

Horst Junginger

# Christel Matthias Schröder (1915-1996) und seine Bedeutung für die deutsche Religionswissenschaft

## Inhalt

*Trotz vielfältiger Aktivitäten als Herausgeber und Verleger blieb Christel Matthias Schröder innerhalb der deutschen Religionswissenschaft weitgehend unbekannt. Das hat sicherlich damit etwas zu tun, dass ihm die Veröffentlichung eines den nationalsozialistischen Rassengedanken ablehnenden Buches den Einstieg in eine akademische Laufbahn unmöglich machte. Doch auch ohne universitäres Lehramt setzte Schröder seine Arbeiten auf dem Gebiet der Religionswissenschaft fort, soweit ihm sein Beruf als evangelischer Pfarrer Zeit dazu ließ. Nach dem Krieg schloss er sich dem Deutschen Zweig der Internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte (IASHR) an, in dessen Vorstand er auch eintrat. Schröders wichtigster Beitrag für die Religionswissenschaft ist die Herausgabe der renommierten Buchreihe ›Die Religionen der Menschheit‹, die einen zentralen Schwerpunkt der religionswissenschaftlichen Forschung in Deutschland bildet.*

## Vorbemerkung

Im Zusammenhang meiner Studie über die Religionswissenschaft an der Universität Tübingen nahm ich im Jahr 1993 Kontakt mit Dr. Christel Matthias Schröder auf, um von ihm Näheres über die Entstehungsgeschichte seines 1937 erschienenen Buches *Rasse und Religion* und seine damaligen Auseinandersetzungen mit dem Tübinger Religionswissenschaftler und Indologen Jakob Wilhelm Hauer zu erfahren. Mit Hilfe der von ihm aufbewahrten und der von mir in verschiedenen Archiven zusammengetragenen Materialien gelang es uns schließlich gemeinsam, die Hintergründe zu erhellen, weswegen ihm die Philosophische Fakultät der Universität Marburg eine Promotion mit dieser Arbeit verwehrte. Dr. Schröder, der schon einige Jahre vorher seine private Bibliothek dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Tübingen vermacht hatte, erklärte sich nun auch bereit, seinen *Rasse und Religion* bezüglichen Briefwechsel sowie weitere Archivalien insbesondere zu der von ihm herausgegebenen Reihe *Die Religionen der Menschheit* zur Verfügung zu stellen. Nur wenigen dürfte aber bekannt sein, dass Schröder für diese Reihe, deren erster Band 1960 bei Kohlhammer erschien, bereits seit den

1940er Jahren umfangreiche Vorarbeiten im Auftrag des Münchener Ernst Reinhardt Verlages in Angriff genommen hatte. Anhand von Schröders Nachlass, der auch den Briefwechsel mit seinem Lehrer Friedrich Heiler und wichtige Unterlagen über die Neukonstituierung des Faches nach 1945 enthält, lässt sich der Entwicklungsgang der deutschen Religionswissenschaft besser verstehen und in seinen zeitgeschichtlichen Kontext einordnen. Dafür gilt ihm, und nach seinem Tod vor allem seiner Frau Lisa Schröder, mein bester Dank.<sup>1</sup>

## 1. Biographischer Abriss

Christel Matthias Schröder wurde am 18. 1. 1915 in dem einige Kilometer nordöstlich von Oldenburg gelegenen Elsfleth als Sohn des Bankvorstehers und Oberregierungsrates i. R. Karl Schröder geboren. Zum damaligen Zeitpunkt war Oldenburg noch die Hauptstadt eines Großherzogtums gleichen Namens, das am Ende des 1. Weltkrieges zu einem Freistaat mit demokratischer Verfassung und 1946 Teil des Bundeslandes Niedersachsen wurde. Weil seine Mutter ein Jahr nach seiner Geburt starb, wuchs Schröder bei den Großeltern auf. Im benachbarten Brake besuchte er die Höhere Schule, dort legte er 1933 auch die Reifeprüfung ab. Noch im gleichen Jahr schrieb er sich an der Universität Tübingen ein, um sein Studium der Evangelischen Theologie, der Religionswissenschaft und Indischen Philologie im Wintersemester 1933/34 an der Universität Marburg fortzusetzen.

In Marburg schloss sich Schröder an den dort seit 1920 lehrenden Religionshistoriker Friedrich Heiler an und wurde einer seiner engsten Schüler. Bereits aus dem ersten Seminar bei Heiler ging eine eigenständige Publikation Schröders über *Christentum und völkische Religiosität* hervor, die sich mit der im Aufschwung befindlichen deutschgläubigen Bewegung befasste. Schröder unterstützte Heiler auch bei der Herausgabe seiner Zeitschrift *Eine heilige Kirche*, indem er Redaktionsarbeiten übernahm und eigene Artikel beisteuerte. Mit einer rasch zusammengestellten Arbeit über den deutschen Philosophen Friedrich Wilhelm Schelling promovierte Schröder 1936 bei Heiler. Sein ursprünglich vorgesehenes Thema über den Zusammenhang von Rasse und Religion musste er wieder zurückziehen, da es im Gegensatz zur herrschenden Ideologie des Dritten Reiches stand und deswegen auf heftigen Widerspruch gestoßen war. Noch vor Ablegung der ersten theologischen Prüfung trat Schröder in den Kirchendienst ein und wurde am 1. 11. 1936 zum Vakanzprediger im ostfriesischen Jever ernannt. Im Jahr darauf ging er mit Lisa geb. Dürrfeld aus Brake die Ehe ein.

Weil sich die oldenburgische Kirchenleitung sehr stark mit den Zielen des Nationalsozialismus identifizierte und dabei die Linie der Deutschen Christen verfocht, entstanden Schröder erhebliche Probleme, die sich noch vermehrten, als er sein theologisches Examen bei der Bekennenden Kirche ablegte. Schröder geriet in

1 Der etwa drei Regalmeter umfassende Nachlass Schröders befindet sich ebenso wie ein von mir erstelltes Repertorium im Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Tübingen, nach dessen Anordnung ich im Folgenden zitiere.

die Kirchenwirren jener Zeit und wurde vom evangelischen Oberkirchenrat fristlos aus dem Dienst der Landeskirche entlassen, obwohl sich der Reichskirchenausschuss, bei dem er sich beschwert hatte, auf seine Seite stellte. Seine vorgesetzte Kirchenbehörde sperrte ihm das Gehalt und schickte einen DC-getreuen Nachfolger. Dieser wurde aber von Schröders Kirchengemeinde, deren Vertrauen Schröder nach wie vor genoss, abgelehnt, so dass die Kirchenleitung einen Rückzieher machen musste. Allerdings trat Schröder nur unter dem Druck der Verhältnisse für einige Zeit der Bekennenden Kirche bei. Wie sein Lehrer Heiler hegte er wenig Sympathien für deren theologisches Programm und noch weniger für die Dialektische Theologie Karl Barths. Jegliche Verabsolutierung des christlichen Heilsanspruches und die damit zwangsläufig verbundene Ablehnung der allgemeinen Religionsgeschichte erschien ihnen als eine ebenso unerfreuliche Entwicklung innerhalb der evangelischen Kirche wie die von ihnen dort ausgemachten Tendenzen in Richtung auf eine protestantische Neo-Orthodoxie. Nachdem sich die kirchliche Lage wieder etwas beruhigt hatte, legte Schröder sein zweites theologisches Examen im Sommer 1939 beim Oberkirchenrat in Oldenburg ab.

Insgesamt arbeitete Schröder 15 Jahre lang als Pfarrer in Jever. Doch wenn es nach seinen persönlichen Neigungen gegangen wäre, hätte er am liebsten eine rein wissenschaftliche Tätigkeit an der Universität aufgenommen. Verschiedene Überlegungen, die Schröder in den dreißiger und vierziger Jahren anstellte, dienten alle dem Ziel einer religionswissenschaftlichen oder indologischen Habilitation beziehungsweise einer theologischen Promotion, ohne die der Eintritt in einen akademischen Lehrberuf nicht möglich war. Durch die Veröffentlichung seines Buches *Rasse und Religion* hatten sich die Chancen Schröders auf eine Universitätskarriere freilich auf Null reduziert. Ihm blieb deshalb schon aus finanziellen Gründen nichts anderes übrig, als seinen Pfarrberuf fortzusetzen, der ihm je länger je mehr zu einer drückenden Last wurde. Immerhin eröffnete ihm die Beziehung zum Ernst Reinhardt Verlag eine neue Perspektive im Verlagswesen und als Herausgeber, der er sich ab den vierziger Jahren verstärkt zuwandte.

Der Zusammenbruch des Dritten Reiches bedeutete für Schröder in doppelter Hinsicht eine Erlösung. Zum einen aus politischen Gründen, zum andern wegen seiner Glaubenszweifel, die in den letzten Kriegsjahren noch stärker geworden waren. An seinen väterlichen Freund Theodor Litt schrieb er, das »Dahinsinken der braunen Pest« habe in ihm ein »Gefühl unerhörter innerer und äußerer Befreiung« ausgelöst. »Mir war, als wäre ich nach 12 Jahren aus dem Zuchthaus gekommen.«<sup>2</sup> Galt Schröder vor 1945 als politischer Außenseiter, sollte er nun bei der Neuordnung der politischen Verhältnisse in Oldenburg eine wichtige Rolle spielen. Seine gegen den Nationalsozialismus gerichteten Aktivitäten verschafften ihm bei den Besatzungsbehörden Respekt und Einfluss.<sup>3</sup> Noch in den letzten Kriegstagen hatte er sich auf ein gefährliches Unterfangen eingelassen und sich mit einigen anderen mutigen Bürgern aus Jever dem Befehl widersetzt, die Stadt bis zum letzten Mann

<sup>2</sup> Brief an Theodor Litt vom 16. 1. 1946 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Litt, Nr. 7).

<sup>3</sup> Die Zeitung der britischen Militäradministration *The Stag* brachte am 23. November 1945 unter dem Titel »His Book Was Banned...« einen sehr positiv gehaltenen Bericht über Schröder (ein Exemplar des Artikels im Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Rezensionen, Nr. 2a).

zu verteidigen, was mit großer Wahrscheinlichkeit zu ihrer Zerstörung geführt hätte.

*»Wir haben dann schließlich getan, was wir konnten, um die Verantwortlichen von diesem Irrsinn abzuhalten, als es nichts nützte, haben wir eine gewaltige Protestkundgebung auf dem Marktplatz abends veranstaltet, die Hauptnazis verprügelt und aufs deutlichste erklärt, daß wir uns einer Verteidigung unserer Stadt widersetzen würden.«<sup>4</sup>*

Schröder wurde verhaftet und wie ein Schwerverbrecher nach Wilhelmshaven geschafft. Man ließ ihn zwar nach kurzer Zeit wieder frei, doch nur wenige Tage vorher hätte das gleiche Vergehen noch sein Todesurteil bedeutet. Somit war es nicht verwunderlich, dass Schröder trotz seiner jungen Jahre zum Bürgermeister von Jever ernannt wurde. Darüber hinaus bot ihm die oldenburgische Regierung verschiedene Ämter im Staatsdienst an. So hätte man ihm gerne den Aufbau der gesamten Erwachsenen- und Volksbildungsarbeit für das Land Oldenburg anvertraut.<sup>5</sup> Doch Schröder erkannte bald, dass eine Tätigkeit in der Politik oder in der öffentlichen Verwaltung seinem Naturell nicht entsprach. Er gab deshalb sein Bürgermeisteramt nach einigen Monaten wieder auf und lehnte die ihm von der Regierung entgegengebrachten Offerten ab. Nach wie vor strebte er eine Universitätsprofessur an. Als sich diese Hoffnung in den fünfziger Jahren endgültig zerschlug, konzentrierte er sich auf sein Pfarramt, das er seit dem 1. 12. 1951 an der Bremer Ansgarii-Gemeinde ausübte.

Das bedeutete aber nicht, dass Schröder der Wissenschaft ganz entsagt hätte. Beispielsweise nahm er im Wintersemester 1956/57 einen ihm angetragenen Lehrauftrag für evangelische Missionswissenschaft an der Universität Münster wahr. Seit 1953 gehörte er dem Deutschen Zweig der Internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte an und entwickelte in diesem Rahmen, besonders nachdem er in den Vorstand eingetreten war, zahlreiche Aktivitäten. Sein organisatorisches Geschick zeigte sich besonders im Jahr 1956, als er die sechste Jahrestagung der deutschen Religionshistoriker in Bremen durchführte. Vier Jahre später begann Schröder, die auf 36 Bände angelegte Reihe *Die Religionen der Menschheit* herauszugeben. Dafür hatte er umfangreiche und zeitraubende Korrespondenzen zu führen, so dass an eigene wissenschaftliche Veröffentlichungen nicht zu denken war. Neben seinem Hauptberuf als Pfarrer und den Arbeiten als Herausgeber hielt Schröder aber eine Vielzahl von öffentlichen Vorträgen zu religionswissenschaftlichen und theologischen und darüber hinaus auch zu kunst- und heimatgeschichtlichen sowie literarischen Themen. Christel Matthias Schröder starb am 14. 3. 1996 im Alter von 82 Jahren.

<sup>4</sup> Brief an Theodor Litt vom 16. 1. 1946 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Litt, Nr. 7).

<sup>5</sup> Schröder an Martin Dibelius am 4. 12. 1945 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Dibelius, Nr. 5).

## 2. Der Streit um die Doktorarbeit und Schröders Auseinandersetzung mit dem Thema »Rasse und Religion«

Von Beginn seines Studiums an beschäftigte sich Schröder intensiv mit dem Arier- und Indogermanenproblem, das heißt konkret mit der Frage nach einer arischen Rasse und einer auf dieser beruhenden und ihr eigentümlichen arischen Religion. In Tübingen hatte er während seines ersten Studiensemesters Gelegenheit gehabt, den Führer der Deutschen Glaubensbewegung, Jakob Wilhelm Hauer, und seine religiösen und religionsgeschichtlichen Ansichten kennenzulernen. Hauer las im Sommersemester 1933 über »Die junggermanische Bewegung der Gegenwart im Zusammenhang mit der indogermanischen Glaubensbewegung«. Da Schröder im darauf folgenden Wintersemester an die Universität Marburg wechselte, lag es nahe, diese Beschäftigung bei Friedrich Heiler, dem langjährigen Freund Hauers, weiterzuführen. Noch während seines ersten Marburger Semesters veröffentlichte der gerade 18 Jahre alte Schröder ein Buch über *Christentum und völkische Religiosität*, das einen guten Überblick über die »neuheidnische« Bewegung der damaligen Zeit bietet.<sup>6</sup> Seine erste Publikation lag indes noch ein Jahr zurück, als er sich in einer knapp dreißigseitigen Broschüre mit der Ludendorffbewegung auseinandersetzte und dabei vor allem die gegen Heiler vorgebrachten Vorwürfe zurückwies, er wolle als ein »jesuitisch erzogener katholischer Geistlicher« den deutschen Protestantismus rekatholisieren.<sup>7</sup> An sonstigen Veröffentlichungen, in denen sich Schröder mit der deutschgläubigen Bewegung beschäftigte, sind außer seinem Hauptwerk *Rasse und Religion* noch drei Aufsätze über »Einige Formen des Neuheidentums«, über den »Blutglauben in der Religionsgeschichte« und über Hauers *Deutsche Gottschau* zu nennen.<sup>8</sup>

In seinen frühen Publikationen stand Schröder noch ganz auf dem Standpunkt einer gängigen christlichen Apologetik, die im Christentum die einzig wahre und allein seligmachende Religion sah und das sogenannte Neuheidentum als bloßen Aberglauben abtat. Es war deshalb nicht unberechtigt, dass sich Schröder im August 1934 bei Hauer für eine unsachliche Kritik entschuldigte, die er in *Christentum und völkische Religiosität* an Hauers religiösen Bestrebungen geäußert hatte: »Heute sehe ich ein, daß ich mich geirrt habe. Protestantische Engherzigkeit hinderte mich daran, die Sache so zu sehen, wie sie in Wirklichkeit lag.«<sup>9</sup> Unter dem Einfluss Heilers habe er seine Meinung geändert und die Stellung des Christentums

<sup>6</sup> Ch. M. Schröder, *Christentum und völkische Religiosität*, Elsfleth 1933.

<sup>7</sup> Ch. M. Schröder, *Steht die evangelische Kirche im Dienste Roms?*, Elsfleth 1932, das Zitat S. 18.

<sup>8</sup> Ch. M. Schröder, »Einige Formen des Neuheidentums und ihre Bedeutung«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 25, 1935, 97-105; ders., »Der Blutglaube in der Religionsgeschichte«, in: *Eine heilige Kirche* 7/9, 1936, 211-214; ders., »Wilhelm Hauers »Deutsche Gottschau«, in: *Eine heilige Kirche* 7/9, 1936, 222-248.

<sup>9</sup> Schröder an Hauer am 13. 8. 1934 (Bundesarchiv Koblenz, Nachlass Hauer, Bd. 84, fol. 201 bzw. als Durchschlag auch im Schröder-Nachlass, s. v. *Rasse und Religion*, Hauer).

innerhalb der Welt der Religionen neu überdacht. Auch wenn er dadurch zum Teil am Christentum irre geworden sei und sich von manchen Ideen Hauers angezogen fühle, komme er von der Persönlichkeit Jesu aber nicht los. Der eigentliche Grund von Schröders Brief bestand in der Anfrage, wie weit die von Hauer angekündigten Arbeiten zum Thema Rasse und Religion gediehen waren. Schröder beabsichtigte nämlich, seine, in einem bei Heiler besuchten Seminar über »Religionstypen und Rassenunterschiede« gewonnenen Erkenntnisse in einem eigenen Buch zu verwerthen.<sup>10</sup> Hauer antwortete, dass ihm seine vielfältigen Arbeiten für die Deutsche Glaubensbewegung derzeit keine Gelegenheit zur Veröffentlichung seiner Manuskripte ließen.<sup>11</sup>

Die Weitung von Schröders religiösem Horizont war auch dringend notwendig, denn sein Buch über *Christentum und völkische Religiosität* enthält überaus bedenkliche Passagen und sogar eine prononcierte Befürwortung der Rassenidee einschließlich der Propagierung rasseneugenischer Maßnahmen. Wenn das deutsche Volkstum nicht untergehen wolle, müsse es sich vor jeder »minderwertigen Rassenkreuzung« hüten und die »degenerierten Elemente« von der Fortpflanzung ausschließen, behauptete Schröder hier. »Selbstverständlich erkennen wir den hohen Wert des Rassegedankens voll an und fordern nachdrücklich die rassische Reinhaltung unseres Volkes und die Unterbindung der Zersetzung durch fremde Rassen.«<sup>12</sup> Noch schwerer wiegt, dass Schröder ausdrücklich die »jüdische Rasse« für die Degenerierung des deutschen Volkes verantwortlich machte. In einem speziellen Abschnitt über die »Judenfrage« finden sich so gut wie alle von christlicher Seite gemeinhin vorgebrachten Vorurteile über die angebliche Schädlichkeit des Judentums. Wiewohl der negative Charakter des jüdischen Wesens auch von Schröder letztlich auf eine religiöse Ursache zurückgeführt wurde, hielt er es doch für unstrittig, dass die daraus resultierenden negativen jüdischen Charakterzüge im politischen und gesellschaftlichen Leben wirksam und eben dort zu bekämpfen waren. Schröders Lösungsvorschlag für die »Judenfrage« beinhaltete deshalb zwar auch die Bekehrung der Juden, aber nicht nur. Aufgrund ihrer notorischen Halsstarrigkeit und weil sie im noch schlimmeren Fall ihre Taufe in betrügerischer Absicht nur vortäuschen, müsse sich die christliche Gesellschaft mit allen erforderlichen politischen Mitteln zur Wehr setzen. Konkret lief das auf die Forderung nach einer Ghettoisierung der Juden hinaus, wie man es bereits im christlichen Mittelalter mit Erfolg getan hatte.<sup>13</sup> Man erschrickt und ist entsetzt, wenn man Schröders antisemitische Polemik von seinen späteren Veröffentlichungen her liest. Würde man diese nicht kennen, müsste man Schröder für einen ausgesprochenen

10 Ebd., Brief vom 13. 8. 1934. Heiler beschäftigte sich schon seit längerem mit der deutschgläubigen Bewegung und hielt bereits im Wintersemester 1932/33 ein Seminar über »Germanisches Heidentum und Christentum« ab. Eine Auflistung der religionswissenschaftlichen Veranstaltungen an der Universität Marburg findet sich in der (leider nicht fortgesetzten) Arbeit von J. Kroll-Mermberg, *Religionswissenschaft in Marburg*, Marburg 1979 (Manuskript), 126 ff.

11 Hauer an Schröder am 16. 8. 1934 (Bundesarchiv Koblenz, Nachlass Hauer, Bd. 84, fol. 200).

12 Ch. M. Schröder, *Christentum...*, 151 und 156.

13 Ch. M. Schröder, *Christentum...*, 140-147.

Antisemiten halten.<sup>14</sup> Angesichts der antisemitischen Ausfälle Schröders ist es mir ein Rätsel, wie Heiler in einer Rezension gerade diesen Teil der Arbeit loben und Schröders »besonderes Verständnis für die Rassenfrage, und zwar für ihre wissenschaftliche wie ihre praktisch-politische Seite« herausheben konnte.<sup>15</sup>

Wäre Schröder auf dieser Linie geblieben, eine Karriere im Dritten Reich wäre ihm sicher gewesen. Als er sich in den folgenden Jahren aber weiter in die Problematik hineinverteilte, kam er zu grundsätzlich anderen Ergebnissen. Zweifellos half ihm dabei die Hinwendung zur Allgemeinen Religionsgeschichte, sich von seinem christlichen Antijudaismus und seiner religiösen Befangenheit freizumachen. Im Gegensatz zu christlichen Antisemiten wie Gerhard Kittel oder Walter Grundmann, die ihre religiösen Vorurteile religionsgeschichtlich abzusichern suchten, ging Schröder nicht auf dem eingeschlagenen Weg weiter, sondern machte sich die Grundprinzipien der religionswissenschaftlichen Forschung zu Eigen, die auf der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Religionen basiert. Es zeichnet seinen Charakter aus, dass er eben nicht, wie so viele andere Wissenschaftler seiner Generation, dem nationalsozialistischen Zeitgeist verfiel und sein berufliches Fortkommen damit verknüpfte.

In einem längeren Beitrag über Hauers *Deutsche Gottschau* kommt seine veränderte Einstellung deutlich zum Ausdruck.<sup>16</sup> Irgendwelche Antijudaismen kommen dort nicht mehr vor. Hauer und seine Interpretation der germanisch-deutschen Glaubensgeschichte werden von Schröder frontal und in zum Teil drastischen Wendungen angegriffen. Schröder warf Hauer nicht nur Unwissenschaftlichkeit und ein krampfhaftes Bemühen vor, das als indogermanisch auszugeben, was ihm am besten in sein deutschgläubiges Konzept zu passen schien, sondern bezichtigte ihn mit Kurt Leese sogar der »objektiven Geschichtsfälschung«.<sup>17</sup> Im Zentrum seiner Kritik stand der von Hauer in die Natur des Menschen hineinverlegte Zusammenhang von Rasse und Religion, den Hauer in der *Deutschen Gottschau* zu einer religionswissenschaftlichen Prinzipienlehre auf rassistischer Grundlage auszubauen versucht hatte. Schröder sah in Hauers Entgegensetzung von indogermanischer und vorderasiatisch-semitischer Religiosität lediglich eine rassistische Ausdeutung der von Söderblom und Heiler schon früher gemachten Einteilung der Religionsgeschichte in einen mystischen und prophetischen Religionstyp. Wegen der offenkundigen Schwächen von Hauers religiösem, sich aber wissenschaftlich gebenden Programmbuch fiel es Schröder nicht schwer, die Hauersche Argumentation bloßzustellen und die Art und Weise zurückzuweisen, in der Hauer einen einheitlichen indogermanischen Glaubenstyp konstruierte und seinem vorderasiatisch-semitischen Widerpart entgegengestellte. Unter den Vorwürfen, die Hauer am stärksten getroffen haben müssen, war sicherlich der, dass Schröder ihm völlige Ahnungslosigkeit auf dem Gebiet der Christentumsgeschichte vorwarf. Hauer bekämpfte im Grunde genommen

14 So etwa Jörn Kroll-Mermberg, der von Schröders »ekelerregendem Antisemitismus« spricht (*Religionswissenschaft in Marburg...*, 116 f.).

15 So in seiner Besprechung von *Rasse und Religion*, in: *Eine heilige Kirche* 7/9, 1936, 261-265, wo Heiler im Rückblick auch auf Schröders *Christentum und völkische Religiosität* einging (ebd., 262).

16 Ch. M. Schröder, »Wilhelm Hauers ›Deutsche Gottschau‹...», 222-248.

17 Ch. M. Schröder, »Wilhelm Hauers ›Deutsche Gottschau‹...», 226.

ein in der Wirklichkeit überhaupt nicht existierendes Zerrbild der christlichen Religion. Nicht nur in diesem Punkt knüpfte Schröder an die Kritik Heilers an, die dieser in einem früheren Heft von *Eine heilige Kirche* an Hauer geäußert hatte.<sup>18</sup> Er folgte Heiler auch darin, dass er in der Barth'schen Theologie die eigentliche Gegenposition Hauers erblickte. Hauer gebe diese christliche Fehlentwicklung, die Schröder wie Heiler »pseudoorthodox« nannte, fälschlicherweise als authentisches Christentum aus. Schröder schloss seine Besprechung mit dem gesperrt gedruckten Urteil, Hauers Ausführungen, seine historischen so gut wie seine religionsphilosophischen, seien »grundsätzlich und wesentlich unrichtig, sowie von einer außerordentlich großen Anzahl schwer wiegender Irrtümer, Falschheiten, Missverständnisse, Umdeutungen und Widersprüche durchsetzt«.<sup>19</sup> Für einen kaum zwanzigjährigen Doktoranden waren das natürlich starke Worte einem schon viele Jahre im Lehramt stehenden renommierten Universitätsprofessor gegenüber.

Als Schröder seine Kritik an Hauer formulierte, befand er sich gerade in der Endphase eines nervenaufreibenden Promotionsverfahrens und wusste sehr genau, auf was er sich dabei einließ und welche Folgen derartige Äußerungen nach sich ziehen konnten. Vermutlich hätte alles seinen gewohnten Gang genommen, wenn er seine Doktorarbeit wie geplant in der Theologischen Fakultät eingereicht hätte. Dadurch aber, dass Heiler seit dem 1. April 1935 in der Philosophischen Fakultät lehrte, entstand eine völlig neue Lage, deren Konsequenzen Schröder im Folgenden schwer zu schaffen machten. Es ist deshalb nötig, einen kurzen Blick auf die Stellung Heilers innerhalb der Universität Marburg zu werfen. Im Gegensatz zu der bislang in der Forschung vertretenen Ansicht, wonach Heilers Versetzung an die Universität Greifswald und dann in die Philosophische Fakultät der Universität Marburg als Strafe für seinen Widerstand gegen den Nationalsozialismus anzusehen sei, bin ich der Meinung, dass sich die Aktion des Reichserziehungsministeriums nicht gegen Heiler persönlich, sondern gegen die Theologische Fakultät insgesamt richtete und ihn als das schwächste Glied herausgriff. Sie war eine Reaktion des Ministeriums auf das Verhalten der Fakultät im Kirchenstreit, insbesondere ihre ablehnende Einstellung Reichsbischof Müller und einer kirchlichen Übernahme des staatlichen Arierparagraphen gegenüber. Rust setzte hier seine in einem Rundschreiben am 28. 2. 1935 ausgesprochene Drohung in die Tat um, dass er eingreifen würde, wenn sich Theologieprofessoren als Staatsbeamte nicht äußerster Zurückhaltung im Kirchenstreit befleißigen würden. Wirkliche Belege für einen dezidiert politischen Charakter von Heilers Versetzung habe ich in den Akten nicht finden können. Auch die neuere Forschungsliteratur förderte meines Wissens bislang nichts Entsprechendes zu Tage.<sup>20</sup>

18 F. Heiler, »Deutsche Gottschau. Das programmatische Werk von Wilhelm Hauer«, in: *Eine heilige Kirche* 4/6, 1935, 158-164.

19 Ch. M. Schröder, »Wilhelm Hauers »Deutsche Gottschau«..., 248.

20 Vielleicht erbringt das vor einiger Zeit eingerichtete Forschungsprojekt »Marburger Theologie im Nationalsozialismus«, aus dem die von J.-Ch. Kaiser u. a. herausgegebene Textsammlung gleichen Namens (Neukirchen-Vluyn 1998) sowie einige auf den Internetseiten der Marburger Evangelisch-theologischen Fakultät veröffentlichte Seminararbeiten (»Zur Situation der Theologischen Fakultät 1933-1945«, »Zur Geschichte des Fachbereiches Evangelische Theologie im Nationalsozialismus«, »Aspekte des Theologiestudiums an der Evange-



Heilers Stellung an der Universität war nach meiner Auffassung aus religiösen und nicht aus politischen Gründen so prekär. Schon lange vor dem Dritten Reich hatte es von kirchlicher Seite Bestrebungen gegeben, ihn aus der Theologischen Fakultät zu drängen, weil man an seinem Eintreten für die Hochkirchliche Vereinigung und seiner Theorie einer evangelischen Katholizität Anstoß nahm. War ihm 1928 bereits die Religionsgeschichte als Prüfungsfach entzogen worden, nahm die Kritik an seiner Person noch ganz andere Dimensionen an, als er sich im August 1930 zum Bischof der katholisch gallikanischen Kirche weihen ließ.<sup>21</sup> Ein katholischer Bischof als evangelischer Theologieprofessor erschien nicht nur den Hardlinern im Evangelischen Bund als ein unerträglicher und nicht hinnehmbarer Widerspruch.<sup>22</sup> Auch wenn Heiler darauf verzichtete, seinen Bischofstitel in aller Öffentlichkeit zu führen und wenn er es zu verheimlichen suchte, dass er als rechtmäßiges Glied der apostolischen Sukzession (Heilers Bischofsname lautete Irenäus) liturgische Weihen durchführte, dämpfte das die Empörung auf protestantischer Seite nur unwesentlich. Es kann deshalb nicht überraschen, dass im protestantischen Lager niemand für ein Verbleiben Heilers in der Theologischen Fakultät eintrat.

Außerdem nahm das Reichserziehungsministerium solche Versetzungen an eine andere Universität nach 1933 in großem Stil vor. Übergeordnete politische Gesichtspunkte mochten dabei mit hineinspielen, doch welchen Anteil sie an den vorgenommenen Umstrukturierungsmaßnahmen genau hatten und in welchem Verhältnis sie zu anderen, zum Teil organisatorisch bedingten Motiven standen, lässt sich im Einzelfall nur schwer sagen. Heilers zum 1. 10. 1934 ausgesprochene Versetzung an die Universität Greifswald wurde nach Intervention des Marburger Rektors Max Baur auch relativ schnell wieder zurückgenommen. Ursprünglich war für Heiler die Universität München in Aussicht genommen worden, weil, wie Baur anmerkte, die Richtung von Heilers Wissenschaft dort am besten zur Geltung käme. An einer rein protestantischen Universität würde er immer seine Schwierigkeiten haben. Bei seinem Eintreten für Heiler stellte der (katholische) Rektor Baur im März 1935 ausdrücklich fest, dass »Professor Heiler in keiner Weise irgendwie politisch belastet« sei.<sup>23</sup> Daraufhin wurde die Versetzung nach Greifswald zurück-

---

lisch-theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg 1933-1945«) hervorgingen, noch genaueren Aufschluss darüber. Die angekündigte Dissertation von Andreas Lippmann zum gleichen Thema liegt noch nicht gedruckt vor. Einen guten Einblick in die Marburger Verhältnisse gibt nach wie vor E. Dinkler † und E. Dinkler-von Schubert (Hg.), *Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens. Briefe aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933-1945*, Göttingen 1984. Bei Ch. Nagel (Hg.), *Die Philipps-Universität Marburg im Nationalsozialismus*, Stuttgart 2000, ist besonders der Abschnitt »Die theologische Fakultät im Kirchenstreit« (ebd., 194 ff.) von Interesse.

- 21 Zum Entzug der Religionsgeschichte als Prüfungsfach siehe H. Junginger, *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches*, Stuttgart 1999, 69; zu Heilers Bischofsweihe H. Hartog, *Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers*, Mainz 1995, 35-44.
- 22 Verschiedene Unterlagen im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin (1/A2/582) machen deutlich, welchen Sturm der Entrüstung Heilers Bischofsweihe innerhalb der Evangelischen Kirche auslöste.
- 23 Schreiben Baur vom 21. 3. 1935 (Hauptstaatsarchiv Marburg, 305a, acc. 1992/55, Nr. 4283, Bd. 1, fol. 29).

genommen und Heiler der Philosophischen Fakultät der Universität Marburg zugewiesen. Ohne jede Einschränkung leistete Heiler mit Dienstantritt am 1. 4. 1935 seinen Treueeid auf den Führer und Reichskanzler Adolf Hitler.<sup>24</sup> Gegen das Argument einer politischen Bestrafung Heilers spricht auch die am 8. 8. 1934 vom Ministerium erteilte Genehmigung für die Teilnahme an der Eranostagung im Schweizerischen Ascona, die anderen Hochschullehrern aus Deutschland verweigert wurde. Ein Brief von Anne Marie Heiler an die Organisatorin der Tagung illustriert, wie wenig politisch Heilers Denken motiviert war. Der Unterschied zwischen ihrem Mann und dem Nationalsozialisten Hauer sei in erster Linie religiöser und nicht politischer Natur, heißt es dort.<sup>25</sup>

Wie man auch immer die politischen Aspekte bei Heilers Versetzung in die Philosophische Fakultät der Universität Marburg bewerten mag, so bekam Schröder dadurch enorme Schwierigkeiten für sein Promotionsvorhaben. Denn auch in der Philosophischen Fakultät zeigte man sich alles andere als begeistert über den Neuzugang, dessen katholisierende Neigungen dort ebenfalls bekannt waren. Was lag näher, als die von Schröder eingereichte Doktorarbeit zum Thema »Rasse und Religion« abzulehnen und somit den Professor indirekt über seinen Doktoranden anzugreifen, ein Verfahren, das im akademischen Betrieb leider auch sonst nicht ganz unüblich ist. Hierbei beteiligte sich der Germanist Karl Helm, der ebenfalls einen religionsgeschichtlichen Lehrauftrag innehatte und in Heiler wohl einen unliebsamen Konkurrenten sah, als treibende Kraft. Schröder hatte überdies den Fehler begangen und Helms Buch über die *Altgermanische Religionsgeschichte* vorgeworfen, es zeichne ein sehr einseitiges Bild der Religion der Germanen. In der gedruckten Fassung von *Rasse und Religion* heißt es weiter: »Im einzelnen lassen sich dann noch viele Bedenken gegen Helms unkritische Methode und seine Anschauungen geltend machen. Jedoch ist hier nicht der Ort, darüber ausführlicher zu handeln.«<sup>26</sup> So etwas äußert man nicht ungestraft über einen der möglichen Gutachter in seinem Promotionsverfahren. Helm ließ Hauer später wissen, dass er und der Klassische Philologe Deichgräber es hauptsächlich gewesen seien, die Schröders Promotion zu Fall brachten.<sup>27</sup>

24 Siehe zum ganzen Vorgang der Versetzung Heilers seine Marburger und Greifswalder Personalakte, in: Hauptstaatsarchiv Marburg, 305a, acc. 1992/55, Nr. 4283, Bd. 1 und 310, acc. 1992/55, Nr. 6210, Bd. 1 (bes. fol. 8 ff. und fol. 74 ff.).

25 »Ein Zusammenwohnen mit Professor Hauer würde für meinen Mann durchaus kein Hindernis sein. Trotz der Verschiedenheit ihrer Anschauungen haben beide sich immer gut verstanden und werden das auch jetzt tun, wo der innere Abstand zwischen ihnen vielleicht noch größer geworden ist. Sie wissen doch, daß mein Mann die Uniformität durchaus nicht liebt. Politisches wird dabei kaum eine Rolle spielen; die Gegensätze liegen, wenn sie da sind, im Religiös-Dogmatischen, und da ist mein Mann doch duldsam« (Anne Marie Heiler an Olga Froebe-Kapteyn am 19. 6. 1934, Archiv der Eranos-Stiftung, Ascona).

26 Ch. M. Schröder, *Rasse und Religion*, München 1937, 209. Dabei muss die von Helm im Promotionsverfahren sicherlich gelesene Manuskriptfassung noch wesentlich schärfer gewesen sein. Heiler hatte Schröder aber dazu bewogen, wenigstens die Superlative seiner Kritik an Helm zu streichen (Heiler an Schröder am 5. 8. und 12. 8. 1936, Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 5).

27 »Ich habe mich dagegen gewandt und die ganze Arbeit abgelehnt, hauptsächlich im Bunde mit Deichgräber (klassische Philologie) und habe mir vorbehalten, daß ich im Falle der Annahme der Arbeit mein Gutachten öffentlich in einer Kritik verwerten dürfe.« Und weiter zu

Es war deshalb nicht verwunderlich, dass Schröders Arbeit mit den üblichen Argumenten abgelehnt wurde, sie sei zu wenig selbständig, der Kandidat schöpfe aus zweiter und dritter Hand, eine eigenständige Forscherleistung sei nicht zu erkennen und Ähnliches mehr. Wer schon einmal Schröders Buch in der Hand hatte, weiß um die Unhaltbarkeit einer solchen Kritik, hinter der ja auch tatsächlich andere Gründe steckten. Vor allem anderen stieß Schröders Dissertation auf Ablehnung, weil ihre Hauptthese von der weitgehenden Bedeutungslosigkeit russischer Einflüsse auf die Religionsgeschichte in fundamentalem Gegensatz zur nationalsozialistischen Rassenideologie stand. Die Philosophische Fakultät wollte ganz unverkennbar nicht für eine Doktorarbeit verantwortlich zeichnen, die zentrale Punkte der offiziellen Staatsdoktrin dermaßen in Frage stellte, wie es die Arbeit des Heiler-Schülers tat.

Um einen Ausweg aus der verfahrenen Lage zu finden, schlug Heiler vor, Schröder solle den umfangreichen rassenkundlichen Teil der Arbeit abtrennen und nur den religionswissenschaftlichen Abschnitt, das heißt die letzten 80 Seiten, als Dissertation einreichen. Die Fakultät wäre dann aus dem Schneider, so Heilers Überlegung, und müsste keine Doktorarbeit gutheißen, die den Rassengedanken abweichend vom Nationalsozialismus behandelte. So hatte es Schröder auch gemacht und dieses letzte Kapitel kurz vor Weihnachten 1935 als Dissertation vorgelegt. Nur einen Tag vor dem Rigorosum wurde ihm Ende Februar 1936 jedoch mitgeteilt, dass aus der mündlichen Prüfung nichts werden würde. Seine Arbeit müsse ein weiteres Mal in der Fakultät umlaufen. Allen ihren Mitgliedern sollte nochmals die Gelegenheit für eine Stellungnahme gegeben werden. Man brachte Schröder gegenüber unmissverständlich zum Ausdruck, dass seine Dissertation auf jeden Fall abgelehnt werden würde und dass man zur Not beim nationalsozialistischen Reichserziehungsministerium zu intervenieren gedachte. Verständlicherweise wollte sich Schröder auf das Verfahren, das ein weiteres halbes Jahr in Anspruch genommen hätte, nicht einlassen und zog die Arbeit zurück. Dann setzte er sich hin und verfasste in aller Eile in den Semesterferien eine Studie über den Philosophen Schelling, die er kurz nach Ostern 1936 einreichte und mit der er schließlich auch promoviert wurde.

Schröders Schelling-Arbeit erschien noch im gleichen Jahr beim Ernst Reinhardt Verlag in München als Buch.<sup>28</sup> Wie es bereits der Titel zum Ausdruck bringt, ging es Schröder darum, das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Spätphilosophie der Mythologie und Erfahrung herauszuarbeiten. Schelling gestand zwar nur dem Judentum und dem Christentum zu, eine wirkliche Offenba-

---

Heiler: »Der Fall Heiler ist ein Kapitel für sich. Ich mache ihm seinen Konfessionswechsel und seine jetzige Stellung keineswegs zum Vorwurf; denn ich glaube, daß das für ihn eine Angelegenheit großen Ernstes und innerer Kämpfe war und ist – und das will ich immer achten. Aber wissenschaftlich ist er für unsere Fakultät eine schwere Belastung« (Karl Helm an Jakob Wilhelm Hauer am 27. 3. 1938, Bundesarchiv Koblenz, Nachlass Hauer, Bd. 138, fol. 544 f.).

28 Ch. M. Schröder, *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie des deutschen Idealismus*, München 1936, zugleich H. 4 der von Heiler herausgegebenen Reihe »Christentum und Fremdreigionen. Religionswissenschaftliche und religionsphilosophische Einzeluntersuchungen«.

rungsreligion zu sein, aber dadurch, dass er ausnahmslos alle anderen Religionen unter Mythologie subsummierte, wurde von ihm das Heidentum insofern aufgewertet, weil es nun zumindest als eine richtige Religion und nicht nur als ein Ausdruck menschlicher Primitivität galt. Indem Schröder diesen Gedanken Schellings hervorhob, nahm seine Argumentation einen ähnlichen Duktus an wie Hauers Buch *Die Religionen. Ihr Werden und Wesen*, wo die sogenannten primitiven Religionen – entgegen einer orthodox christlichen Auffassung – den Status einer richtigen und für sich wahren Religion erlangen. In Übereinstimmung mit Heiler sah Schröder in Schellings Auffassung heidnischer Religiosität eine starke Parallele zur katholischen Dogmatik, insbesondere der Augustins. Heidentum ist in diesem katholischen Sinn eine authentische Art, religiös zu sein, freilich in der Form eines entstellten und verzerrten Christentums.

Heilers und im Anschluss daran auch Schröders katholisierende Interpretation der Schellingschen Offenbarungsphilosophie richtete sich zum einen gegen Luther, noch mehr aber gegen den Dogmatismus der Dialektischen Theologie und ihre absolute Geringschätzung der außerchristlichen Religionswelt. In Anlehnung an Schelling unterschied Schröder das Heidentum nur noch dem Grad und nicht mehr der Art nach vom Christentum. So weit wollte Heiler allerdings seinen eigenen Religionsbegriff nicht ausdehnen. Noch deutlicher wurde in einigen katholischen Besprechungen des Schröderschen Buches Anstoß an seiner religionsgeschichtlichen Relativierung christlicher Superiorität genommen. Ein philosophischer Rezensent bemängelte hingegen, dass mit Schröders religionsgeschichtlicher Interpretation überhaupt ein fremder Gedanke an Schellings Philosophie herangetragen werde. Er kritisierte die Arbeit wegen ihrer methodischen Mängel und warf ihr das Fehlen einer fachphilosophischen Analyse vor.<sup>29</sup> Eine solche Kritik hat ihre Berechtigung, doch muss bedacht werden, dass sich in der Kürze der Zeit, in der Schröder seine Dissertation fertig stellen musste, derartige Schwächen wohl kaum vermeiden ließen. Auch Schröder beurteilte seine Schelling-Studie in ähnlicher Weise und hielt sie für keine herausragende Leistung.<sup>30</sup>

Schröder hatte sich die Jahre zuvor fast ausschließlich auf das Rassenproblem konzentriert, wobei er eine riesige Menge an rassenkundlichem Schrifttum durcharbeitete und für seine Fragestellung fruchtbar machte. Daraus ging sein bekanntes Buch *Rasse und Religion* hervor, das die verschiedenen Positionen auf dem Gebiet der so aktuell gewordenen Rassenkunde gut und übersichtlich darstellt.<sup>31</sup> Außer der Gabe zur klaren Formulierung besaß Schröder eine besondere Fähigkeit, die komplizierten Details der unterschiedlichsten Lehrmeinungen zu erfassen und auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Von den 500 gedruckten Exemplaren – Schröder sprach später von 1000 – waren bis Ende 1936 die meisten, bis Ende 1937 alle verkauft. Sein Schelling-Buch fand dagegen bis zum Ende des Jahres 1937 gerade einmal 14 Käufer. An den hohen Verkaufszahlen zeigt sich, wie sehr Schröder mit seinem Rassenbuch eine Lücke ausfüllte. Die meisten der etwa 80 im Nachlass

29 H. Knittermeyer, in: *Deutsche Literaturzeitung* 36, 1937, 1443 f.

30 So in einem Brief an Heiler am 27. 1. 1938 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 7).

31 Ch. M. Schröder, *Rasse und Religion. Eine rassen- und religionswissenschaftliche Untersuchung*, München 1937.

überlieferten Rezensionen, die zumeist aus der Feder kirchlicher Autoren stammen, stimmten mit Schröders darin überein, dass das Christentum seinem inneren Wesen nach eine überraschende, eine Religion für alle Rassen und Völker sei.

Schröder begann seine dem Andenken Nathan Söderbloms gewidmete Untersuchung mit einer ausführlichen Einleitung in die Grundpositionen der Rassenforschung und einer noch ausführlicheren Rassengeschichte der alten Kulturvölker Europas und Asiens. Von den sechs Hauptkapiteln beschäftigten sich allein vier mit rassenkundlichen Problemstellungen. Wenn Schröder eine dem Rassengedanken gegenüber positivere Grundeinstellung eingenommen hätte, wäre daran sicherlich kein Anstoß genommen worden. So wurde er aber dafür kritisiert, dass er den religionswissenschaftlichen zugunsten des rassenwissenschaftlichen Teils vernachlässigt habe. Wie Heiler in seinem Gutachten für die Fakultät schrieb, sei das aber »methodisch unumgänglich« gewesen. Schröders religionsgeschichtlicher Vergleich wäre sonst nicht durchführbar gewesen. Der Natur der Sache gemäß hätte Schröder hier nur referieren und keine eigenen Forschungen vorlegen können.<sup>32</sup>

Vor dem abschließenden sechsten Kapitel über »Das Verhältnis von Rasse und Religion« legte Schröder »Die Grundzüge und Wesenskerne der Religionen der alten Hauptvölker Eurasiens« dar, wobei er, wie schon zuvor bei seiner »Rassengeschichte der alten Kulturvölker Europas und Asiens« die Inder, Iranier, Babylonier, Israeliten, Griechen, Römer, Germanen, Chinesen und Japaner als geschichtliche Beispiele nahm. Der Beziehung von Religion und Rasse im engeren Sinn wandte sich Schröder erst auf den letzten 50 der insgesamt etwas über 300 Seiten zu. Sie bilden mit dem religionswissenschaftlichen Vergleich rassischer und religiöser Ausdrucksformen das eigentliche Zentrum der Arbeit. Schröder ging dabei in zwei Schritten vor. Als erstes verglich er die Religionen eines gleichen rassischen Raumes mit Hilfe von Längsschnitten. Wenn die Annahme einer urtümlichen Beziehung zwischen Rasse und Religion zutreffen würde, müssten die Religionen gleichrassischer Völker im Wesentlichen miteinander übereinstimmen. Da Schröder hier eine Vielzahl gravierender Unterschiede feststellte, konnte das Ergebnis seiner Untersuchung nur eine Ablehnung der Ausgangshypothese sein. Zum gleichen Resultat kam Schröder mit einem, im Umfang wesentlich kürzeren, Quervergleich der Religionen von Völkern unterschiedlicher Rassen. Dort konstatierte er so viele inhaltliche Gemeinsamkeiten, dass die Zurückweisung der von Hauer und anderen vertretenen Übereinstimmungstheorie folgerichtig und unmissverständlich lautete:

*»Die Religion ist keine unselbständige und unablösbare Funktion und kein Produkt der Rasse oder irgendeiner Rassenseele. Sie ist nicht durch sie determiniert und prädestiniert. Zwischen Rasse und Religion besteht kein unmittelbarer Zusammenhang.«<sup>33</sup>*

32 Gutachten Heilers vom 10./11. 12. 1936, S. 2 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Rasse und Religion). Heiler führte die Kritik seiner Kollegen an Schröder auf ein Missverständnis hinsichtlich der Methode und den Aufgaben der Religionswissenschaft zurück, die er daher einleitend aus seiner Sicht skizzierte.

33 Ch. M. Schröder, *Rasse und Religion...*, 299.

Das Ergebnis sieht eindeutig aus. Doch beim näheren Hinsehen zeigt sich, dass die Möglichkeit eines *mittelbaren* Zusammenhanges von Rasse und Religion von Schröder durchaus zugegeben wurde. Seine vehemente Kritik an der Behauptung eines absoluten Einflusses der Rasse auf die Religion enthielt die Annahme, dass es sehr wohl eine relative und mittelbare Beziehung zwischen Rasse und religiöser Gestaltwerdung geben kann. Schröder sprach dabei von rassischen »Formausprägungen«, die sich im Bereich der Religionsgeschichte auswirken.<sup>34</sup>

Die Stärke von Schröders Buch ist deshalb zugleich seine Schwäche. Schröder kritisierte zwar den nationalsozialistischen Rassebegriff wie kaum ein zweiter, seine Kritik erfolgte aber von einem immanenten Standpunkt aus, der die prinzipielle Berechtigung rassischer Vorstellungen zugestand. Das Konzept »Rasse« wurde von ihm nicht um seiner selbst, geschweige denn aus politischen Gründen abgelehnt, sondern weil es durch den Nationalsozialismus absolut gesetzt und über alle Maßen, das heißt bis in die Kernbereiche des Geistigen und Religiösen hinein, ausgedehnt wurde. In gleicher Weise beanstandeten Heiler und andere Kritiker den Rassegedanken nicht deswegen, weil er politische, sondern weil er religiöse Konsequenzen zeitigte. Die grundsätzliche Berechtigung der Idee der Rasse stellten auch sie nicht in Frage.<sup>35</sup> Zur Begründung dieser Grundannahme führte Schröder stets den Breslauer Rassenforscher Egon Freiherr von Eickstedt an. Doch von Eickstedt war alles andere als ein Opponent der Rassenideologie des Dritten Reiches, er vertrat eine Spielart des nationalsozialistischen Rassismus und nicht, wie Schröder annahm, eine wissenschaftlich akzeptable Rassentheorie.

Dass Schröders Buch letztlich doch religiös motiviert sei, wurde von dem jungen Ethnologen Wilhelm Mühlmann in den Mittelpunkt seiner Kritik gestellt, die er in zwei ausführlichen Besprechungen von *Rasse und Religion* vortrug.<sup>36</sup> Auf dem Boden des Dritten Reiches stehend und dessen Rassenlehre verteidigend, wies Mühlmann Schröders Ansatz als verfehlt und völlig unzureichend zurück. Die von Schröder den Vertretern des Rassegedankens unterstellten Simplifizierungen seien in Wirklichkeit seine eigenen. Mühlmann bestritt vehement, dass der von Schröder durchgeführte Längs- und Quervergleich ein objektiver Beweis für die Nichtexistenz rassischer Einflüsse auf die Religionsausbildung sei. Es sei ein Trugschluss zu glauben, dass alle Religionen eines rassischen Bereiches in allem immer gleich sein müssten. Für eine unterschiedliche Formausprägung könne es viele verschiedene Gründe geben. Die Rassenforschung habe das längst erkannt und spreche deshalb nur von vererbaren rassischen Reaktionsnormen, innerhalb derer ein mehr

34 Ch. M. Schröder, *Rasse und Religion...*, 299 f. Im Buchmanuskript hatte Schröder diesen Punkt noch deutlicher betont. Nachdem ihn der Naturphilosoph Bernhard Bavink, der auf Anraten Heilers das Manuskript durchsah, darauf aufmerksam machte, dass seine Hauptthese dadurch unterminiert würde, strich Schröder solche Passagen bis auf das abschließende Resümee weitgehend zusammen. Siehe dazu den sechsseitigen Brief Bavinks an Schröder vom 24. 10. 1935 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Bavink, Nr. 1).

35 So auch Karl Rahner, der in seiner Rezension von Schröders Buch (*Zeitschrift für katholische Theologie*, 1937, 287) keinesfalls bestreiten wollte, »daß der Mensch in dem konkreten religiösen Leben, also dort, wo er sich mit seinem ganzen Sein vor diesen einen wahren Gott stellt, sich gerade auch in seiner rassischen Eigenart auswirkt«.

36 *Deutsche Literaturzeitung* 39, 1937, 1564-1570 und *Geist der Gegenwart. Kulturbeilage der Kölnischen Zeitung* 181, 1938, 11.

oder weniger großer Spielraum für unterschiedliche Ausprägungen des gleichen rassischen Typs bestünden. Umgekehrt gelte das selbstverständlich auch für ähnliche oder gleiche Erscheinungen heteronomer Rassenbereiche. Die Frage nach religionswissenschaftlichen oder rassischen Vergleichsgrößen sei bei »so komplexen Gebilden wie Religionen« in Wirklichkeit sehr viel komplizierter, als es Schröder zu suggerieren suche. Man könne hier nur historisch vorgehen und dürfe keinesfalls nur irgendwelche spekulativ erschlossenen Wesenheiten miteinander vergleichen. Bei Schröder handele es sich um den typischen Fall eines christlichen Wissenschaftlers, der seine religiösen Anschauungen wissenschaftlich verschleierte. Statt dessen müsse man endlich den wissenschaftlichen Sachverhalt in seiner ganzen Tragweite akzeptieren, dass Religionen »das Werk von Menschen und nicht von Göttern sind«. Wenn sich nun aber Menschen in Rassen einteilen, wie ja auch Schröder zugestehe, so muss es eine irgendwie geartete Beziehung und einen Einfluss der Rasse auf die Religion geben. Man kann dann nur noch darüber streiten, welcher Art der Einfluss ist und wie weit er reicht. Kein seriöser Wissenschaftler hätte jemals behauptet, das Religiöse sei eine *bloße* Funktion des Rassischen. Mühlmann fasste seine Kritik dahingehend zusammen, dass es jetzt wissenschaftlich nicht mehr möglich sein könne und politisch nicht mehr möglich sein dürfe, den Rassegedanken insgesamt abzulehnen.<sup>37</sup>

Mühlmanns Kritik ist deshalb so interessant, weil sie den Schwachpunkt von Schröders Buch klar erkannte und – freilich in einem pronazistischen Sinn – theoretisch verarbeitete. Die von Schröder nicht wirklich wahrgenommene Komplexität religionsgeschichtlichen Vergleichens spiegelt ein Theoriedefizit in der Religionswissenschaft wider, das erst in jüngster Zeit als solches erkannt wurde.<sup>38</sup> Zu den vielen offenen Fragen und gravierenden Problemen der komparatistischen Methode in der Religionswissenschaft kommt noch hinzu, dass Schröder etwas miteinander in Beziehung setzte, von dem wir heute wissen, dass es in der angenommenen Form niemals existiert hat, nämlich Rassen. Obgleich Mühlmann bei seiner Kritik an Schröder sicherlich tiefer in ein zentrales Problemfeld der »vergleichenden« Religionswissenschaft eingedrungen ist, muss sein Lösungsversuch als noch unzulänglicher bezeichnet werden, weil er in der Rasse den archimedischen Fixpunkt jedes kultur- und so auch religionswissenschaftlichen Vergleichens erblickte.

Basierten Mühlmanns Einwände auf einer nichtreligiösen Interpretation des Rassegedankens, so die des Tübinger Ordinarius für Indologie und Allgemeine Religionsgeschichte, J. W. Hauer, auf einer zuallererst religiös motivierten Übertragung der Rassenidee auf die Religionsgeschichte mit dem etwas durchsichtigen Ziel, seinen Deutschglauben auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen. Die Heftigkeit seiner Reaktion auf Schröders Buch ist darauf zurückzuführen, dass er um alles fürchten musste, was er sich nach 1933 aufgebaut hatte und nun einzustürzen drohte, wenn Schröders und nicht seine eigene Rassentheorie richtig wäre. Von einer toleranten Grundeinstellung oder einer ritterlichen Kampfweise, die

<sup>37</sup> *Deutsche Literaturzeitung* 39, 1937, 1569 f.

<sup>38</sup> Siehe insbesondere H.-J. Klimkeit (Hg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft. Vorträge der Jahrestagung der DVRG vom 4. bis 6. Oktober 1995 in Bonn*, Wiesbaden 1997, und K. Rudolph, »Vergleich, religionswissenschaftlich«, in: H. Cancik u. a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 2001, 314-323.

dem Indogermanen angeblich zu Eigen sei, war bei Hauer nur wenig zu spüren, als er daraufhin in jeder nur erdenklichen Art und Weise versuchte, Schröder und sein Buch zu diffamieren.<sup>39</sup> Der Streit zwischen Hauer und Schröder entfernte sich mehr und mehr von einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung, um schließlich in einen publizistischen Kleinkrieg einzumünden.<sup>40</sup>

Hauer erhob in diesem Zusammenhang auch schwere Vorwürfe gegen seinen früheren Kollegen und Freund Heiler. Ob er den Ton, den Schröder ihm gegenüber anzuschlagen beliebe, für richtig halte. Er hätte sich zwar über Schröders »absolut minderwertiges Buch« sehr geärgert, aber noch mehr sei ihm aufgestoßen, dass es offensichtlich von Heiler gedeckt werde. Heiler solle Schröder klar machen, dass er noch ganz anders gegen ihn vorgehen werde, sollte er sich in seiner Kritik nicht zurückhalten.<sup>41</sup> In einem ausführlichen Antwortbrief erinnerte Heiler einerseits mit einer gewissen Wehmut an ihre frühere Freundschaft, stellte sich andererseits aber voll und ganz auf die Seite seines Schülers.<sup>42</sup> Dass Schröder sich gegen unsachliche Kritik zur Wehr setze, sei sein gutes Recht. Er missbillige es aber, wenn Schröder dabei gelegentlich über das rechte Maß hinausgehe. Freilich sei nicht er dafür verantwortlich zu machen. Obgleich Heiler schrieb, er appelliere nicht aus religiösen Gründen an Hauer, war sein Brief doch ein einziger Ruf zur Metanoia. Hauer solle sich besinnen und zu ihrem früher gemeinsam vertretenen Konzept des religiösen Universalismus zurückkehren. Hauer antwortete in einem kurzen und kühlen Brief, Heiler könne sich sicher sein, dass er den ihm von Schröder entgegengeworfenen Fehdehandschuh aufnehmen werde. Danach bricht der Briefwechsel zwischen Hauer und Heiler ab, um erst im November 1948 mit der Bitte Hauers um ein entlastendes Gutachten für sein Spruchkammerverfahren wieder aufgenommen zu werden.<sup>43</sup>

39 Siehe dazu H. Junginger, *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft...*, 171-174.

40 Die Kontroverse begann mit einer kürzere Rezension Hauers in seiner Zeitschrift *Deutscher Glaube* (1937, 496) und einer ausführlichen Besprechung im *Archiv für Religionswissenschaft* (1937, 81-97), die auch als Sonderdruck erschien und noch zwei weitere Male in späteren Veröffentlichungen Hauers nachgedruckt wurde, so in J. W. Hauer (Hg.), *Glaube und Blut. Beiträge zum Problem Religion und Rasse*, Leipzig 1938, 153-169 (dort auch Hauers »Nachwort zu Schröders »Antwort an Hauer«). Schröder musste seine *Antwort an Hauer* (Elsfleth 1938) in eigener Regie publizieren, weil Heiler einen Abdruck in *Eine heilige Kirche* verweigert und der Ernst Reinhardt Verlag einen Separatdruck als zu polemisch abgelehnt hatte. *Die Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* brachte aber ein »Nachwort zu Schröders »Antwort an Hauer« von Schröder (ebd., 9/10, 1939, 229-232).

41 Brief Hauers an Heiler vom 24. 1. 1938 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 7 bzw. auch Bundesarchiv Koblenz, Nachlass Hauer, Bd. 138, fol. 539). Heiler hatte Ende Oktober 1937 seinem Lehrer Karl Adam einen Besuch in Tübingen abgestattet und dabei den gegenüber von Adam wohnenden Hauer aufgesucht, der ihm heftigste Vorhaltungen wegen Schröder machte (Anne Marie Heiler an Schröder am 4. 11. 1937, in: Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 6). Zum Besuch Heilers bei Adam siehe auch A. Klement, *Veröhnung des Verschiedenen. Friedrich Heilers Ringen um die eine Kirche im Spiegel seiner Korrespondenz mit katholischen Theologen*, Frankfurt a. M. 1997, 103.

42 Brief Heilers an Hauer vom 10. 2. 1938 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 7).

43 Brief Hauers an Heiler vom 25. 2. 1938 (Durchschläge davon in: Bundesarchiv Koblenz, Nachlass Hauer, Bd. 138, fol. 538 und Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 7; das Original und die Anfrage Hauers vom 4. 11. 1948 befinden sich in dem in der Marburger Universitätsbibliothek verwahrten Nachlass Heilers).



Die nationalsozialistischen Parteidienststellen interessierten sich freilich weder für die religiösen Ansichten Heilers oder Hauers noch für die mit der Idee der Rasse verbundenen religionswissenschaftlichen Theorieprobleme. Schröders Buch wurde ganz einfach deswegen verboten, weil es den nationalsozialistischen Rassegedanken in einer unerträglichen Weise relativierte und eine dem Nationalsozialismus zuwiderlaufende Grundtendenz zum Ausdruck brachte. Der beim Innenministerium angesiedelte »Reichsausschuß für Volksgesundheitsdienst« beurteilte *Rasse und Religion* mit der autoritativen Formulierung der Staatsmacht:

*»Das Buch ist vom Nationalsozialismus abzulehnen, da es von bestimmten, mit unserer Weltanschauung nicht zu vereinbarenden Voraussetzungen ausgeht. Es ist wissenschaftlich ohne Bedeutung, weil es die notwendige Objektivität und Sachkunde vermissen lässt.«<sup>44</sup>*

Heiler nahm zwar an, Hauer hätte mit dem Verbot und der Indizierung des Buches durch die Reichsschrifttumskammer nichts zu tun gehabt, doch lässt sich nicht ausschließen, dass Hauers umfangreiche, gegen Schröder gerichtete Aktivitäten zumindest einen indirekten Einfluss hatten. Als Beamte der Geheimen Staatspolizei das Buch auf Initiative des Propagandaministeriums beim Ernst Reinhardt Verlag beschlagnahmen wollten, mussten sie aber unverrichteter Dinge wieder abziehen, weil *Rasse und Religion* zum Teil bereits verkauft, zum Teil beiseite geschafft worden war. Da der Verlag seinen Umsatz größtenteils mit Kochbüchern machte, hatte man die Druckbögen einfach mit dem Schutzumschlag eines Kochbuches versehen und auf diese Weise in den Schweiz geschmuggelt. Der entstandene materielle Schaden hielt sich deshalb in Grenzen. Auch der von Schröder zur Sicherheit für den Verlag im voraus verpfändete Hypothekenbrief musste nicht eingelöst werden. In diese Rechnung ist aber weder der finanzielle Ausfall für die kurz vor dem Druck stehende zweite Auflage eingeschlossen, noch die Einnahmen, die sich Schröder von einer Dozentur beziehungsweise Professur erhoffte. Denn nach dem Verbot des Buches war es so gut wie ausgeschlossen, dass Schröder etwa als beamteter Hochschuldozent in den Staatsdienst übernommen worden wäre. Seine Universitätskarriere war zu Ende, noch bevor sie richtig angefangen hatte. Es ehrt Schröder, dass er sich dessen von Anfang an bewusst war. Die zu erwartenden Repressalien scheinen ihn im Gegenteil in seiner Meinung noch bestärkt zu haben. Er hielt es für eine inakzeptable Zumutung, sein Buch der Reichsschrifttumskammer zur Begutachtung vorzulegen, wie es ihm sein Verleger geraten hatte. In der liberaltheologischen Tradition des Kampfes gegen den Herrschaftsanspruch der römischen Kurie sozialisiert, schien es ihm völlig undenkbar und der Tod jeder echten Wissenschaft zu sein, sich anstelle einer katholischen nun der Imprimatur einer nationalsozialistischen Zensurbehörde zu unterwerfen.

<sup>44</sup> Der Reichsausschuß für Volksgesundheitsdienst beim Reichs- und Preußischen Ministerium des Innern an das Kuratorium für das deutsche Fachschrifttum am 2. 9. 1937 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 6).

### 3. Zwischen Kirche und Universität

Wie Schröder es vorausgesehen hatte, brachte ihn seine Arbeit über *Rasse und Religion* tatsächlich in eine schwierige berufliche Lage. Die Suche nach einem Hochschullehrer, der ihm unter den obwaltenden Umständen zur Habilitation verholfen hätte, stellte sich als ein fast aussichtsloses Unterfangen heraus. Das galt sowohl für die Religionswissenschaft als auch für die Indologie, wo ein nationalsozialistischer Karrierist vom Schlage Walther Wüsts die Entwicklung des Faches mehr und mehr dominierte. Auch für eine mögliche Lehrtätigkeit in einer Evangelisch-theologischen Fakultät waren die Umstände für Schröder nicht günstig, da er keiner der maßgeblichen Schulrichtungen angehörte. Schröder saß gewissermaßen zwischen allen Stühlen und sah sich deshalb gezwungen, sein Pfarramt fortzuführen, obwohl ihm das zunehmend schwerer fiel. Die Pläne, die Schröder in den Jahren nach der Promotion umtrieben, drehten sich alle um die Suche nach einer einigermaßen zufrieden stellenden Beschäftigung an der Universität.

Zunächst hatte sich ihm durch die Vermittlung des Frankfurter Ethnologen Leo Frobenius die Möglichkeit der vertretungsweisen Übernahme einer indologischen Professur an der Universität Ankara zum 1. 9. 1936 geboten. Doch nicht zuletzt weil Heiler ihm davon abriet, nahm er Abstand davon. Heiler warnte ihn, dass er sich durch die Annahme einer solchen Stelle im Ausland mit ziemlicher Sicherheit aller Chancen berauben würde, an einer deutschen Universität unterzukommen.<sup>44</sup> Wahrscheinlich verfolgte Heiler bei seinem Ratschlag auch eigene Interessen, denn er hätte nur ungern einen seiner besten Schüler verloren, der ihm in vielen Dingen zur Hand ging und ihm nicht wenige Arbeiten abnahm. Wenn seine Position in der Philosophischen Fakultät Marburgs nicht so schwach gewesen wäre, hätte er Schröder am liebsten als seinen Assistenten aufgebaut. Doch angesichts der zu erwartenden Schwierigkeiten musste jeder in diese Richtung gehende Plan von vornherein als illusorisch beiseite geschoben werden. Für eine religionswissenschaftliche Habilitation kam im Grunde genommen nur der an der Universität Bonn lehrende Gustav Mensching in Frage. Schröder wandte sich deshalb an Mensching, um ihn für sein Anliegen zu gewinnen. Nach einigem Hin und Her zeigte sich Mensching schließlich mit dem von Schröder vorgeschlagenen Habilitationsthema über Erscheinungsformen der Mystik einverstanden. Wegen verschiedener Differenzen persönlicher, aber auch wissenschaftlicher und politischer Art, kam das Vorhaben nicht zur Ausführung. Schröder sondierte deshalb in verschiedenen theologischen Fakultäten nach einem geeigneten Religionshistoriker, der seine Habilitation betreut hätte. Mit Heiler teilte er die Abneigung gegen den Marburger Theologen und Religionswissenschaftler Heinrich Frick. Fricks theologische Religionswissenschaft stoße ihn ab, ließ er Heiler wissen.<sup>45</sup> Schröder dachte natürlich

44 Später bedauerte Heiler aber, dass Schröder diesen Weg nicht gegangen war (Briefe Heilers an Schröder vom 12. 8. 1936 und 26. 6. 1937, *Nachlass Schröder Tübingen*, s. v. Heiler, Nr. 5). Siehe dazu auch den aus Anlass des Todes von Frobenius geschriebenen Zeitungsartikel Schröders »Besuch bei Leo Frobenius«, in: *Oldenburger Nachrichten*, 14. 8. 1938.

45 Brief Schröders an Heiler am 31. 10. 1942 (*Nachlass Schröder Tübingen*, s. v. Heiler, Nr. 11); bereits am 21. 4. 1936 hatte er an H. Jungck geschrieben, Frick sei ihm äußerst un-sympathisch (ebd., s. v. Ernst Reinhardt Verlag, Nr. 1).

auch an Walter Baetke in Leipzig, doch hielt er ihn für einen »Stocklutheraner«, »und mit denen kann ich schlecht auf einem wissenschaftlichen Fuß leben«. <sup>47</sup> Hinter solchen personalisierenden Urteilen verbarg sich die Schröder zunehmend bewusster werdende Erkenntnis, dass er mit seinen theologischen und religionsgeschichtlichen Ansichten eigentlich nicht in eine theologische Fakultät passte. Das Beispiel Heilers stellte ihm immer wieder vor Augen, dass ihn dort, wenn überhaupt, nur ein am äußersten Rand gelegener Nischenplatz erwarten würde.

Schröder blieb deshalb wenig anderes übrig, als sich von Jever aus und parallel zu seinem Pfarrberuf wissenschaftlich zu betätigen. Bereits seit 1935 arbeitete er an Heilers Zeitschrift *Eine heilige Kirche* mit, für die er zahlreiche kleinere und größere Buchanzeigen, vornehmlich aus dem Bereich der Rassenkunde und der völkischen Religionsgeschichte, schrieb. Zwei umfangreiche Besprechungen galten Houston Stewart Chamberlain und Johannes Witte. <sup>48</sup> 1940 veröffentlichte er an gleicher Stelle zwei Aufsätze über Matthias Claudius und Franz Rudolf Merkel. <sup>49</sup> Zusammen mit den bereits erwähnten Beiträgen aus der Hauer-Kontroverse waren das acht Artikel und insgesamt etwa 80 Rezensionen. Zu Heilers 50. Geburtstag gab er 1942 eine Festschrift heraus, die als Sondernummer von *Eine heilige Kirche* erschien. <sup>50</sup> In den sich häufenden Krankheitsphasen Heilers übernahm Schröder die anfallenden Redaktionsarbeiten. Heiler achtete aber sehr darauf, die Zügel bei der Herausgabe seiner Zeitschrift nicht aus der Hand zu geben. Insbesondere wider setzte er sich Schröders Bemühungen, diese in eine mehr religionswissenschaftliche Richtung zu lenken. Mit dem allfälligen Argument, dass die an religiösen Dingen interessierten Leser eine solche Änderung nicht wünschten, lehnte Heiler Schröders Ansinnen regelmäßig ab. Der Verweis auf die Wünsche der hochkirchlichen Leserschaft verdeckte aber mehr schlecht als recht, dass sich die wissenschaftlichen Positionen von Heiler und Schröder auseinander entwickelten. Heiler intendierte in erster Linie eine religiöse Zeitschrift, die seinen Zielen einer evangelischen Katholizität diene. *Eine heilige Kirche* blieb somit das Verbandsorgan der Hochkirchlichen Vereinigung, in dem auch religionsgeschichtliche Themen Berücksichtigung fanden. Schröder dachte dagegen an eine rein religionswissenschaftliche Zeitschrift. Mehrfach drängte er Heiler, er solle seine Betätigung bei der Hochkirchlichen Vereinigung aufgeben, da sie doch zu nichts führen und nur eine Menge Schwierigkeiten einbringen würde.

Aus einer für die Habilitation in Erwägung gezogenen Idee entstand 1940 ein umfangreiches Arbeitsvorhaben Schröders. Heiler hatte ihm den Vorschlag gemacht, eine Arbeit über Friedrich Max Müller zu schreiben, doch weil Mensching

<sup>47</sup> Brief an Martin Dibelius vom 27. 1. 1941 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Dibelius, Nr. 2), in dem Schröder danach fragte, wie es um die Stellung von Gerhard Rosenkranz an der Universität Heidelberg bestellt sei.

<sup>48</sup> Ch. M. Schröder, »Neue Werke über Houston Stewart Chamberlain« und »Nacht und Finsternis« des Heidentums? Zu Joh. Wittes Werk über »Die Christusbotschaft und die Religionen«, in: *Eine heilige Kirche* 1/3, 1937, 63 f. und 4/6, 1937, 336-339.

<sup>49</sup> Ch. M. Schröder, »Matthias Claudius und die Religionsgeschichte« und »Franz Rudolf Merkel. Ein Religionshistoriker und Historiker der Religionshistorie«, in: *Eine heilige Kirche* 1, 1940, 213-231 und 2, 1940, 309-318.

<sup>50</sup> Ch. M. Schröder (Hg.), *In Deo Omnia Unum. Eine Sammlung von Aufsätzen Friedrich Heiler zum 50. Geburtstag dargebracht*, München 1942.

das Thema für ungeeignet erachtete, wollte Schröder seine Vorarbeiten in einen Aufsatz einfließen lassen und zu Müllers 40. Todestag am 20. 10. 1940 veröffentlichen. Einen solchen Beitrag in *Eine heilige Kirche* abzdrukken, lehnte Heiler aber als nicht zum Programm der Zeitschrift passend ab.<sup>50</sup> Keine Mühen und keinen Aufwand scheuend, fuhr Schröder mitten im Krieg nach Dessau und Leipzig, wo er ausgedehnte Nachforschungen über Müllers Kindheit und Schulzeit anstellte. Im Leipziger Brockhaus-Archiv fand er zahlreiche unbekannte Briefe Müllers, die er sich zum Teil nach Jever schicken ließ, um davon Abschriften anzufertigen. Auf eine von ihm in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte Notiz hin, dass er nach Hinterlassenschaften Müllers auf der Suche sei, lernte er Verwandte Müllers kennen, die ihm weiteres wichtiges Material in Aussicht stellten. Nach zwei Jahren intensiver Arbeit konnte er Heiler nicht nur einen ziemlich fortgeschrittenen Stand seiner Arbeiten mitteilen, sondern auch, dass er bereits die ersten vier Kapitel einer umfassenden Müller-Biographie fertiggestellt habe.<sup>51</sup> Bedauerlicherweise gingen diese Arbeiten durch den Krieg verloren. Sie wurden nach 1945 auch nicht wieder aufgenommen, obwohl Schröder mehrmals daran gedacht hatte.

Zu den für jedes wissenschaftliche Arbeiten äußerst ungünstigen äußeren Umständen traten bei Schröder in zunehmendem Umfang Zweifel an seinem Pfarrberuf und überhaupt an der Richtigkeit seines eigenen Tuns und Glaubens. Seit den schlechten Erfahrungen mit seiner vorgesetzten Kirchenbehörde hatte er große Bedenken, ob ein kirchliches Amt das Richtige für ihn sei. Insbesondere als er aus Anlass seines zweiten theologischen Examens dazu gezwungen wurde, sich zu bestimmten Punkten des evangelischen Bekenntnisses zu äußern, keimte in ihm Widerspruch gegen diese Form der protestantischen Lehrzucht auf, der er sich als frei denkender Mensch nur schwer zu unterwerfen vermochte, zumal bei dem beklagenswerten Zustand der Zerrissenheit, in dem sich die Evangelische Kirche befand. »Es gibt Tage, wo ich diese Kirche abgrundtief hasse«, schrieb er Heiler im Juli 1939.<sup>52</sup> Das Pfarramt sei ihm alles andere als eine Freude, ja es sei ihm zur unerträglichen Last geworden. »Ich habe diese Kirche, deren Angestellter ich bin, übersatt und möchte oft einfach durch meinen Austritt aus dieser verkommenen Institution mich innerlich erleichtern.«<sup>53</sup> Bislang hatte Schröder es immer wieder geschafft, seinen inneren Zustand zu überspielen. In normalen Zeiten hätte er seinen Pfarrberuf aber schon längst an den Nagel gehängt.

Heiler, dem sich Schröder anvertraute, konnte sich mit den Problemen seines Schülers ohne weiteres identifizieren. Auch er ecke in der Kirche immer und überall an. Gerade in Marburg habe er die traurige Erfahrung gemacht, wie die Theologie immer wieder in Borniertheit und Intoleranz zurückfalle. Der protestantische Dogmatismus sei für ihn »noch unerträglicher« als der katholische:

50 Heiler an Schröder am 6. 11. 1941 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 10).

51 Schröder an Heiler am 3. 7. und 25. 9. 1942 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 12).

52 Schröder an Heiler am 14. 7. 1939 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 8).

53 Schröder an Heiler am 5. 5. und 15. 7. 1942 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 11).

*»Ich habe zeitlebens unter der Tyrannei des kirchlichen Dogmatismus zu leiden gehabt, zuerst in der römischen Kirche, wo ich die ganz brutale Unterdrückung des römischen Modernismus mitmachte, dann in der Zeit meiner Zugehörigkeit zur evangelisch-theologischen Fakultät, wo mir der protestantische Dogmatismus das Leben sauer machte, sowohl der anti-katholische Dogmatismus des ›Evangelischen Bundes‹ als der Dogmatismus eines fälschlich sich ›liberal‹ nennenden Protestantismus und der noch schlimmere der Barth'schen dialektischen Schule.«<sup>55</sup>*

Nach seinem Wechsel in die Philosophische Fakultät hätten dann auch noch die Schwierigkeiten mit der Hochkirchlichen Vereinigung angefangen. Heiler fühlte sich als Heimatloser, noch mehr in religiöser als in wissenschaftlicher Hinsicht. Von der Idee einer religiösen Reformation tief durchdrungen, fand Heiler nirgends einen Ort, seine Vorstellungen zu verwirklichen. Wie in Heilers gedruckter Danksagung zur Feier seines 50. Geburtstages deutlich zu Tage tritt,<sup>56</sup> fühlte er sich als Prophet und Herold der wahren Kirche des Geistes, einer evangelischen Katholizität, der Una Sancta. Diesem religiösen Ziel ordnete Heiler sein ganzes Leben und auch sein wissenschaftliches Schaffen unter. Doch immer dann, wenn er seine freie Form des Christentums in eine organisatorische Struktur einzubinden versuchte, scheiterte er. Die Tragik Heilers besteht sicherlich darin, dass er diesen Widerspruch zwischen Geist und Organisation, zwischen der universalen Weite einer allumfassenden Spiritualität und der dogmatischen Enge jeder Kirche, nicht auflösen konnte. Nicht aus Zufall brach in solchen Momenten mit steter Regelmäßigkeit sein Darmgeschwür, von dem auch Heiler wusste, dass es psychogene Ursachen hatte, wieder auf.

Schröder hatte in dem Heilerschen Sinn kein religiöses Programm. Ihm war die Art und Weise suspekt, in der Heiler sein religiöses Propheten- und sein universitäres Lehramt miteinander verknüpfte und ihm widerstrebte, wie sein Lehrer versuchte, die Theologische Religionswissenschaft um eine Variante zu erweitern, die beides zugleich sein wollte, evangelisch und katholisch. Dem entgegengesetzt zeichnete sich Schröders eigener Ansatz dadurch aus, dass er beides, Pfarrberuf und wissenschaftliche Betätigung, so sauber als nur irgend möglich auseinander hielt.

Obwohl Heiler in dieser Zeit ein sehr enges Verhältnis mit seinem Schüler pflegte – zu Neujahr 1943 bot er ihm zum Beispiel das Du an –, hat er nicht verstanden, dass Schröders Probleme anders waren und tiefer lagen als seine eigenen. Schröder war nicht nur die Organisation Kirche fraglich geworden, sondern die Religion, der Glaube an sich. Maßgeblichen Anteil daran hatte die Begegnung mit Theodor Litt, dem bekannten Philosophen und früheren Rektor der Universität Leipzig. Schröder kannte Litt, den er für den Ernst Reinhardt Verlag als Autor gewann, schon seit längerem. Im November 1940 hielt Litt auf Einladung Schröders in Jever einen Vortrag über »Die Frage nach dem Sinn der Geschichte im Licht des

<sup>55</sup> Brief Heilers an Schröder vom 31. 7. 1942 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 11). Man beachte hier die Steigerung.

<sup>56</sup> Ein Exemplar im Nachlass Schröders.

protestantischen Bewußtseins«. Litt hatte es Schröder gegenüber ganz klar verneint, dass es eine philosophisch redliche Möglichkeit gebe, metaphysischen Problemstellungen oder auch der Schwere der geschichtlichen Ereignisse dadurch auszuweichen, dass man sich im Zweifelsfall auf einen unerforschlichen göttlichen Ratschluss Gottes zurückzog. Man dürfe es sich nicht so einfach machen und immer dann einen theologischen Ausweg einschlagen, wenn man mit seinen Argumenten nicht mehr weiter wisse.<sup>57</sup> Das war auf den Bereich der Wissenschaft gemünzt, galt aber auch der im Krieg allgegenwärtigen Frage nach dem Leid auf der Welt. Sich Litts Argumentation zu Eigen machend, konnte Schröder nicht länger an der von ihm sonntags gepredigten Antwort festhalten, dass der Glaubensabfall des Menschen die Ursache des Bösen sei. Wenn die menschliche Sündhaftigkeit als Lösungsansatz aber nicht mehr möglich ist, drängt sich unweigerlich das Theodizeeproblem in den Vordergrund. Vielleicht steckt ja doch Gott hinter allem. Dann müsste man den Anteil des Menschen relativieren, »gegenüber der ›Sünde‹ und ›Schuld‹ Gottes« wäre die menschliche Sünde und Schuld »gar nicht der Rede wert«.<sup>58</sup>

Ein gewisser Ausweg aus seinem beruflichen Dilemma ergab sich für Schröder dadurch, dass er sich über seine Beziehung zum Ernst Reinhardt Verlag ein neues Tätigkeitsfeld im Verlagswesen und als Herausgeber erschließen konnte. Als nach dem Tod von Ernst Reinhardt im Frühjahr 1937 dessen Neffe Hermann Jungck den Verlag übernahm, trat Schröder mit Reinhardts Nachfolger in einen näheren Austausch, der weit über Schröders Buch *Rasse und Religion* hinausging.<sup>59</sup> Mit Jungck erörterte er diverse Verlagsprojekte, von denen einige während, andere gar nicht oder erst nach dem Krieg verwirklicht werden konnten. Ab dem 1. 4. 1943 stand Schröder beim Reinhardt Verlag in einem offiziellen Anstellungsverhältnis und erhielt ein regelmäßiges Gehalt als Verlagsberater. Vorher hatte er nur jeweils im Einzelfall Honorarzahungen erhalten, wenn er dem Verlag Autoren zuführte, zum Beispiel für die von Schröder initiierte Buchreihe *Grundlagen menschlichen Denkens und Glaubens*.<sup>60</sup> Wegen Heilers ablehnender Haltung in der Frage einer religionswissenschaftlichen Umgestaltung der Zeitschrift *Eine heilige Kirche* dachte Schröder daran, eine eigene religionswissenschaftliche Schriftenreihe herauszugeben. Sie sollte den Namen *Religionswissenschaftliche Untersuchungen beziehungsweise Beiträge zur Religionswissenschaft* tragen. Das erste, durch einen Druckkostenzuschuss der Norddeutschen Missionsgesellschaft bereits gesicherte Heft wäre durch den Missionar und Afrikanisten Diedrich Westermann mit einer Arbeit über die Ewe in Togo bestritten worden. Als zweites wollte Schröder die indologische Dissertation von Diether Lauenstein über *Das Erwachen der Gottesmystik in Indien* aufnehmen, worauf Arbeiten von Kurt Leese und Gustav Mensching folgen sollten. Schröder beabsichtigte, die Heilersche Reihe *Christentum und Fremdreigionen*, in

57 Litt an Schröder am 9. 2. 1942 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Litt, Nr. 3).

58 Schröder an Litt am 24. 3. 1942 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Litt, Nr. 3).

59 Siehe zum E. Reinhardt Verlag das Buch von H. Jungck, *75 Jahre Ernst Reinhardt Verlag München Basel*, München [1974].

60 Siehe dazu den vorläufigen Abschlussbericht der *Grundlagen menschlichen Denkens und Glaubens* vom 10. 10. 1944 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Ernst Reinhardt Verlag, Nr. 8).

der auch seine Schelling-Studie erschienen war, in dieses neue Unternehmen überzuführen, womit Heiler einverstanden gewesen wäre. Zum einen verhinderte der Krieg die Durchführung des Vorhabens. Zum andern gab es in Bonn ein Konkurrenzunternehmen von Gustav Mensching, der zusammen mit dem der SS nahestehenden Juristen und zeitweiligen Referenten im Reichserziehungsministerium, Karl August Eckhardt, die *Bonner religionswissenschaftliche Studien*, zunächst bei Klotz und dann bei Reinhardt, herauszugeben beabsichtigte. Dass Mensching hinter seinem Rücken und entgegen ihrer vorherigen Absprache mit H. Jungck in Verhandlungen eintrat, versetzte Schröders Verhältnis zu Mensching einen schweren und irreparablen Stoß.

Über sein Wirken beim Ernst Reinhardt Verlag hinaus knüpfte Schröder auch Beziehungen zu anderen Verlagen, für die er ebenfalls tätig wurde. So für den Insel Verlag, dessen Inhaber Anton Kippenberg ihn damit beauftragte, eine Dünndruckausgabe der Werke von Matthias Claudius und die Gedichte von Wilhelm Müller neu herauszugeben. Für den Dessauer Karl Rauch Verlag bereitete Schröder eine Neuausgabe des Italienbuches von Wilhelm Müller vor, das aber, wie die Gedichte Müllers, erst nach 1945 im Druck erschien. Mit dem Kröner Verlag schloss Schröder 1943 einen Vertrag für eine noch zu schreibende Allgemeine Religionsgeschichte, wofür er bereits 700 RM als Vorschuss erhielt. Das Vorhaben kam zwar nicht zustande, doch publizierte der Kröner Verlag auf Anregung Schröders nach dem Krieg die deutsche Übersetzung der Allgemeinen Religionsgeschichte von Helmer Ringgren und Åke von Ström.<sup>61</sup> 1941 brachte Schröder zusammen mit den beiden Theologen Martin Dibelius und Hermann Schuster eine neue gemeinverständliche Bibelausgabe heraus, und 1942 erschien die von Schröder und Heiler zusammen besorgte Übersetzung von Nathan Söderbloms *The Living Faith*.<sup>62</sup> Über welch enorme Arbeitskraft Schröder verfügte, wird daran ersichtlich, dass er alle diese Arbeiten neben seinem Kirchenamt her erledigte, wobei erschwerend hinzukam, dass er während des Krieges außer der eigenen noch drei weitere Pfarrstellen zu betreuen hatte.

Die im Laufe der Zeit erworbene Erfahrung als Verleger und Herausgeber ließen in ihm den Plan für eine religionsgeschichtliche Enzyklopädie reifen. Schröder beabsichtigte, alle Religionen der Erde von den führenden Fachwissenschaftlern behandeln und in einer eigenständigen Publikationsreihe erscheinen zu lassen. Das Mammutunternehmen, das daraus hervorging, sollte, vielleicht in Anlehnung an die 1927 von Carl Clemen herausgegebene und 16 Beiträge umfassende Sammlung *Die Religionen der Erde* oder an die *Encyclopaedia of Religion and Ethics (ERE)*, den Namen *Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen (REE)* tragen. Ursprünglich stammte die Idee von Franz Rudolf Merkel, dem Nachfolger auf Heilers religionswissenschaftlicher Dozentenstelle an der Universität München. Merkel, der

61 H. Ringgren und Å. von Ström (Hg.), *Die Religionen der Völker. Grundriß der Allgemeinen Religionsgeschichte. Deutsche Ausgabe von I. Ringgren und Ch. M. Schröder*, Stuttgart 1959 mit einem Nachwort von Schröder (ebd., 516 f.).

62 M. Dibelius; H. Schuster; Ch. M. Schröder (Hg.), *Das Ewige Wort. Die Bibel in neuer Auswahl und Ordnung für Jedermann*, Leipzig 1941; Nathan Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, in Verbindung mit Ch. M. Schröder und R. Hafner hg. von F. Heiler, München 1942, 1966.

sich sehr stark für die Entwicklungsgeschichte der deutschen Religionswissenschaft interessierte, hatte bereits einige Aufsätze darüber veröffentlicht. Ein von ihm stammendes Manuskript, das sich nun im Archiv der Religionskundlichen Sammlung in Marburg befindet, diente ebenfalls dem Zweck einer Gesamtdarstellung der Geschichte der Religionswissenschaft in Deutschland.<sup>63</sup> Allerdings galten Merckels religionsgeschichtliche Arbeiten als nicht allzu tiefeschürfend. Seine mehrfachen Bemühungen, die Religionswissenschaft an der Universität München auszubauen, wurden stets mit den unzulänglichen Fähigkeiten des Antragstellers abgewiesen. Auch sein enger Anschluss an den Nationalsozialismus konnte daran nichts ändern. Nachdem Schröder im Frühjahr 1943 das REE-Projekt übernommen hatte, befand er sich in der Zwickmühle, dass er Merkel nicht so ohne weiteres aus dem Unternehmen drängen wollte und konnte. Zwar hielt auch der Verleger Jungck nicht viel von ihm, doch Merkel hatte sich erboten, mit Hilfe seiner guten Beziehungen zu Walther Wüst das für die Drucklegung notwendige Papierkontingent beschaffen zu helfen. Die von Wüst vertretene politische und wissenschaftliche Linie entsprach nun aber alles andere als den Vorstellungen von Schröder. Geradezu beschwörend schrieb er an Hermann Jungck:

*»Ich hoffe zuversichtlich, daß der Geist, in dem Herr Wüst Religionswissenschaft und Indogermanistik betreibt, sich nicht auf dem Wege über Merkel auch Ihres Verlages bemächtigt. Vor allen Dingen bitte ich unbedingt, niemals für ein Buch von mir auf dem Wege Merkel-Wüst irgendwie Gut Wetter erbitten zu wollen. ›Ich möchte nicht die geringste Protektion einem Manne wie Herrn Wüst zu verdanken haben‹, ganz abgesehen davon, daß er mir gegenüber völlig ablehnend steht, wie er neulich auch hat drucken lassen.«<sup>64</sup>*

Das neue Konzept Schröders hatte mit den früheren Plänen Merckels nichts mehr gemeinsam. Von Schröder stammten nicht nur der neue Titel, sondern auch die inhaltliche Programmplanung, die Abgrenzung der Themen, die Erstellung der Richtlinien für die Autoren usw.<sup>65</sup> Auch die Verträge mit den Autoren schloss Schröder ab. Indem es Schröder gelang, den international bekannten und einflussreichen Heidelberger Neutestamentler Martin Dibelius als Mitherausgeber zu gewinnen, verbesserten sich die Möglichkeiten erheblich, die maßgeblichen Gelehrten für die *Religionen der Erde in Einzeldarstellungen* zu interessieren. Eine erste, vom November 1943 stammende Aufstellung enthält unter anderem die Namen Andrae, Benz, Heiler, Hermelink, Herter, Krickeberg, Rouselle, Unkrieg, van der Leeuw, Schaefer, Westermann. Auch Walter Baetke und Friedrich Rudolf Lehmann wurden von Schröder angeschrieben und um ihre Mitarbeit gebeten. Außer der von Schröder offen ausgesprochenen Bedingung, dass keine Deutschgläubigen als Mitarbeiter gewonnen werden sollten, gab es keine weiteren Einschränkungen. Nur die

63 Heiler dachte nach dem Krieg daran, es gemeinsam mit Schröder zu veröffentlichen (Brief Heilers an Schröder vom 13. 8. 1955, Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 24).

64 Schröder an H. Jungck am 1. 12. 1942 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Reinhardt Verlag, Nr. 5). Hervorhebung im Original.

65 Siehe dazu die umfangreichen Materialien im Nachlass Schröders.



wissenschaftliche Befähigung der in Aussicht genommenen Autoren sollte maßgeblich sein.

Ein besonders heikler Punkt war natürlich der Band über das Judentum. Wie sollte die jüdische Religion behandelt werden, ohne auf den alltäglichen Antisemitismus in Deutschland Bezug zu nehmen? Wer kam überhaupt als Verfasser in Frage? Die jüdischen Wissenschaftler waren allesamt aus Deutschland vertrieben worden oder befanden sich, wie etwa Leo Baeck, im Konzentrationslager. Deutsche Gelehrte von Rang, die zugleich den nationalsozialistischen Antisemitismus abgelehnt hätten, gab es ebensowenig. So fiel die Wahl auf Gerhard Kittel, zu dem Dibelius gute Kontakte hatte. Dibelius schätzte die Arbeiten Kittels sehr, auch wenn er an manchen Einzelheiten von Kittels Darstellung Anstoß nahm. Zum Beispiel bezeichnete Dibelius die Überschriften in Kittels berüchtigtem, zusammen mit Eugen Fischer in den antisemitischen *Forschungen zur Judenfrage* herausgegebenen Band über das antike Weltjudentum ganz offen als »stürmer<-haft«. <sup>66</sup> Als das Ende des Krieges näher rückte, wurden die Herausgeber vorsichtiger bei der Auswahl ihrer Autoren. Da man sich bewusst war, dass *Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen* erst danach zum Abschluss gebracht werden konnten, wollte man sich nicht mit solchen Gelehrten belasten, bei denen eine gewisse Wahrscheinlichkeit bestand, dass sie nach 1945 wegen ihres Engagements für das Dritte Reich Schwierigkeiten bekommen würden.

Angesichts der Millionen von Menschen, die dem nationalsozialistischen Rassenwahn und den Raubkriegen der deutschen Wehrmacht zum Opfer fielen, muss das mitten im Krieg betriebene REE-Unternehmen als monströs erscheinen. Herausgeber und Verlag teilten indes die Vorstellung, dem Ungeist der Barbarei etwas Geistiges entgegenzustellen. Dass ihnen jedes politische Verständnis dafür fehlte, worauf der nationalsozialistische »Ungeist« beruhte und wie er sich vom sonstigen geistigen Leben des Dritten Reiches in der Wissenschaft, der Literatur, den Künsten usw. unterschied, steht auf einem anderen Blatt.

#### 4. Schröder und die Religionswissenschaft nach 1945

Mit der Kapitulation des Dritten Reiches ergab sich auch für Schröder eine gänzlich neue Situation. Aus jemandem, dessen berufliches Fortkommen durch abweichende Ansichten eine starke Beeinträchtigung erfahren hatte, war plötzlich ein gefragter Mann geworden, der bei der britischen Militärbehörde wie bei der neuen Landesregierung hoch im Kurs stand. Bereits im Dezember 1945 wurde er ins oldenburgische Kultusministerium gebeten, wo ihm der zuständige Ministerialdirektor für Kirche und Schule die Pläne für eine Neustrukturierung des Erziehungswesens erläuterte. Schröder sollte den Aufbau der gesamten Erwachsenen- und

<sup>66</sup> Dibelius an Kittel am 13. 8. 1944 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Personen varia, Kittel). Bedauerlicherweise galt die Kritik, wie Dibelius ausdrücklich anmerkte, nur den Überschriften. Am Text selbst hatte Dibelius nichts anzusetzen, sondern lobte gar die »famose pädagogische Art«, mit der Kittel die Erkenntnisse der Rassenfrage zu vermitteln in der Lage sei (ebd.).

Volksbildungsarbeit für das Land Oldenburg übernehmen. In absehbarer Zeit wäre er vermutlich auch Leiter der Landesbibliothek geworden.<sup>67</sup>

Während seiner Zeit als Bürgermeister erkannte Schröder aber ziemlich schnell, dass ihm eine Tätigkeit in der öffentlichen Verwaltung nicht lag. Viel lieber hätte er das gemacht, was er schon immer machen wollte, nämlich als Hochschullehrer an einer Universität gearbeitet. In den ersten Nachkriegsjahren bestand wegen der großen Anzahl belasteter Professoren eine gewisse Chance auf eine Hochschulprofessur auch ohne vorherige Habilitation. Außerdem hatte sich Schröder durch sein Buch *Rasse und Religion* bereits einen guten Namen gemacht. Martin Dibelius erbot sich daher, bei der geplanten Neueinrichtung der beiden theologischen Fakultäten an der Universität Frankfurt ein Wort für ihn einzulegen, doch kamen diese aus finanziellen Gründen nicht zustande. An der neuen Universität Mainz wollte sich Dibelius dafür einsetzen, dass dort ein Lehrstuhl für Religionswissenschaft eingerichtet und mit Schröder besetzt werden würde. Heiler verwandte sich ebenfalls für Schröder und sondierte an verschiedenen Universitäten, wo vielleicht Aussicht auf einen religionswissenschaftlichen Lehrauftrag bestand. Nach der Entlassung Gustav Menschings geriet dabei auch die Universität Bonn in Schröders Blickfeld.<sup>68</sup> Sogar eine Nachfolge für Hauer stand im Gespräch. Dibelius bemühte seine Beziehungen zur Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Heiler wandte sich an Karl Adam und an Romano Guardini und Hans Heinrich Schaefer an Enno Littmann, um Schröder den Weg zu ebnen. Schröder sah es aber vollkommen ein, dass mit Helmuth von Glasenapp eine »unvergleichlich bessere« Lösung für Tübingen gefunden wurde.<sup>69</sup> In ein konkretes Stadium traten solche Gedankenspiele aber auch deshalb nicht, weil sie von unalkalulierbaren hochschulpolitischen Entwicklungen abhingen. Der an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Münster geplante Lehrstuhl für vergleichende Religionsgeschichte, für den Heiler bereits die Namen geeigneter Kandidaten, unter anderem den Schröders, genannt hatte, wurde aus finanziellen Gründen nicht realisiert.<sup>70</sup> Auf Betreiben des katholischen Theologen und Eugenikers Hermann Muckermann arbeitete Schröder Anfang 1950 für einige Monate an dem von Muckermann geleiteten Kaiser Wilhelm Institut für angewandte Anthropologie in Berlin. Weil sich Muckermann aber als ein »Scharlatan« mit großem Geltungsbedürfnis erwies, der seine Mitarbeiter schikanierte und eingegangene Versprechungen nicht einhielt, kehrte Schröder, um eine wenig angenehme Erfahrung reicher, wieder nach Jever zurück, obgleich ihm die Technische Universität Charlottenburg

67 Schröder an M. Dibelius am 4. 12. 1945 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Dibelius, Nr. 5).

68 »Das ist natürlich auch nur eine ganz vage Möglichkeit, und ich möchte auf keinen Fall mein Glück auf Menschings Unglück begründen, obwohl ich grundsätzlich der Meinung bin, daß Menschling sich äußerlich und auch wissenschaftlich so weit mit den Nazis eingelassen hat, daß er jedenfalls die Vorteile, die sich ihm von dieser Seite boten, so intensiv wahrgenommen hat, daß ich ihn als akademischen Lehrer für untragbar halte« (Schröder in einem Brief an Heiler am 11. 2. 1946, Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 15).

69 Schröder an Dibelius am 24. 4. 1946 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Dibelius, Nr. 5).

70 Brief Heilers an Schröder vom 30. 4. 1950 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 19).

einen Lehrauftrag für Religionswissenschaft angeboten hatte.<sup>71</sup> Wohlweislich hatte er seine Pfarrstelle nicht ganz aufgegeben und sich nur für einige Monate beurlauben lassen.

Heiler drängte Schröder außerdem, seine Bemühungen zum Erwerb des theologischen Dokortitels an der Universität Marburg fortzusetzen. Doch abgesehen davon, dass Schröder mit der allgemeinen Entwicklung der Theologie nicht einverstanden war, stellte er sich die Frage, ob er es wirklich noch nötig hatte, sich den Strapazen einer erneuten Doktorprüfung zu unterziehen und inwieweit die Prüfer überhaupt auf seine nunmehrige Situation Rücksicht zu nehmen bereit waren. Ein Schlüsselerlebnis im Jahr 1956 veranlasste ihn, alle in diese Richtung gehenden Überlegungen endgültig aufzugeben, denn als er mit Theodor Siegfried in Marburg mögliche Prüfungsthemen absprechen wollte, musste er feststellen, dass der Alkoholismus bei dem Otto-Nachfolger noch weitaus schwerwiegender war als er angenommen hatte.<sup>72</sup> Auch der von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Marburg eine Zeit lang verliehene religionswissenschaftliche Dokortitel stellte sich als keine ernstzunehmende Möglichkeit für Schröder dar. Das Kultusministerium hatte zwar nach anfänglichem Zögern seine prinzipielle Zustimmung erteilt, doch wurde der Titel eines »Dr. sc. rel.« sowohl von theologischer als auch von kirchenamtlicher Seite angefeindet und nach drei Jahren als mit dem Auftrag einer protestantischen Fakultät nicht vereinbar wieder abgeschafft.<sup>73</sup> Der Bischof drohte der Marburger Evangelisch-theologischen Fakultät sogar mit Studentenentzug, um die Annullierung zu erzwingen.<sup>74</sup>

Für Schröder bot daher die Betätigung innerhalb des Deutschen Zweiges der Internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte eine willkommene Gelegenheit, seinen wissenschaftlichen Interessen neben seinem Pfarrberuf her nachzugehen. Im Mai 1953 trat er dem Deutschen Zweig der IASHR bei und ließ sich dann auch in den Vorstand wählen. Schröder war freilich kein bequemes Mitglied. In gewohnt offener Weise legte er Widerspruch gegen Entwicklungen und Tendenzen ein, die ihm gegen den Strich gingen. Da ihm von je her eine theologieunabhängige Religionswissenschaft am Herzen lag, sei sie nun durch deutschgläubige oder christliche Prämissen vorgeprägt, übte er Kritik daran, dass keine größeren Anstrengungen unternommen wurden, um das religionswissenschaftliche Profil des Faches zu stärken. Wie Schröder erfahren hatte, hielten sich viele Philologen, Ethnologen usw. gerade deswegen von einer stärkeren Beteiligung an der Standesvereinigung der deutschen Religionswissenschaftler zurück,

71 Schröder an Heiler am 22. 8. 1950 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 19).

72 »Einen geradezu niederschmetternden Eindruck hatte ich dann allerdings bei Siegfried. Als ich Montag bei ihm anrief, hatte ich das Gefühl, mit einem entweder total Betrunkenen oder sonst geistig Gestörten zu sprechen. Bei meinem Besuch war er zweifellos nüchtern, aber ich mußte immer nur denken: und das sitzt jetzt auf Rudolf Ottos Lehrstuhl. [...] Aber ich werde eigentlich das Empfinden nicht los, daß es unter meiner Würde ist, mich von einer solchen Kümmer-Existenz prüfen zu lassen« (Brief Schröders an Heiler am 1. 6. 1956, Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 25).

73 J. Kroll-Mermborg, *Religionswissenschaft in Marburg...*, 52. Zwischen 1951 und 1954 wurde der Titel acht Mal ehrenhalber – das erste Mal ausgerechnet an Karl Helm – und drei Mal regulär verliehen (ebd.).

74 Siehe dazu H. Junginger, *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft...*, 88.

weil sie ihren religionsgeschichtlichen Arbeitsschwerpunkt dort nur ungenügend vertreten sahen. Das bestätigt auch der Blick auf die frühen Mitgliedslisten, die einen ausgesprochen niedrigen Prozentsatz an Nicht-Theologen aufweisen.

Indem Schröder auf eine Richtungsänderung drängte, geriet er in Konflikt mit Heiler, dessen Intentionen darauf abzielten, die theologische und religionswissenschaftliche Zielsetzung möglichst eng beieinander zu halten. Schröder kritisierte Heiler zum Beispiel dafür, dass er nicht genügend zwischen seiner Tätigkeit für den Deutschen Zweig der IASHR einerseits und für den wiederbelebten Religiösen Menschheitsbund andererseits unterschied. Es sei nicht angängig, dass die Kassenführung von Heiler nicht sauber getrennt werde. Außerdem würde ein falscher Eindruck entstehen, wenn Heiler die Tagungen des Religiösen Menschheitsbundes mit denen des Deutschen Zweiges verknüpfe. Dass Heiler in beiden Einrichtungen führend tätig sei, könne ihm natürlich nicht verwehrt werden. Gleichwohl sei es seine Pflicht, auch in der Öffentlichkeit und in der Presse deutlicher darauf hinzuweisen, dass es sich dabei um verschiedene Dinge handele.<sup>75</sup> Die Art, in der Heiler einige Jahre später den zehnten internationalen religionswissenschaftlichen Kongress in Marburg abhielt, verdeutlicht, dass Schröders Position nicht dem Mainstream der damaligen Religionswissenschaft entsprach.

Die Frage, wie man innerhalb des Deutschen Zweiges mit ehemaligen Nationalsozialisten verfahren sollte, wurde erstmals von Schröder auf die Tagesordnung gesetzt. Von Wissenschaftlern wie Mühlmann und Mensching, die seit den frühen fünfziger Jahren dem Vorstand angehörten, waren kaum irgendwelche Aktivitäten für eine Aufarbeitung der Zeit des Dritten Reiches zu erwarten. Auch die nicht wenigen ehemaligen Nationalsozialisten, die man auf den Mitgliedslisten und unter den Teilnehmern der nationalen wie internationalen Tagungen finden kann, hatten sicherlich kein Interesse an dem Thema. Es erstaunt, wie viele frühere Propagandisten des Dritten Reiches in der deutschen Religionswissenschaft der Nachkriegszeit ein neues Betätigungsfeld suchten und zum Teil auch fanden. Man stößt hier auf die Namen von Eberhard Achterberg, dem einstigen Herausgeber der *Nationalsozialistischen Monatshefte*, von Otto Huth, einstens Abteilungsleiter in Himmlers SS-Ahnenerbe, von Bernhard Kummer, dem Autor von *Midgards Untergang* und NSDAP-Mitglied seit 1928, von Herman Wirth, dem Ahnenerbe-Gründer und unermüdlichen Erforscher ›urgermanischer‹ Symbole, von Matthes Ziegler, einem wichtigen Mitarbeiter Alfred Rosenbergs, bis hin zu Jakob Wilhelm Hauer, dem profiliertesten Religionswissenschaftler des Dritten Reiches. Dass Hauer auf der von Wilhelm Mühlmann organisierten vierten religionswissenschaftlichen Jahrestagung in Mainz im Jahr 1954 zu einem Vortrag zugelassen (wenn nicht gar eingeladen) wurde, scheint mir ein deutlicher Hinweis darauf zu sein, dass die nachträglichen Distanzierungsversuche Hauer und anderen Nationalsozialisten gegenüber so wohl nicht zutreffen.

75 Schröder an Heiler am 8. 11. 1956 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 25).

Schröder, der 1955 am internationalen religionswissenschaftlichen Kongress in Rom teilgenommen hatte,<sup>75</sup> erbot sich, die Organisation der sechsten Jahrestagung der deutschen Religionswissenschaftler im darauffolgenden Jahr in Bremen zu übernehmen. Die vorherigen fünf Tagungen des Deutschen Zweiges hatten 1950, 1953 und 1955 in Marburg, 1952 in Bonn und 1954 in Mainz stattgefunden. Nach Überwindung einiger Widerstände, die besonders von G. Mensching, W. Mühlmann und H. J. Schoeps ausgingen, wurde für die sechste Jahrestagung schließlich Bremen als Veranstaltungsort gewählt. Schröder stellte unmissverständlich klar, dass er es nicht hinnehmen würde, wenn ehemalige Vertreter der NS-Ideologie wie Hauer versuchen würden, den Bremer Kongress als eine Plattform für öffentliche Auftritte zu nutzen:

*»Ich meine aber, daß mir dieses eine unerläßliche Vorbedingung ist, noch einmal darauf hinzuweisen, daß ich unbedingt, wenigstens indirekt, Einfluß auf die Gestaltung des Programms mit haben muß und daß unter keinen Umständen Leute wie Hauer usw. hier öffentlich auftreten können. Sollte keine Gewähr dafür gegeben sein, so möchte ich von vornherein bitten, von einer Abhaltung des Kongresses in Bremen abzusehen.«<sup>76</sup>*

Heiler antwortete auf Schröders Vorbedingung etwas ausweichend, dass eine derartige Einflussnahme nicht einfach sei. Insbesondere im Falle Hauers sei das nur schwer durchzuführen, weil dieser im Vorstandsmitglied Helmuth von Glasenapp einen bedeutenden Fürsprecher habe. Glasenapp schätze Hauer als Indologe sehr.<sup>77</sup> Die von Heiler des weiteren geäußerte Auffassung, dass er es gewesen sei, der ein öffentliches Auftreten Hauers auf dem internationalen Parkett in Rom verhindert habe, scheint mir zumindest zweifelhaft. Denn Heiler hatte es nicht nur nicht verhindert, sondern gerade erst ermöglicht, dass ein solcher Wirrkopf wie Herman Wirth 1955 in Rom einen Vortrag halten konnte.<sup>78</sup> Heiler unterstützte die Bestrebungen Wirths in den fünfziger Jahren wo er nur konnte und scheute nicht einmal davor zurück, in den Vorstand der von Wirth ins Leben gerufenen »Europäischen Sammlung für Urgemeinschaftskunde« einzutreten.<sup>79</sup> Unter solchen Umständen musste sich die Hoffnung auf eine Auseinandersetzung der deutschen Religionswissenschaft mit den noch lebenden Anhängern der früheren deutschgläubigen Bewegung oder auf eine auch noch so vorsichtige Annäherung an die eigene Vergangenheit im Dritten Reich als Illusion erweisen.

<sup>75</sup> Siehe dazu Schröders Bericht »Eindrücke aus der ›Ewigen Stadt‹. Ein Teilnehmer am VIII. Internationalen Kongreß für Religionswissenschaft berichtet«, in: *Jeversches Wochenblatt*, 14. 5. 1955.

<sup>76</sup> Brief Schröders an Heiler am 25. 7. 1955 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 24).

<sup>77</sup> Heiler an Schröder am 26. 7. 1955 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Heiler, Nr. 24).

<sup>78</sup> Siehe dazu die Unterlagen im Archiv der Religionskundlichen Sammlung in Marburg, D II 8.

<sup>79</sup> Ebd., D II 8. Heiler, der sich wohl erhofft hatte, das von Wirth gesammelte »ursymbolische« Material in die Religionskundliche Sammlung zu übernehmen, trat später von seinem Vorstandssitz wieder zurück. Ein von Heiler erstelltes »Gutachten« mit positiven Aussagen über den »bedeutenden Forscher« Wirth wurde von diesem weidlich ausgenützt.

Immerhin wurde die Bremer Tagung für Schröder zu einem großen Erfolg, sowohl in wissenschaftlicher als auch in organisatorischer Hinsicht.<sup>81</sup> In Bremen traf er auch mit Oskar Rühle vom Kohlhammer Verlag zusammen und führte mit ihm ein längeres Gespräch darüber, inwieweit es sinnvoll sei, die von Schröder für *Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen* unternommenen Vorarbeiten in ein neues Projekt umzuleiten und beim Stuttgarter Kohlhammer Verlag zu realisieren. Der mittlerweile in die Schweiz übersiedelte Ernst Reinhardt Verlag hatte allem Anschein nach das Interesse verloren. Nachdem man grundsätzlich übereingekommen und die Rechtslage mit Hermann Jungck und dem Reinhardt Verlag geklärt war, machte sich Schröder ein zweites Mal an die Herausgabe dieser religionswissenschaftlichen Reihe, die nun unter dem Namen *Die Religionen der Menschheit* (RdM) erscheinen sollte.

Ein auch nur oberflächlicher Blick auf den in 23 Ordnern abgelegten Schriftverkehr mit den Autoren und dem Verlag verdeutlicht, welche Mühen sich Schröder dabei zumutete. Schröders ursprüngliche Absicht, einen der geplanten 36 Bände über die Geschichte der deutschen Religionswissenschaft selbst zu schreiben, stellte sich als völlig unmöglich heraus. Wie für jeden Herausgeber einer derartigen Reihe lag das Hauptproblem Schröders, abgesehen von den inhaltlichen Fragen und den Schwierigkeiten mit dem Verlag, in der Saumseligkeit der Autoren, die ihre Beiträge nicht rechtzeitig ablieferten. Ein holländischer Autor etwa, der sich in der Abgabefrist um ein Jahr verschätzt hatte, teilte Schröder zwar optimistisch, aber wenig realistisch mit: »Obgleich ich noch keine Buchstabe auf Papier gesetzt habe, glaube ich das Datum nächstes Jahr einhalten zu können«. Einem anderen musste schließlich im Jahr 1972 der Vertrag gekündigt werden, weil von dem 1959 für das Jahr 1963 schriftlich vereinbarten Manuskript immer noch nichts eingegangen war. Oftmals enthielten die Manuskripte nicht genau das, was verabredet worden war, nicht selten waren sie zu lang oder voller Fehler. Ein zusätzliches Problem bestand in den Übersetzungen der Texte ausländischer Autoren (Dumézil, Tucci), die manches Mal zu wünschen übrig ließen und gelegentlich auch zu Rechtsstreitigkeiten Anlass gaben. Schröder, der sämtliche Arbeiten neben seinem Pfarramt her erledigte, geriet des öfteren an den Rand eines Nervenzusammenbruchs. Er hätte die ganze Sache vermutlich auch irgendwann aufgeben, wenn dadurch nicht alle vorausgegangenen Arbeiten zunichte gemacht worden wären.

In Anbetracht der Vielzahl der Probleme stellt das über mehrere Jahrzehnte von Schröder verfolgte Unternehmen der Herausgabe einer religionsgeschichtlichen Enzyklopädie eine Riesenleistung dar. Die mittlerweile auf etwa dreißig Bände angewachsenen Reihe setzte wissenschaftliche Maßstäbe, an denen niemand vorbei kann, der sich intensiver mit dem Studium der Religionsgeschichte befasst. Es bleibt noch hinzuzufügen, dass *Die Religionen der Menschheit* auch nach dem Tod Schröders weitergeführt wurden und weiterhin einen wichtigen Schwerpunkt der

81 Siehe dazu den Tagungsbericht von G. Lanczkowski in der *Theologischen Literaturzeitung* 3, 1957, 1-6. Schröder veröffentlichte seinen Vortrag über »Thomas Achelis, ein Bremer Religionswissenschaftler« zwei Jahre darauf im *Jahrbuch der Witttheit zu Bremen* 2, 1958, 187-203.

religionswissenschaftlichen Forschung in Deutschland bilden.<sup>81</sup> Das wäre ohne die unermüdliche Arbeit Schröders nicht möglich gewesen.

## 5. Resümee

*Die Religionen der Menschheit* waren Schröders herausragender Beitrag für die Religionswissenschaft in Deutschland. Durch diese Reihe und durch seine Tätigkeit für den Deutschen Zweig der International Association for the Study of History of Religions (IASHR, später IAHR) übte er einen nicht unbeträchtlichen Einfluss auf die Entwicklung der deutschen Religionswissenschaft aus, obwohl er keiner Universität angehörte und kein akademisches Lehramt innehatte. Die Distanz zum Universitätsbetrieb ermöglichte ihm aber eine vom Streit der Schulen unabhängige Stellung. Von einem Standpunkt außerhalb festgefahrener Universitätsstrukturen und unbelastet von den üblichen akademischen Auseinandersetzungen um Macht und Einfluss konnte er sich ein objektiveres und kritischeres Urteil erlauben. Schröders Bedeutung liegt deshalb weniger auf rein wissenschaftlichem Gebiet in der Publikation gelehrter Bücher und fachwissenschaftlicher Artikel. Sie ist vielmehr darin zu sehen, dass er als ein Bindeglied zwischen Universität und Gesellschaft in besonderem Maße Wissen vermitteln konnte. Schröder verkörperte den in Deutschland seltenen Typ eines Wissenschaftsorganisations, der das von Wissenschaftlern produzierte Wissen in einen allgemeineren Zusammenhang einordnet und darüber hinaus eine Verbindung zwischen der Produktion und dem Vertrieb wissenschaftlicher Literatur herstellt. Wie viele gute Wissenschaftler gibt es, die nicht in der Lage sind, ihr Wissen der Allgemeinheit plausibel zu machen? Seine Rolle als Wissenschaftskoordinator konnte Schröder deswegen so gut ausfüllen, weil er in beiden Bereichen zu Hause war. Er kannte die Probleme eines Autors beim Abfassen und Publizieren wissenschaftlicher Texte so gut wie die wirtschaftlichen Ziele der Verlage. Die legitimen Interessen beider Seiten zu einem seriösen Ausgleich bringen zu können, war eine der wichtigsten Fähigkeiten Schröders.

Im Hinblick auf Schröders persönliche Charaktereigenschaften fällt am meisten seine Geradlinigkeit und seine Willensstärke auf. Von einem einmal als richtig erkannten Weg ließ er sich nicht mehr abbringen, weder durch die Verlockungen des Zeitgeistes oder die Aussicht auf eine Hochschulkarriere und noch weniger durch Druck von oben. In einem solchen Fall verfolgte er seine Ziele noch konsequenter, wobei er klare Verhältnisse liebte und keinem Streit aus dem Weg ging. Damit verbanden sich einige negative Eigenschaften, die bei Schröder ebenso klar zu Tage traten. Er eckte oft an, und nicht selten ließ er den nötigen Takt vermissen. Er sei halt ein »Oldenburgischer Grobian«, wie er einmal Heiler gegenüber feststellte.<sup>82</sup> In der felsenfesten Überzeugung, das Richtige zu tun, wurde auch bei Schröder die Fähigkeit zur Selbstkritik nicht unbedingt gefördert. Im persönlichen

<sup>81</sup> Die jetzigen Herausgeber sind Peter Antes, Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Martin Greschat.

<sup>82</sup> Brief an Heiler am 5. 2. 1938 (Nachlass Schröder, s. v. Heiler, Nr. 7).

Umgang war Schröder aber aufrichtig und ohne falsche Hintergedanken, auf sein Wort konnte man sich verlassen.

Theologischen Spekulationen und Spitzfindigkeiten abhold, sah Schröder als ein typischer Vertreter des liberalen Protestantismus im Christentum vor allem eine gesellschaftsverbessernde und kulturfördernde Macht. Nichts hasste er mehr als kirchlichen Dogmatismus und religiöse Voreingenommenheit, egal welcher Konfession. Wie bei den meisten Religionshistorikern aus dem Bereich der christlichen Theologie löste die Beschäftigung mit der allgemeinen Religionsgeschichte auch bei Schröder zwei eigentümliche Reaktionen aus. Zum einen bewirkte der Blick auf die Welt der Religionen die Abkehr von einer dogmatischen Fixierung auf den religiösen Alleinvertretungsanspruch des Christentums. Nichtchristliche Religionen werden nun als autonome Größen wahrgenommen, ohne dass der Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt und ihrem Verhältnis zum Christentum eine besondere Bedeutung beigemessen würde. Auf der anderen Seite geht damit zwangsläufig eine Nivellierung der eigenen Religiosität einher, die zu mehr oder weniger weit reichenden Glaubenszweifeln führt. Bei Schröders Charakter, Widersprüche nicht auf sich beruhen zu lassen, musste das vielleicht schwerwiegendere Folgen haben als bei anderen. Zeitweise konnte er sich dadurch behelfen, dass er sich in der praktischen Arbeit vergrub, doch half das nicht immer.

Will man sich ein Urteil über Schröders politische Einstellung zur Zeit des Dritten Reiches erlauben, gilt es als Erstes sein jungdliches Alter zu bedenken. Als die Nationalsozialisten in Deutschland an die Macht kamen, war er 17, zur Zeit der Auseinandersetzungen um sein Promotionsverfahren gerade 20 Jahre alt. Bis dahin hatte er noch wenig gesehen von der Welt und wenig Gelegenheit gehabt, politische Erfahrungen zu erwerben. Seine anfänglichen antijüdischen Vorurteile zeigen, dass er eine ganz in traditionellen Bahnen verlaufende Erziehung und Ausbildung genoss. Ein besonderes Interesse an der Politik oder ein tiefer gehendes Verständnis politischer Sachverhalte war nicht zu erwarten. Auch bei Schröder fußte das als unpolitisch empfundene eigene Weltbild auf dem Boden einer Denkungsart, die man als »gut national« bezeichnen kann. Auch wenn uns heute das Epitheton »gut« missfällt, war der nationale Gedanke in weiten Teilen der Gesellschaft fest verankert. Man muss deshalb, gerade in kirchlichen und akademischen Kreisen, von einer relativ weit reichenden Übereinstimmung mit verschiedenen Maßnahmen des Dritten Reiches ausgehen. Der nationalsozialistische Kampf gegen Sozialisten und Kommunisten, gegen die Gottlosenbewegung und den Verfall der Sitten, das Zurückdrängen der Arbeitslosigkeit, die Wiederherstellung der nationalen Ehre, die Wiederbewaffnung, auch der Sieg gegen den Erbfeind Frankreich und die Angriffe auf Polen, England und besonders die Sowjetunion waren alles Dinge, mit denen sich die allermeisten einverstanden erklären konnten.

Schröders Buch über *Rasse und Religion* beruhte sicherlich nicht auf einer politischen Motivation oder einer politischen Idee. Von einem religiösen Ausgangspunkt ausgehend, kritisierte er die Idee der Rasse, weil sie seiner Meinung nach zu weit ging und bestimmten christlichen Vorstellungen zuwider lief. So wie deutschgläubige und deutschchristliche Wissenschaftler gleichermaßen einen natürlichen und gottgegebenen Einfluss der Rasse auf die Religion behaupteten und wissenschaftlich zu beweisen suchten, wollte Schröder über die allgemeine Religions-



geschichte den Nachweis führen, dass Religionen überhaupt nicht oder wenn, dann nur unwesentlich von rassischen Faktoren abhängen. Dafür wurde er nicht nur von nationalsozialistischer Seite kritisiert, sondern zum Beispiel auch von Theodor Litt, der es für falsch hielt, der Rasse einen bestimmenden Einfluss auf das menschliche Leben abzusprechen. Es sei nun einmal nicht zu leugnen, »dass in die geschichtlichen Individualisierungen« Rassenunterschiede eingegangen seien. Das gelte natürlich auch für die Religion. »Es ist kein geistiger Besitz denkbar, der so vollkommen ›frei schwebte‹, dass er mit der rassischen Grundlage schlechterdings nichts zu tun hätte«, mahnte er Schröder. Schröder tue zu viel des Guten, wenn er »der Rasse den determinierenden Anteil am religiösen Leben bestreiten wolle«.<sup>83</sup> Dass selbst ein ausgewiesener Gegner des Dritten Reiches wie Litt nicht nur die allgemeine Berechtigung des Rassegedankens anerkannte – was ja auch Schröder tat –, sondern ihm darüber hinaus auch einen »determinierenden« Einfluss auf das religiöse Leben zusprach, belegt die allgemeine Verbreitung rassistischer Vorstellungen, die weit über die Parteigänger und Ideologen des Nationalsozialismus hinausging. Wie sollte auf einer solchen Basis dem Dritten Reich die grundsätzliche Berechtigung zu politischen Maßnahmen gegen Andersrassige bestritten werden? Einen öffentlichen Protest oder auch nur eine private Stellungnahme gegen die Nürnberger Gesetze oder gegen die Eliminierung der Juden aus der deutschen Gesellschaft werden wir deshalb, bei Litt wie bei Schröder, vergeblich suchen.

Schröders Einspruch gegen die Absolutsetzung und Dogmatisierung der Idee der Rasse teilte die Schwächen der Littschen Kritik am »Ungeist« der Nazis von den Höhen einer überlegenen und vermeintlich über den Niederungen des Politischen stehenden Geistigkeit herab. In dem Briefwechsel zwischen Schröder und Litt aus den Jahren 1944/45 zeigt sich Schröder dem nationalkonservativen Denken Litts stark angenähert. Die Einwände gegen das Dritte Reich artikulieren sich hier in den konventionellen Kategorien einer intellektuellen Elite gegenüber dem braunen Bolschewismus der Masse. Der Nationalsozialismus war für Litt ein Sozialismus der Habenichtse, der die natürliche Ordnung bedrohte.<sup>84</sup> Interessanterweise erreichte die Verachtung der Masse und die Abscheu vor der Herrschaft des Durchschnitts erst nach 1945 ihren Höhepunkt.<sup>85</sup> Die etwa 55-60 Millionen Tote außer Acht lassend, die in die Endbilanz des Dritten Reiches einzurechnen sind, galt diesem Denken der DDR-Staat als die noch schlimmere Form des Bolschewismus.

Kann man die Haltung Litts und Schröders dem Nationalsozialismus gegenüber als Widerstand bezeichnen? Für Schröder ist das wahrscheinlich zutreffend, zumindest für die letzten Tage des Dritten Reiches. In einer engen Bedeutung des Wortes scheint mir der Begriff Widerstand aber, für Schröder wie für Litt, nicht anwendbar. Ihre Resistenz gegenüber der nationalsozialistischen Ideologie beschränkte sich doch weitgehend auf den Bereich des Geistigen. Überdies gewann ihre Kritik erst

<sup>83</sup> Litt an Schröder am 29. 4. 1944 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Litt, Nr. 5).

<sup>84</sup> Dass Litt Anfang 1945 seine Haushaltshilfe verlor, deutete er als einen weiteren Schritt auf der vor nichts und niemandem Halt machenden »Bahn der Proletarisierung« (Litt an Schröder am 7. 1. 1945, Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Litt, Nr. 6).

<sup>85</sup> Entgegen seiner sonstigen Haltung vornehmer Kontenance glitt Litt hier zum Teil in eine vulgärsprachliche Ausdrucksweise ab.

in dem Moment politische Konturen, als der unmittelbar bevorstehende Zusammenbruch seine Schatten bereits vorauswarf. Dennoch dürfen an der Feststellung keine Abstriche gemacht werden, dass die von Litt und Schröder vertretenen Positionen im Gegensatz zu wichtigen Punkten der NS-Ideologie standen. Mit Recht sahen verschiedene Parteidienststellen in Schröders Buch einen Angriff auf die Rassenlehre des Dritten Reiches. Dass Litt und Schröder ihre eigene Denkweise als oppositionell verstanden, belegt der folgende Ausschnitt aus einem Brief, in dem Litt Schröder im Januar 1942 aufforderte, nicht nachzulassen und keine Kompromisse einzugehen:

*»Denn das Schlimmste liegt ja noch vor uns. Wir dürfen in keiner Form kapitulieren. Wir dürfen denen, die uns in diesen Zustand hineingebracht haben, in einem nicht nachgeben: in dem Willen zur moralischen Selbstbehauptung! Denn es wird, wie ich glaube, die Zeit kommen, da die Rettung, wenn sie überhaupt möglich ist, nicht ohne das Kapital, als dessen Hüter wir uns fühlen, erreicht werden kann. Dafür müssen wir uns bewahren und vor vorzeitiger Aufnutzung schützen. Wenn ich mich jetzt mit der Gestapo und der Akademie der Wissenschaften wegen des über mich ergangenen Vortragsverbots herumbalge, so tue ich das wirklich nicht deshalb, weil die Sache als solche mir irgendwie belangvoll erschiene, sondern nur in der Entschlossenheit, an keinem Punkte kampflös nachzugeben.«<sup>86</sup>*

Der unbedingte Wille zur moralischen Selbstbehauptung kommt hier deutlich zum Ausdruck. Hinter ihm steht ein Ethos, das sich nicht politisch, sondern als Verteidigung geistiger Werte und in dem Bewusstsein, die Tradition eines anderen Deutschland zu repräsentieren, äußert. Vielleicht mag das nicht besonders viel erscheinen, vor allem dann, wenn man das Dritte Reich aus der Perspektive der Opfer betrachtet und von ihrem Blickwinkel aus argumentiert. Dabei gilt es aber zu bedenken, wie erschreckend wenige Deutsche sich zu einem solchen Standpunkt kritischer Distanz überhaupt durchringen konnten. Unter den Wissenschaftlern, die nach 1933 in Deutschland geblieben sind, ist das eine ganz bemerkenswerte und hoch zu achtende Haltung. Sie widerlegt die Legende, nur in der Anpassung wäre ein Überleben möglich gewesen.

<sup>86</sup> Litt an Schröder am 18. 1. 1942 (Nachlass Schröder Tübingen, s. v. Litt, Nr. 3). Hervorhebung im Original.