

als ein Mittel, einen Weg zur innigsten Vereinigung mit Gott. Es hat sich übrigens fast niemals um eine endgültige Trennung gehandelt. Wenn sie ihr Ziel einmal erreicht hatten, kehrten sie zu den Menschen zurück, um ihnen die tröstliche Botschaft der Erlösung zu bringen. Die russischen Heiligen waren immer sehr menschlich und sehr aktiv. Viele unter ihnen verfügten über eine ausgezeichnete organisatorische Begabung, waren ihrem Wesen nach Kämpfer und Apostel. Sie bekämpften das Heidentum mit dem gleichen Mut und der gleichen Kraft wie den schlechten Willen der Fürsten. Die russische Mystik ist von intensivster Innerlichkeit, aber gleichzeitig immer bereit, jegliches Übel zu bekämpfen, wo immer sie es trifft. Dadurch unterscheidet sie sich von der mehr betrachtenden und passiven byzantinischen Mystik.

Bei solchen Neigungen und Anlagen der russischen Seele sieht man leicht ein, daß der christliche Glaube beim Vordringen zu den Ufern des Dnjepr in dieser Seele einen besonders geeigneten Boden vorfand. Die große christliche Botschaft verschaffte ihr im Absoluten einen Halt, der ihr im Zeitlichen fehlte. Sie rechtfertigte auf metaphysische Weise die instinktive Geringschätzung, die der russische Mensch aller irdischen Wirklichkeit entgegenbringt. Das Christentum stieß in seiner Seele auf keinerlei verweltlichende Strömungen, die in der abendländischen Welt so mächtig sind. Es anerkannte weder die orientalischen Despotien noch den Kaiser- und Staatskult. Mit der ihm eigenen Ausschließlichkeit nahm der russische Mensch die Lehre des neuen Glaubens an, da er ihm auf sein innerstes Verlangen Antwort gab, Licht in sein dunkles Streben brachte und seiner unstillbaren Sehnsucht ein erhabenes Ziel wies. Die Heiligen sind die Helden und wahren Repräsentanten russischer Geistigkeit und ihr Leben ist die wahre Existenzphilosophie des russischen Volkes. Auf sie paßt in besonderer Weise das schöne Wort Dostojewskijs: „Vielleicht ist Christus die einzige Liebe des russischen Volkes, und es liebt die Gestalt Christi auf seine eigene Art, d. h. bis zur Qual“⁵. Das Ideal des Heiligen hat die russische Frömmigkeit durch die Jahrtausende gespeist und an ihrer Flamme hat das ganze Heilige Rußland — nicht heilig durch moralische Heiligkeit (fern sei uns diese Anmaßung, der übrigens die ganze russische Geschichte widerspricht), sondern heilig, weil in seinen Augen das Ideal der Heiligkeit der höchste Wert ist — seine Fackel entzündet.

Humanismus und Aszese

Eine geschichtliche Betrachtung

Von Hochschulprofessor Friedrich Zoepfl, Dillingen/Donau

In den vergangenen Jahren, da der Geist entthront und das Blut zum Herrscher der Welt erhoben wurde, da das Persönlichkeitsrecht zum alten Eisen geworfen und der Mensch zum blinden Werkzeug eines absolutistischen Staatswillens erniedrigt wurde, da tierhafte Gewalttätigkeit zum Grundgesetz des Völkerlebens gemacht und Friedensbereitschaft als Feigheit gebrandmarkt wurde, in jenen düsteren Jahren gewann ein Menschenideal wieder Leuchtkraft, das

⁵ Tagebuch eines Schriftstellers, 1873. I. München 1924.

alt war, aber unter der Herrschaft von Geld, Technik, Masse zur lächelnd betrachteten Antiquität geworden war, das Ideal vom „homo vere humanus“. Man horchte wieder auf die Stimme derer, die von der Würde des Menschen sprachen, die des Menschen höchste Aufgabe darin sahen, sein besseres Selbst aus den Verstrickungen in den Zwang des Naturhaften zu lösen, seine ihm allein eigenen Fähigkeiten zu entwickeln: Lauterkeit, Edelsinn, Treue, Güte — und in allem den Geboten der eigenen Vernunft zu folgen. Der Humanismus, der an der Wende zur Neuzeit eine mächtige Bewegung gewesen war, der im Zeitalter Goethes noch einmal seine Schwingen entfaltet hatte, nahte sich wieder den Menschen. Er wurde in den Jahren der Verzagtheit ihr stiller Tröster, er wurde das Band, das, den Augen der Häscher verborgen, die Hoffenden umschlang. Nach dem Untergang der Gewaltherrschaft aber trat er offen auf den Markt und bot sich den Ausweglosen als der große Schicksalswender an. Eine Flut humanistischer Schriften, grundgelehrte und sehr platte, ergoß sich über das Land, die Politik schmückte sich mit humanistischen Redensarten, und die Schule tat ihm wieder ihre Pforten auf. Die christliche Verkündigung konnte, so machtvoll trat er auf, an ihm nicht vorbeisehen. So ist es auch nicht überflüssig zu fragen, wie sich der Humanismus zu einem so wesenhaft christlichen Anliegen, wie es die Aszese ist, stellt oder genauer, wie sich der Humanismus in seinen historischen Erscheinungen dazu gestellt hat.

1. Der Humanismus des 14./16. Jahrhunderts

Jenseits wie diesseits der Alpen erklang seit dem 14. Jahrhundert wieder, ganz wie in der Antike, völlig im Widerspruch zur Weltauffassung des Mittelalters, das hohe Lied auf diese Welt und ihre Schönheit, auf das Leben und seine Freuden, auf Sinnlichkeit und ungehemmten Genuß. Harmlos war es noch, wenn der junge Lorenzo de' Medici sang: „Chi vuol esser lieto, sia“. Kecker schon, wenn Boccaccio Sinnlichkeit und Begierde verherrlichte, wenn der wanderlustige Konrad Celtes zum Lebensgenuß im Stil der Antike aufforderte. Eine volle Absage an den Geist des Christentums und an die christliche Haltung war es, wenn Lorenzo della Valle die Lust, die Wollust als das wahre und einzige Gut verherrlichte und die Sittlichkeit des Christentums als Rückschritt gegenüber der antiken Zügelfreiheit hinstellte. Von einer Erlösungsbedürftigkeit wollte man in solchen Kreisen nichts wissen. Ja für Niccolò Machiavelli stand die Religion, die leiden, verzichten, sich selbst erniedrigen und die Welt verschmähen lehrt, tief unter der antiken, die sich vor Kraft und Größe beugt und die Helden des Wollens und des Wissens in den Olymp erhoben hatte. Viele Humanisten haben den Genuß nicht bloß verteidigt und besungen, sie haben ihre Lehre auch gelebt, jeden Becher getrunken, der sich ihnen bot, jede Liebe gekostet, die sie erreichten, mochten auch die durch Glaube und Sitte und Sakrament geheiligten Schranken davorstehen. Ein Hof wie der neapolitanische unter Alfons V. von Aragon, der alles erlaubte, was gefiel, fand berauschten Beifall im Parterre des Humanismus.

Einem Humanismus dieser Art war natürlich alles ein Greuel, was wie Selbstzucht, Entsagung, Aszese aussah. Verhöhnt, heruntergezogen wurde das Fasten.

„Nur die Dummen“, ließ sich der Humanist Conradus Mutianus Rufus, Kanonikus in Gotha, vernehmen, „sehen das Heil im Fasten. ... Esel sind sie wahrhaftig, Esel, die keinen ordentlichen Imbiß zu sich nehmen und sich mit Kohl und Stockfisch füttern“. Seinen glühenden Haß und seinen beißenden Spott sprühte dieser Humanismus gegen die Mönche, vor allem gegen die Bettelmönche, die Entsagung zum Grundgesetz ihres Lebens erkoren hatten. Nicht nur die Kläffer wie etwa in Italien Francesco Poggio, Franco Sacchetti oder in Deutschland Heinrich Bebel begeisterten das asketisch gerichtete Mönchtum, auch der Fürst der Humanisten, Erasmus, goß seinen ätzenden Spott über die zur Abtötung verpflichteten Mönche und läßt ihnen einmal von Christus selbst sagen, wer sich auf Fasten, Psalmenbeten, schäbige Kutten und dergleichen Abtötereier beufe, der habe keinen Platz in seinem Himmelreich; der sei ja noch gar nicht aus dem Judentum heraus und müsse sich, wenn er in einen Himmel kommen wolle, erst einen eigenen von seinem Ordensstifter bauen lassen.

Die Humanisten konnten sich, wenn sie den Genuß verherrlichten und die Flucht vor der Welt verlästerten, wohl auf die Antike berufen. Allein sie konnten, sofern sie guten Willens waren, in den Schriften der Alten auch ein Verständnis für Abtötung und Entsagung, ja sogar die klare Forderung nach Bezwungung der niederen Triebe finden.

Stammte doch schon das Wort askesis aus der griechischen Antike¹. Die Antike hatte auch den Begriff askesis, wie er dann, nicht wesentlich abgewandelt, in der christlichen Kirche gebraucht wurde, ausgebildet. Verstand die Antike unter askesis zunächst Übungen und Anstrengungen zur Ertüchtigung des Körpers, verwendete sie das Wort weiterhin für Willensübungen, mit deren Hilfe der junge Mensch in die sittliche Tauglichkeit, in die Tugend hineinwachsen sollte (so Platon und Aristoteles), so bezeichnete sie mit askesis schließlich auch die von höheren Erwägungen eingegebene Enthaltung im Genuß von Dingen, die an sich zur menschlichen Natur gehören wie Nahrung, Schlaf, Ehe. Man sprach geradezu, so Isokrates, von Aszese zur Bewahrung der Heiligkeit. Einer Aszese in diesem oder ähnlichem Sinn hatten verschiedene antike Philosophen das Wort geredet und einen bestimmten Platz in ihren Systemen eingeräumt. Die Pythagoreer des 5. und die Neupythagoreer des 1. vorchristlichen Jahrhunderts glaubten an eine Unsterblichkeit der Seele und an eine Seelenwanderung. Zur Befreiung der Seele von den Fesseln und Schlacken des Körperlichen enthielten sie sich des Fleisches, des Weines, bezähmten den Geschlechtstrieb, lebten in selbstgewählter Armut, manche flüchteten sich aus der Welt. Apollonius von Tyana (+ um 97 n. Chr.), der Hauptvertreter der neupythagoreischen Schule, blieb auch dem Bad fern, trug langes Haupt- und Barthaar, linnenenes Gewand und beobachtete heiliges Schweigen. Solcherlei Aszese sollte den pythagoreischen Weisen zum Dienste der Gottheit befähigen und vor allem zur Mantik, die von den Pythagoreern sehr geschätzt und stark

¹ Vgl. darüber zusammenfassend Reallexikon für Antike und Christentum, Leipzig 1943, 749—795. — Anwander A., Wörterbuch der Religion, Würzburg 1948, 29—31.

gepflegt war. Die Kyniker, deren bekannteste Vertreter Antisthenes (+ nach 366 v. Chr.) und Diogenes (+ 323 v. Chr.) waren, sahen das Glück des Menschen in der Tugend. Diese aber, glaubten sie, könne nur erlangt werden durch Selbstbeherrschung, Abhärtung, Bedürfnislosigkeit. Daher wird der Weise, so forderten sie, seine Ansprüche an das Leben so tief als möglich herunterschrauben, wird einfach leben und zufrieden sein mit allem. Größte Bedeutung für die menschliche Selbstbehauptung schrieben die Stoiker, zu denen sich so kluge Leute wie Seneca, Epiktet, Marcus Aurelius zählten, der Aszese zu. Ihre Ideale waren natur- und vernunftgemäßes Leben, Tugendhaftigkeit, Gleichgültigkeit gegen alles, was außerhalb der eigenen Persönlichkeit liegt und vom Menschen nicht geändert werden kann wie Alter, Krankheit, Tod, damit zusammenhängend innere Unabhängigkeit und als deren Folge Glückseligkeit. Errungen können alle diese Ideale, ganz besonders die Unerschütterlichkeit des Gemütes, nur werden auf dem Wege der Bescheidung, Abhärtung, Kasteiung — im körperlichen wie im seelischen Bereich. „Si quid est“, empfiehlt darum Seneca, „quo teneris, aut expedi aut incide“. Nahe Verwandtschaft mit der stoischen Haltung zeigte der Epikureismus. Eudaimonie, Glückseligkeit, Wohlbefinden war's, wohin Epikur (geb. um 342 v. Chr., gest. um 270) die Menschen führen wollte. Das Glück habe der Mensch, meinte Epikur, dann in der Hand, wenn er körperlich gesund und seine Seelenruhe unstörbar sei. Dazu aber führe nicht hemmungsloses Auskosten aller irdischen Genüsse, sondern vernünftiges Maßhalten und Selbstbeherrschung. Maßhalten, Unterordnung der Begierlichkeit unter die Herrschaft der Königin Vernunft hatte auch der „göttliche“ Platon, der von den Humanisten so hoch gefeierte König der antiken Philosophen, gefordert. Mäßigkeit hatte er sogar zu einer der vier Grund- und Angeltugenden gemacht. Auch seine späten Nachfahren, die Neuplatoniker (3. Jahrhundert n. Chr.), die oftmals mit dem jungen Christentum in Kampf traten, hatten der Aszese einen maßgebenden Platz in ihrem philosophischen Denken und in ihrer Lebensführung zugewiesen. Vom Ureinen ist nach ihrer Auffassung die Seele — nicht ganz ohne ihre Schuld — ins Stöfliche herabgefallen und trachtet nun aus dem Kerker der Leiblichkeit wieder ihrem Urquell, dem Ewig-Einen, dem Göttlich-Geistigen zu und findet keinen Frieden, bis sie nicht wieder ruht im Unendlichen. Der Weg zu dieser seligen Ruhe führt über Verachtung des Irdischen, Taubheit auf den Schrei der Kreatur, Beschränkung der Lebensnotwendigkeiten auf das Allernotwendigste, Aszese. Wir sehen, die antike Philosophie hatte sich sehr ernst mit Wort und Sache Aszese befaßt, und wer so lernbegierig, so gläubig bei den Meistern antiken Denkens in die Schule ging wie die Humanisten, mußte wohl oder übel von der Notwendigkeit und dem Nutzen der Aszese hören — mochte er auch den Ruf der mittelalterlichen Prediger und Geistesmänner nach Aszese verhöhnen und verachten. Es hörten denn auch manche Humanisten auf die aszetische Verkündigung der Antike und rangen sich zu einem Verständnis für sie durch — die einen von einer der antiken verwandten philosophischen Einstellung her, die anderen aber von christlichem Empfinden aus. Zur ersten Gruppe zählen zwei der gefeiertsten Humanisten — Petrarca jenseits und Erasmus diesseits der

Alpen, Petrarca am Anfang der humanistischen Bewegung, Erasmus nahe an ihrem Verströmen.

Petrarcas Umwelt war noch im Wesen mittelalterlich. Durchaus mittelalterlich mutet es auch an, wenn Petrarca in einer Schrift, die er als seine persönlichste betrachtet (*De contemptu mundi*), durch den Mund des heiligen Augustinus von der Hinfälligkeit der Welt, dem Elend des menschlichen Seins, dem unerbittlichen Tod predigt und damit zum Trachten nach den unvergänglichen Dingen auffordert, oder wenn er in einer anderen Schrift (*De otio religiosorum*) die begnadete Muße des klösterlichen Lebens und wieder in einer anderen (*De vita solitaria*) die Einsamkeit preist. Das waren Themen, die auch von mittelalterlichen Frommen gerne behandelt wurden. Sieht man aber genauer zu, so tritt doch ein fühlbarer Unterschied zwischen den mittelalterlichen Frommen und Petrarca zu Tage. Empfiehlt der mittelalterliche Aszet Abkehr von den Erdenfreuden, klösterliches Leben, Strenge gegen sich selbst, so deshalb, weil es ihm um seine Seele geht, die er von Welt, Satan und Sünde bedroht weiß und die er nur retten zu können glaubt, wenn er sich tunlichst diesen Gewalten entzieht. Petrarca aber geht es bei seinen asketischen Anwandlungen wie dem Stoiker im tiefsten Grund doch nur um eine Grenzziehung gegen die Störungsversuche einer lauten, übergeschäftigten, besitzgierigen Welt, in der sich der Geistesmensch nicht anders als durch ein gewisses Maß von Abkehr behaupten kann. Wehtun will sich Petrarca mit seiner Aszese so wenig wie der Stoiker. Wie in allem, so ist auch hier sein Grundsatz der goldene Mittelweg. Man lebt um so ruhiger, wenn man nur so viel hat und nur so viel genießt, als es nicht schadet, und die edelsten Freuden bereitet doch der Geist.

Erasmus kam aus der Welt der *devotio moderna*, jener Frömmigkeitsrichtung, der es um ein persönliches Erleben Gottes und der göttlichen Wahrheiten ging, um ein schlichtes, echtes Leben des Glaubens und vor allem um ein Nachleben des Menschensohnes Jesus Christus. Hatten schon die Brüder vom gemeinsamen Leben, in deren Kreisen die *devotio moderna* erblüht war und liebevoll gehegt wurde, dem Humanismus die Pforten ihrer Klöster und Schulen aufgetan und der Lebensweisheit der Stoa manches Körnlein entnommen, so war Erasmus ganz Humanist und zudem ausgeprägter Verstandesmensch. Wie beim antiken und Philosophen, so entscheidet bei ihm über Leben, Lehre, Glauben die Vernunft, der gesunde Menschenverstand. Wohl ist's ihm, wie er sagt, um eine *philosophia Christi* zu tun, aber hinter dieser *philosophia Christi* steht unschwer erkennbar die *philosophia Platonis* aut *Ciceronis*. Was er daher zu dem Thema Aszese zu sagen hat, das ist, auf den Grund besehen, nicht viel mehr als stoische Lebensphilosophie, die von der Vernunft, geformt ist. Wohl klingt es durchaus christlich, ja beinahe mittelalterlich, wenn er in jener Anweisung zu einem rechten Christenleben, die er 1501 für einen etwas ungezügelteren Kriegermann niederen Adels schrieb und daher als *Enchiridion militis Christiani* (Dolch oder Handbüchlein des christlichen Streiters) bezeichnete, erklärt: Nur wer dem Fleische nach mit Christus stirbt, kann im Geiste mit ihm leben; nur wer der Welt gekreuzigt ist, kann Gott leben; nur wer mit Christus begraben wird, kann mit ihm zur Herrlichkeit erstehen; nur wer

sich Christi humilitas, paupertas, tribulatio, contemptus, labores, agones, dolores (Demut, Armut, Bedrängnis, Verachtung, Mühen, Ängste, Schmerzen) zu eigen macht, kann sein Reich erben. Auf das *mori peccato, mori desiderii carnalibus, mori mundo* (das Sterben der Sünde, den Begierden des Fleisches, der Welt) ist jeder Christ, ob Weltmensch oder Mönch, verpflichtet. Und es gibt kein heiligeres und frömmere Gelöbniß als dieses². Oder nicht weniger christlich, nicht weniger mittelalterlich klingt es, wenn Erasmus in der gleichen Schrift ein hohes Loblied auf die *crux Christi* anstimmt, dieses einzige und allein wirksame Heilmittel gegen jede Art von Widerwärtigkeit und Anfechtung. Wenn Erasmus aber dann im weiteren Verlauf ausführt, wie sich der Mensch diese „*armatura*“ zu Nutzen machen kann, wie er sie *hic et nunc* anwenden soll, so kommt bald seine vorwiegend rationale Artung zum Durchbruch. Tag für Tag das Leiden Christi lesen, wie es der Pöbel mache („*vulgi more*“), das Kreuz adorieren, tausendmal das Kreuzzeichen auf seinen Körper machen, ein Stücklein vom Kreuz Christi zu Hause aufbewahren, die Leidensabschnitte sich Stund um Stunde klagend und weinend vor Augen führen, damit, meint Erasmus, sei's nicht getan. So muß du's halten: Rufe dir in jeder Versuchung eine bestimmte Tatsache des Kreuzleidens ins Gedächtnis. Gierst du nach Ruhm und Geltung unter den Menschen, dann erinnere dich, wie tief sich Christus deinethalben erniedrigt hat; packt dich der Neid, dann denke, wie liebevoll sich der Herr für alle, auch für die minderwertigsten geopfert hat. Reizt dich die Kehle, dann denk an Galle und Essig, womit Christus getränkt ward. Willst du der Lust frönen, dann erinnere dich, wie der Herr frei von aller Lust war, wie im Gegenteil Ungemach und Marter seine Tage ausfüllten. Bedenkst du das Leiden des Herrn, dann wird dir der Kampf gegen Sünde und Versuchung zur Lust werden, ja zu einer Dankeserstattung an deinen Erlöser³. Immer ist es die Vernunft, die Beweggründe sucht, immer die Vernunft, an die sich Erasmus wendet.

Vorwiegend die Vernunft ruft er noch im besonderen zum Kampf wider die sinnliche Lust auf: Meide die Gelegenheit! Halte Maß in Speise, Schlaf, Vergnügen! Denk an deinen und Christi Tod! Suche den Verkehr mit Guten und meide wie die Pest die Gesellschaft von Lüstlingen! Widme dich der Betrachtung himmlischer Dinge und edlen Studien, vor allem dem Studium der Heiligen Schrift und vergiß nicht, häufig und reinen Herzens zu beten, besonders im Augenblick der Versuchung. Ratschläge, die der antike Philosoph nicht viel anders gab⁴.

Auch das klingt ganz philosophisch, wenn er an anderer Stelle empfiehlt, die Versuchung zur Sünde dazu zu benutzen, das gefährdete Gute zu tun, ähnlich wie Herakles nach Darstellung der Poeten an Mühsalen und Gefahren, die ihm Junos Zorn aufgehalst habe, gewachsen, stärker geworden sei. Reizt dich, rät Erasmus, die fleischliche Lust, dann entziehe dir auch das geringste Vergnügen. Bedrängen dich Habsucht und Geiz, dann vermehre das Almosen. Lockt dich eitler Ruhm, dann demütige dich um so mehr. Merkt der Versucher, daß er mit seinen Einflüsterungen nur das Gegenteil erreicht, dann wird er mit der Zeit seine Angriffe auf deine Seele von selbst einstellen⁵.

² Vgl. *Desiderii Erasmi Opera omnia* 5, Lugduni Batavorum 1704, 23.

³ Ebd. 54.

⁴ Ebd. 60.

⁵ Ebd. 52 f.

So klug Humanisten von der Art des großen Rotterdammers über Aszese gedacht und gesprochen haben, es bleibt doch alles freundliche Zureden innerhalb der Sphäre des rein Natürlichen, Ichbezogenen, Irdischen stecken. Es geht letztlich um das Gleichgewicht des Lebens, das zur Eudaimonie unbedingt nötig ist und das nur durch Maßhalten bewahrt werden kann. Nicht aber wie beim mittelalterlichen Gläubigen quillt die Wertung der Aszese aus dem schmerzhaften Erlebnis der Sündhaftigkeit, der Wesensbedrohtheit, dem Erlösungsverlangen, nicht aus dem Begehren über das behagliche Mittelmaß hinauszuwachsen und dem über menschliches Vermögen hinaus leidenden Gottmenschen ähnlich zu werden, nicht aus dem Gefühl einer Sühneverpflichtung für die Schuld der Menschheit, nicht aus dem Verlangen, dem ewigen Gott im eigenen Entsagen Ersatz zu bieten für das, was andere fehlen und versäumen, sie quillt mit einem Wort nicht aus der Liebe und wagt nicht die Behaglichkeit. Sie kennt keinen Heroismus, der die Aszese des Mittelalters, auch wenn sie im Sturm der Gefühle in die Irre geht, ehrwürdig macht.

Die Geschichte des Humanismus der beginnenden Neuzeit ist nun aber doch nicht ganz ohne Beispiele einer Aszese, die um Gottes und der Seele willen aller Welt Eitelkeit von sich warf, sich mit dem Allernötigsten zufrieden gab und ihr Heil einzig im Reich Gottes suchte. Wohl sind Persönlichkeiten dieser Art, namentlich in Italien, ziemlich selten, aber gerade deshalb sind sie um so bewundernswerter.

Da lebte in Florenz (1330—1406) Coluccio Salutati⁶, hochangesehen als Staatskanzler, begeisterter Verehrer Dantes, Petrarcas, Boccaccios, eifriger Schüler der Alten, vor allem Ciceros, Feind aller literarischen Barbarei, daher streng darauf aus, nicht nur seinen Privatbriefen, sondern auch den diplomatischen Schriftstücken klassische Form zu geben. Und dieser ausgesprochene, beinahe führende Humanist seiner Tage gibt sich in seinen Briefen und besonders in seinem Traktat *De saeculo et religione* als strengster Aszet, — nicht aus der stoisch-ichhaften Besorgnis um die *tranquillitas animae*; Salutati weiß um die Stoiker und hat gelegentlich einen Spott für sie —, sondern aus der Einsicht in die Vorläufigkeit und Verderbtheit der Welt. Die Welt ist, seitdem die Sünde sich ihr mitgeteilt hat, des Teufels Tummelfeld, die Bühne der Ungerechtigkeit, ein Kerker voll Schrecken, sie ist lediglich ein Weg, auf dem man nicht verweilen darf, will man seine Heimat erreichen. Ja um der Heimat willen muß man die Welt hassen, fliehen, darf aus ihren Händen nur das entgegennehmen, was unentbehrlich ist für die Wanderschaft, und bei allem Genuß darf man das letzte Ziel nie aus dem Auge entschwinden lassen. Der echte, vollkommene Christ verläßt Weib, Kind, Haus, Besitz, Ehre, Macht, Vergnügen. Seine Vorbilder sind Johannes der Täufer und die Wüstenväter, und der wahrhafte, vollkommenste und beste Christenstand ist das Klosterleben. Der Humanismus hat Salutati in seiner mittelalterlichen Einstellung zur Welt und zum Gebrauch der Welt Dinge nicht im mindesten erschüttert, vielleicht sogar gestärkt.

⁶ Vgl. dazu A. v. Martin, Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal, Leipzig und Berlin 1916. — Ders., Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis, München und Berlin 1913.

Da war Vittorino da Feltre (1379—1446), „der herrliche Vittorino“, wie ihn Jacob Burckhardt⁷ rühmt, zu Mantua Lehrer und Erzieher der Kinder des Markgrafen Giovan Francesco I. Gonzaga, ein hochgebildeter Geist, Philosoph, Philologe, Mathematiker. Freuden und Ehren boten sich ihm am Hof zu Mantua in Fülle. Er aber lebte mäßig und einfach, verschmähte weichliche Gewandung, trug auch im Winter nur Sandalen, trank niemals ungemischten Wein, geißelte sich jeden Tag, beobachtete auf strengste das Fasten, trat seinen Schwächen unnachsichtlich entgegen, öffnete dafür Haus und Herz armen begabten Schülern, die er „per l'amor di Dio“ kostenlos unterrichtete und verköstigte — wahrhaft „ein wunderbarer Mann“⁸.

Sein Freund war jener Fra Ambrogio Traversari (um 1386—1439), der sich bei griechisch-byzantinischen Emigranten eine staunenswerte Kenntnis des Griechischen angeeignet hatte, die Werke griechischer Kirchenväter ins Lateinische übertrug, zu vielen Humanisten, so zu Cosimo de' Medici vertraute Beziehungen unterhielt, und gleichwohl ein tief frommer Mensch und ein gegen sich unnachgiebig strenger Ordensmann (Camaldolese) war. Seine Ordensbrüder haben diesen beispielhaften Mann schließlich zu ihrem Generalabt erhoben (1431) und manchen erschien er wie ein Heiliger (Gedächtnis am 20. November).

Seelenverwandt mit Fra Ambrogio war der Karmeliter (seit 1513 General des Ordens) Battista Mantovani (1448—1516), vielseitig gebildet, Prinzenenerzieher zu Mantua am Hofe Giovanni Francescos II. Gonzaga und der Isabella d'Este, bewandert in allen Künsten der Humanisten, gewandter Dichter und gleichwohl Christ und Mönch von innen heraus, streng gegen sich selbst, mißtrauisch gegen die Freuden des Diesseits. Der Mann seines Herzens war der unerbittliche Bußprediger Johannes der Täufer und im Ordensstand sah er am sichersten das Heil der Seele verbürgt. So sehr er die Wissenschaft und Kunst der Alten schätzte, vom lockeren Geist der Antike sollte auch nicht ein Hauch in den Bereich des Christentums eindringen. Nicht, wie die meisten Humanisten, eine Versöhnung von Christentum und Antike erstrebte er, er forderte die Unterwerfung der Antike unter das Christentum, die Alleinherrschaft Christi immer und überall.

Vollen Ernst mit dem asketischen Gedanken inmitten einer Gesellschaft, die alle Triebe freigab, machten ein paar Männer, die ihren Zeitgenossen geradezu als Sonderlinge erschienen, in denen sie aber doch mit einem Gefühl von Ehrfurcht „*tranquillae huius vitae rarissima exempla*“ (seltene Beispiele dieses friedvollen Lebens), wie Joannes Pierius Valerianus sagt⁹, sah. Da lebte in Venedig der Minorit Urbano Valeriano aus Belluno (1439—1523), von Jugend auf im Kloster und an Bezwungung alles dessen gewöhnt, was des Menschen Sinn sich wünscht. Doch was den andern als Zwang erscheint, war ihm zweite Natur, war ihm Glück geworden. Er war ein trefflicher Kenner des Griechischen, war in Griechenland und im Osten gewesen und lebte in Venedig hochgeschätzt und viel aufgesucht als Lehrer des Griechischen. Auch

⁷ Die Kultur der Renaissance in Italien, herausgegeben von L. Heinemann; Berlin 1928, 208. ⁸ Ebd. 209.

⁹ De litteratorum infelicitate, Helmestadi 1664, 196.

Papst Leo X. hatte zu seinen Schülern gehört. Trotz aller Verehrung, die er genoß, lebte er arm wie ein Bettelmann, nahm keinen Lohn für seinen Unterricht, machte gleich Franziskus seine Reisen zu Fuß, wies alle Ehrungen von sich, war stets zufrieden, ob er wenig oder nichts hatte, zufrieden auch mit dem Orden, dem er sich als junger Mensch verbunden hatte. Die gleiche Genügsamkeit, die gleiche Strenge gegen die Wünsche der Körperlichkeit konnten die Römer an Mario Fabio Calvo aus Ravenna bewundern¹⁰. Er war berühmt als Kenner und Erklärer der Schriften des Hippokrates. Große Stücke hielt auf ihn Raffaello; bei ihm holte er sich oftmals in topographischen und archäologischen Fragen Rat. Papst Leo X. wies ihm eine Pension an. Calvo nahm davon nur das Allerwenigste, den Hauptteil verschenkte er an die Armen. Er nährte sich nur von Kräutern und gab sich mit der denkbar einfachsten Behausung zufrieden.

Auch Florenz hatte im 15. Jahrhundert noch Humanisten, die bei aller Verehrung für Platon und andere antike Denker in Christus allein ihren Wegweiser durch das Tal des Lebens sahen und volles Verständnis dafür hatten, daß man eine Welt opfern müsse, wenn man seine Seele retten wolle, die Philosophen Marsilio Ficino (1433—1499) und Giovanni Pico della Mirandola (1462—1494). Beide weit über ihr Vaterland hinaus geschätzt, beide bestrahlt von der Sonne des medizinischen Hauses, beide aber erschüttert von dem Bußruf Girolamo Savonarolas, Mirandola sogar einer der engsten Freunde des Propheten. Mirandola verschenkt beinahe sein ganzes Vermögen an die Armen, zieht sich aus der Öffentlichkeit zurück und nimmt auf dem Sterbebett aus Savonarolas Hand den Dominikanerhabit. Beide sind aufs tiefste davon überzeugt, daß der Mensch nicht anders denn auf dem Weg der Läuterung zur Schau des göttlichen Lichtes gelangen könne.

Sieht man sich nördlich der Alpen nach Humanisten um, die nicht nur Verständnis für den Sinn und Wert der Aszese hatten, sondern selbst sich unter das Gesetz der Entsagung beugten, so ist man nicht in Verlegenheit. Für die Mehrzahl der deutschen Humanisten blieb der Humanismus, im Gegensatz zu den Italienern, doch mehr eine Sache der Form. Sie wollten Latein, Griechisch, Hebräisch lernen, um ihren Stil zu bilden und die Bibel und die Väterschriften im Urtext lesen zu können und so auch dem Geist der Väter näher zu kommen. Heidnische Gesinnung in sich aufzunehmen, das wiesen die meisten mit ehrlicher Entrüstung von sich. Sie wollten Christen sein und immer bessere Christen werden, und kein antiker Lockruf konnte sie davon überzeugen, daß Kreuzigung des Fleisches, daß Aszese überflüssig und lächerlich sei. Es genüge, auf ein paar Beispiele hinzuweisen. Rudolf Agricola (1442—1485), der ob der klassischen Feinheit seines lateinischen Stiles als der zweite Vergil gerühmt ward, den die Hoffnung glücklich machte, Deutschland werde einmal ein zweites Latium werden, sah nach Jakob Wimphelings Urteil die Wissenschaft nur als Mittel an, sich immer mehr zu läutern und im Dienste Gottes zu festigen. Im Kleid des heiligen Franziskus ließ er sich begraben. — A l e x a n -

¹⁰ Vgl. C. Calcagnini, Opera, Basileae 1544, 101. Gestorben als Opfer des Sacco di Roma 1527.

der Hegius (um 1433—1498), der das Verdienst hat, die deutschen Schulen dem Humanismus eröffnet zu haben, war anspruchslos wie nur wenige, verschenkte, was er hatte, und trat in hohem Alter noch in den geistlichen Stand ein. Niemand hat in Deventer seinen Tod so aufrichtig beklagt wie die Armen. — Sigismund Gossembrot, Kaufherr, Patrizier, Bürgermeister seiner Vaterstadt Augsburg, mit jünglinghafter Begeisterung dem Humanismus auch als gereifter Mann zugeschworen, verließ die Welt und wurde dienender Bruder im Johanniterkloster zu Straßburg. — Heinrich Lur (um 1412 — nach 1476), einst Rektor der Universität Leipzig, später Stadtpfarrer in Dillingen, wird in der Mitte seiner Tage besinnlich, das weltliche Wissen, nach dem er einst so heiß begehrt, wird ihm zur scientia vanitatis, er wendet sich dem studium pietatis zu und bemüht sich, da er die Kraft, die Welt ganz zu verlassen nicht aufbringt, unter den Menschen mönchsgleich zu leben — Kardinal Petrus von Schaumberg, Bischof von Augsburg (1388—1469), den Zeitgenossen als Cicero an Wortgewalt rühmten, der wiederholt Gelegenheit hatte, vor erlauchter Öffentlichkeit seine humanistische Bildung glänzen zu lassen, sah in einem seligen Ende sein wichtigstes Anliegen. Eine Ars moriendi war seine ständige Begleiterin und auf seinem Grabmal ließ er sich als einen von Würmern angefressenen verwesenden Leichnam darstellen. — Lorenz Blumenau (gest. 1484), der Historiker und Geschäftsträger des Deutschen Ordens, trat gegen Ende seines Lebens in den Kartäuserorden ein und starb zu Karthaus bei Danzig. — Nikolaus Ellenbog (1481—1543), Benediktiner zu Ottobeuren, der sich sein ganzes Leben lang um die Sprache und Weisheit der Alten bemühte und noch als kränklicher alter Mann bereit war, sich in die Schulbank zu setzen, um die Lücken seines Wissens auszufüllen, der sich wie der reichste Mann der Welt vorkam, wenn ihm einer der großen Humanisten, Erasmus, Reuchlin, einen Brief schrieb, dankt Gott, ein Mönch sein zu dürfen, wie einst Sokrates den Göttern gedankt hatte, daß er als Mensch und nicht als Tier, als Grieche und nicht als Barbar, als Mann und nicht als Weib geschaffen worden sei. — Thomas Morus, seinem Freund Erasmus an Begeisterung für die Welt der Klassik nicht, an Kenntnis der Alten kaum nachstehend, der sich aus dem Getriebe der Politik immer wieder zu seinen geliebten Alten flüchtete, trug unter der Amtsrobe ein rauhes Bußhemd und ging für seinen Glauben furchtlos, wie einer, der die Welt schon längst überwunden hat, in den Henkertod.

Aus den Wirren der Reformationszeit, die auch der Wissenschaft den Untergang zu bringen schienen, trug auf katholischer Seite vor allem der Jesuitenorden die Fackel des Humanismus in die Zukunft hinein. Bewußt knüpfte der Orden in seinem Erziehungs- und Unterrichtswerk an die Antike an. Doch so sehr die Jesuiten bestrebt waren, die Jugend mit der Sprache und den Gedanken der Griechen und Römer vertraut zu machen, das Vorbild für Leben und Sterben, das sie den jungen Leuten gaben, war der Gekreuzigte. Ihm nachzufolgen in Entsagung, Willenszucht, Kasteiung, Buße, in einer Ascese, die auch Heroisches wagte, leiteten sie ihre Zöglinge schon in zartester Jugend an. Aloisius, der Reichtum, Ehren, Prunk, Behaglichkeit von sich geworfen, der das

schmucklose Ordensgewand, Kreuz und Geißel gewählt hatte, gaben sie der studierenden Jugend als besonderes Vorbild. Die in den Jesuitenschulen gepflegte humanitas war ausgesprochen und betont christlich, katholisch und liebäugelte als solche in keinem Punkt mit antik-heidnischer Gesinnung.

2. Der Neuhumanismus an der Wende des 18./19. Jahrhunderts

Als humanitas christiana hatte sich der Humanismus in katholischen und protestantischen Ländern in das Barockzeitalter hineingerettet. Das Barock aber hatte diesen verchristlichten Humanismus mit zu vielem Beiwerk behangen, als daß er vor den Augen eines Klassizismus Gnade finden konnte, der wieder zu den Quellen der Antike zurückgekehrt war. Der neue Humanismus, der sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit Winckelmann, Lessing, Wieland, Herder, Goethe, Schiller, Voss, Wilhelm v. Humboldt erhob, wollte von einer humanitas christiana nichts mehr wissen. Seine Luft war die des Hellas der perikleischen Zeit. So natürlich, so edel, so harmonisch, so schön wie die Menschen damals nach Meinung der Neuhumanisten waren oder wie sie wenigstens in den Werken der Künstler und Dichter jener Zeit erschienen, sollten die Menschen wieder werden und immer sein. In jedem Menschen, so glaubten sie, schlummere der Edelmensch und er würde erwachen, wenn die Worte und Weisen der griechischen Denker und Dichter an sein Ohr klängen. Vom Christentum, namentlich vom Christentum kirchlicher Prägung, hielten die wenigsten der Neuhumanisten sonderlich viel¹¹. Sie fanden wohl an Christi Person und Lehre manches gut und brauchbar; kirchliche Persönlichkeiten und Einrichtungen entlockten ihnen bisweilen sogar Worte des Staunens und der Anerkennung. Aber zu einem tieferen, echten Begreifen des Christentums war ihnen der Weg verbaut durch den Rationalismus, durch den sie alle gegangen waren und den sie nie los wurden, mochten sie auch seine Unzulänglichkeit für eine befriedigende Erklärung des Seins und für eine zureichende Gestaltung des Lebens erkennen. Für keinen Fall wollten sie ihre Welt, in der alles frei und natürlich dem Schönen entgegenreifen konnte, vertauschen mit einem Reich, in dem so viel die Rede war von Sündenverderbnis, Bußverpflichtung, Erlösungsbedürfnis, Gnade, Mysterium, über dem das harte Kreuz stand.

„Da i h r noch die Welt regieret,
An der Freude leichtem Gängelband
Selige Geschlechter noch geführet,
Schöne Wesen aus dem Fabelland!
Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,
Wie g a n z anders, anders war es da!“ (Schiller)

Wo man so fühlte, da konnte man, auch wenn man Gesetz und Bindung als die heiligen Ordnungsmächte pries, für Kreuz und Geißel, für Abtötung der Triebe und Verzicht auf Freuden, für Aszese wenig Sinn haben. Aszese war dem Neuhumanismus im großen und ganzen Angriff auf die Schönheit des Leibes und der Seele, mittelalterlich düsteres und verdüsterndes Foltertum.

¹¹ Vgl. dazu W. Nestle, Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Stuttgart 1946, 389—413.

Die schöne Traumwelt des Neuhumanismus brach nach kurzer Blütezeit zusammen unter dem rücksichtslosen Gewaltschritt des heraufziehenden Zeitalters der Technik, des Industrialismus, der Geldvergötzung, des Waffenwahns, der Politisierung der Massen. Immer weniger hörte man auf die Stimme der Humanisten, mochte man auch noch in den Schulen die Jugend mit Latein und Griechisch plagen und Goethe und Schiller Monumente türmen. Das Häuflein der wirklichen Humanisten schmolz immer mehr zusammen und die letzten erlebten schmerzvoll die große Tragik des Humanismus, der von einem Reich der Freiheit, Schönheit, Menschenwürde geschwärmt hatte und nun, geführt von der Ratio, die sie selbst so hoch verehrt hatten, den Satanas Barbaros auf den Thron steigen sah. In dieser von der Tragik seiner lichten Welt überschatteten, schwermutsvollen Stimmung blickte der späte Neuhumanismus mit etwas anderen Augen auf Christentum und Aszese. Kein Humanistenleben ist so bezeichnend für den Stimmungswandel wie das des Baseler Kulturhistorikers Jacob Burckhardt (1818—1897), der in den jüngst vergangenen Jahren als Prophet des Untergangs und Wegweiser zu einer letzten rettenden Insel so oft beschworen ward¹². Wenige kannten sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts so gut in der Kulturwelt der Griechen, der Römer, der Renaissancemenschen aus wie Burckhardt. Seine Werke: *Kultur der Renaissance*, *Kunst der Renaissance*, *Griechische Kulturgeschichte*, *Cicerone*, *Die Zeit Constantins des Großen* gehören der Weltliteratur an, wenn sie auch in Einzelheiten überholt sind und wenn wir in der Beurteilung verschiedener Erscheinungen zu einer anderen Auffassung gekommen sind. Ganz wenige fühlten sich aber auch im späteren 19. Jahrhundert so heimisch, so heimatlich im Reich der Klassik wie Burckhardt. Man glaubt heute noch das Leuchten in seinen Augen zu sehen und den freudebebenden Schlag seines Herzens zu spüren, liest man die Schlußsätze seines *Cicerone*, in denen er vom Heimweh nach dem unvergeßlichen Rom spricht, von jenem Heimweh, „das nur zeitweise schlummert, nie stirbt“. „Er wünscht denen, die ihn (= den *Cicerone*) lesen, billigen und zum Begleiter über die Alpen mitnehmen, das ruhige Glück der Seele, das er in Rom genossen hat, und dessen Erinnerung ihm selbst aus den schwachen Nachbildungen jener hohen Meisterwerke so übermächtig entgegenkommt.“ Christ dem Bekenntnis und dem Glauben nach war Burckhardt nicht. Er stammte zwar aus einem glaubensfesten evangelischen Pfarrhaus und versuchte es zunächst selbst mit der Theologie. Aber die rationalistische Theologie, die er an der Universität Basel zu kosten bekam, verdarb ihm nicht nur den Geschmack an der Gottesgelehrtheit, sie löschte ihm auch den Glauben an die göttliche Herkunft des Bibelwortes aus. Er entfernte sich immer weiter vom Christentum, er wurde, wie er selbst sagt, ein Heide. Allerdings ein zu edler, ehrfurchtsvoller, ernster Heide, um die Größe und die Bedeutung des Christentums zu verkennen oder die Kirche zu bekämpfen. Und still im Herzen glühte doch immer, glühte bis zu seinem Verschenden die Hoffnung „auf das Unverdiente“, der Glaube an ein göttliches Erbarmen.

¹² Vgl. dazu A. v. Martin, Nietzsche und Burckhardt, 2 München 1942. — Derselbe, Die Religion in Jakob Burckhardts Leben und Denken, München 1942.

Obleich außerhalb der Kirche, jeder Kirche lebend hatte er doch Sinn für das Mißtrauen, das die Kirche der Welt gegenüber trägt, darum auch Sinn für ein weltabgewandtes Leben und für Aszese. Die Kirche erlebt er als den gesammelten, beinahe naturhaften Widerstand des Geistes gegen die Dämonie des Materiellen, der der Staat nur zu leicht verfällt. Aszese ist ihm „das wörtlich genommene Neue Testament“. Freiwillige Armut bedeutet ihm Freiheit von den Fesseln der Materie, Flucht vor Ruhm und Auszeichnung Absage an den Schein, Zölibat Entscheidung für die innere Unabhängigkeit. Darum hat er auch gegen den von der katholischen Kirche dem Priester- und Ordensstand auferlegten Zölibat nicht das geringste einzuwenden. Der ehelose Priester und Mönch verkörpern ihm nur sichtbar die große und fruchtbare Verzichtsidee des Christentums. Selbst heroischen Formen der Aszese sieht er eine gesunde Seite ab, wenngleich er seiner klassischen Grundeinstellung gemäß auch in der Aszese weises Maßhalten für klüger hält als Überspannung, und daher mit Bußfanatikern von der Art Savonarolas nicht viel anzufangen weiß. Hoch preist er dagegen, ganz im Widerspruch mit der rationalistischen und kapitalistischen Tagesmeinung, das sogenannte beschauliche Leben, die volle Hingabe an den Geist. Ohne die *vita contemplativa* müßte nach seinem Empfinden die ganze Welt versanden und veröden; die *vita contemplativa* ist ihm das Salz der Erde.

Aus diesem Grund hat er auch eine hohe Verehrung für jene Männer, die der liberalistischen und welteligen Geschichtsbetrachtung zum Gespött und zum Ekel waren, für die Aszeten und Anachoreten der alten Kirche. Im Gegensatz zu Nietzsche, der solche Erscheinungen als Wechselbälge niedergehenden Lebens ansah, sind sie ihm Riesennaturen, ihre martergleiche Aszese ist ihm der Aufstand des noch übrig gebliebenen besseren Teiles der Menschheit gegen die herrschende Selbstsucht, Verweichlichung, Verdiesseitigung. Sie sind ihm das Gewissen und die Stütze der Kirche; „ohne ihr Vorbild wäre die Kirche, d. h. der einzige Anhalt aller geistigen Interessen völlig verweltlicht, und hätte dann der rohen materiellen Gewalt unterliegen müssen“¹³. Mit besonders hoher Achtung blickt er auf den hl. Severinus, der die volle persönliche Bedürfnislosigkeit verband mit der selbstlosen Hingabe an die von überschwerem Schicksal heimgesuchte Menschheit.

Burckhardts Lob der Aszese und des asketischen Menschen wirkt deshalb so überzeugend, weil hinter dem Wort eine Persönlichkeit stand, die, obwohl von Schülern, Freunden und Mitstrebenden hoch emporgehoben und in der Reife der Jahre auch der Not des Daseins entrückt, selbst ein ganz asketisches Leben führte. Burckhardt bleibt ehelos, lebt sehr einfach, ist viel für sich, haßt Beifall und Ruhm — *bene vixit, qui bene latuit*, ist sein Leitstern —, widersteht allen Lockungen, die kleine kaum 100 Studenten zählende Universität seiner Vaterstadt mit einer großen und angeseheneren zu vertauschen, ist immer zufrieden und fragt sich, ob er nicht noch etwas entbehren könne. Und immer tönt ihm der Glockenschlag der Turmuhr wie dem alten Aszeten das letzte

¹³ Vgl. Die Zeit Constantins des Großen. Basel 1853, 432. — Die Gesamtausgabe der Werke Burckhardts stand mir nicht zur Verfügung. — Zum Gesamtproblem Humanismus und Aszese bietet manches auch J. Sellmaier, *Humanitas Christiana. Geschichte des christlichen Humanismus*. München o. J.

Stündlein ins Ohr, das das entscheidende Wort über alles menschliche Raffen und Prunken und Versäumen spricht. Auch die in harter, lebenslanger Mühsal erworbenen Geistesschätze weiß Burckhardt der Vergänglichkeit geweiht. Warum also seine Seele verlieren an die Verweslichkeit?

Es war eine gewisse pessimistische Einstellung zum Gesamtproblem Leben und Sein, das Burckhardt die Augen öffnete für den Wert der Aszese und auch für die geschichtliche Bedeutung des Christentums. Er hatte zwar von seiner Mutter her, wie er glaubte, ein genügend Maß innerer Heiterkeit mitbekommen, das es ihm nicht allzu schwer machte, in den wechselnden Schicksalslagen ruhig und gefaßt zu bleiben. Aber von früh auf zeigte sich ihm die Welt doch auch schon in ihrem wahren Wesen, das Vergänglichkeit, Fluchbeladenheit, Trostarmut sei. Nachhaltigen Einfluß auf seine Weltanschauung gewannen mit der Zeit Schopenhauer und Eduard v. Hartmann, und so wurde er, je tiefer er ins Leben hineinschritt und je toller sich die Zeit dem Mammonismus in die Arme warf, zum vollen philosophischen Pessimisten. Schon als junger Mensch mit 20 Jahren erklärte er, ganz im Sinne des antiken Weltüberdrusses, er würde jeden Augenblick sein Leben gegen ein Ungewesensein vertauschen. Als Dreißigjähriger äußert er sich zu einem Freund, er werde niemals heiraten, um nicht ein neues Geschlecht dem Fluch des Daseins zu überantworten. Als Fünfzigjähriger beneidet er die Toten und mit 80 Jahren wünscht er sich „nur nicht noch ein Erdenleben“. In der Auffassung von der Welt als einem Tränental geht er mit dem Christentum durchaus eins.

Aber es ist doch nicht bloß der philosophische Pessimismus, der ihn die Aszese schätzen gelehrt hat. Er weiß, daß nur im Verzicht jene Werte errungen werden können, die ihm über alles irdische Besitzen gehen: Weltüberlegenheit, innere Freiheit, Fülle des Geistes. Und hier, so glaubt Burckhardt, reichen sich die Weisheit der Antike und des Christentums die Hand.

So hoch Burckhardts Schüler und Freunde den Meister schätzten, die Welt um ihn achtete seines Wortes wenig. Der Durst nach dem Leben, nach diesem Leben hatte sie wie einst die Menschen der untergehenden Antike erfaßt und weit mehr als des stillen Burckhardt maßvolle Worte sagten diesen nach Besitz und Genuß gierigen Kindern die berauschten Dithyramben jenes Mannes zu, der einige Zeit in Basel Burckhardts Kollege gewesen war und Freund hatte sein wollen, Nietzsches, der die Entsagung als Verfallserscheinung schmähte, der das volle Leben, den Willen zur Macht, das Übermenschentum verherrlichte, der Dionysos an den Platz des Gekreuzigten setzte — und denen, die ihm verblendeten Auges nachliefen, in die Nacht des Untergangs vorantauelte.

Denen, die nun in Nacht und Todesschatten klagen, zeigt ein neuer Humanismus seine Leuchte und verspricht, sie zu Glück und Frieden zu geleiten. Will er kein Verführer sein, dann wird er den Menschen nicht verschweigen dürfen, daß Menschenwürde und Menschenglück dem unerreichbar bleiben, der nicht das Kreuz auf sich nehmen will. „Das Menschliche allein genügt nicht, auch nicht das schöne Menschliche“ (Getrud von Le Fort).