

Benedetto Croce und das 19. Jahrhundert

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Wenn ein Philosoph vom Range Benedetto Croces die Geschichte eines Jahrhunderts schreibt, darf man von vornherein erwarten, daß er Gehör findet, und wenn er nun gar über das unmittelbar hinter uns liegende, uns in seinen Auswirkungen noch unmittelbar berührende 19. Jahrhundert schreibt und es dabei so geistvoll, feurig und lebendig tut, wie im vorliegenden Fall, ist es kein Wunder, daß auch die deutsche Übersetzung einen großen Leserkreis gewinnt.

Mit Recht wird gesagt, daß die „Geschichte Europas im 19. Jahrhundert“¹ ein Hymnus auf die Freiheit sei. Croce sieht in der Weltgeschichte geradezu eine Entwicklung des Freiheitsgedankens. „Der Freiheitsgedanke bereitet sich also nicht nur in Plato, Aristoteles, Galilei, Descartes und Kant vor, sondern im Ringen Griechenlands gegen die Barbarei, in der Zivilisierung der Barbaren durch Rom und deren Umformung zu Römern, in der Christianisierung, in den Kämpfen zwischen Kirche und Kaiser, in den italienischen und niederdeutschen Städterepubliken, in der Renaissance und Reformation, in den Religionskriegen, in der englischen Volksvertretung, in der Gewissensbefreiung der englischen, holländischen und amerikanischen Sekten, in der Erklärung der Menschenrechte durch die letzteren und besonders durch die Französische Revolution, auch in den technischen Erfindungen und Fortschritten der Industrie, kurz in allen Errungenschaften und Ereignissen, die an dem neuen Wirklichkeits- und Menschheitsbewußtsein mitgearbeitet und Gesetz und Norm in die Dinge selbst, Gott in die Welt verlegt hatten“ (11).

Auch den Nationalismus hält er für einen Fortschritt: „Das Emporstreben der Nationalitäten trat dem abstrakten Humanitarismus der Aufklärer und jener Verschlossenheit entgegen, die noch ein Lessing, Schiller und Goethe für den Gedanken von Volk und Vaterland gezeigt hatten“ (16). Wobei er freilich Nation nicht in erster Linie durch das Rassische bedingt sein läßt, sondern als einen historisch-geistigen Begriff auffaßt, der „ewig im Werden“ ist (ebd.). Und der Weg zu einer europäischen Einheit geht ihm über die Unabhängigkeit und Einheit der einzelnen Nationen (61). Das war ein Weg der Sprengung alter, geschichtlich gewachsener Staatengebilde. Man kann dem flammenden Freiheitsruf Croces die Bewunderung nicht versagen, ebensowenig als jenen Idealisten, die hinter der Fahne irgendeiner nationalen Idee marschierend mit höchstem Einsatz gegen das Bestehende Krieg führten. Wie vieles morsch und faul war und den europäischen Völkern des 19. Jahrhunderts die Luft zum Atmen und den Raum zur Entfaltung genommen hat, beschreibt auch Franz Schnabel in seiner „Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert“. Und der Liberalismus hat gewaltige Verdienste. Das vom freiheitlichen Geiste beseelte Bürgertum „mußte vollbringen, was an der Zeit war ... Das Bürgertum hat mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft das staatliche Leben von Grund aus umgebildet, indem es den Rechtsstaat aufbaute, und es hat mit den Mitteln der Naturwissenschaften alle äußeren Voraussetzungen des menschlichen Daseins in ungeheurer Weise revolutioniert, als es das Wunderwerk der modernen Technik errichtete. Konstitution und Maschine hießen seine beiden Lebenszwecke.“²

¹ Benedetto Croce, *Geschichte Europas im 19. Jahrhundert*, 2. verbesserte Aufl. 1951. (400 S.) Stuttgart, W. Kohlhammer. Gln. DM 11.80. — Die Werke Croces werden, soweit sie in deutschen Übersetzungen vorliegen und mir zugänglich waren, nach diesen Übersetzungen angeführt, sonst nach dem italienischen Urtext.

² Fr. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, III. Bd. Freiburg 1950, 239/40; vgl. II. Bd. (2. Aufl.) 93.

Für Deutsche und Italiener war der moderne Staat und die neuzeitliche Wirtschaft aber nicht zu verwirklichen, wenn die lähmende Kleinstaaterei nicht überwunden wurde. So erhielten die nationalstaatlichen Bestrebungen kräftigen Auftrieb vom freiheitlichen (liberalen) Bürgersinn und dem neuen wirtschaftlichen Denken her.

Indes sieht Croce viel weniger als Schnabel³ die Problematik der neuen Entwicklung. Er sieht in der formalen Autonomie der Völker als solcher schon ein Gut. Er meint: „Die nationale Idee an sich, wie sie in ihrer klassischen Form von Mazzini vertreten wurde, war aber stets humanistisch und kosmopolitisch und somit das gerade Gegenteil von jenem Nationalismus, der zum Aktivismus geworden ist und jene Parabel vollzogen hat, die Grillparzer mit den Worten vorausgesehen hat: von der Humanität über die Nationalität zur Bestialität“ (356). Es bleibe dahingestellt, wie Mazzini persönlich dachte.⁴ Der Nationalismus, einmal entfesselt, wird seiner Natur nach über kurz oder lang gegen die anderen unduldsam, sofern er nicht durch eine Gegenbewegung eingedämmt und überhört wird. Die mächtigste Gegenbewegung war aber von jeher die der universal denkenden, übernationalen Kirche; gerade sie ist von der italienischen Revolution aufs heftigste bekämpft worden — und gerade sie wird von Croce als schlimmste Feindin der Freiheit behandelt. Er muß dann selbst eingestehen, daß nach 1870 die Idee, über den Nationalismus zu den Vereinigten Staaten Europas zu gelangen, endgültig Schiffbruch gelitten habe (349). Wie ahnungslos jener alte Liberalismus war und wie ahnungslos Croce selber ist, offenbaren folgende Sätze: „Von der Niederlage Österreichs erwartete man die endgültige Auflösung des habsburgischen Reiches, man hoffte, daß Nationalstaaten an seine Stelle treten, daß Polen wieder selbständig und Rußland erneuert und europäisiert werden würden“ (349). Von der Zerstörung des letzten Restes übernationaler Staatlichkeit, die Österreich darstellte, erhoffte man also die Überwindung des völkertrennenden Nationalismus.

Eigentümlich ist auch, wie verschieden Croce völkische Freiheitskämpfe und Einheitsbestrebungen bewertet, je nach dem Grade und der Weise, wie der Liberalismus daran beteiligt war. Daher findet er für das irische Schicksal keine zündenden Worte, keine Worte der Entrüstung darüber, daß die westlichen Liberalen und Demokraten das Bündnis mit der Türkei gegen Rußland und den Krimkrieg als einen Kreuzzug für die Freiheit bezeichneten (229). Daher auch die verschiedene Beurteilung der deutschen und der italienischen Einheitsbewegung. Diese schien ihm ganz getragen von der Philosophie und Religion der Freiheit (das heißt des Liberalismus), jene dagegen „verharrte weiter im Dualismus: eine einigende Kraft liberalen Charakters war immer nur recht spärlich vorhanden“ (132). Daher seine Bewunderung für Cavour und das Risorgimento und sein scharfes Urteil über Bismarck und die Reichsgründung (vgl. 265, 351; 352; 358). „Wenn die italienische Erneuerung das Meisterwerk des liberalen europäischen Geistes war, dann war die Erneuerung Deutschlands das Meisterwerk der politischen Kunst und der militärischen Macht“ (271).

Croce irrt hier zweifach: der Anteil des liberalen Bürgertums am Bau des neuen Reiches und am Erfolg der deutschen Einheitsbewegung war viel größer, als er sieht⁵; und andererseits wäre die „Italia unita“ allein durch den „liberalen europäischen Geist“ und ohne Piemonts (und Napoleons III.) politische Kunst und

³ II 95.

⁴ Vgl. Schnabel a.a.O.

⁵ Vgl. Schnabel II 93/95 und Andreas Posch, Vom Weg des Abendlandes, Graz-Wien 1948, 200 ff.; 206.

militärische Eroberungen niemals verwirklicht worden.⁶ In einem müssen wir ihm allerdings weitgehend zustimmen: „Deutschland war das Land der Gelehrten, es besaß einen erstaunlichen Reichtum an Lehrern und Pädagogen, aber es hatte keine ... Schriftsteller, die wie etwa in Italien das Volk auf die großen Probleme des nationalen Lebens gelenkt hätten“ (133).

Daß der nationale Gegensatz zum Österreich des 19. Jahrhunderts es einem Italiener erschwerte, immer sachlich abzuwägen, wenn von diesem Gegensatz die Rede ist, versteht man durchaus. Trotzdem überrascht hierin Croces Leidenschaft. „Wie Bleigewicht drückte die Macht Österreichs auf Italien ... und erstickte dort jeden Lebensatem“ (114; vgl. auch 117; 195; 205). Wir wollen die Fehler der Wiener Regierung nicht beschönigen, aber sie waren jedenfalls viel geringer als jene, die das „liberale“ England in Irland begangen hat. Wo es sich nicht mehr um das Verhältnis Österreich-Italien, sondern um jenes Österreich-Preußen dreht, wandelt sich plötzlich die Sprache, und Croce findet folgende Worte: „Ganz im Gegensatz zu der Entwicklung in Italien wurde aus der Einigung der deutschen Staaten gerade jener Staat ausgeschlossen, der in einer langen und ehrwürdigen historischen Tradition vor der ganzen Welt die gesamte deutsche Nation repräsentiert hatte“ (265). Wo nationale Leidenschaft nicht mehr den Blick trübt, ergreift ihn also doch die Ehrfurcht vor der geschichtlichen Wirklichkeit. Freilich spielt eine andere, die Leidenschaft des bürgerlichen Revolutionärs, nun wieder trübend herein, wenn er über den Aufstieg des „unliberalen“ Preußens urteilt. Aber wir können doch vieles beherzigen, was er hierzu sagt; denn diesem jungen Staatswesen und seiner Regierung fehlte in der Tat die weltpolitische Erfahrung und das Gefühl für das geschichtlich und organisch Gewachsene, die Achtung vor dem langsam und in der Stille Ausgereiften, vor den Werten einer ungebrochenen Überlieferung. Aber zeigte etwa der Liberalismus diese Achtung? Hat er in seiner Art nicht die gleichen Charakterfehler?

Es wird sehr darauf ankommen, was man unter Liberalismus versteht; ganz allgemein verstanden, als Freiheit der Persönlichkeit und „Harmonie des freien Kräftespiels“⁷, ist er sozusagen noch neutral. Eigentlich Stellung bezieht er erst, wo deutlich gesagt wird, was unter Freiheit verstanden wird, was Persönlichkeit meint und wie die Harmonie des freien Kräftespiels aufzufassen ist. Wird unter Persönlichkeit die Würde des Menschen als eines geistigen Wesens und Ebenbildes Gottes, unter Freiheit die Möglichkeit verstanden, sich gemäß dieser Würde ungehindert zu entfalten, so wäre das ein christlicher Liberalismus, dem es auch nie einfallen könnte, die Harmonie des freien Kräftespiels von den sittlichen Ordnungen loszulösen. In Wirklichkeit enthält die politisch-wirtschaftliche und kul-

⁶ Daß die liberale Freiheitsbewegung auch im Italien des 19. Jahrhunderts zunächst nur Sache einer kleinen Gruppe und keineswegs eine Volksbewegung war, sagt *Schnabel* ausdrücklich: „Die Liberalen waren zunächst nach 1815 und noch lange Zeit eine sehr kleine, aber rührige Gruppe. Die Masse des Volkes dagegen blieb gleichgültig oder war nur Staffage; sie hielt sich zum gewohnten Alten. Dies war in Deutschland nicht anders als in Italien. Wenn Kaiser Franz nach Mailand kam, wurde er stets mit Jubel empfangen ... erst in den 40er Jahren kamen die Massen in Bewegung ...“ Und zwar nicht nur in Italien, sondern auch in Deutschland (II 94, 95). Aber auch jetzt und später bleibt einzuschränken, daß die glaubensfeindliche Politik der liberalen Regierungen gerade auch in Italien im Volke kein nachhaltiges Echo gefunden hat. Die nationale Idee mochte die Massen begeistern, das liberale Kulturprogramm tat dies nicht, sondern wurde auch hier, ja gerade hier, nur von einer dünnen Bevölkerungsschicht getragen (*Posch* a.a.O. 206). — Auch *P. Viereck* weist in einem Aufsatz, *New Views on Metternich* (in the *Review of Politics* Vol. 13, April 1951, Nr. 2 S. 224) darauf hin, daß die gefeierten nationalliberalen Revolutionen im Italien der 20er und 30er Jahre in Wirklichkeit Operettenputsche einer dürftigen Minderheit aus dem Mittelstand und dem Offizierskorps waren.

⁷ *Eberhard Kauter*, *Panuropa als Problem der Wirtschafts- und Sozialgestaltung*, München 1950, 8; 9.

turell-weltanschauliche Strömung, die man Liberalismus nennt, noch eine weitere Note: die weitgehende Lösung des einzelnen nicht nur aus veralteten politischen und wirtschaftlichen Systemen, sondern auch aus der metaphysischen Wesens- und ethischen Wertordnung des Menschen als Gottesbildes, als einer leibgeistigen Person, die in den Spannungen von Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft, von Individuum und Gesellschaft steht.

Croce sucht diese negative Seite des Liberalismus zu vermindern. Er sieht in ihm jene Freiheitspartei, die den organischen Fortschritt verkündet. „In der aktiven Politik hatte sich der Liberalismus völlig losgesagt von den Demokraten; denn diese betrieben in ihrer extremsten Richtung als Jakobiner wütend und blind ihr abstraktes Programm, zerschnitten das lebendige Gewebe des sozialen Organismus und verwechselten obendrein das Volk mit einem Teil, ja mit einem Gebaren des Volkes und zwar des unkultiviertesten, mit der lärmenden, ungeordneten und gärenden Masse, und überschlugen sich und verfielen in das Gegenteil ...“ (34/35).⁸ Das 19. Jahrhundert habe anstelle dieser demokratischen und jakobinischen Revolution dann die Fortschritte und Erfolge der liberalen gesehen. Sicher ist, daß die Greuel und Auswüchse der Französischen Revolution alle Völker mit Schauer erfüllt und auf die politisch-soziale Entwicklung des 19. Jahrhunderts maßgebend eingewirkt haben.

Für dieses vornehm abgetönte Maß des Volksaufstandes und der Umwälzung spricht der neapolitanische Philosoph. Daher hält er ebenso Abstand von der plebejischen Volksherrschaft wie vom absoluten Königtum. Dort aber, wo im Zuge einer organischen Entwicklung neue Volksschichten zu Vollbürgern der Freiheit aufsteigen, sieht er die Grundsätze des Liberalismus gewahrt. So gesehen, bejaht er auch die Demokratie, sogar die Sozialdemokratie: „Sieht man beim Sozialismus von den mit ihm verbundenen Utopien einer Erlösung oder Vergöttlichung der Menschheit durch eine rein ökonomische und daher materielle oder materialistische Umwälzung ab, betrachtet man den Sozialismus unmittelbar in seiner realen Auswirkung, dann ist er eine Aufstiegsbewegung ...“ (319/20). Sobald man die täuschenden Luftspiegelungen der sozialistischen Doktrin einmal beiseite läßt und ihn nur in „seiner realen Auswirkung der Heranbildung neuer Bürger und der Erneuerung der leitenden Klasse“ ins Auge faßt, dann „entspricht sein Werk jeder anderen ethischen oder politischen Arbeit, dann gehört er genau wie diese zur Welt der Freiheit“ (320). „Es gibt für jede Art Reform im Grunde nur den einen Maßstab ihrer Förderlichkeit für Freiheit und Leben“ (38). Nach diesem Maßstab schätzt Croce jegliche politische und soziale Bewegung ab. Sofern es in einem bestimmten Abschnitt der Geschichtsentwicklung dieser Freiheit zugeute käme, wäre sogar das kommunistische Wirtschaftssystem mit liberalen Grundsätzen verträglich (37/38). Der grundsätzliche Gegensatz zwischen Liberalismus und Kommunismus liegt also nicht auf wirtschaftlichem Gebiet. Er liegt im Geistigen: „er steckt in der Unverträglichkeit von Spiritualismus und Materialismus“ (39). Wegen seines „materialistischen Wesenskerns“ muß der Kommunismus abgelehnt werden. Er macht „das Fleisch und die Materie zu seinem Gott“ (ebd.). „Sein Grundgedanke ist die Auffassung der Wirtschaft als Fundament und Mutter-schoß aller anderen Lebensformen, die nur als Ausflüsse oder Spiegelungen und Erscheinungsformen dieser einen und einzigen Wirklichkeit gelten. Im lebendigen System des Geistes erhebt sich die wirtschaftliche Tätigkeit aus den anderen Tätigkeitsformen und mündet in sie zurück und ist in diesem Zusammenhang zweifellos auch eine geistige Tätigkeit — reißt man sie aber heraus, isoliert man sie und macht sie zur Grundlage von allem, so erstarrt sie zu Materie, und auf diesem trockenen Steinboden kann keine Moral, keine Religion, keine Poesie, keine

⁸ Vgl. dazu Schnabel a.a.O. II 97.

Philosophie, ja nicht einmal mehr die Wirtschaft wachsen und blühen; denn auch sie braucht warmes Leben, behenden Verstand und Leidenschaft“ (39). Wie die Freiheit des einzelnen in einem wenn auch nicht materialistischen Kommunismus gewahrt werden könnte, sagt Croce allerdings nicht.

Der Fortschritt der Menschheit soll also in der Richtung der Freiheit gehen; es liegt im Sinne liberalistischen Denkens, daß immer mehr Volksschichten an ihr teilhaben — aber diese Freiheit muß im Raume des Geistigen bleiben. Geist ist der Ugrund, Mutterboden und Quellgrund aller Werte, letztlich auch der wirtschaftlichen. Aus ihm entspringen alle wirklich menschlichen Tätigkeiten und münden in ihn zurück. Aber muß nicht die Fahrt der Menschheit in die Freiheit nur um der Freiheit willen in Absturz zum Chaos enden? Sind wir nicht bereits abgestürzt? Croce sieht den Niedergang und sucht ihn zu erklären: „Wenn man nämlich der Freiheit ihre moralische Seite nimmt, wenn man sie von ihrer Vergangenheit und ihrer verehrungswürdigen Tradition löst, wenn man bei der ständigen Schöpfung neuer Formen, die die Freiheit erforderlich macht, ihr den objektiven Wert solcher Schöpfungen raubt, wenn man all die Kämpfe, Kriege, Opfer und heroischen Taten, die für die Freiheit geleistet werden, der Reinheit des Zieles entkleidet, wenn man die innere Disziplin, die sich aus freien Stücken der Freiheit unterwirft, durch äußere Führung und Kommandierung ersetzt: dann bleibt nichts weiter übrig, als die Tat um der Tat willen, das Zerstören aus Lust am Zerstören, das Erneuern, um zu erneuern, der Kampf für den Kampf; dann werden Krieg, Blutvergießen, Töten und Sich-töten-lassen zum Selbstzweck, und das Gehorchen wird dann zum Kadavergehorsam ...“ (366/67).

Also damit Freiheit sinnvoll sei, muß sie Freiheit zu einer objektiven Wertordnung hin sein; sie ist es nicht schon allein durch bloßes Nicht-gebunden-sein, durch reine Entpflichtung. Das sieht Croce hier durchaus ein. Wodurch erhält das Tun der Freiheit aber seinen objektiven Wert? Wodurch gewinnt Freiheit ihre moralische Seite? Kann er darauf eine befriedigende Antwort geben? Er umreißt das Wesen der Freiheit allgemein als etwas Geistiges. Geist ist so viel wie Freiheit, und die Geschichte ist als Werk des Geistes Tat der Freiheit, „als ihr ewiger positiver Moment, wie er in der zeiträumlichen Abfolge der Formen sich auswirkt, sie sinnvoll macht ...“ (12). Er beruft sich auf G. B. Vico und Hegel. Dieser ist für ihn „der größte Denker des neuen Zeitalters“. „Keiner hatte so tief wie er das dialektische und historische Denken erfaßt und Geist und Freiheit in ihrer Identität erkannt ...“ (13). Die Geschichte ist als Geschichte des Geistes eben Geschichte der Freiheit. Und da Geist und Freiheit identisch sind, so muß im Namen des Geistes die Freiheit gefordert werden, Freiheit wird zur sittlichen Forderung (ebd.).

Geist fordert Freiheit, das verstehen wir. Aber noch wissen wir nicht, aus welchen metaphysischen Tiefen diese Forderung steigt und wohin sie ausgerichtet ist. Das heißt, wir wissen immer noch nicht, wodurch Freiheit ihren objektiven Wert und ihre moralische Seite gewinnt. Croce selbst stellt ein weiteres Vorwärtstreiben der Frage als die Frage der „Kühlen und Flachen“ hin, die diesen Freiheitsbegriff für einen leeren Formbegriff halten und höhnisch fragen: „Was ist denn nun diese Freiheit? Freiheit von wem, von was und wozu? Die Freiheit vertrug aber keine empirischen Eigenschaftsbestimmungen. Ihr Wesen ist das Unendliche, und dieses hindert sie keineswegs, von Fall zu Fall sich selbst zu begrenzen und in befreienden Taten sich einen jeweils besonderen Inhalt zu geben“ (15). Croce hält also jede Begriffsbestimmung der Freiheit für empirisch und sieht in ihr das sich selbst entwickelnde, sich selbst befreiende und selbst begrenzende Unendliche. Nunmehr sind wir seiner Auffassung auf der Spur: Freiheit ist der absolute Geist in seiner schöpferischen Entfaltung, in seinem geschichtlichen Selbst-

werden. „Nie erschöpft sie sich in den von ihr geschaffenen Einrichtungen“ (ebd.). Daher kann sie auch nicht definiert werden. Freiheit ist also nicht Entscheidungs- und Handlungsfreiheit des einzelpersonlichen Willens, sondern der Fortschritt des Geistes, der sich zwar in den Einzelpersonen vollzieht, sie aber als je einzelne zugleich übersteigt. Nicht der einzelne ist Träger der Freiheit, sondern der Weltgeist. Er wird frei in der Entfaltung der Weltvernunft.

Damit wäre Freiheit identisch mit dem tatsächlichen Weltgeschehen. Das Axiom: das Gesetz des Seins ist das Gesetz des Sollens, müßte er demnach in dem Sinne verstehen: was ist, was wirklich ist, soll auch so sein (14). Das Bestehende ist das Vernünftige und das Gute. Wie kann nun aber Freiheit noch eine Forderung der konkreten Persönlichkeit und an die konkrete Persönlichkeit sein? Wie kann sie in ihrer konkreten Verwirklichung fehlerhaft im moralischen Sinne sein? Sie kann unvollkommen in einem physischen Sinne sein, als noch nicht erreichte Höhe der Vollendung, steht aber in jedem Stadium ihrer Entwicklung jenseits der Moral. Wie kann Freiheit „der Reinheit ihres Zieles entkleidet“ werden, wenn sie ihre Rechtfertigung jederzeit in sich selber trägt? Wir stehen vor dem Widerspruch im Denken vieler Hegelianer. Wo Croce konkrete Geschichtsvorgänge prüft und beurteilt, spendet er Lob und Tadel, anerkennt und verdammt er — und setzt damit persönliche Verantwortung und Entscheidungsfreiheit voraus. Wo er dagegen auf die letzten Sätze seines geschichtsphilosophischen Denkens zurückgeht, die einer idealistischen Metaphysik angehören, verneint er eigentliche Verantwortung und die Freiheit der persönlichen Entscheidung.⁹ Den Satz Hegels: „Was vernünftig ist, ist wirklich und was wirklich ist, ist vernünftig“, versteht er „als die heilsame und gründliche Befreiung des geschichtlichen Denkens von jeder Guttheißung oder Mißbilligung des wirklich Geschehenen“. Die praktischen oder Werturteile, das heißt die Stellungnahme für oder gegen bestimmte Geschichtstatsachen, sind nicht eigentlich begründet; denn Gott selbst hat diese Tatsachen so gewollt und als vernünftig und dem Weltlauf entsprechend gutgeheißen.¹⁰

Croce ist ursprünglich geschichtsphilosophischer Optimist; er glaubt an den unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit: die Geschichte ist die Verwirklichung der Vernunft.¹¹ Wenn nun das Wirkliche wesentlich vernünftig ist, kann es nie eigentlich verdammt werden, es muß auch gut sein. In der Tat sagt unser Philosoph: „Die Geschichte richtet niemals, sondern rechtfertigt.“¹²

Angesichts der immer furchtbareren Ereignisse der vergangenen Jahrzehnte schränkte er seinen Optimismus ein und unterschied zwischen der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Vernünftigkeit des sittlichen Gewissens. Im geschichtlichen Bereich bleibt die Gleichsetzung von vernünftig und wirklich, im Bereich des praktischen sittlichen Gewissens wird die Zweifelhait von Sein und Sollen zugelas-

⁹ Vgl. zu den folgenden Ausführungen G. Bortolaso S.J., *Fondamenti e sviluppi dello storicismo crociano*, in „La Civiltà Cattolica“, 7. April 1951, Heft 2419, 24 ff und derselbe: *Lo storicismo crociano e i valori morali*, ebd. 5. Mai 1951, Heft 2421, 272 ff.

¹⁰ Quaderni della Critica, November 1950, 91/92.

¹¹ Das Jahrhundert, das Hegel ablehnte, war in der Wirklichkeit seines Denkens tief hegelianisch. „Man fühlte, daß mit Hegel Gott endgültig vom Himmel auf die Erde herabgestiegen war. Man brauchte ihn nicht mehr außerhalb der Welt zu suchen, wo man doch nichts anderes von ihm fände als eine armselige Abstraktion ... Mit Hegel hatte man sich das Bewußtsein erworben, daß der Mensch seine Geschichte ist, die Geschichte einzige Wirklichkeit, die Geschichte, die als Freiheit geschaffen und als Notwendigkeit gedacht wird. Und diese Geschichte ist nun nicht mehr die unberechenbare Folge der Ereignisse gegen die Folgerichtigkeit der Vernunft, sondern die Verwirklichung der Vernunft.“ — Croce: *Il carattere della filosofia moderna*, Bari 1941, 411.

¹² *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1917, 77. Deutsche Ausgabe *Ges. Philos. Schriften* 1. Reihe, 4. Bd.: *Theorie und Geschichte der Historiographie*. Deutsch von H. Feist und R. Peters, Tübingen 1930 (J. C. B. Mohr) 69; vgl. 70.

sen.¹³ Vernünftigkeit des Wirklichen bedeutet jetzt nur noch: es hat seinen zureichenden Daseinsgrund. Diese neue Formulierung ist entweder ernst gemeint, dann stößt sie Croces ursprüngliches System um, oder sie ist es nicht, dann kann sie nichts erklären. Er scheint in der Tat dem unleugbaren Vorhandensein des Bösen und Unvernünftigen, ihrer grauenhaften Macht in unserem Leben ein Zugeständnis machen zu wollen, aber ohne den Umbau seiner Philosophie von Grund aus für notwendig zu halten.

Nach wie vor sind ihm das Hegelsche konkrete Allgemeine, der Geist, das Leben, die Wirklichkeit identisch. Sie sind zugleich die Freiheit, insofern die Welt in ewigem, schöpferischem Fluß, in ewigem Fortschritt sich bewegt.¹⁴ Das Allgemeine, den alles tragenden Geist, das Reale, das Leben wollen, eintauchen ins All und mit ihm sein Leben leben, seine Entfaltung anstreben, heißt sittlich handeln. Die völlige Unbestimmtheit der sittlichen Norm, die offenläßt, worin konkret die Zusammenarbeit des einzelnen mit dem Allgeist bestehe, läuft darauf hinaus, daß jeder eben handelt, wie der Geist ihn treibt, daß also das, was geschieht, auch das Rechte ist. In der Tat sagt er an anderer Stelle, daß jeder Willensakt notwendig geschehe, er sei nur frei, insofern er als schöpferischer Akt ein Neues setzt, ein Mehr, als was vorher vorhanden war.¹⁵ Freiheit im Sinne Croces ist immer noch keine Handlungs- und Entscheidungsfreiheit des Willens, sondern die schöpferische Macht des Allgeistes, sie ist der Fortschritt.

Wer diesen ewigen Fortschritt nicht anerkennt, widerstrebt der Freiheit. Wer ein Beharren, eine ewige Geltung von Werten und Wahrheiten lehrt, widerstrebt der Freiheit. Hier liegt die Wurzel der Feindschaft gegen die katholische Kirche, die Croce nirgends verleugnet. Seine weltimmanente Fortschrittsphilosophie stößt sich am Ewigen der weltübersteigenden christlichen Weisheit. Der „Katholizismus der römischen Kirche“ steht für ihn in vorderster Linie derjenigen Religionen, welche die „neue Religion der Freiheit“ bekämpfen. „Der Katholizismus darf als Urheber und Vorbild aller übrigen Gegner des freiheitlichen Gedankens gelten“ (23).

Croce erkennt durchaus, daß die Anziehungskraft der Kirche darin besteht, daß sie Hüterin ewiger Wahrheiten ist. Aber wie verzerrt sich ihm diese Erkenntnis! „Das geistige Motiv, das die meisten dazu getrieben hat, beim Katholizismus Zuflucht zu suchen oder reumütig zur Kirche zurückzukehren ..., besteht ausschließlich in einem Bedürfnis der Menschen, in dem allgemeinen Durcheinander von Ideen und einander widersprechenden und veränderlichen Gefühlen eine feste Wahrheit und eine von oben dekretierte Lebensregel zu haben. Es ist ein Mangel an Vertrauen, ein Verzicht, eine Schwäche, eine kindische Angst vor dem Begriff des Absoluten und zugleich Relativen in jeder Wahrheit ...“ (381). Wo bei Croce nun das Absolute, das Unbedingte, von jeder Bedingung Abgelöste, liegen soll, ist allerdings nicht ersichtlich; denn der sich selbst suchende und entfaltende Allgeist ist ein Widerspruch in sich. Er ist in jedem Geschichtsabschnitt ein anderer.

Eigenartig ist es, daß der die Polarität von „Absolut“ und „Relativ“ predigende Croce sich aufs heftigste erregt, wenn er sie — in gewandelter Form — in der Haltung der Kirche und ihrer Vertreter zu entdecken glaubt. „Die der Kirche gehorsamen Katholiken und die gegenüber dem Liberalismus unversöhnliche Kirche ... paßten sich den Rechten der Gewissensfreiheit und der Autorität mit Hilfe ihrer bequemen Kasuistik an, indem sie zwischen ‚dogmatischer Intoleranz‘, die man streng aufrechterhalten müsse, und ‚ziviler Toleranz‘ unterschieden, die

¹³ Quaderni della Critica, März 1949, 6.

¹⁴ Ges. phil. Schriften 1. Reihe, III. Bd., Philosophie der Praxis, Ökonomik und Ethik, Tübingen 1929, 272/73.

¹⁵ a.a.O. 106.

man zugestehen solle ... Das waren logische Sophismen und Beleidigungen des moralisch-ethischen Gewissens“ (145). Der neapolitanische Weise hat seinen eigenen Begriff von der Kirche: starr verknöchert, eine Feindin des Lebens und der Entwicklung — so ist sie nicht nur, sondern so muß sie sein; denn Fortschritt und Freiheit sind ausschließliches Vorrecht des Liberalismus. Die Kirche kann aber begreiflicherweise eine Auffassung nicht billigen, die einerseits den Menschen autonom macht und andererseits wahre Freiheit und damit auch echtes ethisches Sollen untergräbt. Croce sieht die Mitte nicht, in der die Kirche als Vermittlerin des Ewigen im Zeitlichen und des Irdischen vor dem Absoluten steht. Er verdenkt es ihr, daß sie wandellose Wahrheiten verkündet, und findet es dann wieder charakterlos, wenn sie in der zeitlichen Verwirklichung dieser Wahrheiten die geschichtlichen Umstände und die persönliche Situation berücksichtigt.

Croce ist sich bewußt, wie viel echte Menschheitswerte die liberalistische Freiheitsbewegung verwirklicht hat, aber er ahnt nicht, wie sehr diese — trotz allem äußeren Zögern der Kirche — im Berechtigten ihres Feldgeschreis dem Christentum verpflichtet ist, wie sie aber durch ihren hemmungslosen Überschwang alle gottgesetzten Dämme fortgerissen und dazu beigetragen hat, daß die Freiheit in Sklaverei umschlägt. „Die Kultur des 19. Jahrhunderts hat es nicht verstanden, das Erbe der göttlichen und menschlichen Werte zu verwalten, das aus den Kämpfen unserer Väter um die Freiheit, aus der jüdisch-christlichen Überlieferung und aus dem klassischen Altertum stammt. Sie hat dieses Erbe wenigstens in seinen Grundlagen festgehalten. Sie blieb christlich wenigstens in ihren realen Prinzipien, denen sie ihr Entstehen verdankte, obwohl sie ausgiebig sie verkannte. Sie blieb christlich in den heiligen Wurzeln, mit denen ihre Auffassung vom Menschen, vom Fortschritt, vom Recht und vom Wert des Geistes immer noch zusammenhing. Sie blieb christlich in der Religionsfreiheit, die sie wohl oder übel beibehielt, mochte dies auch zu gewissen Zeiten und in gewissen Ländern noch so sehr bekämpft werden. Sie blieb christlich bis in jenes Vertrauen auf die Vernunft und auf die Größe des Menschen, woraus sich ihre Freidenker eine Waffe gegen das Christentum schmiedeten; Sie blieb christlich im säkularisierten christlichen Gefühl, das trotz der abwegigen Ideologien die treibende Kraft ihrer politischen und sozialen Leistungen und Hoffnungen war.“ So Jacques Maritain.¹⁶ Maritains unerschütterlicher Fortschrittsglaube kann vielleicht nicht so, wie er meint, in der christlichen Offenbarung begründet werden, und die Nachtseiten der geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts sind sicher schlimmer, als er sieht, ganz abgesehen von seiner allzu günstigen Beurteilung des Bolschewismus. Aber wahr ist, daß das Menschenbild der Evangelien, seine Einschätzung der unsterblichen Seele den Primat des Personhaften vor allen Sachgebieten — und damit auch der Freiheit begründet: die Freiheit von der Tyrannei des Stofflichen, des Nur-Biologischen und der anonymen Organisation (auch des Staates). Den Mißbrauch, den der Mensch mit dem Freibriet getrieben hat, den Gott ihm auf die Stirne und ins Herz geschrieben hat, — diesen Mißbrauch und seine Folgen hat Guardini in seiner Schrift „Das Ende der Neuzeit“¹⁷ eindringlich dargetan.

Wenn wir heute in einer erschütternden Krise der Menschheit leben, so trägt daran auch der Liberalismus ein gerüttelt Maß Schuld. Der Liberalismus hat ein doppeltes Gesicht. Er hat wesentlich zur Schaffung des modernen Rechtsstaates und zur Überwindung einer zersplitternden Kleinstaaterei beigetragen, er hat dem kulturell längst führenden Bürgerstand nun auch in der politischen Führung Raum geschaffen, die soziale Schichtung der europäischen Völker gelockert und

¹⁶ Christentum und Demokratie, Augsburg 1949, 23/24; vgl. 34; 35; 40. Vgl. weiter Schnabel a.a.O. II, 97.

¹⁷ Vgl. in dieser Zeitschrift, Dez. 1951, 216 ff.

ganz anders als früher den Aufstieg der Tüchtigen ermöglicht. Er hat die Notwendigkeit der neuen Wirtschaft erkannt, ihre Voraussetzungen, die Erfahrungswissenschaften und die Technik gefördert und ein strebsames kühnes Unternehmertum hervorgebracht.

Aber seine nachteilige Wirkung war weit größer. Er hat den Nationalismus aufgestachelt und als Rammbock gegen die Bastionen des geschichtlich Gewordenen benützt. Dieser Nationalismus ist dann kraft des ihm innewohnenden Gesetzes zum Sprengstoff Europas geworden, weil die neue Religion der Freiheit nicht über die Macht verfügt, ihn zu zügeln. Sie hat dann auf dem Umweg über den Nationalismus die Macht des Staates gegenüber dem Einzelmenschen und der organischen Gliederung der Gesellschaft äußerlich gesteigert. Soweit der Liberalismus positivistisch, idealistisch (Hegel) oder von irgendeiner Allphilosophie beseelt war, hat er die persönliche Verantwortung vor einem transzendenten Gott aufgehoben und der ungehemmten Entfaltung des Besitz- und Machttriebes Vorschub geleistet. Der Gang der Geschichte stand unter keiner höheren Norm mehr. In Croces idealistischer Philosophie ist das Seiende auch das Seinsollende, ja ein ewiger Fortschritt. Durch den Liberalismus, sei es positivistischer, sei es idealistischer Richtung, erhielt sowohl der kapitalistische als auch der materialistische Fortschrittsglaube eine seiner stärksten Stützen. Die Technik als Werk praktischen, sachlichen Verstandesdenkens wurde zum Sinnbild der Zeit.

Die Technik aber hat sich durchaus gegensätzlich ausgewirkt: In Eurasien, dem Gebiet der Sowjetunion, ist sie noch auf keine Grenzen gestoßen; sie rast fessellos durch einen fast unbegrenzten und geistig kaum gestalteten Raum und hat daher in sich selbst noch zu keiner Entladung geführt. Ihr Segen scheint einstweilen größer als ihr Fluch. Östliche Mystik und matriarchalische Grundströmungen dumpfer Erdhaftigkeit aus asiatischer Vorzeit verschmelzen hier mit westlicher Dialektik des Geistes zu einem Materialismus, der zugleich Religion und kalte Verstandesrechnung ist. In der „Neuen Welt“ weihet man der Technik und den durch sie geschaffenen Wirtschaftsmöglichkeiten weder den inbrünstigen religiösen Kult, der im Osten üblich ist, noch stützt man sie durch die Dogmen eines zum Marxismus entarteten hegelianischen Denkens — aber der naive Fortschrittsglaube ist gleicherweise vorhanden. Die Folgen eines hemmungslosen Wirtschaftsliberalismus haben sich eben hier noch nicht in vollem Umfang gezeigt, weil das Land reich ist und Widerstände und Grenzen noch nicht brennend fühlbar geworden sind.

In Europa dagegen ist es gerade durch die Technik und die ihr verschriebene liberale Wirtschaftsform geschehen, daß der Mensch seinem abendländischen Wesen entfremdet worden und damit in sich selbst zerfallen ist. Hier, im begrenzten und von einer edlen Kultur durchformten Raum, hat sich die Kehrseite der modernen Entwicklung in äußerster Härte geoffenbart: Die Grenzen und Folgen einer einseitig technisch wirtschaftlichen Entfaltung zeigen sich, die Natur hat sich zurückgezogen und bedroht uns, die Wirtschaft steht in beständiger Krise, die Menschen sind entwurzelt, und in unabsehbaren Ruinen drückt sich der Fluch einer mit der Technik bewaffneten Gewaltpolitik aus. Auf zwei Wegen hat die vom rein sachhaften Denken gesteuerte Technik damit dasselbe erreicht: die Massen ballen sich zusammen, in Eurasien mehr im Zeichen des Terrors einerseits und des materialistischen Fortschrittsrausches und Maschinenkultes anderseits — im Abendland mehr im Zeichen der Existenzangst und der Sorge vor dem ungewissen Kommenden.

Es ist wahr, daß die alten Liberalen weder das eine noch das andere gewollt und gewünscht haben, aber sie haben eine Welt geschaffen, welche die Keime dieser Entwicklung in sich trug.