschaftsschicht, in der

³¹ RmR 80.

³² Hier schließt sie an Nietzsches Werk *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* von 1881 an, in welchem dieser zum ersten Mal seinen bis zum *Zarathustra* verfeinerten Gedanken vom „Willen zur Macht“ aufführt und welches Lou Andreas-Salomé selbst als eines der wichtigsten Schlüssel- und Umbruchwerke Nietzsches betrachtete. So schreibt sie: „Der Sturz, der Abbruch des Alten ist eben kein Ende mehr, vielmehr ein Ausblick, ein Anfang und ein Appell an alle besten Geisteskräfte. ‚Es kommt eben noch etwas, – die Hauptsache kommt noch!‘ verspricht die Morgenröte und wird immer heller und röter.“ Siehe ANDREAS-SALOMÉ 1891: 161.

man nur Deutsch und Französisch zu sprechen pflegte und sich auch sonst wenig nach außen hin orientierte.³³

Erst während ihrer Studienzeit in Zürich lernte die junge Louise von Salomé Menschen russischer Herkunft kennen, bei denen es sich zu meist um junge Anhängerinnen der sogenannten Narodniki-Bewegung handelte.³⁴ Die Bewunderung für eine ihrem Empfinden nach russische Glaubensinbrunst war im Europa der Jahrhundertwende weit verbreitet, denn in ihm fanden die frühen Modernen Anklänge an die von ihnen geschätzten monistischen und spinozistischen Grundwerte.³⁵

Besonders intensiv beschäftigte sie sich mit der russischen Kunst um die Jahrhundertwende und richtete ein besonderes Augenmerk auf die „Rehabilitierung der Ikone“³⁶. Die Ikone verkörpere in plastischer Form, was der Religion in abstracto zugesprochen werden könne: die Möglichkeit, jene Inhalte in sich zu bergen und wieder auszustrahlen, die der Mensch in sie hineingelegt hat. Der Gott der Russen ist für sie schließlich – ebenso wie für Rainer Maria Rilke – ein „Gott der Nähe“ (PECHOTA VUILLEUMIER 2010: 250). Durch den Kontakt zur russischen Kultur scheint Lou Andreas-Salomé sich wieder geöffnet zu haben für einen von intimen Emotionen geprägten Zugang zum religiösen Glauben. Auch ist der Einfluss einer teils imaginierten, teils erlebten russischen Heimat auf ihr literarisches Werk nicht zu unterschätzen, was anhand der Erzählung *Ródinka. Russische Erinnerung* im Folgenden gezeigt

³³ Vgl. hierzu und zu folgenden Ausführungen insbesondere das Russland-Kapitel in ihrem *Lebensrückblick*: L 59–73.

³⁴ Nach der Aufhebung der Leibeigenschaft im Jahre 1861 von Intellektuellen gegründete Bewegung, die sich einem idealisierten Bauerntum zuwandte und damit die Theorie des ‚Bauernsozialismus‘ aufstellte. Mit der Oktoberrevolution 1917 wurden ihre Ziele jedoch obsolet. Siehe: PFEIFFER 1974a: 227. Die Anhängerinnen dieser Bewegung, die bevorzugt in Zürich studierten, um dann mit Bildung und Wissen nach Russland zurückzukehren, hatten ein zwiegespaltenes Verhältnis zu den ärmeren Gesellschaftsschichten. Einerseits sahen sie sich berufen, die Menschen durch Bildung in einen aus ihrer Sicht höheren Zustand zu führen, andererseits war es eben der einfache Bauer, der ihnen als Vorbild diente und sie mit metaphysischen Wahrheiten versorgte. Als Beispiel für diesen Zwiespalt nennt Lou Andreas-Salomé Lew Tolstoi, der erst in bäuerlicher Gemeinschaft gelernt habe, „was es mit Tod und Leben, Arbeit und Andacht auf sich habe“. Siehe: L 63.

³⁵ Lou Andreas-Salomé ging jedoch davon aus, dass die europäischen Reisenden den russischen Glauben zu großen Teilen falsch auslegten. Siehe: L 72.

³⁶ Brigitte Kronauer beschreibt in dem Vorwort zu dem Tagebuch »*Russland mit Rainer*«, wie nach einer Zeit, in der sich die gebildeten Russen der Ikone als „peinliches Relikt des Aberglaubens“ schämten, diese wieder „zum ästhetisch aktuellen Objekt“ aufstieg. Sie wurde jedoch zumeist restauriert dargestellt und nicht in der durch die Jahrhunderte verdüsterten, abgenutzten Form, die noch in alten Kirchen zu finden ist und auf die Lou Andreas-Salomé sich im Besonderen beruft. Siehe: KRONAUER 1999: 12.

werden soll. Insbesondere werden in diesem Werk auf sehr anschauliche Art und Weise die der Lebensreform verpflichteten Gedanken mit Frömmigkeitstendenzen literarisch zusammengeführt.

V. *Ródinka*: Zwischen Frömmigkeit und Lebensreform

Gemeinsam mit Rainer Maria Rilke erfuhr Lou Andreas-Salomé Russland als ein Land der Ambivalenzen, der reizvollen Spannung zwischen archaischen Frömmigkeitskonzepten und revolutionärer Lebensreform, zwischen Hinwendung zur Vergangenheit und ‚Aufbruch in die Moderne‘. In der 1923 erschienenen Erzählung *Ródinka. Russische Erinnerung* bilden diese Wechselwirkungen den Rahmen des Geschehens, mit dem Lou Andreas-Salomé frühe Kindheitserinnerungen sowie die eigenen Eindrücke ihrer Russland-Reisen – insbesondere der im Jahre 1900 – literarisch verarbeitete.³⁷ In der Erzählung verbindet sie das „Erlebnis Rußland“ mit dem „Erlebnis Gott“ und entwirft dabei durchaus ein auch kritisch geprägtes, nicht bloß idealisiertes Russland-Bild.³⁸ Insbesondere die Wechselwirkungen zwischen altbewährter Frömmigkeit und Reformbestrebungen führen in der Erzählung zu Trennungen und Aufbrüchen, die die Stabilität einer Familie unterminieren und bewegte Richtungswechsel einzelner Figuren inszenieren.

Zur kurzen Einführung in die Erzählung lässt sich festhalten, dass diese inhaltlich wie auch formal in zwei Teilen konzipiert ist. Der erste, der drei Kapitel umfasst, wird mit *Einnerungen an Witalii* betitelt, der zweite mit *Der Sommer auf Ródinka*, wobei dieser zweite Teil mit seinen 14 Kapiteln wesentlich umfangreicher ist. Beide Teile gehören einer Rahmenerzählung an, in der das Spannungsverhältnis der beiden Brüder

³⁷ In dem Tagebuch *Russland mit Rainer* finden sich verschiedene Ereignisse, Betrachtungen und auch Protagonisten aus der Erzählung vorskizziert. Ein interessantes Beispiel ist die Beschreibung der Bábuschka. Die ‚reale‘ Bábuschka, die Lou Andreas-Salomé bei ihrem Aufenthalt in Nowinki bei dem Grafen Nikolai Tolstoi kennenlernte, beschreibt sie in dem Tagebuch als eine „Voltairianerin“, die „geistreich Hof hält im Kreise von Freigeistern“ (RmR 119f.). In diesem Punkt scheint sie der Bábuschka aus der Erzählung kaum zu ähneln, steht doch bei dieser die strenge und dogmatische Erziehung und Kontrolle ihrer Kinder im Vordergrund. Ähnlich scheint die religiöse Inbrunst beider zu sein, wobei sich auch diese unterschiedlich entfaltet. So schreibt Lou Andreas-Salomé über die reale Bábuschka: „Eine Religiosität von solcher Machtvollkommenheit wie die ihre grenzt ganz nahe an das Extrem des ganz individuellen Nichtglaubens und souveränen Lebensgestaltens nach eigener Idee, ja Laune“ (RmR, 120). Das Extrem der Religiosität steigert sich hier – ganz im Andreas-Saloméschen Sinne – zu einer selbstbewussten Lebensführung, die an eine individuelle Art von Lebensreform erinnern mag.

³⁸ Vgl. hierzu insbesondere PRASSE 1985: 265f; PECHOTA VUILLEUMIER 2010: 298.

Witalii Sergejewitsch Wolujew und Dimitrii Wolujew zueinander sowie zu ihrer Mutter Irina Nikolajewna Wolujew, später Bábuschka genannt, dargestellt wird. Die homodiegetische Erzählerin Musja, die aufgrund ihrer deutschen Wurzeln auch Margot genannt wird, berichtet im ersten Teil in der Retrospektive aus ihrer Kindheit bei dem Großvater in St. Petersburg und im zweiten Teil von ihrem Besuch auf dem Gut Ródinka, in dessen Rahmen sie den ‚Zerfall‘ der Familie rund um die beiden Brüder Witalii und Dimitrii miterlebt und beschreibt.³⁹ In diesem zweiten Teil wird das Aufschreiben der Erinnerungen zunehmend reflektiert und thematisiert, das Geschehen und das Aufschreiben desselben rücken zeitlich zusammen. Am Ende scheinen die Zeitebenen dann auch zu verschwimmen; die Erzählerin fällt hier plötzlich ins Präsens, hält dieses Erzähltempus jedoch nicht ein, springt gleichsam zwischen Präsens und Präteritum hin und her: „Hedwig schläft. Ich sitze mit abgeblendeter Lampe bei ihr. Ertrug die Dunkelheit nicht. Lang blieb ich ohne Licht auf[.] Mir zur Seite steht der Koffer, von Hedwig zu Ende gepackt, ganz zu Ende, ich glaube für morgen schon (262)“. Der Umgang mit den Erzähltempora scheint aber keinesfalls willkürlich gesetzt. Das Erinnerte und das Erlebte, das Verinnerlichte und das Äußerliche scheinen sich am Ende der Erzählung vielmehr wieder voneinander zu entfernen; die Tempora markieren, so ließe sich deuten, die unvereinbare Kluft zwischen erinnerter und erlebter Welt. Die Grunddynamik dieser Erzählung wird erzeugt durch die Bewegung eigentlich unvereinbarer Größen aufeinander zu und wieder voneinander weg. Das inhaltliche Widerspiel der Gegensätze wird so auch narratologisch untermauert.

³⁹ Die Rolle der homodiegetischen Erzählerin ist durchaus interessant. Im ersten Teil versetzt sich die bereits erwachsene Erzählerin in ihre Kindheit zurück und spiegelt eine kindliche Denkweise. Diese wird jedoch an einigen Stellen durch eingebrachte Reflexionen bewusst aufgebrochen; die erwachsene Erzählerin wird entlarvt, ihre Erinnerungen werden als solche kenntlich gemacht und es wird somit eine mögliche Unzuverlässigkeit des Erzählvorgangs markiert. Im zweiten Teil wird einerseits die aktive Rolle der Ich-Erzählerin gefestigt, indem insbesondere im Rahmen von Zwiegesprächen die Gedankenwelt der Erzählerin als am Geschehen beteiligter Figur dargestellt wird. Andererseits versetzt sich diese aber zunehmend in die Gedanken anderer Figuren, wodurch die Erzählerin wiederum in den Hintergrund gerät; hier wird der konstruierte Charakter des Erzählvorgangs hervorgehoben. Am Anfang des Kapitels *Im Pavillontschik* erschafft die Erzählerin eine Verbindung zwischen Erzählakt und Binnenerzählung, indem sie die Aufzeichnungen der Erinnerungen aus dem Rahmen der Binnenerzählung hebt und an die ‚materielle‘ Erzählung, die paratextuelle Umgebung bindet: „Während dieser Zeit erübrige ich manche Stunde für mich. Fahre fort, meinen Ródinkasommer in Aufzeichnungen aufleben zu lassen, die einzelnen Erlebnisse dann schön überschreibend mit Namen: siehe Inhaltsverzeichnis!“ Siehe: Ro 194. – Die Seitenzahlen werden im Folgenden in Klammern in den Fließtext eingefügt.

Im Mittelpunkt der folgenden Betrachtungen steht ein ‚Beziehungs-Dreieck‘, das die Beziehung der Brüder Witalii und Dimitrii zueinander sowie zur Mutter umfasst. Am Beispiel dieser drei Figuren veranschaulicht Lou Andreas-Salomé, dass Lebensreforminteressen und Frömmigkeitskonzepte als unvereinbare Pole aufeinanderprallen, gleichzeitig aber auch in stetigem Austausch begriffen sind; die Grundbewegung des Erzählflusses spielt sich zwischen diesen beiden Polen ab.

Dies äußert sich inhaltlich wie folgt: Witalii nimmt im ersten Teil der Erzählung die Rolle des selbstbestimmten und anpassungsunfähigen Sohnes ein, der sich nicht zur frommen Lebenseinstellung der Mutter bekehren lässt, wohingegen sein Bruder Dimitrii als Dichtertypus das Sinnbild der dogmatischen „Rechtgläubigkeit“ verkörpert (69). Die Mutter Bábuschka vertritt in der Erzählung eine strenge und archaisch anmutende Form von Frömmigkeit, die notfalls das Mittel der Gewalt rechtfertigt und höchst egozentrisch motiviert ist, dabei an Lou Andreas-Salomés These von der Projektion des Eigenen in das als göttlich bezeichnete ‚Leergefäß‘ erinnert. So äußert sich Bábuschka wie folgt über Witaliis Erziehung:

Gottes unwiderstehliches Gebot muß es ihm sein. Nur so brech' ich seinen Eigenwillen, der härter ist als Stein. Auf die Knie gedrückt hab' ich ihn schon, seine Stirn gebückt auf den Fußboden, und doch hat er sich losgerungen vom Hauslehrer, der ihn niederhielt – Den geistlichen Lehrer wechseln, sagen Sie? – Nein, wie denn? Nachdem ich einen fand, der so gut meinen Weisungen folgt – ich meine: Gottes Weisungen. (19)

Ihre Weisungen sowie ihren Willen rechtfertigt sie stets über Gott und setzt beides – ihren Willen und Gottes Willen – gleich. Während Witalii sich bald den Interessen der russischen Lebensreformbewegung zuwendet und aus den strengen Familienbanden flieht, lebt Dimitrii ganz nach dem Wunsch seiner Mutter.

Es kündigt sich jedoch bereits in den ersten Kapiteln an, dass die beiden Brüder ihre zunächst für sie vorgesehenen Rollen ablegen bzw. sogar vertauschen werden. Im ersten Teil der Erzählung wird auf die Austauschbarkeit der Brüder hingewiesen mit Phrasen wie: „Und schaute dabei drein fast wie der Bruder selber manchmal, wenn der Aszese predigte und doch nichts ausstrahlte als dichterische Beglückung“ (73). Die Beschreibung Witaliis und Dimitriis ist besonders geprägt von einer ‚Hell-Dunkel-Metaphorik‘, die immer wieder auf das Spannungsverhältnis zwischen Mephisto und Faust (71), zwischen Gott und Teufel als Teile eines Ganzen verweist. Am Ende des ersten Teils wird dann der erste gewichtige Rollentausch der beiden Brüder angedeutet: Dimitrii

verlässt seine Frau, zwei kleine Kinder und das Gut Ródinka, um mit einer anderen Frau zu leben und Witalii zieht zurück zu seiner Mutter, um in deren Haus eine Familie zu gründen.

Im zweiten Teil wird denn auch auf die Austauschbarkeit von Mutter und Sohn, an dieser Stelle von Witalii und Bábuschka, verwiesen: „War’s denn nicht gerade dies: daß wir dasselbe sind –. Ob Mutter, ob Sohn – was da kämpft: Derselbe Mensch ist’s –“ (112). Dimitrii hingegen ist – so wird es über die Figur Witalii vermittelt – seiner Mutter als ‚verlorener Sohn‘ ganz aus der Sphäre der realen Familienwelt entschwunden in die Welt des Gebets, in der sie nun täglich mit ihm, dem zweiten Sohn, ringt (115). Im zweiten Teil wird auch augenfällig, dass die Protagonisten kaum über sich selbst, aber stets über andere reflektieren, was den Modus der Austauschbarkeit noch unterstreicht.

Witalii wird bei regelmäßigen Dorfbesuchen mit dem Glauben an den ‚Gott der Nähe‘ konfrontiert, der Rilke so fasziniert hatte und der sich mit der Unterwerfung des Menschen unter die Natur, gleichzeitig aber auch mit der Anthropomorphisierung derselben verbindet:

Laß uns den Wiesen dienen: ohne Murren muß man ihnen den Willen tun, ihnen das Ihre lassen – ihr Kind ihnen nicht nehmen, solange als es lebt. Bei ihnen ruhen muß es, damit sie nicht selber absterben, Trauernde, Verwaiste« (141).

Hier lässt sich nicht nur an Lou Andreas-Salomés eigenen Bezug zur Natur denken, sondern auch an ihre Ausdeutung von Religion, Kunst, Wissenschaft und Moral als jeweils abstrakte Größe, die sie in ihrem Essay *Religion und Kultur* von 1891 in ein Familienverhältnis einfügt. So begreift sie die Religion als „Mutterschoß aller kunstartigen, aller erkenntnisartigen, aller moralbildenden Elemente“; ohne ihre Kinder, so Lou Andreas-Salomé, bleibe der Religion kaum mehr ein Existenzgrund:

Für sie [die Religion, K.W.] bedeutet die Sonderung und Trennung nicht wie für die einzelnen Sprößlinge höchste Kraft und höchste Reife, für sie bedeutet es das Wohnen zwischen leeren Mauern, die kalt und tot sind, wenn sie nicht das gesamte Leben umfassen dürfen, das in ihnen geboren wurde. Es kommt zu einer wirklichen Familientragödie durch den Kampf der Mutter um ihre ungeratenen Kinder (118).

Dieses Zitat erinnert an den Kampf der Bábuschka um ihre beiden Söhne. Es wird deutlich, dass Bábuschka in der Erzählung als personifizierte Religion auftritt, die das Erleben der abstrakten Größe Religion in die praktische Sphäre des Menschlichen überträgt. Gleichzeitig mutet

Lou Andreas-Salomé den Rezipierenden aber auch ein tragisches, in ihrer Zeit noch immer nicht obsoletes Frauenbild zu: Die Frau finde einen Lebenssinn zuvorderst in der Rolle als Mutter, die, wenn ihr die Kinder entwachsen, zwangsläufig sich selbst entwachsen muss. Es entfaltet sich jener Gegensatz, der zwischen Leben und Worten Lou Andreas-Salomés besteht und ein Schubladendenken bezüglich der Autorin verhindert, vielmehr ihr ambivalentes Wesen unterstreicht.

Von besonderer Bedeutung für das Verständnis der Bruderbeziehung, aber auch für die Darstellung metaphysischen, an die Lebensreform angelehnten Gedankenguts, ist ein Gedicht Dimitriis, welches seine verlassene Frau ihren Söhnen auf sagt: „Wachsen Grenzen deinem Land, so bleibe deine Seele ihnen doch entwachsen: ‚Heimat!‘ sagte sie darüber hin, bis alles du beherbergst in dir selbst und es dir aller Wesen Wärme einverleibt“ (126). Jegliche Grenze zwischen Nähe und Ferne wird aufgehoben in einem Ich, welches innerlich allumfassend wird und an das allumfassende Schlagwort ‚Leben‘ anklingt. Der letzte Teil des Gedichts präzisiert die Beziehung der beiden Brüder zueinander: „Bis daß auch ineinanderwachsen diese zwei, die, sich beföhndend in des Menschen Enge, dennoch brudereins geboren sind: der da sich selber lebt und der da lebt dem andern (126).“

Obgleich man diese Verse auch auf das menschliche, in sich geschiedene und nach Vereinigung strebende Wesen beziehen könnte,⁴⁰ offenbart sich in diesem Kontext auch die Beziehung zwischen Witalii und Dimitrii. Welcher Bruder jedoch „sich selber lebt“ und welcher „dem andern“⁴¹, lässt sich kaum festlegen. Zunächst ist Witalii derjenige, der sich auflehnt und nach seiner eigenen Vorstellung und seinen eigenen Impulsen lebt, während Dimitrii sich dem Einfluss der Mutter und ihrer Frömmigkeit unterwirft. Dann, plötzlich und zäsursetzend, bricht Dimitrii mit einer neuen Frau in ein Leben jenseits der Familienbande auf und scheint nun ganz nach seinen eigenen Vorstellungen zu leben. Witalii hingegen kehrt zu seiner Mutter nach Ródinka zurück und fügt sich ein in das dort vorherrschende Familienbild, wird „begnügungsam“ (121). Der in dem Gedicht angedeutete Kampf der beiden Brüder scheint schließlich doch ein und derselbe zu sein und sie scheinen ihn „brudereins“ und gleichsam ‚austauschbar‘ auszufechten. Die Austauschbarkeit wird an dieser Stelle noch einmal unterstrichen durch die Reflexion der Erzählerin, die sich dem Gedicht anschließt: „Seltsam – seltsam klang es

⁴⁰ Cornelia PECHOTA VUILLEUMIER erkennt an dieser Stelle eine „innere Versöhnung von zwei ungleichen Brüdern, die als heimliche Doppelgänger erst den ganzen Menschen ausmachen“. Siehe: PECHOTA VUILLEUMIER 2010: 328.

⁴¹ Hier könnte einerseits ‚dem anderen Bruder‘, aber auch ‚dem anderen‘ als etwas dem Selbst Entgegengesetztes, ihm Fremdes, gemeint sein.

an mein Ohr wie Vergessenes, Gewußtes – und die Erinnerung an beide Brüder ward ein und dieselbe“ (126).

Im letzten Teil der Erzählung kündigt sich dann ein erneuter Rollentausch der beiden Brüder an. Während Dimitrii in religiös stilisiertem Pathos um das Gut Ródinka kreist, seiner Familie Gedichte schickt, ohne einen erneuten Zugang zu ihrem Kreis zu erwirken bzw. überhaupt zu verlangen,⁴² wird mittels verschiedener Vorzeichen angekündigt, dass Witalii seine Familie sehr zeitnah wieder verlassen und in die ursprünglich von ihm so hart umkämpfte, von reformerischen Interessen geprägte Freiheit entfliehen wird. Er nennt der Erzählerin folgenden Grund für seinen Aufbruch: „Meine Gegenwart mitbedroht aufs äußerste das ganze Haus –; auch falls die Geheimdruckereien jetzt nicht aufgedeckt worden wären; – die Schlinge zöge sich ohnehin zusammen (252).“

Das reformerische Interesse scheint eine revolutionäre Dimension anzunehmen und gleichzeitig als vorgeschobener Grund für den erneuten ganz persönlich Freiheitsschlag Witaliis zu dienen. Kurz vor dessen Aufbruch erhält die Erzählerin den „bestürzenden Eindruck, vor dem wirklichen Witalii erst ganz zu stehen in dem Augenblick, wo es einen Witalii nicht mehr gibt, wo er sich ‚ausstrich‘“ (259). Die passende theoretische Formulierung hierzu wird dann Witalii selbst in den Mund gelegt:

Wer will, was ich will, der hat kein Recht sich fortzugeben; der hat sich allein zu bewahren, um sich preisgeben zu *dürfen*. Daß ich begriff: persönliches Glück, und daß man sich's einfach greift, ohne zu fragen, welcher Sache es sich in den Weg legt, das führt zum Verbrechen an eben diesem Glück (251).

Das ‚Ausstreichen‘ seiner selbst wird zum Leitmotiv erhoben, welches an die Forderung Lou Andreas-Salomés erinnert, Religion müsse notwendigerweise mit Selbstvergessenheit zugunsten objektiven Erlebens einhergehen (ANDREAS-SALOMÉ 1897: 21f.). Lebensreform und Frömmigkeit greifen eindeutig ineinander, die Gedanken der Lebensphilosophie klingen hier mit.

In *Ródinka* wird schließlich ein ständiges Sich-Annähern und erneutes Zurückweichen der einzelnen Figuren inszeniert. So sind nicht nur die Brüder und deren Schicksal scheinbar austauschbar, sondern eben-

⁴² Seinen weiteren Lebenssinn sieht Dimitrii in einem religiösen Auftrag: Er baut eine Hütte, in der er seinen Nachbarn, seinen Nächsten bewirten kann: „Dann wirst auch du mich Nachbar heißen, wirst eintreten in meine Tür, daß ich ein Brot breche mit dir und dich bewirte“ (200). Er stilisiert damit sein Alltagsleben zum Gottesdienst, der an den ‚messianischen‘ Auftrag des späten Nietzsches erinnert.

so die Mutter und ihr Sohn Witalii, deren Kampf als Sinnbild gelten kann für den modernen Menschen, dem die traditionellen Werte zu eng geworden sind. Der Modus der Austauschbarkeit stellt eines der Hauptprinzipien der Erzählung dar und fasst verschiedene, scheinbar einander entgegengesetzte Schicksale in eins. Auch wird deutlich, dass der ‚Grundton‘ eines Menschen keineswegs mit dem übereinstimmen muss, was er nach außen trägt.⁴³ Obgleich Dimitrii im ersten Teil der Erzählung den angepassten, seiner Mutter religiös nachfolgenden Sohn verkörpert, wird durch die Erzählerin nicht nur seine Austauschbarkeit mit dem Bruder, sondern insbesondere auch seine ‚dunkle‘ Seite angedeutet, die ihn in die einsame, dafür aber freiheitliche Selbstbestimmtheit führt. Die Hell-Dunkel-Metaphorik scheint die in Lou Andreas-Salomés Werk manifestierte Idee von der Ganzheit anzudeuten, die erst in der Vereinigung der Gegensätze, im ‚Dazwischen‘, bestehen kann.⁴⁴ In der Interaktion der verschiedenen Protagonisten, aber insbesondere der beiden Brüder, offenbart sich schließlich, wie sehr Lebensreform und Frömmigkeit am Ende doch voneinander abhängen. Die beiden Größen bilden Fronten, die in der Erzählung aufweichen, nahezu ineinander übergehen, aber schließlich doch nicht durchbrochen werden können: Am Ende stehen die beiden Brüder für sich, in diesem Zuge für eine der Freiheit verschriebene Reform des eigenen Lebensweges, während die Mutter sich nicht von ihrer religiösen Macht zu lösen vermag, sich gleichsam immer mehr in die innere Einsamkeit zurückzieht. Die Söhne haben sich ihrer Mutter entzogen, sie, die personifizierte Frömmigkeit, hinter sich gelassen. Die Familie als Spannungsfeld zwischen Frömmigkeitsgedanken und einer freiheitlichen, das Selbst ausstreichenden Lebensreform, löst sich auf.

⁴³ Man mag sich an dieser Stelle an Friedrich Hölderlins *Wechsel der Töne* erinnern fühlen, wobei hier, wie beim epischen Gedicht, ‚Grundton‘ und Oberfläche einander zu widersprechen scheinen. Siehe: HÖLDERLIN 1961: 238–240. Für eine Vertiefung dieses Gedankens siehe Hölderlins Aufsatz *Über den Unterschied der Dichtarten*, in: Ebd., 266–272. – Die Bewegung der einzelnen Figuren aus *Ródinka* zwischen den verschiedenen Grundtönen erinnert tatsächlich an Gestaltungsformen aus der Musiktheorie, wie auch Hölderlin sie seinen Reflexionen unterlegte. Zu denken ist bspw. an die Sonatensatzform: Am Ende der Erzählung scheinen die Figuren wieder zu ihrem jeweiligen Grundton zurückzukehren, am Ende klingt, einer Coda gleich, ihr ganz eigenes Hauptthema noch einmal gesteigert an.

⁴⁴ Lou Andreas-Salomé beschreibt diesen Prozess in ihren *Eintragungen der letzten Jahre* wie folgt: „Erst an der Reibung dieses Widerspruchs kommt es zum ‚eigentlichen‘ Menschenerlebnis, worin auch noch Fremdestes sich zum Eigenen wandelt und auch das Eigenste noch am Entgegenstehenden sich verwandelt fühlt.“ Siehe: ELJ 108.

VI. Fazit

Mit ihrem essayistischen Werk versuchte Lou Andreas-Salomé, die Polarität wesentlicher, die Metaphysik und Lebensweise des Menschen betreffender Grundbegriffe wie ‚Leben‘ und ‚Tod‘ oder ‚Mensch‘ und ‚Gott‘ aufzubrechen und diese in eine Einheit zu überführen. Dieses ganzheitliche Denken scheint eingebettet zu sein in das Gedankengut der Lebensreform auf der einen und den Einfluss christlich geprägter Frömmigkeitskonzepte auf der anderen Seite. Erst durch den Einfluss beider Größen scheint für Lou Andreas-Salomé die angestrebte Ganzheitlichkeit möglich zu werden. Dass ihre wissenschaftlichen Schriften immer wieder durch persönlich geprägte, weltanschauliche Anekdoten ergänzt werden, verweist einerseits auf den um die Jahrhundertwende gesteigerten Trend zu weltanschaulichem Schreiben, zeugt aber andererseits davon, dass das Thema ‚Gott‘ – ganz ähnlich wie bei Friedrich Nietzsche – trotz aller atheistischen und freigeistigen Züge emotional fundiert bleibt.

In ihrer Erzählung *Ródinka. Russische Erinnerung* unterstreicht Lou Andreas-Salomé auf literarischem Wege die Zusammenhänge zwischen Lebensreform und Frömmigkeit am Beispiel einer russischen Familie. Die Erzählung bietet mit der Bábuschka ein Exempel für den gottschöpferischen Menschen, der seine Ziele dogmatisch und zu großen Teilen egoistisch verfolgt und den Glauben stets als Rechtfertigung aufführt. Auch wird verdeutlicht, dass die ganz auf das Heil anderer Menschen konzentrierten Reformbewegungen am Ende ähnlich egoistisch motiviert sein können wie eine dogmatische Berufung auf den Willen Gottes: Wenn sie an der einen Stelle heilbringend wirken, lösen sie an anderer Stelle Leid – z.B. einer zurückgelassenen Familie – aus.

Das reformerische Gedankengut lässt sich durchaus als eine neue Form von Frömmigkeit betrachten, die das Schlagwort des ‚Lebens‘ in ihr Zentrum stellt. Seine Konzeption offenbart hier, dass die archaische und die ‚neue‘ Frömmigkeit in ihrem Wechselspiel einander bedingen und dass die Zielrichtung beider doch am Ende dieselbe sein kann: nämlich zu träumen, wieder ein Teil des Ganzen zu werden, nicht selten sogar, sich selbst dabei ganz auszustreichen auf den Spuren zwischen dem Ich und dem gesuchten Gottesbild.

Literatur

1. Quellen von Lou Andreas-Salomé

Aufsätze und Essays

ANDREAS-SALOMÉ LOU (2010): *Von der Bestie bis zum Gott. Aufsätze und Essays*, Bd. 1: *Religion*. Hg. v. Hans-Rüdiger SCHWAB. Taching am See: MedienEdition Welsch. [=AuE1] Daraus sind folgende Aufsätze und Essays Lou Andreas-Salomés entnommen:

Aus der Geschichte Gottes (1897): 19–35.

Gott gegen Gott (1920/21): 37–48.

Der Egoismus in der Religion (1899): 911–16.

Religion und Kultur (1898). *Religionspsychologische Studie*: 117–132.

Gottesschöpfung (1892): 133–150.

Von frühem Gottesdienst (1913): 151–165.

Jesus der Jude (1896): 169–184.

ANDREAS-SALOMÉ LOU (1891): *Friedrich Nietzsche*. In: Dies.: *Ideal und Askese, Aufsätze und Essays*, Bd. 2: *Philosophie*. Hg. v. Hans-Rüdiger SCHWAB. Taching am See: MedienEdition Welsch: 139–182.

ANDREAS-SALOMÉ LOU (2016): *Der Gott*. Hg. v. Hans Rüdiger SCHWAB. Taching am See: MedienEdition Welsch. [=DG]

Literarische, biographische und autobiographische Quellen

ANDREAS-SALOMÉ LOU (1974): *Lebensrückblick. Grundriß einiger Lebenserinnerungen*. Hg. v. Ernst PFEIFFER. Frankfurt am Main: Insel. [=L]

ANDREAS-SALOMÉ LOU (1982): *Eintragungen. Letzte Jahre*. Hg. v. Ernst PFEIFFER. Frankfurt: Insel. [=ELJ]

ANDREAS-SALOMÉ LOU (1985): *Ródinka. Russische Erinnerung* (1923). Frankfurt am Main/Berlin: Ullstein. [=Ro]

ANDREAS-SALOMÉ LOU (2000): „*Russland mit Rainer*“. *Tagebuch der Reise mit Rainer Maria Rilke im Jahre 1900*. Hg. v. Stéphane MICHAUD in Verbindung mit Dorothee PFEIFFER mit einem Vorwort v. Brigitte KRONAUER. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft. [=RmR]

RILKE Rainer Maria / ANDREAS-SALOMÉ LOU (1989): *Briefwechsel*. Hg. v. Ernst PFEIFFER. Zürich: Max Niehans. [=RMR-LAS-Br]

2. Weitere Quellen

BÖLSCHÉ Wilhelm (2010): *Briefwechsel mit Autoren der Freien Bühne*. Hg. v. Gerd-Hermann SUSEN. Berlin: Weidler: 367–497.

GOETHE Johann Wolfgang von (2000a): *Selige Sehnsucht*. In: Ders.: *Werke*. Hamburger Ausgabe. Hg. v. Erich TRUNZ, Bd. 2, *Gedichte und Epen II*. München: dtv: 18f.

- GOETHE Johann Wolfgang von (2000b): *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In: Ders.: Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Erich TRUNZ, Bd. 7: *Romane und Novellen II*. München: dtv.
- HÖLDERLIN Friedrich (1961): *Wechsel der Töne* (1961). In: Ders.: *Grosse Stuttgarter Ausgabe*, 8 Bde. Hg. v. Friedrich BEISSNER, Bd. 4: *Der Tod des Empedokles. Aufsätze*. Stuttgart: Kohlhammer: 238–240.

3. Forschungsliteratur

- ADELUNG Johann Christoph (1811): *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, Bd. 2. Wien: Bauer. 321f.
- BENERT Britta (2013): *Lou Andreas-Salomé als Dichterin*. In: BENERT Britta (Hg.): *Lou Andreas-Salomé: Im Zwischenland*. Taching am See: MedienEdition Welsch: 407–451.
- CARSTENSEN Thorsten / SCHMID Marcel (Hg.): *Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchstimmung um 1900*. Bielefeld: transcript: 43–64.
- CLAUSS Elke-Maria (2015): *Die Muse als Autorin: Zur Karriere von Lou Andreas-Salomé*. In: TEBBEN Karin (Hg.): *Deutschsprachige Schriftstellerinnen des Fin de Siècle*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 48–70.
- GRESCHAT Hans-Jürgen (1993): *Frömmigkeit I*. In: KRAUSE Gerhard / MÜLLER Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Studienausgabe Teil I, Bd. XI. Berlin/ New York: de Gruyter: 671–674.
- GRIMM Jacob und Wilhelm (1897): *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde. Leipzig 1854–1960, Bd. 5. Leipzig: Hirzel.
- HAMANN Richard / HERMAND Jost (1973): *Stilkunst um 1900*. In: HAMANN Richard / HERMAND Jost (Hg.): *Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart*, Bd. 4. München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- KRABBE Wolfgang R. (1998): *Lebensreform/Selbstreform*. In: KERBS Diethart / REULECKE JÜRGEN (Hg.): *Handbuch der deutschen Reformbewegungen (1880–1933)*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag: 73–75.
- KRONAUER Brigitte (1999): *Die Ikone als Heimat und umgekehrt*. In: MICHAUD Stéphane / PFEIFFER Dorothee (Hg.): *Lou Andreas-Salomé: „Russland mit Rainer“*. *Tagebuch der Reise mit Rainer Maria Rilke im Jahre 1900*. Marbach: 1999: 7–22.
- MARTUS Steffen (2010): *Die Brüder Grimm. Eine Biographie*. Berlin: Rowohlt.
- MAUTHNER Fritz (1920–1923): *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4 Bde. Stuttgart/Berlin: Deutsche Verlags-Anstalt.
- MINOIS Georges (2000): *Geschichte des Atheismus von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Weimar: Böhlau.
- PECHOTA VUILLEUMIER Cornelia (2010): *Heim und Unheimlichkeit bei Rainer Maria Rilke und Lou Andreas-Salomé. Literarische Wechselwirkungen*. Hildesheim/Zürich/ New York: Olms.
- PFEIFFER Ernst (1974a): *Erläuterungen zum Lebensrückblick (Anhang)*. In: PFEIFFER Ernst (Hg.): *Lou Andreas-Salomé: Lebensrückblick*. Frankfurt am Main: Insel: 219–297.

- PFEIFFER Ernst (1974b): *Nachwort zum Lebensrückblick (Anhang)*. In: PFEIFFER Ernst (Hg.): *Lou Andreas-Salomé: Lebensrückblick*. Frankfurt am Main: Insel: 299–309.
- PRASSE Jutta (1985): *Nachwort zu Ródinka*. In: *Lou Andreas-Salomé: Ródinka. Russische Erinnerung*. Frankfurt am Main / Berlin: Ullstein: 264–272.
- RASCH Wolfdietrich (1967): *Aspekte der deutschen Literatur um 1900*. In: RASCH Wolfdietrich: *Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze*. Stuttgart: Metzler: 1–48.
- REGENBORGEN Arnim / MEYER Uwe (2013): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg: Meiner.
- RIEDEL Wolfgang (1996): „*Homo Natura*“. *Literarische Anthropologie um 1900*. Berlin: de Gruyter.
- SCHWAB Hans-Rüdiger (2005): *Karl Mays Atheisten*. In: SCHMIEDT Helmut (Hg.): *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2005*. Hamburg: Karl-May-Gesellschaft: 105–163.
- SCHWAB Hans-Rüdiger (2007a): *Die Geburt von Religion aus dem Geiste verlorenen Glaubens. Zu Lou Andreas-Salomés Roman ‚Im Kampf um Gott‘*. In: SCHWAB Hans-Rüdiger (Hg.): *Lou Andreas-Salomé: Im Kampf um Gott*. München: dtv: 267–298.
- SCHWAB Hans-Rüdiger (2007b): *Nachwort*. In: SCHWAB Hans-Rüdiger (Hg.): *Lou ANDREAS-SALOMÉ: Aus fremder Seele. Eine Spätherbstgeschichte*. München: dtv: 1311–42.
- SCHWAB Hans-Rüdiger (2010): *Mein Gott! Zu Lou Andreas-Salomés religionskundlichen Schriften*. In: SCHWAB Hans-Rüdiger (Hg.): *Andreas-Salomé, Lou: Von der Bestie bis zum Gott. Aufsätze und Essays*, Bd. 1: *Religion*. Taching am See: MedienEdition Welsch: 3003–19.
- SCHWAB Hans-Rüdiger (2016): *Lebensgläubigkeit*. In: SCHWAB Hans-Rüdiger (Hg.): *ANDREAS-SALOMÉ, Lou: Der Gott*. Taching am See: MedienEdition Welsch: 199–245.
- SEITZ Manfred (1993): *Frömmigkeit II*. In: KRAUSE Gerhard / MÜLLER Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Studienausgabe Teil I, Bd. XI. Berlin/ New York: de Gruyter: 674–683.
- SPIEKERMANN Björn (2007): *Literarische Lebensreform um 1900. Studien zum Frühwerk Richard Dehmels*. Dissertation. Würzburg: Ergon.
- SPIEKERMANN Björn (2016): „*Kunst und Leben*“ – *Zum intellektuellen und poetologischen Profil einer literarischen Lebensreform in Programmschriften der frühen Moderne (1880-1895)*. In: THOMÉ Horst (2004): *Weltanschauung*. In: RITTER Joachim u.a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 12. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 4534–60.
- WELLNITZ Katrin (2019): „*Gottesschaffen*“. *Religionspsychologische und religionshistorische Betrachtung von Gottesvorstellungen im essayistischen Werk Lou Andreas-Salomés*. In: BENERT Britta / WEIERSHAUSEN Romana (Hg.): *Lou Andreas-Salomé. Zwischenwege in der Moderne/ Sur les chemins de traverse de la modernité*. Taching am See: MedienEdition Welsch: 139–169.

Vom Gottesdienst zum „Lebensdienst“

Gottesvorstellungen zwischen Frömmigkeit und Lebensreform in Lou Andreas-Salomés religionstheoretischen Schriften und ihrer Erzählung *Ródinka. Russische Erinnerung*

Zusammenfassung: Der vorliegende Beitrag befasst sich mit ausgewählten religionstheoretischen, autobiographischen und literarischen Texten von Lou Andreas-Salomé und veranschaulicht, dass das darin vertretene Gedankengut, aber auch die Lebensführung der Autorin, im Spannungsfeld zwischen heutzutage als archaisch geltenden Frömmigkeitskonzepten und frühmodernen Lebensreformbestrebungen entstanden. Lou Andreas-Salomés religionstheoretische Essays, aber auch Briefe und autobiographische Aufzeichnungen werden herangezogen, um ihr Gottesbild und gleichsam ihre selbstbestimmte und eigenwillige Lebensform nachzuzeichnen. Es wird eine Bewegung zwischen der ‚alten‘ Größe Gott und der neuen metaphysischen Größe des ‚Lebens‘ aufgezeigt, die kennzeichnend ist für die Literatur und das Denken der Lebensreformbewegung.

In einem weiteren Schritt wird Andreas-Salomés Erzählung *Ródinka. Russische Erinnerung* von 1923 als die literarische Realisation ihrer theoretischen Reflexionen in den Blick genommen und es wird nachvollzogen, wie darin Frömmigkeitsideale und Lebensreformgedanken aufeinanderprallen. Es wird aufgezeigt, inwiefern die Autorin diese thematischen Bewegungen in ihrer Erzählung auch narratologisch fundiert.

Schlagwörter: Gottesfrage bzw. Gottesbild, Lebensform, Frömmigkeit, Religionstheorie, Lou Andreas-Salomés Gedankengut, Jahrhundertwende

Od służby Bogu do „służby życiu“.

Koncepcje Boga między pobożnością a reformą życia w pismach o religii Lou Andreas-Salomé oraz opowiadaniu *Ródinka. Russische Erinnerung*

Streszczenie: Niniejszy artykuł dotyczy wybranych tekstów teoretyczno-literackich, autobiograficznych i literackich Lou Andreas-Salomé i ukazuje, że zarówno spuścizna ideowa, jak i filozofia życiowa autorki krystalizowała się w przestrzeni pomiędzy koncepcjami pobożności postrzeganymi dzisiaj jako archaiczne oraz wczesno-modernistycznymi dążeniami w duchu *Lebensreformbewegung* (ruchu reformy życia). Przedmiotem refleksji są nie tylko eseje teoretyczno-religijne pióra Lou Andreas-Salomé, ale także listy i zapiski autobiograficzne, w oparciu o które nakreślony został obraz Boga stworzony przez pisarkę, jak i jej własna, wynikająca z woli samostanowienia, forma życia. W artykule wskazano na swoisty ruch między „starą“ ideą Boga, a nową metafizyczną ideą „życia“, charakterystyczny zarówno dla literatury, jak i dla kierunku myślenia *Lebensreformbewegung*.

Przedmiotem dalszych rozważań jest opowiadanie pt. *Ródinka* (1923) Andreas-Salomé odczytywane jako próba przekucia teoretycznej refleksji pisarki na literacką realizację. Analiza pokazuje, w jaki sposób zderzają się ze sobą wzajemnie przeciwstawne wyobrażenia autorki o idealnej pobożności oraz wątki wywodzące się z ruchu reformy życia. Podjęty zostaje również problem narracyjnego modelowania opisanych przez pisarkę problemów.

Słowa kluczowe: kwestia Boga wzgl. obraz Boga, forma życia, pobożność, teoria religii, spuścizna ideowa Lou Andreas-Salomé, przełom wieków

From God's service to "life's service".

Representations of God between piety and reform of life in Lou Andreas-Salomé's religious theoretical texts and her short story *Ródinka*. *Russische Erinnerung*

Summary: The paper deals with selected religious theoretical, autobiographic, and literary texts by Lou Andreas-Salomé and proposes that their ideological content, as well as the author's biography, were shaped by the tension between the concepts of piety viewed nowadays as archaic, and the early modernist life-reform movement (*Lebensreformbewegung*). Lou Andreas-Salomé's religious theoretical essays, but also her letters and autobiographic notes are taken into consideration to trace the origin of the author's image of God and her autonomously and free-willingly constructed form of life. The paper presents the shift from the 'old' prominence of God and the new metaphysical prominence of 'Life', characteristic both for the literature and for the ideology of *Lebensreformbewegung*.

Subsequently, the paper focuses on Andreas-Salomé's short story *Ródinka. Russische Erinnerung* (1923), viewed as a literary embodiment of her theoretical reflections, in which the ideas of piety and life reform clash. It is also shown to what extent these thematic motifs are narratologically founded by the author.

Keywords: the problem of God or the image of God, life form, piety, religion theory, Lou Andreas-Salomé's ideas, turn of the century

Katrin Wellnitz, Studium der Germanistik (Schwerpunkt: Neuere deutsche Literatur), Philosophie und Ethnologie an den Universitäten Göttingen und Heidelberg. 2017 Masterabschluss mit einer Arbeit über Lou Andreas-Salomé's religionstheoretische Schriften an der Universität Heidelberg. Seit September 2017 Dissertationsprojekt an der Universität Göttingen, Arbeitstitel: *Sinn und Funktion von Märchen im Werk von Günter Grass*. Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Deutsche Philologie Göttingen. Forschungsinteressen: Die literarische Moderne, Gegenwartsliteratur, Literatur und Religion, kleine Formen.

Katrin Wellnitz, studia w zakresie filologii germańskiej (specjalizacja: nowsza literatura niemiecka), filozofii i etnologii na Uniwersytecie w Getyndze i Heidelbergu. W 2017 roku na Uniwersytecie w Heidelbergu obroniła pracę magisterską o pismach teoretyczno-religijnych Lou Andreas-Salomé. We wrześniu 2017 roku na Uniwersytecie w Getyndze rozpoczęła pracę nad projektem dysertacji pt. *Sinn und Funktion von Märchen im Werk von Günter Grass* [Sens i funkcja baśni w twórczości Günтера Grasa]. Pracownik naukowy Filologii Niemieckiej w Getyndze. Zainteresowania badawcze: literatura okresu modernizmu, literatura współczesna, literatura i religia, krytyka tekstu, małe formy literackie.

Katrin Wellnitz studied German (majoring in modern German literature), philosophy and ethnology at the University of Göttingen and the University of Heidelberg. She received her MA degree from the University of Heidelberg in 2017, defending the dissertation on Lou Andreas-Salomé's religious-theoretic writings. Also in 2017 she started working on another dissertation (at the University of Göttingen), titled *Sinn und*

Aufsätze/Rozprawy

Funktion von Märchen im Werk von Günter Grass [Meaning and function of fairy tales in the works of Günter Grass]. She is employed as a research assistant in the seminar on German Philology at Göttingen. Her research interests include: modern literature, contemporary literature, literature and religion, short form literature.
