

marbacherschriften
neue folge. 12

Rudolf Alexander Schröder
im Dritten Reich
Herausgegeben von
Gunilla Eschenbach



Wallstein

Rudolf Alexander Schröder
im Dritten Reich

Herausgegeben von Gunilla Eschenbach

marbacher schriften. neue folge
Herausgegeben von Ulrich Raulff,
Ulrich von Bülow und Marcel Lepper
band 12

Rudolf Alexander Schröder im Dritten Reich

Herausgegeben von
Gunilla Eschenbach

WALLSTEIN VERLAG

Inhalt

Einleitung	7
Rainer Bayreuther Schröder über Dichter, Volk, Gott.	13
Robert Norton Rudolf Alexander Schröders »Entrinnen« Ein geronnenes Porträt	50
Lars Korten Vielfach verstanden und völlig verschlüsselt? Rudolf Alexander Schröders <i>Die Ballade vom Wandersmann</i> als Widerstandslyrik	63
Rainer Bayreuther / Gunilla Eschenbach <i>Das Osterspiel</i> von Rudolf Alexander Schröder und Hermann Simon und das Fest der deutschen Kirchenmusik 1937	84
Ulrich von Bülow Der Schriftsteller als Seelsorger Kriegsbriefe an Rudolf Alexander Schröder.	105
Yvonne Zimmermann Zum Korrespondenznetzwerk Rudolf Alexander Schröders im Nationalsozialismus	128
Gunilla Eschenbach »Unpolitische Betrachtungen« bei Schröder	164
Dirk Werle Schröders »Humanismus«	174
Hanna Klessinger »Goethesche Existenz« Die (Selbst-)Stilisierung des »inneren Emigranten« Rudolf Alexander Schröder	195
Abbildungsnachweis und Hinweis zur Zitation	217

Einleitung

In den ersten Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft äußerte sich Rudolf Alexander Schröder (1878-1962) mehrfach über das Verhältnis von Dichtung und Politik. Der Dichter habe Teil am Leben der »Volksgemeinschaft«;¹ er leiste »Dienst am Reich«,² gehorche der »Forderung des Tages«³ und stelle sich seiner »Pflicht«.⁴ Der Dichter lasse eine Ahnung des Göttlichen aufscheinen;⁵ er stehe als ein Mittler zwischen Volk und Gott.⁶ Der »Ungebundenheit verantwortungslosen – dichterischen – Daseins« erteilt Schröder eine klare Absage.⁷ Dass er sich selbst als politischer Dichter verstand, geht aus Werken hervor, die historisch und ideell im Kaiserreich verwurzelt waren. In den *Deutschen Oden*, entstanden zwischen 1908 und 1913, sucht der Dichter das Volk wachzurütteln und auf Krieg, Bewährung und Umkehr einzuschwören.⁸ 1919 verfasste Schröder, ebenfalls in politischer Wirkungsabsicht, das Schulspiel *Der Kaiser im Berg*.⁹ Nach 1919 und abermals nach der Konstituierungsphase des Dritten Reichs war für ihn die Verbindung zwischen Dichter und Volk unterbrochen, jeweils aus unterschiedlichen Gründen. Sein bürgerlicher Volksbegriff von Tradition und Sitte stand quer zur individualisierten Gesellschaft der Weimarer Republik, aber ebenso quer zum völkischen Staat. Während der Dichter in der Weimarer Republik nicht hoffen konnte, zum

1 GW2,468.

2 GW2,180.

3 GW2,189, 453.

4 GW2,462.

5 GW2,206.

6 GW3,142.

7 GW2,470; vgl. auch GW3,149.

8 GW1,11-39.

9 Rudolf Alexander Schröder: *Der Kaiser im Berg. Ein Spiel mit Chören*. Zum 98. Stiftungsfest des Prima-Vereins am alten und neuen Gymnasium zu Bremen, A:Schröder (DLA).

Volk als Ganzem zu sprechen, schloss sich der völkische Staat gegen dichterischen Einfluss ab: Der Dichter sollte kein Mittler sein, der zu dem Volk spreche, sondern in diesem aufgehen als Stimme des Volks. Schröders öffentliche Reden über Dichtung und Politik oder Dichter und Volk in den Jahren nach 1933 scheinen den Volksbegriff der Nationalsozialisten zu bedienen, aber beide sind nicht identisch (Beitrag Bayreuther). De facto empfand er sich ab 1935, dem Entstehungsjahr der *Ballade vom Wandersmann*, als ein Fremdling im eigenen Volk, zu dem seine Dichterstimme nicht durchdringe (Beitrag Korten). Mit seinen späteren Reden und Aufsätzen über Christentum und Humanismus entfernte er sich auch sprachlich vom weltanschaulichen Wertesystem der Nationalsozialisten (Beitrag Werle).

Ab 1935 traten mit Autoren wie Johann Heermann, Simon Dach und Johann Rist die Lieddichter der evangelischen Kirche neben die früheren Leitbilder Goethe und Horaz. Die Werkausgabe dokumentiert seine Hinwendung zum evangelischen Kirchenlied: in der Rubrik »Mit dem Kirchenjahr« sind Gedichte für den kirchlichen Gebrauch versammelt; die meisten mit einer Entstehungszeit zwischen 1935 und 1947. Aus seiner Orientierung an den Dichter-Theologen des Barock erwuchs ein – dezidiert unpolitisches – Konzept vom Trostamt der Literatur (Beitrag von Bülow). Hatte Schröder zuvor die Ansicht vertreten, der Dichter vermittele exklusive Einsichten ins Göttliche (wie Vergil und Horaz, die in ihren prophetischen Dichtungen eine Vorahnung der christliche Offenbarung gegeben hätten),¹⁰ stellte er sein Dichten nun in den Dienst der schon geoffenbarten christlichen Religion. Gleichwohl blieb für ihn auch in kirchlicher Kunst ein exklusives Offenbarungswissen des Dichters möglich: Es sei denkbar, dass ein neu entstandener Kirchenliedtext Spuren von »Persönlichem – und das würde hier immer zugleich heißen müssen an Prophetischem« – trage.¹¹ Schröder hielt an seiner Vorstellung vom prophetischen Dichter fest, verkleinerte nur den Adressatenkreis: Das Kirchenlied sei »Lehre«, »Ermahnung« und »Trost[] für den Einzelnen [...], insoweit er als Glied der Gemeinde für solche Gabe zugänglich« sei.¹² Schröder sprach nicht mehr zur Volksgemeinschaft, sondern zur christlichen Gemeinde.

Im zweiten Band der *Aufsätze und Reden* findet sich eine schmale politische Rubrik, die nur drei Texte umfasst. Abgedruckt sind die Neujahrsbetrachtung *Allen Gewalten zum Trotz* für die *Münchener Neuesten Nachrichten* vom 1. Januar 1933, der *Brief an einen Heimkehrer* (1945) und der bei Erscheinen des Aufsatzbandes im Juli 1952

¹⁰ GW2,189.

¹¹ GW1,1184.

¹² GW1,1183f.

tagesaktuelle Zeitschriftenbeitrag *Neutralität?* für das März-Heft der *Deutschen Rundschau* 1952. Im *Brief* ist mehr als einmal von Schuld die Rede (»meine Schuld, soweit von ihr hier die Rede zu sein hat, war nichts als eine sehr banale, sehr beschämende Mitschuld«).¹³ Seine Generation, im Fin de siècle sozialisiert, sei als eine »Gilde von Einzelgängern« herangewachsen, die sich 1933 nicht zusammengeschlossen habe, weil ihre Kunst sich von allen anderen gesellschaftlichen Bereichen entfernt habe.¹⁴ 1945 nimmt er sich nicht von dieser Kritik aus; 1952 schreibt er dagegen, er habe nie Verständnis für den politisch indifferenten »Bohemien« gehabt, den »Mann des bürgerlichen ›ohne mich‹«, da er sich stets in Verantwortung gegenüber seiner Heimatstadt Bremen und dem deutschen Kaiserreich gesehen habe.¹⁵ Dennoch übt er auch in dem späteren Text Selbstkritik, da er auf politische Wendepunkte wie den Rücktritt der Regierung Brüning zu sprechen kommt, die ihn nicht zu einer Stellungnahme motiviert hätten. Dass sein Zeitungsartikel von 1933 eine Warnung vor nationalsozialistischen Heilsversprechungen enthält, ist in der Werkausgabe freilich dokumentiert. (Texte, die Zugeständnisse an die Politik der Nationalsozialisten machten, wie den Neujahrsartikel *Hitler-Weihnachtsfest* von 1934¹⁶ oder die Würdigung zu Stefan Georges 65. Geburtstag,¹⁷ nahm Schröder nicht darin auf.) Zusätzlich weist Schröder im *Brief* darauf hin (»So habe ich noch in einem Neujahrsartikel 1933 [...] geschrieben, weder von den Sozis noch von den Nazis sei Rettung zu erwarten [...]. [D]er Umstand entlastet mich nicht«).¹⁸ Der Selbstbeziehung von 1952, geschwiegen zu haben, ist ein das Gegenteil beweisender Text von 1933 zur Seite gestellt, den Schröder aber 1945 nicht als entlastend gelten lässt.

In seinem Nachkriegstext *Neutralität?*, in dem Schröder für die Mitgliedschaft Deutschlands in den Westbündnissen und für die Wiederbewaffnung plädiert, warnt er im Blick auf die Friedensbewegung davor, »Weisungen der Bergpredigt übergangslos in politische Scheidemünze umzuwechseln«.¹⁹ Er beschreibt politisches Handeln als ein situatives Abwägen zwischen politischer Notwendigkeit und ethischer Gesinnung. Die damit behauptete Spannung zwischen Glaube und Politik widerspricht im Grund nicht nur der Logik des totalen Staats –

13 GW3,1185.

14 GW3,1181.

15 GW3,1196.

16 Rudolf Alexander Schröder: »Hitler-Weihnachtsfest«. In: *Deutsche Kultur* vom 10. Januar 1934.

17 Rudolf Alexander Schröder: »Stefan George. Zu seinem 65. Geburtstag«. In: *Die Funke* vom 7. Juli 1933.

18 GW3,1184f.

19 GW3,1202.

die nationalsozialistische Ideologie setzte Moral und Politik ineins –,²⁰ sondern auch seiner eigenen Poetik von der Einsicht des Dichters in göttliche Dinge und seiner Verantwortung für das Gemeinwesen. Wäre Schröder im Dritten Reich ein Prophet gewesen, hätte er auch zum Märtyrer werden müssen. Stattdessen zog er sich auf den Standpunkt der lutherischen Zweireichlehre zurück.

Da, wo die Dinge politisch werden, wo seine Aussagen Kernpunkte der NS-Ideologie (Dichter, Volk, Gemeinschaft) berühren, spricht aus seinen Texten von 1933-1945 ein fast provokantes Unentschieden (Beiträge Norton, Werle, Bayreuther, Eschenbach). Robert Norton weist in seiner Analyse der Texte Schröders über Horaz, Goethe und Thomas Mann die strukturelle Zweideutigkeit von Schröders Positionen im Nationalsozialismus nach und kommt zu dem Schluss, dass Humanität bei Schröder ein dehnbarer Begriff sei. Dirk Werle bringt in seiner Analyse von Schröders Humanismus-Aufsätzen das Phänomen auf den Nenner eines »proteischen Humanismus«. Sein Humanismus gewinne deshalb keine Kontur, weil Schröder der humanistischen Tradition einerseits zutraut, Werte und Normen für politisches Denken und Handeln bereitzustellen, andererseits aber im Dritten Reich diesbezüglich versagt, weil die politische Realität ein solches Handeln nicht zulässt. Aus dieser unfreien Position heraus spricht Schröder in Texten wie der *Ballade vom Wandersmann*, die verschiedene Verstehenshorizonte eröffnet und sowohl als verdeckte Regimekritik als auch unpolitisch lesbar ist. Dieses Fazit zieht Lars Korten in seinem Durchgang durch die Rezeptionsgeschichte dieses Schlüsseltexts der »inneren Emigration«.

Auf der Textebene ist schwer zu entscheiden, welche Position der Autor eigentlich vertritt. Bei diesem Phänomen wirken mehrere Faktoren zusammen: Erstens ist die sogenannte »verdeckte Schreibweise« typisch für die Literatur der »inneren Emigration«.²¹ Hanna Klessinger geht in ihrem Beitrag den intertextuellen Bezugnahmen auf Goethe nach, in denen sie eine Camouflage-Technik erkennt: Der Verweis oder das Goethe-Zitat habe die dreifache Absicht, einen nicht-nationalsozialistischen Gegenkanon zu etablieren, die Tradition der Weimarer Klassik über den Kulturbruch des Dritten Reichs hinweg zu retten und sich als Klassiker in diese Tradition einzuschreiben. Zweitens sind Ironiesignale mit unklarer Referenz, kryptische Anspielungen oder Zitate bei Schröder Kennzeichen einer »elitären Schreibweise«, deren Ver-

20 Vgl. Wolfgang Bialas: *Moralische Ordnungen des Nationalsozialismus*. Göttingen und Bristol, Conn., 2014, S. 32.

21 Vgl. *Zwischenreiche und Gegenwelten. Texte und Vorstudien zur »Verdeckten Schreibweise« im »Dritten Reich«*. Hg. von Heidrun Ehrke-Rotermund und Erwin Rotermund. München 1999.

ständnis sich auf einen gebildeten Adressatenkreis beschränkt. Ungeachtet dessen, dass auch dies zur Rhetorik des »verdeckten Schreibens« gehört, ist das voraussetzungsreiche Spiel mit Bildungswissen mehr als ein Teilphänomen von jenem. Es gehört losgelöst von den Bedingungen der NS-Diktatur zu Schröders Poetologie. Drittens ist der Gestus des Andeutens oder Verschweigens in Schröders Persönlichkeit angelegt: Konfrontation oder Märtyrertum waren seine Sache nicht. Yvonne Zimmermann konstatiert in ihrer Analyse der Briefwechsel Schröders (etwa mit dem *Eckart*-Redakteur Kurt Ihlenfeld) eine starke Kontext- und Adressatenabhängigkeit seiner Aussagen. In der internen Briefkommunikation habe er Kritik geübt, sich aber einer öffentlichen Positionierung versagt. Damit verquickt sind, viertens, ökonomische Zwänge. Schröder hatte seit 1931 sein Architektenbüro geschlossen und finanzierte sich neben dem Verkauf eigener Aquarelle ausschließlich durch seine Schriftstellertätigkeit. Aus seinem Einkommen hatte er zwei Schwestern zu versorgen (die 1933 verwitwete Lina Voigt und die unverheiratete Dora Schröder). Auch deshalb war er in seinen angenommenen Arbeiten nicht wählerisch. Z. B. lieferte er gegen Honorar einen Beitrag für den beweglerischen Band *Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwart* (1933), herausgegeben von Heinz Kindermann.²² Sein Text (diskutiert im Beitrag Bayreuther) war die Zweitverwertung einer Rundfunkansprache von 1933,²³ die er darüber hinaus im *Eckart* erscheinen ließ.²⁴ Anders als der von der Hörfunk-Redaktion formulierte Titel *Dichtung wird Wirklichkeit* erwarten ließe, glänzt der Text durch die Abwesenheit von Zeitbezügen und liefert keine messianisch auf die Reichswerdung des deutschen Volks zulaufende Literaturgeschichte deutscher Dichtung. Obwohl diese Nichteinlösung von Erwartungen als dissidentes Verhalten gewertet werden kann, ist die Situierung dieser Texte im Rundfunk und in dem NS-konformen Band Kindermanns als (erfolgreicher) Versuch zu werten, im staatlichen Literatursystem eine Stimme zu behalten. Gelegentlich ist von einem Veröffentlichungsverbot zu lesen: Aber Schröders rege Vortrags- und Publikationstätigkeit war während der Dauer des Dritten Reichs ungebrochen. Er war ein gefragter Mitarbeiter und Redner, der 1937, am Vorabend seines 60. Geburtstags, mit zwei großen Verlagen (Insel und S. Fischer) über eine Gesamtausgabe verhandeln konnte. Sein geplanter Auftritt beim Fest der deutschen Kirchenmusik in Berlin 1937 war kein

22 Rudolf Alexander Schröder: »Dichtung wird Wirklichkeit«. In: *Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwart*. Hg. von Heinz Kindermann. Leipzig 1933, S. 124-137.

23 Rudolf Alexander Schröder: *Dichtung wird Wirklichkeit*, A:Schröder (DLA).

24 Rudolf Alexander Schröder: »Dichtung wird Wirklichkeit. Eine Rede«. In: *Eckart* 9 (1933), S. 97-105.

Rückzug in den Schutzraum der Kirche, sondern wie das Fest insgesamt ein Akt in der politischen Öffentlichkeit (Beitrag Bayreuther/Eschenbach).

Die Tagung *Rudolf Alexander Schröder: Politik eines Unpolitischen?*, die im Kontext des Internationalen Suhrkamp-Forschungskollegs vom 6.-8. Dezember 2012 im Deutschen Literaturarchiv Marbach stattfand, stellte sich dem Irritationspotenzial, das Schröders Texte haben, und zwar nicht nur für die heutige (Beitrag Norton), sondern schon für die damalige Rezeption (Beitrag Korten). Als eine von einem Gesprächskonzert²⁵ und einer Lesung²⁶ flankierte wissenschaftliche Veranstaltung zu Schröders 50. Todestag reihte sie sich in eine Marbacher Tradition der Schröder-Pflege ein. Erinnert sei an die Sonderausstellung *Rudolf Alexander Schröder zum 80. Geburtstag* (26.1.-30.6.1958) und an die große Gedächtnisausstellung *Rudolf Borchardt, Alfred Walter Heymel, Rudolf Alexander Schröder* (8.4.-31.10.1978). Mit dem Erwerb der Archive von Suhrkamp und Insel 2010 hat sich die Quellenbasis für die Forschung noch einmal beträchtlich erweitert. In den Verlagsarchiven ist Schröders frühere Bedeutung konserviert: Sein Name steht in einer Linie mit Rilke, Hofmannsthal, Stefan Zweig (Insel); mit Hesse, Brecht und Beckett (Suhrkamp). Zusammen mit dem Teilarchiv des *Eckart* im Nachlass Heinz Flügel, dem Bestand des S. Fischer Verlags und dem umfangreichen Nachlass von Schröder selbst sind nunmehr die wichtigsten Verlagsbeziehungen Schröders im Deutschen Literaturarchiv einsehbar.

In diesem Band sind einige der Vorträge versammelt, die im Rahmen dieser Tagung gehalten wurden. Sie unterstreichen die Ambivalenz und Ungreifbarkeit dieses Autors, die als Text-Phänomen über den zeitlich gesteckten Rahmen des vorliegenden Bands hinausgeht. Mit seiner Herausgabe ist der Wunsch verbunden, Impulse für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem mittleren und späten Schröder und mit der Editionsgeschichte seines Werks zu geben. Zu Dank verpflichtet ist die Herausgeberin der Volkswagen Stiftung und dem Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst Baden-Württemberg für ihren Beitrag zum Gelingen der Tagung und zur Finanzierung der Drucklegung. Den Reihenherausgebern danke ich für die Aufnahme des Bandes in die Marbacher Schriften.

Gunilla Eschenbach, Saig im Schwarzwald, im Mai 2015

25 Klaus Goebel und Friedhelm Brusniak über Schröder-Vertonungen und Eigenkompositionen von Rudolf Alexander Schröder mit dem Klaviertrio Würzburg und dem Kammerchor der Universität Würzburg. Konzept: Friedhelm Brusniak.

26 Cornelius Borchardt im Gespräch mit Gunilla Eschenbach – mit Rezitation aus Schröders Lyrik.

Rainer Bayreuther

Schröder über Dichter, Volk, Gott

Rudolf Alexander Schröder ist in den Jahren zwischen den Kriegen und darüber hinaus der deutsche Dichter, der sich so klar wie kein anderer als religiöser Dichter verstanden hat. Haben wir bei Borchardt, Wolfskehl oder Schönberg einen spätbürgerlichen Atheismus, der sich nach einer Dekadenzerfahrung dem jüdischen Erbe der Väter wieder annähert, haben wir bei George oder den Kosmikern ein ins Neuheidnische überdrehtes *Fin de siècle*, das immer noch von Wagners Kunstreligiosität zehrt, so ist Schröder, von der opaken Religiosität der Moderne scheinbar unbeleckt, spätestens ab 1918 der landeskirchlich gebundene protestantische Bildungsbürger aus dem 19. Jahrhundert, der zwischen Kunst und Kirche nicht nur keine Konkurrenz sieht, sondern seit je innigste geschwisterliche Nähe. Zum Beleg bietet er eine Dichtertradition auf, die wahrhaft umfassend ist und von Homer bis zu ihm selbst reicht. Dass manche Großen sich hart am Rand des breiten Traditionsstroms bewegen, wie Goethe mit seinem Pantheismus oder Schiller mit seiner humanen (und nicht divinen) Ethik, wird umstandslos konstatiert, aber als mögliche Bandbreite einer prinzipiellen Aufeinanderbezogenheit von Dichten und Glauben eingerechnet.

Das Dichten Schröders fühlt sich in allen denkbaren elementaren Gemeinschaftsformen zuhause: Mensch – Mensch (Familie), Mensch – Mitmensch (Staat), Mensch – Gott (Religion). Es weiß sich in allen Gemeinschaftsformen als künstlerisches wie als religiöses Tun: Kein Riss mehr zwischen Kunst und Gesellschaft (wie im *Fin de siècle*), keiner mehr zwischen Religion und Gesellschaft (wie in der Kunstreligion des *Fin de siècle* und vorher schon in den Liturgiebewegungen der beiden christlichen Kirchen). Stattdessen elementare Einheiten: Die Gemeinschaftsformen werden durchs Dichten erst explizit (wenngleich nicht ins Leben gerufen); durchs dichterische Explizieren wird ihre inhärente Religiosität durchsichtig (wenngleich das nicht bedeutet, dass sie gottgeschaffen sind). Der gemeinsame Nenner nämlich von

Kunst und Religion ist »das Verhältnis eines Bundes und Zeugnisses zwischen Mensch und Mensch (Geschlechterbund), durch das Wort ›Kind‹; als das eines Bundes und Zeugnisses zwischen Mensch und Welt durch das Wort ›Kunst‹; als das eines Bundes und Zeugnisses zwischen Mensch und Gott durch das Wort ›Bekenntnis‹.«¹

Schröder ist von einer in allen Gemeinschaftsformen identischen ontologischen Grundsituation überzeugt. Sie versetzt den Dichter überall in dieselbe Situation. Überall herrscht, so Schröder, eine identische Spezifik von Gegenstandsbezüglichkeit, die auf die ontologische Summe einer nicht-wahrheitswertfähigen, aber wahrhaftigen und *vertrauenswürdigen* Referenz zu bringen ist. Vertrauen wird sich als Schlüsselbegriff in Schröders Konzeption erweisen. Vertrauen ist das Bindemittel der Gemeinschaften, Vertrauen ist ihr religiöses Moment. An diesem Punkt berühren sich in zarter und theologisch delikater Weise das irdische Vertrauen und das religiöse Glauben. Mit der Spezifik wird in den Alltagsgeschäften unausdrücklich umgegangen, der Dichter aber und der Dichter allein – nicht der Theologe, nicht der Anthropologe – vermag es zu explizieren. Der Dichter dichtet also von Gott in gleicher Weise wie von der Liebe oder vom Krieg. Nicht nur er selbst, Schröder, sondern jeder Künstler: da es »innerhalb unsrer engeren [sc. abendländischen] Welt kein anderes Gedicht, kein anderes Kunstwerk geben könne denn christliche Kunst, christliche Dichtung.«²

Um das durchsichtig zu machen, müssen wir uns in die protestantische Theologie des Kirchenkampfs begeben. Sie ist der entscheidende Hintergrund. Sie baut einen Entscheidungszwang auf, dem Schröder aber merkwürdig ausweicht, den er nur leise andeutet, an dem er undeutlich bleibt, den er so verklausuliert, dass seine Stellung im und zum Nationalsozialismus vage bleibt. Ich räume ein, ich weiß immer noch nicht, ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt.

Schröder meidet auch dort, wo er in seinen Aufsätzen und Vorträgen Grundfragen der Theologie berührt, die namentliche Nennung von Theologen. Klassische Topoi der Dogmengeschichte, Augustin oder Luther etwa, werden natürlich benannt. Aber die theologische Debatte des Kirchenkampfs, in der heiß gekocht und heiß gegessen wurde, wohl nicht zufällig just der Jahre, in denen Schröder einen Essay nach dem anderen zum Thema Dichter, Volk, Gott verfasst und in der seine Arbeit zweifellos ihren heimlichen Bezugspunkt hat, allen Beschwörungen der alten Klassiker von Homer über die altchristlichen Denker

1 Rudolf Alexander Schröder: *Kunst und Religion*. Laut einer dem Manuskript beiliegenden Notiz von fremder Hand als Vortrag gehalten bei der GEDOK Bremen am 7. Dezember 1933, A:Schröder (DLA). In der Werkausgabe mit dem Titelzusatz »Bremen 1934«, GW3,242–273.

2 GW3,244.

bis hin zu Goethe zum Trotz, bleibt unerwähnt. Das mag einen Grund in der inhaltlichen Ausrichtung des *Eckart* gehabt haben, wo Schröder in den 1930er Jahren bevorzugt veröffentlichte. Die Redaktion wollte »der *positiven religiösen Aussage* in Bekenntnis, Erfahrung und Gespräch den Vorrang geben. Also weder Diskussion noch theologische Abhandlung, sondern die lebendige klingende Stimme des Glaubens.«³ Noch in den Heften des Jahrgangs 1933 war immer wieder auf die politischen Umwälzungen und den Kirchenkampf eingegangen worden, insgesamt wohlwollend übrigens, allerdings am Ende enttäuscht und mit deutlicher Abgrenzung von den Deutschen Christen nach der skandalösen Kundgebung im Berliner Sportpalast vom November 1933.⁴ Die Strategie muss Schröder zupass gekommen sein: Keine Einmischung mehr in den Kirchenkampf, keine Gefahr damit, in den kulturpolitischen Grabenkämpfen des NS-Staats unter die Räder zu kommen. Wie wir sehen werden, ist das allerdings nur die eine Seite der Medaille. Tatsächlich formiert sich bei Schröder sehr wohl eine Position in den Auseinandersetzungen der ersten NS-Jahre, wie die Faktoren Künstler, Volk und Gott kausal einander zugeordnet werden müssen, und zwar eine, die weder der völkischen Theologie der Deutschen Christen und der Jungreformatorischen Bewegung entspricht noch einem radikal an der Kunst sich entzündenden generischen Gemeinschaftsdenken, wie es im George-Kreis vorliegt. An einer einzigen Stelle in den Essays der frühen NS-Jahre gestattet sich Schröder einen unscheinbaren Hinweis auf Karl Barth. Das ist im Mai 1936. Die Affäre um den im Dezember 1934 von seiner Bonner Dogmatikprofessur in den Ruhestand versetzten Schweizer Theologen, nachdem er den Beamteneid auf den Führer verweigert hatte, war noch nicht verblasst. Auch nach seiner Berufung nach Basel im Sommer 1935 ließ Barth in seiner scharfen Absage an alle völkische Theologie nicht nach und blieb der vernehmlichste theologische Widersacher der Nazis. Es ist also brisant, aber eben eine feinstdosierte Brisanz, wenn Schröder im *Eckart*-Beitrag *Zur Naturgeschichte des Glaubens* 1936 schreibt:

Karl Barth hat es nun neuerdings denen, die des Griechischen nicht mächtig sind, eindrucklich vor Augen geführt, daß ›Glauben‹, so wie das Wort im Neuen Testament gebraucht wird, über das ›Fürwahrhalten‹ des Lutherischen Kl. Katechismus hinaus noch etwas mehr bedeute, nämlich: Treue, oder besser gesagt: Vertrauen; im ganzen also ein Verhalten, das etwa unserem ›Treu und Glauben‹ entsprä-

3 Chefredakteur Kurt Ihlenfeld in einer Redaktionsnotiz. *Eckart* 10 (1934), S. 552. Kursivierung original.

4 Vgl. ausführlich Rolf Stöver: *Protestantische Kultur zwischen Kaiserreich und Stalingrad. Porträt der Zeitschrift »Eckart« 1906-1943*. München 1982.

che. – Wären wir durchgehends bessere Germanisten, will sagen, bessere Kenner unserer Muttersprache, so wäre der besondere Hinweis auf diese umfassendere Bedeutung gar nicht einmal vonnöten.⁵

In einer Arbeitsfassung, die dann jener Feinstdosierung geopfert wurde, war Barth gleich noch einmal erwähnt, nun mit einer Anspielung auf seine deutsche Muttersprache, mit der Schröder nach außen sagt, der Muttersprachler habe diese umfassendere Bedeutung von »Glauben« gekannt, und ganz beiläufig insinuiert, auch der Schweizer Barth sei legitimer Vertreter einer deutschen, wenn auch nicht arischen Theologie. Der Satz lautet dort:

Wenn wir nur alle bessere ›Germanisten‹, will sagen, bessere Kenner unserer Muttersprache wären, so hätten wir eigentlich eines besonderen Hinweises auf diese umfassendere Bedeutung garnicht [sic] bedurft, und Karl Barth, der doch auch ein Lehrer deutscher Zunge ist, hätte ihn vielleicht nicht für nötig befunden.⁶

Auf welche Schriften Barths wird hier angespielt? Und was besagt das für Schröders Auffassung aller Dichtung, besonders aber der eigenen als religiöser? Schröder entfaltet folgende Argumentation: Glauben im Neuen Testament muss als gegenstandsbezogenes Vertrauen-in aufgefasst werden: als Vertrauen darin, dass ein Gegenstand seinen behaupteten Wert wirklich wert ist, dass er so funktioniert wie versprochen.⁷ Auf diesen Glauben sind alle Lebewesen angewiesen. Bei Pflanzen und Tieren ist er eingeschlossen in ihr Instinktverhalten gegenüber ihrer Umwelt. Der Mensch muss sich für ihn – und gegen seinen Zweifel – bewusst entscheiden.⁸ Um zu einer Entscheidung zu kommen, benötigt er seelische Vermögen, die Schröder als »Hilfstruppen« des Glaubens bezeichnet: Gewissen, Zweifel, Sündenbewusstsein, Furcht und Gedanken, an anderer Stelle im Text auch: Gebet regen sich,⁹ wenn der Mensch dieses Vertrauen nicht hat.¹⁰ Die freie Ent-

5 Rudolf Alexander Schröder: »Zur Naturgeschichte des Glaubens«. In: *Eckart* 12 (1936), S. 289–311, hier S. 289. Nicht in GW.

6 Konvolut »Zur Naturgeschichte des Glaubens«, A: Schröder (DLA). Die Mappe enthält eine vorläufige Reinschrift von Schröders Hand mit dem Vermerk »geschrieben bis 12. Mai 1936«, eine masch. Abschrift der Reinschrift, vermutlich von Schröders Schwester und Sekretärin Dora, in der Schröder in einem weiteren Arbeitsgang wiederum zahlreiche handschriftliche Korrekturen vornahm, die dann weitgehend exakt der Druckfassung entsprechen. Bei dieser hs. Korrektur fiel der zitierte Satz weg.

7 Schröder (Anm. 5), S. 289f.

8 Ebd., S. 293f.

9 Ebd., S. 307.

10 Ebd., S. 295.

scheidung zum Vertrauen-in fasse der Mensch nicht, indem er das Instinkthandeln im Tierreich zu einem Wissen weiterentwickle, was nämlich hieße, Glaube durch Wissen zu ersetzen. Vielmehr unterstützen ihn die seelischen Vermögen nur dabei, ein »a priori« gegebenes Urvertrauen durch einen freien Willensentscheid aufrechtzuerhalten.¹¹ Das Gegebenes von Glauben nennt Schröder Offenbarung.¹² Jedem Menschen qua natürlichem Geschöpf ist einerseits Offenbarung zuteil. Schröder bezeichnet das als »natürliche Offenbarung«. Jeder Mensch hat natürliche Offenbarung empfangen, weil er allein durch seine menschlichen Vermögen, aber auch durch die menschliche Existenzweise in der Lage wie dazu gezwungen ist, sich zu entschließen und Gemeinschaft aufzubauen. Das ändert nichts daran, dass sie nur »Ahnung«, »Gleichnis«, »Entsprechung« einer anderen Offenbarung (»ausdrückliche Offenbarung«) ist.¹³ Diese andere Offenbarung kann man verstehen als den positiven Dogmenbestand des christlichen Glaubens. Aus der natürlichen Offenbarung heraus entwickelt der Mensch kein Bewusstsein von Gott. Er entwickelt nicht einmal ein Bewusstsein von der Religiosität seiner Fähigkeiten zu vertrauen und zum Vertrauen sich zu entschließen. Das Religiöse der menschlichen Existenz kann nur durch Instanzen ausdrücklich gemacht werden, die nicht in der menschlichen Existenz verfangen sind.

Die klassische Offenbarungstheologie benennt diese Instanz natürlich als Gott. Die Pointe an Schröders Konzept ist, dass er diese Nennung für ergänzungsbedürftig hält. Zweifellos braucht er die Referenz auf Barth, um zu verdeutlichen, dass der Gedanke, der Mensch könne Gott aus der *conditio humana* selbst erkennen, unhaltbar ist. Aber die Barthsche Alternative, dass es wenn nicht der Mensch, dann Gott selber sein müsse, der dem Menschen die Göttlichkeit der Welt offenbart, ist ihm zu eng. Hier setzt die Kunst an. Auch wenn der Künstler nichts von der »ausdrücklichen Offenbarung« weiß oder wissen will, sein Dichten also nur die »Frucht« der natürlichen Ahnung des Gegebenes von Vertrauen-in ist, ist sie eben doch darin über die natürliche Offenbarung hinaus, dass sie das unverfügbare Gegebenes des Vertrauens ausdrücklich macht. Der Künstler begibt sich an die äußerste »Schwelle« der natürlichen zur ausdrücklichen Offenbarung und beschreibt die »Fülle«, die »überaus reiche und herrliche Welt«.¹⁴ Die Dichtung verbleibt also innerhalb der Grenze der natürlichen

11 Ebd., S. 296.

12 Ebd., S. 297.

13 Ebd., S. 297f.

14 Ebd., S. 298.

Offenbarung, obwohl sie eine Ahnung von der Entsprechung ihrer Materie mit dem Transzendenten hat.

So hat denn Goethe, als Interpret und Zeuge der natürlichen Offenbarung und ihrer Herrlichkeit Recht, wenn er sagt: ›Und seines Geistes höchster Feuerflug / Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.‹ Recht freilich auch darin, dass dies ›Genug‹ in Wirklichkeit auch ihm ein ›Nicht-Genug‹ bedeutet.¹⁵

Wechselt man auf die andere Seite der Offenbarung, dann wechselt man von der Dichtung zum Christsein.¹⁶ Dichtung ist und bleibt eine einmal mehr, einmal weniger ausdrückliche Auslegung des einen Gegeben-seins des Vertrauens-in. Der Punkt des Dichtens ist in diesem merkwürdigen Aufsatz nur en passant gestreift. Und doch berührt der Aufsatz, deutlicher als alle anderen poetologischen Texte Schröders, den Kern seiner Auffassung von der Religiosität des Dichtens. Wie aber die Brücke zu schlagen ist zu der »natürlichen« Seite der Welt, die er etwa im Aufsatz *Dichter und Volk*, aber auch in vielen geistlichen Dichtungen *Volk* nennt, wie überhaupt die »Entsprechung« der zwei Seiten der Offenbarung genau zu denken ist, bleibt undurchsichtig, so lange wir nicht den theologischen Hintergrund dieser Argumentation erhellen. Das ist Barths Offenbarungstheologie in ihrer denkbar schärfsten, kontroversesten, widerständigsten Form. Und es ist der Diskurs, an der sich Barths Theologie erst schärfte, der Diskurs um den fraglichen Zusammenhang von Volk und Gott. Ohne dass, wie gesagt, Schröder diesen Bezug außer durch die leise Erwähnung des Namens irgendwie offenlegt, damit auf der Linie von Ihlenfelds Ausrichtung des *Eckart* verharrend, ergibt sich Schröders Dichtungsbegriff vollständig aus der Partei im Kirchenkampf, die dem Nationalsozialismus am entschiedensten entgegengetreten war. Leider dürfen wir daraus weder schließen, dass Schröder den Volksbegriff der Nazis, der das Volk essenzialistisch durch gegebene Faktoren wie Blut und Boden konstituiert sieht, völlig verworfen, noch erwarten, dass er die klare Frontstellung der Offenbarungstheologie gegen den Nationalsozialismus in seinen eigenen theologischen Aktivitäten durchgehalten hätte. Wie unten zu sehen sein wird, benötigt Schröders poetologische Konzeption notwendig einen essenzialistischen Volksbegriff, aber nicht mit biologischen Essenzen, sondern mit ethischen wie Tradition und Sitte.

Schröder beansprucht Barth, wie oben zitiert, mit dem Verständnis von Glauben als »Vertrauen; im ganzen also ein Verhalten, das etwa unserem ›Treu und Glauben‹ entspräche.« Und kurz danach weiter:

15 Ebd.

16 Vgl. ebd., S. 301.

Das bloße Wort ›Glauben‹ bedeutet ›eigentlich‹ das Gleiche wie die griechische ›Pistis‹, die lateinische ›Fides‹; es kommt von ›Geloben‹ her und kennzeichnet ein Verhältnis des Vertrauens, der Pfandnahme. Und wie wir unser Wort bald in bezug auf irgendeine Tatsache, eine Erfahrung, Gewißheit, Autorität usw., bald absolut, d. h. also in einem von irgendwelchen einschränkenden Beziehungen unabhängigen Sinne gebrauchen, so kann auch das Verhältnis dieses Vertrauens, dieser Pfandnahme, wo wir seiner gedenken, bald als ein von allen möglichen Seiten her bedingtes, veranlaßtes oder gerechtfertigtes vorschweben, bald als ein Verhältnis allseitiger Pfandnahme, unbedingten Vertrauens.¹⁷

Erkennbar referiert diese Ausführung auf den Abschnitt zum Glauben im ersten Teil von Barths *Kirchlicher Dogmatik*, der 1932 erschienen war, wo man folgende historische Ausführungen zum Glaubensbegriff bei Luther und der protestantischen Orthodoxie findet:

Eben in der Beziehung zu seinem Objekt als solchem ist der Glaube aber notwendig und gar nicht ›untergeordnet‹ auch *notitia* und *assensus* [...], Erkenntnis, Fürwahrhalten des Wortes der göttlichen Person, dem er sein Vertrauen schenkt. Man kann sich, daß es so war und sein mußte, auch sehr schön an dem Worte *fiducia* selber klar machen.¹⁸ Es hat neben der psychologischen auch eine juristische Bedeutung und es dürfte doch wohl sprachwissenschaftlich legitim sein, zum Verständnis der einen Bedeutung mindestens auch auf die andere zu achten. *Fiducia* bedeutet nämlich juristisch verstanden die Überlassung eines Eigentums auf Treu und Glauben oder auch: den Vertrag, der über eine solche Überlassung (z. B. bei einem Scheinverkauf) aufgestellt wird, oder auch: die hypothekarische Sicherheit, die man sich dabei geben läßt. *Fiducia* heißt also das, was man bei einem Rechtsgeschäft, bei dem man ein eigenes Recht vorläufig und vorübergehend in die Hand eines anderen legt, sozusagen als Bürgschaft zur Begründung des nach wie vor bestehenden Rechtsanspruchs in der eigenen Hand behält: sei es die bloße Gewißheit um die Treugläubigkeit dieses anderen, sei es ein Vertrag, der diese Treugläubigkeit, sei es ein Depositum, das auch noch diesen Vertrag sicherstellt. *Fiducia* bezieht sich also auf die Zuverlässigkeit, die *bona fides* des anderen, bei der mein Recht, ohne aufzuhören, das meinige zu sein, nun aufgehoben ist. Ich habe Fiduz heißt

¹⁷ Ebd., S. 289.

¹⁸ Der Begriff wird, wie Barth vorher erwähnt, bei Melancthon eingeführt und ist danach in der protestantischen Dogmatik als Auslegung von Glauben gebräuchlich.

also: ich habe Grund, mich auf diese Zuverlässigkeit des anderen meinerseits zu verlassen. Ohne die Beziehung auf diesen Gegenstand, die *bona fides* des anderen, gäbe es keine *fiducia*. Ich habe sie, indem ich in dieser Beziehung zu ihm stehe, und um in dieser Beziehung zu ihm stehen zu können, nicht sonst.¹⁹

Das Insistieren auf dem Gegenstandsbezug des Glaubens als Vertrauen verdient nähere Auslegung. An ihm wird schließlich die Schrödersche Poetologie hängen. Barth benennt den Gegenstand rasch als das Wort Gottes und als Christus, der sich selbst zum Pfand für Gottes Wort macht.

Also: nicht als Erfahrung ist der Glaube Glaube, d. h. wirkliche Erfahrung, obwohl er sicher Erfahrung ist. Oder: der Akt der Anerkennung ist nicht als solcher die Anerkennung des Wortes Gottes. Er ist es auch nicht kraft irgendeiner Vollkommenheit, in der er vollzogen wird. Sondern es ist das Wort, es ist Christus, auf den sich der Glaube bezieht, weil er sich ihm zum Gegenstande gibt, der den Glauben zum Glauben, zur wirklichen Erfahrung macht. Wohlverstanden: weil er sich ihm zum Gegenstande gibt! Denn nicht schon darin ist der Glaube Glaube, daß er eine Beziehung hat oder ist – sie könnte ja auch eine in Wirklichkeit gegenstandslose Beziehung zu einem eingebildeten Gegenstande sein – sondern darin, daß ihm das Wort Gottes als Gegenstand dieser Beziehung als Gegenstand der Anerkennung und damit als Grund des wirklichen Glaubens gegeben ist.²⁰

Schnell wird damit wieder die Seite von den irdischen Tatsachen und ihrer Erfahrung verlassen und zur göttlichen Offenbarung hinübergewechselt. Barth wird nicht müde zu insistieren, dass das irdische Vertrauen-in-Gegenstände nie abgelöst werden kann vom Gegeben-sein dieses Vertrauens in Gott und in Christus. Schröder wird diese Prioritätensetzung nicht in Zweifel ziehen. Aber er verweilt, wenn er seine Variante des Gegenstandsbezugs des Glaubens ausführt, länger bei der »natürlichen Offenbarung«. Zwar stellt er jener voran alles irdische Vertrauen-in als:

Anerkennung jener jenseitigen Welt als eines völlig Anderen, eines von allen Werten und Gegebenheiten, die uns »vertraut« sind, grundsätzlich Verschiedenen. Und doch ist mit jenem so unbestimmten und vagen, auf sich selbst, in sich selbst unergiebigem Begriff des

19 Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. I,1. *Die Lehre vom Wort Gottes*. München 1932, zit. nach Studienausgabe. Zürich 1986, S. 247.

20 Ebd., S. 242.

Absoluten dem Menschen etwas gegeben, das in noch ganz anderem Sinne und mit ganz anderer Entschiedenheit nur ihm eignet als die ›a priori‹ etwa des Gewissens, der Alternative, der Willensfreiheit. Es ist ihm in diesem Begriff oder dieser ›Ahnung‹ gewissermaßen ein a priori außerhalb und oberhalb seines natürlichen, kreatürlichen Vertrauens gegeben, ein a priori außerhalb und oberhalb seiner selbst und seiner Welt.²¹

Und dennoch muss sich der Naturgeschichtler des Glaubens »hüten, die Region der ›natürlichen‹ Offenbarung jeweils eilfertig zu verlassen, und darf dabei doch die ›ausdrückliche‹ Offenbarung, auf die letzten Endes auch für ihn alles ankommt, nicht aus den Augen lassen.«²²

Jedenfalls wird ihm die natürliche Offenbarung auf dem Punkte, von dem er ausgegangen ist, als Begleiterin oder Führerin oder, sagen wir besser, als das unmißbare Korrelat, als der ›eigentliche‹ Gegenstand schon des natürlichen Ur-Glaubens und Vertrauens zu gelten haben. [...] Offenbare Geheimnisse sind es, die diese geheimnisvolle Offenbarung dem Menschen unter dem Lichte des Wörtleins ›Ewig‹ zeigt; und da sie zunächst nichts tut als sie zeigen, würde auch hier alles von vornherein in rat- und mutloser Verwirrung stocken und auseinanderfallen, wenn nicht innerhalb dieser, in sich selbst bestürzenden und unbegreiflichen Welt des Geoffenbarten ein zwar nicht eigentlich deutbares, aber doch spürbares und erspürtes Element der Verwandtschaft, des irgendwie Gleichartigen und Gleichförmigen ihre nach allem übrigen in unvergleichbarer Einzigkeit und Fremdheit nebeneinander und einander gegenüberstehenden Bestandteile zusammenzuhalten schiene. So offenbart sich dem zutraulichen Glauben auf dieser höheren Stufe der Welt die Entsprechung, von der er ausgegangen, als eine Welt geheimnisvoller Verwandtschaft und Bezogenheit, die, so unergründlich und unerklärlich sie an sich sein mögen, dennoch ›von Fall zu Fall‹ ihn auch in bezug auf jenes unerreichbar ›Ewige‹ deutbar und fruktifizierbar dünken.²³

Natürlich tappt Schröder nicht in die Falle der platten natürlichen Theologie. Das Problembewusstsein hierfür hatte Barth genug geschärft. Daher bewehrt Schröder die natürliche Theologie, die er dem Barth'schen Primat der Offenbarung nicht vorschnell opfern will, mit der Aura des Geheimnisses. Er flicht einen ganzen Kranz von Eigenschaften, die jene Tatsachen charakterisieren sollen, welche zwar irdisch sind, aber vom Göttlichen künden. Nicht als solche sind die

21 Schröder (Anm. 5), S. 296.

22 Ebd., S. 297f.

23 Ebd.

Tatsachen schwer zu erkennen, die Kundgabe ihrer Göttlichkeit ist schwer zu erkennen. Die Kundgabe ist korrelierend, geheimnisvoll, ewig, bestürzend, unbegreiflich, undeutbar, irgendwie gleichartig, einzig, fremd, entsprechend, verwandt, unergründlich, unerklärlich, unerreichbar – Prädikate der Göttlichkeit, die zum einen den Bezug zu Gott selbst charakterisieren (korrelierend, gleichartig, entsprechend, verwandt), zum anderen die Unmöglichkeit gewöhnlicher wahrheitswertfähiger Bezugnahme vom menschlichen Erkennen her ausdrücken. Auf den Bezug zu Gott oder genauer: von Gott her, eine Sache der Theologen übrigens, kommen wir gleich zu sprechen. Die Bezugnahme vom Menschen her ist das, was eigentlich interessiert. Darin sieht Schröder seine dichterische Mission. Er ist der Überzeugung, dass nur Dichtung zu dieser Bezugnahme in der Lage ist. Und er ist der Überzeugung, dass das Volk an dieser Bezugnahme teilhaben sollte.

Wie die Dichtung Bezug nimmt auf die Göttlichkeit der Welt, davon erfahren wir im *Naturgeschichte*-Aufsatz nichts weiter als die aufgezählten Unsagbarkeitsprädikate. Er umkreist wortreich den Analogiegedanken, aber der ist eine Brücke vom, nicht ins Jenseits. Eine Brücke ins Jenseits indessen soll die Dichtung sein. Hier nennt Schröder eine zweite Brücke:

Wenn ich so viel von den Brücken geredet habe, die der Mensch ins Jenseits zu schlagen versucht, warum habe ich nicht von der Brücke aller Brücken geredet, von ihr, die die Menschheit ›seit Menschengedenken‹ betreten hat und immer von neuem betreten wird, der einzigen, die – und ich sage das auf den Anschein hin, hier meinen eigenen Ausführungen zu widersprechen – in Wahrheit jeder Belastung standhält, von der Brücke des Gebets?²⁴

Die Frage können wir ihm beantworten: weil es sich beim Gebet nicht um eine Brücke ins, sondern eine vom Jenseits handelt, auch wenn es der Mensch ist, der das Gebet spricht. Die einzige Art der Bezugnahme, die die Unsagbarkeit wenigstens näherungsweise aufbricht, kann auch nach Schröders eigenem Verständnis nur die Dichtung sein. Wie das geht, darüber sagt Schröder hier nichts. Eigentlich müsste ihm die Dichtung in sein Konzept passen, den Glauben als Naturgeschichte aufzufassen. Eine solche Naturgeschichte fängt an beim instinktförmigen Vertrauen der nichthumanen Lebewesen und endet, müsste enden beim Dichter, der wie alle Stufen dazwischen noch immer vom Diesseits ins Jenseits glaubt, aber das Göttliche im Irdischen wenigstens in Analogien und Gleichnissen sagen kann.

24 Ebd., S. 307.