

Lou Andreas-Salomés Nietzsche –

»homo religiosus« im Gewand einer Philosophie der Moderne?

Hans-Rüdiger Schwab

In seiner Reaktion auf die geistige Problematik der eigenen (und einer davon ableitbaren künftigen) Zeit war Friedrich Nietzsche ein religiöser Mensch: darin besteht der Kern von Lou Andreas-Salomés höchst selbständiger, im Kontext von dessen früherer Rezeption gewiss ungewöhnlicher Perspektive auf jenen Philosophen, der provozierend als radikaler Atheist mit dem Anspruch auf umfassende Destruktion des Gottesglaubens aufgetreten war. Wenn im Folgenden von den beiden Ebenen, auf denen sie diese Sichtweise entwickelte, der fiktionalen und der essayistischen, die Rede sein soll, kann dies nicht geschehen, ohne zunächst auf die Bedeutung des Themas Religion und sein spezifisches Verständnis für die Autorin selbst einzugehen, die sich sicher ist, aus einer Art Geistesverwandtschaft heraus zu argumentieren (wie es der von Nietzsche auf sie bezogene Begriff des »Geschwistergehirns« [DDiB 231] insinuiert). In ihrem Werk wurde dieses Interesse mit zahlreichen Facetten fortgeschrieben, die sich vom Persönlichen ins Psychologische, Anthropologische und Kulturphilosophische weiten.

»Gott« steht am Ursprung ihres Bewusstseins. Ihre »früheste Kindheitserinnerung«, schreibt die 31-jährige, sei der »Umgang mit« ihm gewesen. Jener »Unsichtbare, immer Gegenwärtige« aber gleicht einer selbsterschaffenen inneren Wirklichkeit, die das Kind nachgerade als sein privates ›*Eigentum*‹ betrachtet (IKuG 2007, 133f.). Ihr Verschwinden trifft es mit der Wucht eines Initiationserlebnisses (vgl. DDiB 188). Die plötzliche Ver-

lusterfahrung des Herausfallens aus der zuvor durch Gott gewährleisteten Aufeinander-Bezogenheit sämtlicher Wirklichkeiten ruft zwar zunächst Schrecken metaphysischer Einsamkeit wach. Gleichwohl besteht die Autorin rückblickend darauf, dass es sich hierbei um den notwendigen »Ur-choc aller Menschen beim bewußten Erwachen zum Leben« gehandelt habe, dem geht der Anstoß voran, als autonomes Wesen »im Realen heimisch zu werden« (L 1968 9f., vgl. 15ff., 20).

Von dieser nachwirkenden Erlebnissubstanz und der dadurch ausgelösten Dringlichkeit, sich der Natur des »religiösen Phänomens« (AuE1 171) zu vergewissern, sind zahlreiche ihrer Essays grundiert, die in mancherlei Weise eine Nachbarschaft zu Denkformen Nietzsches erkennen lassen. Auch die neue Wissenschaft der Psychoanalyse, in der sie an der Schwelle zum fünften Lebensjahrzehnt eine ihr Gewissheit verbürgende geistige Heimat findet, ist für Lou Andreas-Salomé von ihrem primären Erkenntnisinteresse nicht zu trennen. Durchgehend zentral bleibt von Anfang an die Prüfung eigener Befindlichkeiten unter introspektivem Vorzeichen, handelt es sich bei der Religion doch ausdrücklich »um eine psychologische Tatsache menschlichen Verhaltens« (AuE1 37), eines »unserer berechtigtesten Gemütsbedürfnisse«, welche »heute durch ihre Nichtbefriedigung gequält und verzerrt werden« (Brief an Hulda Garborg vom 29.10.1892, zit. n. Paul 1985, 220). Es geht um die grundlegende Disposition hinsichtlich der Existenzvermutung eines das eigene Ich überschreitenden Wesens, zu dem man aufschaut und es gleichwohl als wesensverwandt erfährt. Nachgerade von einem »Glaubenstrieb« (AuE1 140) geht sie aus, dem elementare kulturbildende Kraft zukomme und dessen Hervorbringungen anschließend fordernd wie bestätigend auf ihre Schöpfer zurückwirkten.

Analog zu Lou Andreas-Salomés eigenem Weg, muss der Glaubensverlust also nicht zur Irreligiosität, sondern er kann, er

soll nachgerade zu einer freien Weiterentwicklung der früher durch die supranaturale Gottesgestalt verbürgten Qualitäten führen. Denkbar, ja wünschenswert ist kein bloß funktionalistischer ›Ersatz‹ (AuE1 211), wohl aber eine Transformation der mit ihr im alten Glauben verbundenen Kraft. Der »Gott-Verlust« (AuE1 110) kann hierbei als produktiver Stachel wirken. »Daß es keine gottschaffenden Kräfte mehr gibt«, diagnostiziert die Autorin, »liegt nicht zum Wenigsten daran, daß es keine gottverlierenden Menschen mehr gibt, daß wir über alle Abgründe, alle Gefahren, alles Dunkel hinwegleben und wenige nach dem fragen, was uns das Leben enträtselt« (AuE1 90). Worum es dieser Religiosität geht, ist mithin weder eine Kompensation noch eine Restauration abgelebter Formen, sondern die progressive Anverwandlung der im ›Sinn des Glaubens‹ beschlossenen Möglichkeiten (AuE1 210).

In Anlehnung an das biblische Gebot, Gott über alles zu lieben, zielt die religiöse Schöpferkraft auf einen Wert ab, der »uns höher gilt als wir [uns] selbst« (AuE1 150). Diese »instinktive Selbstvergöttlichung« (AuE1 148) liegt auch den geschichtlichen Erscheinungsweisen von Religion mehr oder weniger verborgen zugrunde. Nur deswegen vermag dieser höchste Wert über den Menschen zu herrschen wie einst der hypostasierte Gott. Ohne einen solchen Gott aber entwertet der Mensch sich selbst.

Religiöse Schöpferkraft im Kontext der Moderne muss sich auf eine Religiosität »außerhalb des [traditionellen] Glaubens« (AuE1 120) beziehen. Wenn es eine sichere transzendente Wirklichkeit nicht mehr gibt, kann der Einzelne auf keiner anderen Grundlage als aus (und für) sich selbst diesen Impuls freisetzen. Von dieser Einsicht ausgehend, gilt es, nach dem eigenen »wahren Selbst«, einem obersten Leitbild dafür zu suchen, nach dem, was die besten Energien des Individuums mobilisiert, dem, woraus und auf das hin es seine gesamte Existenz definiert. Selbstfindung und Gottesschöpfung fallen in einen Vollzug

autonomer Kreativität zusammen. »Gott« liegt im Menschen beschlossen und muß von diesem zutage gefördert werden.

Nach alledem gründet das »religiöse Phänomen« (AuE1 171) im primären Lebensinstinkt des Menschen, seiner »Lebenskraft« ([AuE1 47]; »Lebensintensität« [AuE1 116]) und Lebensmächtigkeit. Für Lou Andreas-Salomé nämlich ist es die Tatsache des Lebens an sich, die den Menschen religiös affiziert. Bei der Religion handelt es sich mithin um den »schöpferische[n] Grundafekt dem Leben gegenüber« (AuE1 54) an den äußersten Schranken des eigenen Wollens und Könnens, einschließlich der damit verbundenen erotisch-kreativen Stimuli nicht minder wie von Phänomenen der »Idealisierung« oder der »Illusionsbildung« (DE 1985, 112ff.)¹. Wenn dieser »Gott« daher überhaupt verallgemeinerbar ist, dann als ein »Symbol« (AuE1 124), unzulänglicher Artikulationsversuch für das unsterbliche »Leben des Lebens« (AuE1 122, 131).

»Gott«, so wendet Lou Andreas-Salomé noch in späterer Zeit einmal brieflich gegen Freuds rein negatives Urteil über religiöse »Wunschbildungen« ein, sei ein Synonym für »Lebenszuversicht«, mag diese damit auch »erkennerisch schief ausgedrückt« (SF-LAS-Br 187) sein. Im Zustand der religiösen Produktivität kommt der Mensch einerseits »zu sich selbst« (AuE1 52) und wächst zugleich »über sich selbst hinaus« (AuE1 72). Mit Blick auf ein in ihm angelegtes »höchstes Ziel« (AuE1 51) vermag er sich selbst zu transzendieren und stellt zugleich den Anschluß an seine stammesgeschichtliche Zeittiefe her, die in ursprüngli-

¹ Das bei Lou später psychoanalytisch besetzte Thema der Idealisierung als »Religionsüberbleibsel« (»Zum Bilde Strindbergs«, AuE3.2, 170) hat immer auch mit der Konstruktion eines Vater-Gottes zu tun. Die narzisstische Libido geht auf ein Objekt über, das man (so Freud) »liebt [...] wegen der Vollkommenheit, die man fürs eigene Ich angestrebt hat« (Freud 2005, 74). Idealisierung eröffnet die Möglichkeit, an dessen vermeintlicher Allmacht teilzuhaben.

chen Religionsformen gegebene Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch (vgl. AuE1 131).

Für Lou Andreas-Salomé ist das Religiöse einheitsmystisch grundiert. In dessen Totalität aber haben wir es immer mit einem »widerspruchsvolle[n], törichte[n], spielende[n] und furchtbare[n] Leben« (»Skandinavische Dichter«, AuE3.2, 162) zu tun. De facto mündet diese Religiosität in einer Divinisierung des Lebens, das in Fülle alles enthält, was überhaupt zu sein vermag, einschließlich seiner Ambivalenz, in der Gut und Böse zusammenfallen. Auch deshalb läuft diese Perspektive auf eine (wie die Autorin sie in einem Brief nennt) »strenge und harte Weltanschauung« hinaus (Brief an Hulda Garborg vom 29.10.1892, zit. n. Paul 1985, 220).

Lou Andreas-Salomés Nachdenken über Religion ist also ganz persönlich (individuell) unterfüttert. Immer scheint der Versuch durch, eigene Erfahrungen zu verstehen und darüber (in sich weiterentwickelnden und doch zugleich konstanten Deutungsmustern) Rechenschaft abzulegen. Zugleich partizipiert sie am Diskurs einer der tiefgreifendsten kulturellen Verschiebungen im Vorfeld der Moderne.

Von der Mitte des 19. Jahrhunderts an hatte die Bestreitung traditioneller religiöser Wahrheitsansprüche in sich beschleunigendem Tempo Raum gewonnen. Die beispielhaft am Christentum geübte Grundsatzkritik mit ihrer Absage an einen absoluten, transzendenten und personalen Gottesbegriff steigt zu *dem* großen weltanschaulichen Thema der Epoche mit beträchtlichen praktischen Folgen auf. Lou Andreas-Salomé selbst hat die Heraufkunft »der neuen entgötternden Wahrheiten« in einem Artikel für ihren verehrten Lehrer »Zum 6. Mai 1926« als »ein [auch ihre eigene Wahrnehmung der Zeit prägendes] Dreierlei nacheinander« bezeichnet: »Erstlich das Zurücktreten der gealterten metaphysischen Methodik unter dem Vordrang des *Darwinismus* und *kritischen Positivismus*, sodann der Eintritt Nietz-

ches in das Mannesalter seines Schaffens [...]; endlich [...] die Geburtsstunde der Psychoanalyse [...].« ([DzLdE 231; AuE4 155], wobei sie den Philosophen als eine Art Wegbereiter Freuds sieht [DzLdE 232; AuE4 156]).

Bereits der frühe Roman-Versuch der 24-jährigen mit dem Titel »Im Kampf um Gott« erwähnt diesen »Zeitgeist«: »*Gott verloren*«, sinniert hier Kuno, der Protagonist, »– das Wort enthält eine Geschichte, welche unzählich Viele in unsern Tagen zu erzählen wissen.« (IKuG 2007, 40f.) Dieser Text ist (mentalitätsgeschichtlich) desto bedeutsamer, als es sich bei ihm um das einzige von Nietzsches Gegenwart unmittelbar durchwirkte literarische Werk überhaupt handelt. Aufgenommen sind einzelne Sätze einer Sammlung der Autorin, die der Philosoph durchgesehen und teilweise mit Bemerkungen versehen hatte, des »Stibber Nestbuchs« (DDiB 190–211). Er selbst hatte bei der Lektüre »hundert Anklänge an unsre Tautenburg-Gespräche« gefunden (DDiB 503).

Rückblende: Drei August-Wochen 1882 im thüringischen Tautenburg waren euphorischer Höhepunkt der »Gemeinsamkeit« (AuE2 220) zwischen der »unglaublich klugen« (Paul Rée an Nietzsche 20. 4. 1882, DDiB 106) Offizierstochter und des auf radikale Weise Neuland erkundenden Philosophen gewesen, der schon vorher »bei [sich] in Aussicht genommen« hatte, sie »Schritt für Schritt bis zur letzten Konsequenz meiner Philosophie zu führen – [...] als den ersten Menschen, den ich dazu für tauglich hielt.« (DDiB 266)

Während der Zeit dieses Austauschs wächst Nietzsches im Folgejahr erscheinendes Hauptwerk heran: »Erst seit diesem Verkehr war ich reif zu meinem Zarathustra«, hält er fest (DDiB 353). Das Einverständnis mit dem Dasein gipfelt dort in der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die der Philosoph als seinen geheimsten, weil ungeheuerlichsten Gedanken der jungen Frau anvertraut. Für sie ist der Widerspruch offen-

sichtlich, den diese äußerste Affirmation des Lebens, das niemals enden sollte, zu Nietzsches konkretem Leiden an ihm darstellt.

Die stärkste Gemeinsamkeit ortet sie schon damals nicht von ungefähr im »religiösen Grundzug unserer Natur« unter den spezifischen Bedingungen der Zeit. Er sei »vielleicht gerade darum so stark in uns hervorgebrochen, weil wir Freigeister im extremsten Sinne sind. Im Freigeiste kann das religiöse Empfinden sich auf kein Göttliches und keinen Himmel außer sich beziehen, in denen die *religionsbildenden* Kräfte wie Schwäche, Furcht und Habsucht ihre Rechnung fänden. Im Freigeiste kann das durch die Religionen *entstandene religiöse* Bedürfen, – jener edlere Nachschößling der einzelnen Glaubensformen, – gleichsam auf sich selbst zurückgeworfen, zur *heroischen Kraft seines Wesens* werden, zum Drang der Selbsthingabe einem großen Ziele.« (DDiB 184)

Wesen und Denken Nietzsches spiegeln für Lou die eigene Auseinandersetzung mit ihrem großen Lebensthema wider: »Ich sehe seinen Heroismus in der Schöpferkraft«, hält sie im Tautenburger Tagebuch fest, »welcher auch das härteste und sprödeste Material nicht zu hart und spröde ist, weil sie [...] dennoch fähig ist, aus ihm ihre Götterbilder zu meißeln. – Für uns Freidenker, welche nichts Heiliges mehr haben, was sie als religiös oder moralisch groß anbeten könnten, gibt es trotzdem noch *Größe*, [...] eine *Größe der Kraft*.« (DDiB 190) Wie sehr sie mit dieser Beobachtung dessen geistiger Welt tatsächlich nahekommt, beweist ein Aphorismus, den Nietzsche für Lou aufzeichnet: »Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht vor und muß es entweder leugnen oder – schaffen (schaffen helfen).« (DDiB 211) Dies aber konvergiert mit der Überzeugung seiner Freundin von der »Gottesschöpfung« (AuE1 133ff.) des Menschen zumal nach dem Verlust des alten Glaubens –

eine Idee, die sich Lou durch den Umgang mit dem gleichgestimmten Philosophen weiter konkretisiert haben mag.

In seinen thematischen Tableaus bietet der Roman von 1885 schon nahezu alle Motive, welche die arrivierte Autorin in ihren Erzählungen und Essays später entfaltet, darunter auch und vor allem die Suche nach einem neuen Begriff der Religion im vermeintlich vollendeten Übergang von der Gläubigkeit zur Erkenntnis.

Wie zur Verstärkung des eintretenden Bruchs siedelt Lou Andreas-Salomé die Glaubenskrise im Milieu des geistlichen Berufs an. Auslöser für das Herauswachsen der beiden Söhne eines Dorfpfarrers aus der strenggläubigen Welt ihres Vaters ist der gleiche wie bei ihr selbst und bei Nietzsche, über den sie später schreibt: »Seine ganze Entwicklung ging gewissermaßen davon aus, daß er den Glauben verlor« (FN 1994, 65). Weshalb dies so war, habe sie »besonders eingehend mit ihm besprochen« (FN 1994, 75).

Der Kampf, den Kuno im Roman mit dem Leben »um ein eigenes Ideal« führt (IKuG 2007, 204), entspricht jenem »furchtbaren Kampf und Brand eines religiös veranlagten Freigeistes«, den Lou Andreas-Salomé zufolge Nietzsche prototypisch ausge tragen habe (FN 1994, 68). Rationalität und Wissen der Gegenwart erweisen sich angesichts naturwüchsig-menschlicher Anlagen (IKuG 2007, 144), die bisher vom alten Glauben angesprochen wurden, als unbefriedigend. Wenn die Autorin (mit dem dazugehörigen Pathos) später von Nietzsches »gewaltigen Versuchen« berichtet, »dieses Problem moderner Tragik, das Rätsel der modernen Sphinx zu lösen« (FN 1994, 67), bedient sie sich einer Formulierung, die wörtlich schon im Roman vorkommt (IKuG 2007, 79, vgl. 101). Tatsächlich weist dessen Hauptfigur deutliche Parallelen zu Nietzsche auf. Wie dem Philosophen gehen ihm Erkenntnis und »Wahrheit« über alles (IKuG 2007, 95, vgl. DDiB 186), wie dieser driftet er mehr und mehr in die

»Einsamkeit« (IKuG 2007, 47, 73; FN 1994, 37ff., 41f., 46, 48), ja »Einsamkeitstiefe« (FN 1994, 39) ab, und wie dieser lebt er aus einer von Nietzsche in seinen Tautenburger Aufzeichnungen für die Freundin gepriesenen (DDiB 211, vgl. FN 1994, 51) »Gesinnung« jenes »Heroismus« (KG 257), welcher im Grunde auf dem Pessimismus fußt, ihn aber übersteigt und überwindet. Kritisch steht das »Religiöse« gegen die Fixierung auf eine erwerbsbürgerliche Lebensweise (vgl. IKuG 2007, 16). Ohne es findet eine umfassende Banalisierung statt. Es gibt dann nur noch »die dem praktischen und egoistischen Leben zugewandten Empfindungen« (IKuG 2007, 51).

Wie aber vermag die Herstellung von Bedeutung zu gelingen angesichts der grassierenden Betrachtung des Lebens in »nüchterner Kälte«, wo »Götter und Ideale, alles Höchste und Tiefste« enträtselt sind und sich »der Verstand [...] von den Bedürfnissen des Gemüthes [...] emanzipiert« hat, angesichts eines leidenschaftslosen Pragmatismus, der statt innerster persönlicher »Wahrheit« sich nur mehr auf »richtige« oder »unrichtige Auffassungen« beschränkt? Der aufgeklärte Atheismus läuft Gefahr, nur mehr eine »ertödtende Nichtigkeit des Lebens« (IKuG 2007, 79) zu bestätigen.

So besichtigt der Roman die Aporie, dass man redlicherweise, angesichts des – mit einem wie von Nietzsche geborgten Begriff – »intellektuellen Gewissens, welches das Denken zu rücksichtsloser Konsequenz erzieht« (IKuG 2007, 48)², zwar nicht mehr im traditionellen Sinn glauben könne, gleichwohl aber auf Religion als dem innersten Kern des Menschen (unhintergebar) angewiesen bleibt: »Sich selber erschlossen wird er erst in dieser Rückwirkung der Göttlichkeit auf ihn«, heißt es noch in einer

² Vgl. in dessen Schrift »Menschliches, Allzumenschliches«: mit dem Christentum könne »man sich, nach dem gegenwärtigen Stande der Erkenntnis, schlechterdings nicht mehr einlassen, ohne sein intellectuales Gewissen heillos zu beschmutzen« (KSA II, 108f.).

ihrer späten Schriften über die damit einhergehende Dialektik (DzLdE 285). Die geforderte Sinngebung des Sinnlosen stellt sich als eine »Riesenaufgabe« dar (IKuG 2007, 80), bei der der Einzelne nur aus sich selbst Kraft beziehen kann.

In religiöser Absicht sucht Kuno-Nietzsche somit nach seinem »wahren Selbst«, seinem »eigenen Höchsten« (IKuG 2007, 146) – und bleibt dabei doch stets »außer« sich, exzentrisch (IKuG 2007, 71), gezeichnet von Zerrissenheit und »Zwiespalt« (IKuG 2007, 100). Seine Entwicklung antizipiert Lou Andreas-Salomés später ausgeführtes Dreistadienmodell: vom enthusiastischen Kinderglauben zum kompromisslosen »*Wahrheitsstreben des theoretischen Menschen*« (IKuG 2007, 33) und weiter zur Anerkennung des Gestaltwandels der Religion (IKuG 2007, 50), wo jene »Empfindungsgewalten« gerettet werden sollen, »welche uns Dem entgegenführen und in Dem aufgehen lassen, was für uns Gott sein könnte, damit es uns zum vollen, ganzen, großen *Menschen* mache!« (IKuG 2007, 142, vgl. 162, 204). Immer geht es hierbei um einen jeweils »eigenen« Gott, der »nur für unsere Individualität eines Gottes Werth besitzt« und nicht »als eine objektive Wesenheit nach außen projiziert« werden kann (IKuG 2007, 143f.).

Aus seiner Geschichte des Scheiterns leitet der Protagonist eine Quintessenz ab, die an die unaufhörliche Wiederkehr des Gleichen erinnert. Nur wem es über alle Wandlungen, Brüche und Verwerfungen hinweg gelingt, das Leben zu überleben, es zu bestehen durch den Widerstand des Geistes, »der mag ewig leben zu schaffen, zu forschen, zu denken – von Ewigkeit zu Ewigkeit« (IKuG 2007, 261). Was hier akzentuierend variiert wird, ist Nietzsches Gedanke der »*Selbstbehauptung als Ganzes durch das Leiden alles Einzelnen*« – darin eben besteht »die Bedeutung des *Heroismus als Ideal*« (FN 1994, 51). Und eben dadurch wird Kunos Leben »*zu einem Wandeln von Gott zu Gott*« (IKuG

2007, 262), einen Kreislauf beschreibend von der alten zur neuen, post-theistischen Sinngebung.

Nicht ohne Grund identifiziert sich Nietzsche emphatisch mit Lou Andreas-Salomés (von ihm vertonten) Versen des auch in ihren Debütroman aufgenommenen »Lebensgebets«. Zwei Monate vor seinem Zusammenbruch schreibt er, jenes Lied spiegle »das *jasagende* [...] tragische Pathos« des »Zarathustra« (KSA VI, 336) dem Leben gegenüber. Plausibel erklärt Lou Andreas-Salomé diese »Apotheose« später mit dem alles beherrschenden Religionsmotiv: »denn in Ermanglung eines metaphysischen Glaubens gab es ja nichts anderes als das leidende und leidvolle Leben selbst, das glorifiziert und vergöttlicht werden konnte« (FN 1994, 252f.).

Bis in ihren »Lebensrückblick« hinein blieb Nietzsche für Lou Andreas-Salomé retrospektiv stets und vor allem ein »Gottsucher« (L 84), der schließlich »an der Enthüllung des religiösen Rätsels zu Grunde gegangen« sei (AuE2 81). Was im Roman teilweise subkutan angedeutet wird, sprechen ihre Aufsätze über Nietzsche seit 1890 – die wenig später zum 50. Geburtstag des Philosophen für das Buch »Friedrich Nietzsche in seinen Werken« überarbeitet und erweitert wurden –, direkt aus.

Seiner Interpretin zufolge repräsentiert Nietzsche eine »psychologisierende Richtung« (L 89) der nachidealistischen Philosophie. Daraus leitet sie ihren eigenen methodischen Ansatz ab, sein Denken in Abhängigkeit von innerem »Durchleben« (L 89) zu betrachten, von seiner persönlichen Problematik als Glutkern, ohne dadurch eine paradigmatische Geltung zu bestreiten.

Den Königsweg zu seiner Philosophie eröffnet demzufolge das Verständnis Nietzsches als »religiös veranlagter« (AuE2 142), sogar mit einem »unveräußerlichen ›Talent‹ zum Christentum« ausgestatteter Mensch (AuE2 143), dessen innere Spaltungen und Zwiespältigkeiten letztlich im Verlust der alten Religion gründen. Sein »Glaubensbruch« (AuE2 142) sei daher

immer auch »Selbstverwundung« mit Erkenntnis stiftenden Folgen gewesen (AuE2 143), Anfang einer Geistesbewegung, die, »unter dem Einfluß eines instinktiven Selbstzwanges« (AuE2 144), nirgendwo bleibende intellektuelle Heimat gefunden, sondern sich in explizit abenteuernder Absicht stets aufs Neue »obdachlos« gemacht habe (AuE2 143).

In alledem ist Nietzsche für Lou Andreas-Salomé der »Philosoph der Moderne« (AuE2 201), deren spezifische Signatur (wenn man so will: als Produkt »unbefriedigter« Aufklärung) darin bestehe, was »in ihm [...] typische Gestalt gewonnen« habe: »in ihrer Tiefe« nämlich »bewegt« sie »jene ›Anarchie in den Instinkten‹ schöpferischer und religiöser Kräfte, die zu gewaltig nach Sättigung begehren, um sich mit den [bloßen] Brosamen begnügen zu können, welche vom Tisch der modernen Erkenntnis für sie abfallen.« (AuE2 201) Kant fortsetzend und über ihn hinausgehend, habe Nietzsche mehr und mehr erkannt, dass »die tiefsten Fragen [...] nur beantwortet, die tiefsten Gründe des Seins nur erforscht werden« könnten »mit Hilfe religiöser und künstlerischer Eingebungen« (AuE2 222). Dies erfordere allerdings einen grundsätzlichen Perspektivwechsel: »Der Philosoph, der bisher der große *Entdecker* von Wahrheiten sein sollte, ist damit plötzlich zum schöpferischen *Erfinder* von solchen gemacht worden.« (AuE2 223) Seine höchste Leistung sei es, »mit gewaltigem Willen dem sinnlosen Leben einen Sinn, dem zufälligen Werdeprozeß des Ganzen ein Ziel geben, und damit die tatsächlich nicht vorhandenen Lebenswerte aus sich heraus erschaffen« (AuE2 249), sie in die Dinge hineinzulegen, dem Geist gleichsam abzutrotzen.

Die beiden zentralen Merkmale, auf die die Autorin bei ihrer Diagnose abhebt, sieht sie zumal in der letzten Werkphase Nietzsches zum Vorschein treten. Als Variationen einer »ekstatischen« (AuE2 238) »Apotheose [...] des *ewigen Lebens*« (AuE2 219) werden hier jene schillernden Denkformen und Begriffe

geprägt, auf die sich Nietzsches Berühmtheit nicht nur vor 1900 gründet: die Lehre vom schöpferischen »Willen zur Macht« etwa, das »neue Götterbild eines Übermenschen« (AuE2 169) oder eine von der »Verherrlichung der antisozialen Instinkte im Menschen« (AuE2 257) unterfütterte Anti-Mitleids-Moral, aus der alles Bisherig-Menschliche getilgt ist.

Lou Andreas-Salomé beschreibt diese letzte Wende als Transformation Nietzsches »vom Denker zum Seher«, ja eigentlich zum »Mystiker« (AuE2 160)³, wie sie nahezu penetrant wiederholt. Gerade diese Periode mache deutlich, »daß alle Theorien Nietzsches aus dem Bedürfnis der eigenen Selbsterlösung geflossen sind, – aus dem Sehnen, seiner tief bewegten und leidvollen Innerlichkeit jenen Halt zu geben, den der Gläubige in seinem Gott besitzt« (AuE2 265). Mehr noch: In den Werken seit dem »Zarathustra« trete der Verfasser auf als jemand, der, nach dem Ende der traditionellen Glaubensformen und in überbietender Konkurrenz zu ihnen, »in einer Art von religiösem Absolutismus« (AuE2 233) letztlich die eigene »Vergöttlichung« (AuE2 253) betreibe. Dem entspreche Nietzsches Selbstverständnis analog zu den Stiftern religiöser Offenbarungswahrheiten. Seine letzte Schaffensperiode, deren jenseits »begrifflichen Denkens« (AuE2 218) sich bewegende Lehren mithin selbst »zu einer neuen Religion und Heilsverkündigung« geraten (AuE2 200), stehe also »ganz und gar« im Bann »der philosophischen Ausdeutung seines eignen Innenlebens« (AuE2 165).

Für Lou Andreas-Salomé besteht dessen ethischer Fluchtpunkt in einer »ganz spezifisch asketischen« Vorstellung, die den bekannten Menschen letztlich »vollständig aufheben« ([AuE2 258f.], ja »vernichten« [AuE2 260]) wolle. Anders als viele Bewunderer und Kritiker Nietzsches sieht sie den dialek-

³ Fortsetzungen dieser Betrachtungsweise in der Gegenwart finden sich etwa bei Theierl 2000 oder Spörl 1997.

tisch zu verstehenden Entwurf einer Radikalkur am Werk, die die Wörtlichkeit der scheinbar propagierten Raubtier-Mentalität letztlich in ihr Gegenteil überführe: »Er wollte in der Tat den Menschen durch die Entfesselung aller wildesten Triebe in einen Zustand bringen, in dem der egoistische Selbstgenuß durch das Übermaß und die Übertreibung zu einem *Leiden am eigenen Selbst* wird. Aus der Qual eines solchen Leidens heraus sollte dann eine grenzenlose, übermächtige Sehnsucht nach dem *eigenen Gegensatz* erwachsen – die Sehnsucht des Starken, Unmäßigen, Heftigen, nach dem Zarten, Maßvollen, Mildem [...] – die Sehnsucht des gequälten, von seinen wilden Trieben besessenen Menschen nach seinem Gott« (AuE2 260).

So erweise sich Nietzsche gerade in der äußersten Verwerfung noch als von der christlichen Idealbildung beeinflusst, die er auf durchaus komplexe Weise modifiziere (AuE2 266). Für den psychologischen Blick seiner Interpretin steht dies ohnehin außer Frage: Was der Denker »am grundsätzlichsten zu bekämpfen scheint, das nimmt er selbst schließlich am grundsätzlichsten in seine Theorien auf, – [...] Ja, man kann überall da, wo Nietzsche irgende[t]was mit besonderem Hasse verfolgt und erniedrigt« – wie eben das Christentum –, mit Sicherheit annehmen, dass es irgendwie tief – tief im Herzen seiner eigenen Philosophie oder seines eigenen Lebens steckt. (AuE2 262) Viel später erst und nur vereinzelt öffnete sich die Nietzsche-Rezeption solchen Einsichten.

Es mag mit den »Feindseligkeiten« (L 86) zumal seiner Schwester Elisabeth und ihres Kreises um das Weimarer Archiv gegen die eigene Deutung zusammenhängen, dass Lou Andreas-Salomé nach ihren Veröffentlichungen bis 1894 sich allenfalls sehr vereinzelt noch über den Philosophen äußerte, teilweise in brüsker Zurückweisung von Versuchen, sie an ihre gemeinsame Geschichte zu erinnern.

Die wichtigste Ausnahme findet sich im VI. Kapitel ihres (zu dessen 75. Geburtstag 1931 entstandenen) offenen Briefs »Mein Dank an Freud«. Unter psychoanalytischem Vorzeichen vermag sie das bisher Ausgeführte in seiner Plausibilität abschließend zu unterstreichen. Lou Andreas-Salomé konstatiert hier zunächst einen gewissen Dissens ihrer zu den Anschauungen des Jubilars erneut just mit Blick auf die Relevanz des Religiösen: »das Problem ›der fromme Mensch« nämlich gehöre »zu meinen ältesten, beinahe lebenslänglichen Interessen«, macht sie geltend, »für Sie hingegen fast zu etwas, was Sie nicht ohne Mißbilligung zu betrachten pflegen« (DzLdE 287; AuE4 219). Ohne an dieser Stelle weiter ihren Argumentationsmustern, die einige Spielarten des zeitgenössischen Religionsdiskurses kritisieren, nachgehen zu können (was, soweit ich sehe, in der Forschung übrigens bisher noch nicht geschehen ist), bleibt für unser Thema bedeutsam, dass ausgerechnet in diesem Zusammenhang noch einmal (erhellend) auf Nietzsche Bezug genommen wird. Was ihn letztlich umgetrieben habe, sei »das Martyrium seiner lebenslänglichen Gottersatz-Suche« gewesen, dessen Folgen sie nun teils in psychoanalytischen Begriffen beschreibt: »In Nietzsche legt sich die Wahrheit bloß: daß der seiner scharfbewußten Begrifflichkeit überantwortete heutige oder gestrige Mensch erst langsam auch nur zu bemerken beginnt, was er da tat, als er ›Gott tötete‹, daß er erst kaum den ›Leichengeruch‹ davon spürt und seiner Tat noch gar nicht fähig ward. Nietzsche zog, wie in allem, die äußerste seelische Konsequenz: er verwarf, brandmarkte diesen vaterfixierten und dadurch vatermörderischen Menschen, und mit ihm alle menschliche Schwäche [...]« (DzLdE 288f.; AuE4 221).

Hier indes liegen die Wurzeln sowohl seines Gedankens (Lou Andreas-Salomé sagt: »der Prophetie« [DzLdE 289; AuE4 221]) von der ewigen Wiederkunft, ebenso wie der vom Übermenschen und eines für das »religiöse Phänomen« in der Moderne

zeichenhaften Paradoxes: »die Not, woran man zu so schwerem Tun sich entschließt«, schnelle hier »zu so schwindelndem Übermut auf, daß sie sich nur an einem Gott messen könnte – man *ist* damit der Gott. Bewährt als der Herr, bewährt am dazu verworfenen, zerschmetterten, umsonst Hilfe heischenden Menschen, der man ebenfalls ist. Noch in Nietzsches Verunglimpfung des Christentums macht sich sein entsetztes Wissen um diesen hilflosen Bettler Luft, wie in seiner verehrten ›blonden Bestie‹ sein *Neid*, in Triebssicherheit ohne Gott auskommen zu können, ohne den ungeheuerlichen Aufwand der Gottsuche, die schließlich das Nichts *predigen* muß, um daran das Nichts zu überschreiten. Billiger wird man nicht zum ›Produzenten Gottes‹, und darum ist es verhängnisvoll, solche Ambitionen zu propagieren.« (DzLdE 289; AuE4 222)

Lou Andreas-Salome mildert diese tragische Perspektive ab, wenn die selbst nun den Charakter der »Gottesvorstellung« als einer »erotische Projektion« beschreibt, die aus der Frühe der quasi-mystischen Ungeschiedenheit von »Ich und Welt« komme (DzLdE 290; AuE4 224), eines großen, vorbewussten Zusammenhangs, in dem auch die strukturelle Nähe zur Kunst nicht verschwiegen wird. Am Ende hat jene charakteristische Ambivalenz das letzte Wort, die sie schon im von Nietzsche so geliebten »Lebensgebet« artikuliert hatte. Nach der Verabschiedung der alten Glaubensinhalte bleibt als Maßstab und Stoff zukünftiger Religiosität »das freiwerdende Positive einer gefaßtern und bereitern Stellung zum Dasein, dessen Not und dessen Glanz sich nicht künstlich voneinander scheiden lassen, weil in beidem wir selbst sind« (DzLdE 296; AuE4 230).

Literatur

Freud, S. (2005): Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion. Frankfurt a. M., 7. Auflage

- Nietzsche, F. (1980): Kritische Studienausgabe, hg. v. Colli, G./
Montinari, M. München/Berlin/New York [KSA]
- Paul, F. (1985): Die Legende von der femme fatale. Lou Andreas-Salomé in ihren Beziehungen zu skandinavischen Schriftstellern und zur skandinavischen Literatur, in: Der nahe Norden. Otto Oberholzer zum 65. Geburtstag. Eine Festschrift, hg. v. Butt, W./Glienke, B., Frankfurt a.M.
- Spörl, U. (1997): Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende, Paderborn
- Theierl, H. (2000): Nietzsche. Mystik als Selbstversuch, Würzburg

Ihr zur Feier:
Lou Andreas-Salomé (1861-1937)
Interdisziplinäres Symposium
aus Anlass ihres 150. Geburtstages

Herausgegeben vom
Lou Andreas-Salomé Institut, Göttingen



MedienEdition Welsch

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Vorwort | 7 |
| Gedenkfeier am 13. Februar 2011 | 9 |
| Stéphane Michaud: <i>Lou Andreas-Salomé 2011: Vor 100 Jahren begegnete die Dichterin Sigmund Freud</i> | 11 |
| Symposium am 24.–25. Juni 2011 in Göttingen | 31 |
| Heidi Gidion: <i>Lou Andreas-Salomé und Rainer Maria Rilke – ihre Reise(n) nach Russland</i> | 33 |
| Britta Benert: <i>Lou Andreas-Salomé, eine vielsprachige Autorin? Überlegungen zum Novellenband »Im Zwi- schenland« (1902) in Zusammenhang mit dem Para- digma der Interkulturalität</i> | 51 |
| Cornelia Pechota: <i>Kunst als Therapie in Lou Andreas- Salomé's Roman »Das Haus«. Die kreative Heilung im Lichte ihrer Narzissmus-Theorie</i> | 75 |
| Brigitte Rempp: <i>Die Gegenwart von Lou Andreas- Salomé beim Lesen und Hören von Texten anderer Autoren</i> | 99 |
| Claudia Weinzierl: <i>»Die Geburt der Komödie aus dem Geist der Erotik«. Lou Andreas-Salomés apokryphes Evangelium der Moderne. Ein Forschungsbericht</i> | 119 |
| Manfred Klemann: <i>»Wo Rauch ist, da ist Feuer«. Die psychoanalytische Praxis der Lou Andreas-Salomé</i> | 135 |
| Gisela Brinker-Gabler: <i>Bild und Wort: Lou Andreas- Salomé und Walter Benjamin</i> | 153 |
| Hans-Rüdiger Schwab: <i>Lou Andreas-Salomés Nietz- sche – »homo religiosus« im Gewand einer Philosophie der Moderne?</i> | 175 |
| Zu den Autoren | 193 |
| Siglenliste | 197 |
| Zeittafel | 201 |
| Personenverzeichnis | 207 |

Personenverzeichnis

- Abraham, Karl 100, 136, 138, 141, 149
Adler, Alfred 13, 15
Altmeyer, Martin 112
Andreas, Friedrich Carl 19, 34
Balint, Enid 109
Balint, Michael 77, 109
Baudelaire, Charles 28, 164, 165
Benjamin, Walter 159–161, 163–169, 171, 172
Bjerre, Poul 11, 136
Blois, Jules 57
Bölsche, Wilhelm 167
Brunner, Constantin 139
Bruns, Oskar 142
Bülow, Frieda von 33, 59, 62, 72
Deutsch, Helene 100
Dilthey, Wilhelm 154, 156, 159, 172
Dohm, Hedwig 57
Ebbinghaus, Hermann 164
Eitingon, Max 136, 138, 141, 146
Ferenczi, Sandor 99, 106–109, 137, 141, 150
Fliess, Wilhelm 15, 22, 49
Fonagy, Peter 110, 111
Freud, Anna 16–18, 20, 21, 28, 47, 142, 150
Freud, Sigmund 11–23, 25–27, 30, 49, 53, 62, 75, 77, 80, 87, 96, 99, 104–106, 135–138, 140, 143, 145–147, 149, 150, 159, 165, 168, 178
Gillot, Hendrik 19, 40
Goethe, Johann Wolfgang von 21, 89, 159
Hofmannsthal, Hugo von 62
Jung, Carl Gustav 15, 92, 160
Kant, Immanuel 154, 186
Key, Ellen 57
Klein, Melanie 136
Klingenberg, Helene 24
Klingenberg, Reinhold (Bubi) 24
Kohut, Heinz 77, 109, 114
Kronauer, Brigitte 38
Leskow, Nikolai 45
Mann, Thomas 19
Marcinowski, Johannes 141
Marholm, Laura 57
Maupassant, Guy de 63
Mauthner, Fritz 62, 64, 72
Moscovici, Marie 21, 101
Näcke, Paul 77
Nietzsche, Elisabeth 20
Nietzsche, Friedrich 14, 18, 21–23, 25, 53, 62, 81, 119, 120, 124, 130, 132, 154, 159,

172, 175, 176, 180–182,
 184–190
 Nordau, Max 85
 Ornstein, Paul 109
 Pfeiffer, Ernst 19, 28, 123
 Pineles, Friedrich 19, 82
 Proust, Marcel 164–166
 Rank, Otto 15, 76, 77, 92, 136
 Rée, Paul 14, 19, 23
 Reik, Theodor 136
 Rilke, Clara 89
 Rilke, Rainer Maria 11, 12, 19,
 22, 24, 27, 30, 33–35, 37, 39,
 40, 42, 44–49, 53, 54, 57, 61,
 62, 71, 75, 78, 80–83, 85–87,
 89, 91–97, 124, 126, 128, 138,
 140, 162, 163, 195
 Rodin, Auguste 89
 Rolland, Romain 77
 Sachs, Hanns 100, 136
 Schill, Sofja 35
 Schiller, Friedrich 21, 23
 Schönberner, Franz 18
 Shakespeare, William 21
 Sloterdijk, Peter 123
 Swoboda, Hermann 137
 Tausk, Viktor 137
 Tolstoi, Leo 37
 Tolstoi, Nikolai 41
 Turgenjew, Iwan
 Sergejewitsch 33
 Wagner-Jauregg, Julius 137
 Winnicott, Donald 77, 109,
 110, 113, 114
 Wittgenstein, Ludwig 162
 Zweig, Arnold 19
 Zweig, Stefan 19

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.d-nb.de>

Weitere Informationen zu Lou Andreas-Salomé finden Sie unter
<http://www.medienedition.de/lou-andreas-salome>

Originalausgabe.

© 2011 MedienEdition Welsch
D-83373 Taching am See, Tachenseestr. 2, +49-(0)8681-471 852
info@medienedition.de, www.medienedition.de
Alle Rechte vorbehalten.

ISBNs

978-3-937211-27-5 (Buch)

978-3-937211-28-4 (PDF-E-Book)

Cover-Design: Caroline Butz, Dorfen

Cover-Foto: Lou Andreas-Salomé ca. 1904

(Lou-Andreas-Salomé-Archiv, Göttingen)

Satz (XSL-FO): Manfred Krüger, St. Leon-Rot