

Erziehungskunst.

Man kann zuweilen die Klage hören, es fänden sich unter den Lehrern und Erziehern so viele, die ohne Herz bei den Kindern seien und ihren Beruf nur als Brotquelle betrachteten. Wer sich aber überzeugen will, daß es auch heute noch Lehrer gibt, die es mit Leib und Seele sind, der greife zu dem Büchlein: Vom Geist und Wesen der Erziehungskunst. Ein Wegweiser für Lehrer und Erzieher von Hans Strohmeyer (Berlin 1922, Otto Salle). Ein erfahrener Schulmann, jetzt Oberstudiendirektor, spricht da zu uns. Was ihm in langen Jahren der Erziehungsarbeit an köstlicher Erkenntnis herangereift ist, hat er mit Geist und Herz in knapper, anspruchsloser Form zusammengefaßt und zu Nuß und Frommen seiner Berufsgenossen niedergeschrieben. Er läßt alle gelehrten Problemstellungen beiseite und geht von natürlichen Erwägungen aus, wie sie der gesunde Menschenverstand eingibt, der nirgends weniger ausgeschaltet werden sollte als beim Erziehungswerk.

Der Verfasser gehört nicht zu den stürmischen Schulreformern; er ergeht sich nicht in wilden Anklagen gegen die heutigen Erziehungsmethoden. Aber er ist auch nicht blind gegen die Mißstände und Mißgriffe, die so oft den Zweck der Erziehungsarbeit vereiteln. Mit Recht teilt er den Standpunkt, daß es nicht so sehr auf das System der Schule als auf die Persönlichkeit des Lehrers ankommt. Vor allem betont er immer wieder, wie außerordentlich wichtig es ist, die Seele des Kindes in ihrer Eigenart zu verstehen und von innen heraus zu bilden. Wer tief in das wirkliche Leben hineingeschaut hat, dem kann ja die leidige Tatsache nicht entgehen, daß viele jugendliche Seelen von Eltern und Erziehern geradezu mißhandelt werden, nicht zwar aus bösem Willen, sondern aus Verständnislosigkeit. Und die Seelen leiden unter der Nachwirkung solcher Mißhandlung oft ihr ganzes Leben lang. Es ist das ewige Verwecheln der Menschen mit Maschinen, das hier eine verhängnisvolle Rolle spielt. Nur achtsame und schonende Ehrfurcht kann derartige bedauerliche Fehlgriffe verhüten. Es freut mich daher, feststellen zu können, wie der Verfasser aus seiner reichen Erfahrung heraus auf eigenen Wegen zu den gleichen Grundätzen und Forderungen gelangt, die ich vor Jahresfrist

in dieser Zeitschrift 102 (1922) 354 ff. dargestellt habe.

Was Strohmeyer über den Geist der Liebe und des Vertrauens, über Wahrhaftigkeit und Ehrgefühl, Loben und Strafen, Verstandesbildung und Herzensbildung, Autorität und Beispiel sagt, sollte von jedem Lehrer in ernster Selbstprüfung beherzigt werden. Überall ist die geistige Einstellung auf positive, aufbauende Arbeit gerichtet, die ja stets der negativen, nur einschränkenden vorzuziehen ist. Denn wichtiger als die Warnung vor dem Bösen und seinen Gefahren ist es, die Liebe zum Guten in die empfänglichen Herzen der Jugend einzupflanzen. Wo das Gute kräftig sich entfaltet, kann das Schlechte nicht gedeihen.

In einer Zeit, wo so viele Kräfte an der Zersetzung der Familie arbeiten, tut die Wärme wohl, mit der die Schrift für die Bedeutung und den Segen der Familienerziehung eintritt. „Wer die heiligen Bande des Familienlebens zerreißt, der zerstört nicht nur die Grundlage aller staatlichen Ordnung, alles völkischen Zusammenlebens und Zusammenhaltens überhaupt, sondern er verschüttet auch für den einzelnen den Born, aus dem die reinsten, stärksten und segensreichsten Kräfte für seine innere Entwicklung quellen.“

Gegenüber dem vielen Guten, das der Verfasser bietet, fallen einige philosophisch mißverständliche Ausdrücke nicht ins Gewicht; über sie wird der Leser leicht hinweggehen. Bei den Grundlagen der Erziehung hätte wohl auch die Willensfreiheit eine eingehendere Berücksichtigung verdient; S. 17 ist der Unterschied zwischen physischem und sittlichem Übel nicht genügend beachtet. Auch dürfte es zu viel gesagt sein, daß wir in körperlicher und geistiger Beziehung ganz und gar das Produkt unsrer Vorfahren und unsrer Umgebung sind (S. 19).

Die ganze Schrift ist durchzogen von einem hohen Idealismus. Zerbrochene oder abgestumpfte Seelen werden ihn als übertrieben empfinden. Aber wer könnte mit Erfolg an der Erziehung der Jugend arbeiten, ohne die Hoffnung auf eine bessere Zukunft in seinem Herzen zu tragen? Max Pribilla S. J.

Ernst Troeltsch.

Der unerwartete Tod des kaum achtundfünfzigjährigen (geb. 17. Febr. 1865 in Augsburg) ehemaligen Heidelberger Theologen (seit

1894) und seitherigen Berliner Kulturphilosophen (seit 1915) zwingt — soweit man nach den bisherigen Presseäußerungen urteilen kann — zu einer Art Selbstbesinnung. Adolf Harnack, den Troeltsch seinerzeit in der „Hist. Zeitschrift“ (122 [1920] 452) als „Theologen des Historismus“ bezeichnete und Dilthey zugesellte, zitiert in seiner Grabrede mit unleugbar tiefer Bewegung Troeltschs Schlußwort aus dem (wenige Wochen vor seinem Tode vollendeten) ersten Band seines „Historismus“: „Die Idee des Aufbaus heißt Geschichte durch Geschichte überwinden und die Plattform neuen Schaffens ebnen.“ Mag Maurenbrecher in der „Deutschen Zeitung“ (Nr. 55) urteilt: „Wir machen kein Hehl daraus, daß wir um 1900 herum geglaubt haben, Ernst Troeltsch werde der bedeutendste Theolog unsres Menschenalters werden... Es gelang ihm nicht. Er konnte mit seinen Problemen nicht fertig werden, er ist ihnen erlegen. Sein Übergang aus der Theologie in die Philosophie bewies, daß er an einer eigenen Durchbildung und Neuschaffung kirchlicher Überlieferung verzweifelte. Er wurde Religionsphilosoph, und seine Stärke war mehr die, daß er die Probleme erkannte, als daß er sie löste.“ Ludwig Marcuse wieder im „Berliner Tageblatt“ (Nr. 55) hebt das Ringen Troeltschs um ein letztes, den Relativismus überwindendes System hervor: „Troeltsch war auch als Philosoph Politiker; er war Denker um der Entscheidung willen. Als er 1915 seine Heidelberger Professur für Theologie aufgab und die Berliner Professur für Philosophie antrat, begann er seine Antrittsvorlesung im Auditorium Maximum: 'Ich bin hergekommen, um der Anarchie der Werte ein Ende zu machen.' Das war ein Seitenhieb gegen den großen Skeptiker Wilhelm Dilthey¹. Aber Ernst Troeltsch, ein vitaler Mensch von überquellender Kraft, der sich gern rühmte, daß er sich seine religiöse Substanz nicht habe zerlegen lassen, konnte sein Programm nicht einlösen: auch er hat die Anarchie der Werte nicht gebändigt... Troeltsch rang um die Zusammenbiegung der beiden Pole geistigen Lebens: er suchte das systematische Rückgrat,

die Logik der Geschichte. Sein spezifisches Talent fügte es, daß er mehr der Geschichte als dem System gerecht wurde.“ Von katholischer Seite liest man über dieses innere Ringen Troeltschs, das sich nach Ludwig Marcuse einer „Leibniz ähnlichen Metaphysik“, nach Manfred Schröter („Münchener Neuesteachr.“ Nr. 32) „Malebranche, Leibniz und Hegel“ genähert habe, nichts. Brunner in der „Germania“ (Nr. 32) urteilt schlechthin ablehnend: „Überhaupt waren ihm einerseits die Vielseitigkeit seiner geistigen Interessen und die Leichtigkeit, mit der er sich zurechtzufinden mußte, ebenso auch die Leichtigkeit des Ausdrucks in Wort und Schrift zum Verhängnis.“ Phil. Funk in Lit. Beil. Nr. 2 zum „Bayrischen Kurier“ verwirft Troeltsch als liberalen Relativisten: „Troeltsch gehörte aber zu den geistig und sittlich höheren, zu den weiterblickenden und unüberfahleren Vorkämpfern der liberalen, d. h. relativistischen, jede feste und ewige Wahrheit ablehnenden Wissenschaft.“ Zuletzt schreibt noch Siegfried Racauer in „Frankf. Zeitung“ (Nr. 179) sehr geistescharf über den „Sprung ins Absolute“, den Troeltsch mit Kierkegaard wolle als einen „Sprung der Intuition... der den Springenden ins Herz der schaffenden Lebendigkeit des göttlichen Willens versezt“: „Troeltsch will beides: aus dem Relativismus herauspringen und zugleich... im bedingten verharren... Es entgeht ihm, daß mit der Beziehung zum Absoluten sofort der Historismus unmöglich wird, und daß... wo dieser statthat, sich unweigerlich der Zugang zum Absoluten verschließt.“

Was ist von diesem seltsamen Gegeneinander der Stimmen zu halten? Harnack z. B. in seiner Gedächtnisrede betont, daß Troeltsch im Grund auf eine Synthese von „Ideologie“ und „Soziologie“ zielte, beide „als Geschichte in einer großen Einheit zu verbinden strebte“ und infolgedessen „mit Marx und mit jedem Denker“ „rang“, „der nur das Ökonomische gelten ließ“, — und Funk hingegen urteilt dahin: „Er neigte auch... dazu, die wirtschaftlichen und soziologischen Faktoren in der Geschichte zu stark zu betonen.“ Vielleicht liegt es daran, daß gerade stark entwicklungsfähige Geister — und das sind meist die, welche zu Wort kamen — mehr über ihr eigenes Verhältnis zu den Problemen des Verbliebenen nachsinnen, als daß sie geistig mit ihm über seine Stellung zu seinen Problemen einen stillen „Gerichtstag“ halten. Unter diesen Umständen wird man wohl mehr geneigt sein, Harnack als dem Freunde Troeltschs zu glauben, wenn er das Ringen nach einer Einheit

¹ Troeltsch selber bekennt („Hist. Zeitschrift“ 122 [1920] 452), daß er mit Dilthey-Gedanken begonnen, nicht in Abhängigkeit, sondern in „paralleler Denkart“. „Allerdings ist mir aber dann gerade seine Skepsis und sein Historismus zu einem schweren Problem geworden“; denn „der Begriff der Entwicklung und damit der Grundbegriff der Historie“ führt „notwendig in die Metaphysik hinein“ (ebd. 447).

von Idee und Wirklichkeit als den Kern im Leben des Verbliebenen darstellt: „Die Welt, die uns gegeben ist als ein Kosmos von Erscheinungen, soll umgeschaffen werden zu einem Kosmos von Gedanken. . . . Aber nicht das war seine Meinung, als könne und solle man ein für sich bestehendes luftiges Gebäude von Gedanken aufrichten, sondern an und in der Soziologie, der Welt des konkreten Lebens mit ihren Schichten, Bildungsgesetzen und Wirtschaftselementen, soll das Gedankliche zum Ausdruck kommen; es soll, an ihr selbst erworben, diese Welt transparent machen und sie als einen geschichtlichen Kosmos strömenden Lebens zum Verständnis bringen, der ebenso von Ideen durchwaltet ist, wie er sich aus Elementen aufbaut. Hier handelte es sich ihm darum, die Ideen als reale Werte darzustellen, deren Realität der Wirklichkeit der ökonomischen Elemente nicht nachsteht, ja sie letztlich beherrscht“ (Berliner Tageblatt“ Nr. 61).

In der Tat dürfte eine sorgfältige Analyse der Entwicklung Troeltschs Harnack recht geben. Trotz scheinbaren Geschichtsrelativismus ist es doch die Frage eines philosophisch-theologischen Systems, die ihn ruhelos von Werdestufe zu Werdestufe trieb, und vielleicht liegt das Geheimnis seiner fast unerschöpflichen Wandlungsfähigkeit gerade in der ungeheuren Weitspannung des Systems, das ihm vor Augen schwebte. Die einzelnen Entdeckungen des Geschichtsforschers, wie die Orientierung Augustins von der Antike her („Augustin“, München 1915), die Darlegung Luthers und des Altprotestantismus als letzten mittelalterlichen, nicht grundlegend neuzeitlichen Phänomens, die These vom Calvinismus als Urzelle der modernen wirtschaftlichen Welt („Soziallehren der christlichen Kirchen“, Tübingen 1911), waren doch mehr ein Zuendedenken von Resultaten anderer Forscher, eine letzte Synthesebildung, wie es auch Ludwig Marcuse für das ganze geistige Bild Troeltschs zeichnet: „Sein ständiges Können, seine starke Abhängigkeit von neuen Menschen und neuen Büchern war für die ersten Semester eine Gefahr und für die reifen Studenten eine unvergeßliche Befruchtung. . . . Enthusiastisch begann er die Lektüre eines Buches; beim zweiten Kapitel warf er es fluchend in die Ecke; und zuletzt lasen wir eine begeisterte Kritik. Wir machten mit ihm viele Wandlungen. Er war kein Sturmführer und kein Weiser und geistig Haltlosen keine Stütze. Er war ein lebendiger Denker, noch im 56. Jahr in der Entwicklung — und manche hatten den Gewinn. . . .

Troeltschs Rede war nicht Analyse, nicht Mikroskop, sondern eine Aufeinanderführung von Gedankenquadranten. Er gliederte die Jahrhunderte und ihre Tendenzen: nach einer Stunde war in dem Wirrwar Ordnung, und der Zuhörer genoß das Glück geistiger Souveränität.“

Was aber war das System, das ihm vor Augen schwebte, das ihn eine Gedankenstufe nach der andern übersteigen hieß? Wir können es nur erraten, wenn wir die Schlußformulierungen seiner größeren Untersuchungen gleichsam in eins zu schauen streben. Durch alle seine Perioden geht eigentlich ein einziges Problem, das uralte Problem aller Metaphysiker und Theologen: Wie ist ein Standpunkt über der Welt mit einem vollen, ungebrochenen Leben in der Welt zu einen? Denn das ist ihm als nie bestrittene Voraussetzung durch sein ganzes Leben geblieben, daß alle Lösungen, die nur die Absolutierung irgend einer Seite dieser zwei bedeuten, keine absolute Lösung sein können. Aus dieser Voraussetzung heraus bedeutete ihm der Katholizismus nur eine halbe, relative Lösung, weil er ihn nicht anders zu fassen vermochte denn als ein Auseinanderklaffen übertweltlicher Lebenshaltung im Priester- und Mönchstum und rein innerweltlicher Haltung im Latentum, beide nur äußerlich aneinandergebunden durch die Herrschaftsmacht der Kirche. Aber auch der Protestantismus war für ihn nur eine relative, halbe Lösung, weil er im Grunde nur einen reduzierten Katholizismus bedeute und sein Ideal einer „innerweltlichen Afzese“ doch wieder weltfeindlich ausgestalte. So ist ihm denn schließlich Christentum überhaupt nur die bisher höchste Annäherung an das große Ideal, also auch nur etwas Relatives. Dieses letzte einzig absolute Ideal aber umschreibt er immer wieder im Bild einer „Spannung von Gegensätzen“. Wie ihm Gott, das Absolute schlechthin (echt leibnizisch) gegeben ist als derjenige, in dem die Gegensätze des Geschöpflichen, Denken und Sein, physische und moralische Ordnung, in eins laufen, so sieht er auch eine mögliche Absolutreligion und Absolutphilosophie, im Vergleich zu der das historische Christentum nur eine Annäherung sei, in einer *coincidentia oppositorum*, wie er sie am Schluß seiner Lutherstudie („Neue Rundschau“ 28 [1917] 1325) zeichnet: „Ähnlich wie kurz vor ihm der große Denker des Spätmittelalters, Nikolaus von Kues, diese Grundspannung mehr von der philosophisch-metaphysischen Seite her erfaßte und mit einer gänzlich unantiken Logik der Einheit des bewegten Lebens die Span-

nung zwischen Gott und Individuum, zwischen Ewigkeit und Zeit, Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung aufgelöst hat in dem Begriff der überlogischen *coincidentia oppositorum*, so hat auch Luther auf dem Gebiet des persönlich-religiösen Lebens die antik-christliche *complexio oppositorum* verwandelt in die *coincidentia oppositorum*. Damit hat er den wichtigsten Schritt zu der Vereinfachung und Zusammenfassung getan. Es ist die Aufgabe der Philosophie und des religiös-ethischen Denkens von heute, diesen Begriff weiter zu klären und zu festigen. Keines wird dabei der Hilfe des andern entbehren können. Die religionslose Philosophie und die unphilosophische Religion müssen schwinden, wenn es wieder Gefundung und geistigen Zusammenhang geben soll, und wer die Dinge in diesem Lichte sieht, der beobachtet auch in dem Werden des modernen Geistes überall die Arbeit an jenem Gedanken der *coincidentia oppositorum*, dem weder Theologie noch Philosophie der alten Zeit gewachsen waren. Hegel hat das Problem des Rusaners wieder aufgenommen, und das moderne Denken sucht im Grunde neue Mittel zur Lösung der Hegelschen Probleme. Nur gilt es dann dabei nicht bloß die metaphysischen Gegensätze von Naturgesetz und Zweckwelt, Vielheit und Einheit, Gott und Welt, sondern auch die praktischen von Sünde und Gnade, von Eigenkraft und Gotteskraft ineinander aufzulösen.“

In diesen Sätzen hüllt sich uns wohl Troeltschs geheimes Ideal deutlich auf, und wir erkennen das sozusagen schicksalsnotwendige Scheitern seines Ringens. Christentum war ihm praktisch nur faßbar in der furchtbaren Auseinanderreißung von Gott und Seele, Gotteskraft und Eigentätigkeit, wie sie Luthers Lehre von der „Alleinwirksamkeit“ Gottes geschaffen. Gott unerreichbar jenseits der Welt — die Welt gottentleert; der Mensch nur Sünde und untüchtige Sünde — alle seine Heiligkeit nur ein zusammenhangloses „Daneben-stehen“ mit Gottes übergeschöpflicher Heiligkeit. Von diesem Christentumsbegriff aus konnte er auch den Katholizismus nur als eine schlimmere Form des Protestantismus schauen, als eine größere Auseinanderreißung von Gott und Welt, Gottesgnade und Menschenwerk. Was ist von diesem nun einmal gegebenen Standpunkt anders anzustreben als eine Einheit von Gott und Welt, Einheit von Gottesgnade und Menschenwerk? Was ist anders anzustreben als — der wahre Katholizismus des transzendent-immanenten Gottes im Sinn Augustins: Gottes, des überweltlichen, wirkende Gegenwart in der Welt —: der Katholizismus

Thomas' von Aquin, für den das Wirken Gottes (der *causa prima*) sich im konkreten Wirken der Schöpfung (der *causae secundae*) kundtut, und der Katholizismus Molinas, für den das übernatürliche Wirken gleichzeitig Gottesgnade und Menschenwirken ist?

So zeigt sich uns dieses Gelehrtenleben in einer merkwürdigen Tragik. Das Christentum, dem er als einer „relativen Stufe“ zu ent wachsen strebte, war kein Christentum, sondern eine unmögliche Synthese occamistischer Nominalismus und pseudo-areopagitischer Mystik, und die „immer nur anzustrebende“ Absolutphilosophie und Absolutreligion — ist das Christentum, das Christentum der dreifach gestaffelten *coincidentia oppositorum*: der Gegenseinigkeit von „Gott in der Welt“, der Gegenseinigkeit von „Gott als Mensch“ im Gottmenschen und endlich der Gegenseinigkeit von „Gott als Menschheit“ im „Haupt und Leib Ein Christus“ der Kirche als des auf Erden fortlebenden Gottmenschen.

Dieses Christentum, das nicht mit einem zeitgeschichtlichen Kult, einem zeitgeschichtlichen Ethos, einer zeitgeschichtlichen Religionsbewegung zusammenfällt, sondern einzig und allein das „menschgewordene Absolute“ ist, — dieses Christentum ermöglicht dann auch jenen wahren „Relativismus“ und jene wahre „Entwicklung“, die der Herzgedanke jedes blutwarmen Historikers ist. Denn seine „Unveränderlichkeit“ geht nur so weit, als die Unveränderlichkeit des „menschgewordenen Absoluten“ geht, bedarf also geradezu der Flut und Ebbe menschlicher und menschheitlicher Lebenszeiten, um den unausschöpflichen Inhalt dieses „menschgewordenen Absoluten“ in menschlichen und menschheitlichen Formen einigermaßen zu entfalten. Dieser „Relativismus“ und diese „Entwicklung“ sind nur die wachsende Ausgestaltung der paulinischen *Anakephalaiosis* Christi, Christi als der „In-eins-setzung von Himmel und Erde“, — sind nur die Bewahrheitung des „Christus gestern, heute und in Ewigkeit“ —: derselbe „menschgewordene Gott“, aber, kraft des „Christus lebt in mir“, ewig neu in neuen Seelen.

So ergibt sich uns das überraschende Paradoxon: das Ideal einer Absolutreligion und Absolutphilosophie, wie es über den Wirbeln des modernen Geistesringens steht, ist tatsächlich der konsequente Katholizismus, weil er die Konsequenz des Menschwerdungs-gedankens ist: Christus als Gottmensch fort-lebend in der Kirche, — das allein ist die ideale *coincidentia oppositorum*. Ist dies festgehalten, und festgehalten in der Konsequenz von Pas-

cendi, — dann haben wir die von Troeltsch vergeblich angestrebte letzte Einheit von Absolutem und Relativem: der absolute Gott als relativer Mensch.

Darf unser heutiger Katholizismus, und vorab unser deutscher Katholizismus, das noch länger vergessen, daß er eine solche Einheitsmacht ist, eine lebendige, göttliche Synthese, die, weit entfernt, vor „Problemen“ sich fürchten zu müssen, gerade im Wirbel der Probleme erst seine Gotteskraft erweist? ziemt ihm darum eine rein ablehnende Abseitsstellung oder vielmehr eine kühne Führerstellung in allen Fragen des Geisteslebens? Will er noch länger die schwere Verantwortung tragen, daß in deutschen Landen Denker um Denker Lösungen vergebens nachringen, die er, nur er in verschlossenen Trühen birgt?

Es ist fast ein Axiom, daß das kostbare Kleinod der deutschen Geistesart das „Ringens ins Unendliche“ sei, — während dem Gottesgläubigen und vorab dem Katholiken, als dem Gottesgläubigen in der Konsequenz der Menschwerdung, nur das leb- und wirklose Unbefen des „unendlichen Gottes“ beschieden sei. Die titanische Dynamik des „Ringens ins Unendliche“ und die starre Statik der Beugung unter den „unendlichen Gott“-!-? Aber ist nicht das die Wahrheit, daß gerade erst der „unendliche Gott“ und gerade der „unendliche Gott aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist“, erst ein wahres „Ringens ins Unendliche“ nicht bloß ermöglicht, nein, erzwingt? Ein „Ringens ins Unendliche“, um ihn, den Unendlichen und darum Unbegreiflichen, immer tiefer zu begreifen in den Geheimnistiefen seiner Offenbarung in Natur und Übernatur, immer vielfacher und erschöpfender auszuprägen in der unüberschaubaren, immer neuen Vielfalt von Eigenleben und Gemeinschaftsleben? So wenigstens haben ein Augustin und ein Newman ihr Christentum aufgefaßt, — Augustin, da er von seinem Gott schreibt, der „gesucht wird, um gefunden zu werden, und gefunden wird, um gesucht zu werden“, — und Newman, da er von dem „fortwährenden Sich-Wandeln“ eigenen Lebens spricht, darin der Unwandelbare immer neu und immer alt sich offenbart. Gottes Unendlichkeit aufleuchtend gerade im Unendlichkeitscharakter menschlichen Suchens und Ringens und Sich-Wandelns, — ist das nicht die Antwort auf die tiefste Frage der letzten drei Jahrhunderte, — und die Antwort des konsequenten Katholizismus?

Erich Przywara S. J.

Das Ruhrgebiet in der Dichtung.

Jetzt, da ganz Deutschland mit heißen Augen nach Rhein und Ruhr schaut, da jedes deutsche Herz schmerzhaft schlägt ob der Not des Schwarzen Landes, ist es ein dankenswertes Unternehmen, das Ruhrgebiet im Spiegel deutscher Dichtung zu zeigen¹.

Lange schon hat ja die Poesie ihren Schauer vor Rauch und Qualm, vor dem rufigen Eisengeflecht und den lärmenden Fabriken des Kohlen- und Industriegebiets verloren. Nicht mehr allein das Sauber-Niedliche oder Wild-Romantische erscheint als Anschauungs- und Stimmungsträger, auch das Alltäglichsche, das in der Wirklichkeit Abstoßende wird im ästhetischen Scheine zum künstlerischen Ausdrucksmittel — wenn nur eine eigene Lebensidee, ein eigenes Lebensgefühl sich darin ausdrückt.

Es ist das Lebensgefühl des Ruhrarbeiters, das in den ästhetischen Werten des Ruhrreviers seine künstlerische Gestaltung finden mußte. Darum hat auch erst mit den Arbeiterdichtern, die den neuen Sprach- und Bilderschatz der Industriekritik schufen, das Ruhrrevier seinen Einzug in die Dichtung gehalten. Wohl hat schon Freiligrath seinen poetischen Weh- und Hilferuf „Fürs Schwarze Land“ erhoben, als die Weihnachtszeit 1866 ein großes Grubenunglück brachte. Aber die kleinen zierlichen Strophen verraten nur allzusehr, daß sie am behaglichen englischen Weihnachtskamin unter der Mistel entstanden sind — vom innersten Wesen des Schwarzen Landes weht in ihnen kein Hauch. Erst seit dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ist die Poesie der dunklen Schächte und glühenden Hochofen ins künstlerisch beherrschte Wort gebannt worden. Paul Zechs Sonetten-Zyklus „Das schwarze Revier“, 1913 erschienen, war der Erstling dieser neuen Kunst. Josef Windler, Otto Wohlgemut, Christoph Wieprecht stehen der aus der rheinischen Industrie hervorgegangenen Dichtergruppe „Werkleute auf Haus Nyland“ nahe. Gerrit Engelke, in den letzten Tagen des Weltkriegs gefallen, ist den Lesern der „Stimmen“ bekannt. Auch Heinrich Versch ist ein Arbeiterdichter. Neben diesen Urwüchsigsten finden sich Nachempfänger, z. B. Herbert Gulenberg, die auch die neue Kohlen- und Eisenweise meistern.

Wie schaut uns nun aus dieser Dichtung das Ruhrland und das Ruhrleben an? Da

¹ Das Ruhrrevier in der deutschen Dichtung. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. D. G. Haffe. gr. 8° (40 S.) Berlin 1923, Zentral-Verlag.