

Faust en Helena: een Duitse mythe

Arnold Labrie

Wen Helena paralysiert,
Der kommt so leicht nicht zu Verstande

J.W. Goethe, *Faust* deel 2

Elke groep van mensen heeft behoefte aan symbolen die uitdrukking geven aan een gevoel van onderlinge verbondenheid en die de identiteit van die groep bepalen. In het Duitsland van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw heeft Faust een dergelijke symbolische functie vervuld. Faust werd gezien als de typische Duitser, als de belichaming van al die deugden die het Duitse wezen zouden kenmerken. Faust was een antwoord op de dringende vraag: 'Wat is Duits?'.¹

De historische figuur Faust zou rond 1480 in Württemberg zijn geboren en stond in zijn tijd bekend als magiër. Dat dit tamelijk obscure personage kon uitgroeien tot een nationaal symbool heeft echter minder te maken met zijn werkelijke verdiensten dan met het gelijknamige drama van Johann Wolfgang Goethe. Goethe vond in de Faust-legende de stof voor een tragedie die hij in twee delen - respectievelijk in 1808 en in 1832 - voltooide; een tragedie waarin de historische Faust werd omgeduid tot een symbool voor het eeuwig menselijke tekort, voor het onafgebroken en onverwulbare streven van de mens om de hem gestelde grenzen te overwinnen. Goethe's Faust is de zoekende ziel die de bekrompenheid van het alledaagse bestaan verafschuwt en verlangt naar een hoger leven, naar waarheid en schoonheid. Hij tracht zich boven de gewone menselijke maat te verheffen om zo godgelijk te worden. Daarin schuilt ook de tragiek van zijn lot, want een dergelijk streven is bij voorbaat tot mislukken gedoemd. Maar deze tragiek, die voor Goethe het centrale thema vormde, heeft op het Duitse publiek minder indruk gemaakt dan de heroïek van de dolende ridder die zijn aardse geluk opoffert aan een onbereikbaar ideaal. Juist daarin zag men het typisch Duitse karakter van Faust: in dit *dédain* voor het alledaagse en in dit grootse streven naar een hoger, geestelijk ideaal.

Dat ideaal van volmaakte harmonie wordt in het tweede deel van het drama verbeeld door de verbinding tussen Faust en Helena. In het eerste bedrijf zien wij hoe Faust op magische wijze het beeld van Helena oproept. Hij raakt in vervoering en tracht haar te omarmen, maar de gestalte vervaagt. Daarmee is het hoofdmotief van de handeling aangegeven, want vanaf dat moment wordt Faust verteerd door het verlangen, Helena voor zich te winnen. En in het derde bedrijf lijkt die wens ook

daadwerkelijk te worden vervuld. De handeling wordt verplaatst naar het oude Griekenland en hier, in het rijk van de droom, ontmoet de held van het romantische Noorden Helena, het ideaal van Klassieke schoonheid. Helena, zojuist uit Troje teruggekeerd naar Sparta, vreest de toorn van Menelaos en zoekt bescherming in de nabij gelegen burcht van Faust. Uit hun verbinding wordt het wonderkind Euphorion geboren. Euphorion vertegenwoordigt de genius van de moderne poëzie en verheft zich dan ook naar hogere sferen. Maar in zijn overmoed nadert hij de zon te dicht en komt ten val. Daarmee is de betovering verbroken. Euphorion en Helena dalen af in de onderwereld, Faust alleen achterlatend. Het visioen vervaagt; het was alles slechts een droom.²

De hier beschreven scène vormt de centrale handeling van het tweede deel en heeft in hoge mate bijgedragen tot de ideologisering van Goethe's drama. Want dit huwelijk tussen Faust en Helena is het symbool geworden van een Duitse mythe, die aan het einde van de achttiende eeuw is ontstaan en tot het begin van de twintigste eeuw heeft standgehouden: de mythe van een verborgen verwantschap tussen het moderne Duitsland en de Klassieke wereld. Het is een gedachte, die de neo-humanist Wilhelm von Humboldt zijn leven lang zal bezig houden. In een passage uit 1807, waarin hij op allerlei overeenkomsten wijst, schrijft hij: 'Deutsche knüpft ... ein ungleich festeres Band an die Griechen, als an irgend eine andere, auch bei weitem näher liegende Zeit oder Nation'.³

Dat is niet de opvatting van een willekeurig persoon. Als Pruisisch staatsman legt Von Humboldt in de jaren 1809-1810 de basis voor een onderwijsstelsel, dat in Duitsland tot in de twintigste eeuw heeft stand gehouden. En het uitgangspunt van die hervorming is juist deze idee van een bijzondere affiniteit tussen Klassieken en Duitsers. Die opvatting vindt vervolgens in brede kring weerklank. Nog in 1906 - en dan is toch al veel veranderd - schrijft de filoloog Walter Roethe:

römische Geistesucht, hellenische Freiheit, sie sind uns eingedrungen bis ins innerste Herz, sie leben in jedem Atemzug unseres nationalen Denkens: sie haben uns zu dem gemacht, was wir sind ... Rom und Hellas bergen die Schlüssel zur nationalen Selbsterkenntnis.⁴

Indien sommigen op dit punt ook minder strikte opvattingen huldigen, toch staat één ding vast: de Klassieken, en in het bijzonder de Grieken, dienen Duitsland als voorbeeld. De bewondering voor de Klassieken vormt een bepalende factor in de ontwikkeling van het Duitse culturele zelfbewustzijn. De Klassieken fungeren als een spiegel, waarop hoop en vrees voor de eigen natie worden geprojecteerd. Vooral het Griekse ideaal heeft de Duitse intelligentsia zozeer in zijn ban gehouden, dat men in dat verband wel heeft gesproken over 'the tyranny of Greece over Germany'.⁵ Wij

worden zo geconfronteerd met een - op het eerste gezicht - paradoxaal verschijnsel. In een tijd van ingrijpende maatschappelijke en culturele veranderingen, die gemaximaliseerd onder de noemer 'modernisering' kunnen worden gevoegd, richt de Duitse cultuur zich naar een beschaving die reeds lang tot het verleden behoort.

Het probleem, dat hier aan de orde moet worden gesteld, luidt dan uiteraard: vanwaar deze bewondering? Welke functie kon het Klassieke - en met name het Griekse - ideaal in de Duitse cultuur vervullen? Die vraag zal hier in vier stappen worden behandeld. In de eerste plaats zal aandacht worden besteed aan het ontstaan van het Klassieke ideaal in de periode die globaal wordt gemarkeerd door de jaartallen 1770 en 1830. Vervolgens wordt de verbreiding van dit ideaal besproken; een proces dat rond 1810 een aanvang neemt, wanneer het Klassieke ideaal via het onderwijs wordt geïnstitutionaliseerd. Aldus verankerd in het Duitse onderwijs had het Klassieke ideaal echter ook de nodige sociale implicaties. En juist door deze verbinding met concrete maatschappelijke belangen kon dit ideaal niet ongewijzigd blijven naarmate de Duitse samenleving zelf veranderde. Het Klassieke ideaal reflecteert het zelfbeeld van de Duitse natie, maar ook de daarin aanwezige spanningen. Dat wordt met name duidelijk na 1870, ten tijde van het Tweede Keizerrijk. De retouchering, die het beeld van de Klassieke Oudheid dan ondergaat, weerspiegelt het gewijzigde politieke en maatschappelijke klimaat en niet in de laatste plaats ook de bedreigde sociale status van het *Bildungsbürgertum*, de groep die zich traditioneel beroept op haar Klassieke vorming en die aldus haar maatschappelijke aanspraken op grond van het Klassieke ideaal rechtvaardigt. Het voorgaande mondt uit in de vraag, in hoeverre de hier beschreven Klassieke traditie de these van een Duitse *Sonderweg* bevestigt. Het gaat daarbij vooral om de afbakening van een probleem, dat de inzet zou moeten vormen van nader onderzoek en dat als zodanig ook hier nadere overweging verdient.

Edle Einfalt und stille Größe

Sedert de Renaissance behoorde de vergelijking tussen de Klassieke en de moderne wereld tot de vaste thema's in de Europese literatuur. Aanvankelijk overheerste daarbij de opvatting, dat de Klassieken het hoogtepunt vormden in de geschiedenis van de menselijke beschaving en zo de modernen tot voorbeeld konden dienen. In de loop van de zeventiende eeuw werd die visie evenwel in toenemende mate aangevochten, waarbij vooral de vorderingen op het terrein van de wetenschap als bewijs moesten gelden voor de superioriteit der modernen. De *Querelle des Anciens et des Modernes*, die aan het einde van de zeventiende eeuw in Frankrijk ontbrandde en zich van daar uit over Europa verbreidde, vormde in dit verband een keerpunt. Het kamp der *Modernes* leek de bewonderaars der Klassieken definitief in het defensief te hebben gedrongen; de Klassieken leken hun exemplarische functie voor de modernen te

hebben verloren. Ook in Duitsland lijkt dit standpunt in de eerste helft van de achttiende eeuw de overhand te hebben gekregen. Zo kan een vooraanstaand schrijver en literatuurcriticus als Johann Christoph Gottsched in 1724 schrijven:

Umsonst erhebt man dich, berufnes Altertum!

Umsonst ist man bemüht, die graue Welt zu preisen.⁶

Voor de jonge Gottsched geldt niet de oudheid, maar het eigentijdse Frankrijk als toonbeeld van beschaving. Daarmee verkondigt hij de voor zijn tijd gangbare mening, dat de Duitse cultuur zich naar dit Franse voorbeeld dient te richten. Die opvatting getuigt van een gebrek aan zelfbewustzijn dat maar al te begrijpelijk is. Immers, de sociale elite in Duitsland beziet de eigen taal en cultuur met minachting. Hof en adel in Duitsland volgen het Franse cultuurpatroon: men spreekt Frans, leest Frans, volgt de Franse mode en laat de opvoeding van de kinderen bij voorkeur over aan Franse gouverneurs en gouvernantes. Juist op deze wijze onderscheidt de elite zich van de gewone burgers. Men beschouwt de Duitse taal en cultuur als grof en boers en waardeert deze ten hoogste als een vorm van folklore.⁷

In de tweede helft van de achttiende eeuw verandert dat beeld. De centrale figuur in deze ontwikkeling is ongetwijfeld Johann Joachim Winckelmann geweest. Zijn pamflet *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* van 1755 blaast de *Querelle*, die in de eerste helft van de achttiende eeuw geluwd leek, nieuw leven in en stuwt het debat in een nieuwe richting: 'Der einzige Weg für uns, groß, ja wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten'.⁸

Dit is in tweeërlei opzicht een keerpunt. Gesteld voor de vraag, welk tijdperk het hoogtepunt van menselijke beschaving vertegenwoordigt, keert Winckelmann zich tegen het dominerende standpunt der modernen en kiest onvoorwaardelijk voor het kamp der Anciens: alleen door navolging van de Klassieken is herstel van de Duitse cultuur mogelijk. Maar wanneer Winckelmann spreekt over de Klassieken, dan bedoelt hij in feite de Grieken. En dat is nieuw, want tot dan toe hadden de Anciens toch vooral de lof van het oude Rome gezongen. Voor Winckelmann is hier echter sprake van een essentieel verschil: de Grieken waren origineel, de Romeinen niet. De verhouding tussen Grieken en Romeinen is die tussen de Dido van Vergilius en de Nausikaä van Homerus: de één is een imitatie van de ander. Waar ook Winckelmann en zijn volgelingen nog hun bewondering uitspreken voor Rome, geldt hun liefde dan ook in feite de Griekse cultuur die zij in deze stad weerspiegeld zien.

Met deze wending heeft Winckelmann de grondslag gelegd voor het Duitse neoclassicisme dat rond 1800 zijn hoogtepunt bereikt in het kleine Weimar, in de kring rond Goethe en Friedrich Schiller. Zijn werk, geschreven in een meeslepende stijl,

heeft een moeilijk te overschatten invloed uitgeoefend. Aldus is zijn beeld van de Grieken in hoge mate bepalend geworden voor volgende generaties. En dat geldt in het bijzonder voor zijn omschrijving van het Griekse wezen, dat hij als volgt karakteriseert: 'Das allgemeine vorzügliche Kennzeichen der Griechischen Meisterstücke ist endlich eine edle Einfalt und stille Größe, so wohl in der Stellung als im Ausdruck'.⁹

Deze woorden gelden voortaan als een axioma. Verscheidene schrijvers zeggen het Winckelmann dan ook vrijwel letterlijk na; Lessing in 1766, Herder in 1769, Hölderlin in 1790, Schiller in 1793 en Goethe in 1797. Zelfs indien zij in menig opzicht met Winckelmann van mening verschillen, dan volgen zij hem toch in dit opzicht: het Griekse wezen wordt bepaald door 'edele eenvoud' en 'serene verhevenheid'. De Grieken worden gekenmerkt door een natuurlijk evenwicht; zij leven nog in harmonie met zichzelf, hun medemensen, de staat en de natuur. En juist zo zijn zij een voorbeeld voor alle tijden: een ware *Humanitätsnation*.

Men kan zich afvragen, hoe de Klassieke traditie zich zou hebben ontwikkeld, indien Winckelmann de Griekse sculpturen in hun oorspronkelijke staat had kunnen aanschouwen; geen blank, gepolijst marmer, maar wellicht fel gekleurd, met ingelegde oogkassen en misschien ook getooid met allerlei versieringen. Want uiteraard berust zijn beeld van de Grieken op een geïdealiseerde voorstelling. Illustratief daarvoor is de discussie met betrekking tot de Laokoön-groep, die vele vooraanstaande Duitse schrijvers in de tweede helft van de achttiende eeuw heeft beziggehouden. Het werk toont de priester van Troje en zijn twee zoons op het moment, waarop zij door twee zeeslangen worden omstrengeld en gewurgd. Laokoön, die de Trojanen waarschuwde voor het Paard van de Grieken, wordt door de goden gestraft. De scène is gewelddadig en ademt wilde beweging, waarbij de priester met wijd opengesperde mond wordt afgebeeld. De veronderstelling ligt voor de hand, dat hij het uitschreeuwt van ontzetting. Maar dat wordt nu juist door Winckelmann ontkend.¹⁰ Nooit zou een Griekse kunstenaar zijn onderwerp hebben getoond in een staat van dierlijke doodsangst. Laokoön schreeuwt niet, omdat hij niet mag schreeuwen, want dat is onverenigbaar met het ideaal van 'edle Einfalt und stille Größe'. Nog in 1798 tracht Goethe Winckelmanns interpretatie te redden met het argument dat dit beeldhouwwerk, ongeacht alle beweging en passie, toch een toonbeeld blijft van *Ruhe* en *Anmut*. De Laokoön-groep behoort echter niet, zoals Winckelmann en zijn volgelingen menen, tot de bloeiperiode van de Griekse kunst, maar dateert uit de laat-hellenistische fase die ook wel - enigszins anachronistisch - als 'romantisch' wordt bestempeld. Gotthold Ephraim Lessing keert zich dan ook tegen het gangbare standpunt, wanneer hij in zijn *Laokoon* (1766) schrijft:

da sie das Kunstwerk so überschwenglich schön fanden, so konnten sie sich nicht bereden, daß es aus so später Zeit sein sollte. Es mußte aus der Zeit sein,

da die Kunst in ihrer vollkommensten Blüte war, weil es daraus zu sein verdiente.¹¹

De Grieken worden geïdealiseerd en sommigen zijn zich hier ook van bewust. Naast Lessing wijzen ook Wilhelm von Humboldt en Friedrich Schlegel op dit verschijnsel, waarbij deze laatste opmerkt: 'Jeder hat noch in den Alten gefunden, was er brauchte oder wünschte, vorzüglich sich selbst'.¹² Maar dat is uiteindelijk niet van gewicht. Het ideaal is belangrijker dan de historische werkelijkheid, want juist als ideaal vormen de Grieken een bron van inspiratie voor de Duitse cultuur, die zo namelijk wordt geleid door een hogere idee van beschaving en daardoor gesteund haar eigen weg kan gaan.

De vraag is dan, welke functie dit Klassieke harmonie-ideaal kan vervullen en wie dat ideaal omarmen. Dat laatste punt moet het eerst worden besproken. Het neoclassicisme verbreidt zich in kringen van de burgerlijke intelligentsia, die in de tweede helft van de achttiende eeuw als een relatief autonoom stratum ontstaat. Het gaat hier om personen die op grond van hun individuele capaciteiten aanspraak maken op een goede maatschappelijke positie en die daarom in verzet komen tegen de in Duitsland nog altijd zeer rigide standenorde, waarin ieders plaats bij geboorte is vastgelegd. Deze intellectuelen staan aan de wieg van het culturele herstel zoals dit met name na 1770 gestalte krijgt in het werk van schrijvers als Lessing, Goethe, Schiller en Immanuel Kant; schrijvers die zich bedienen van de Duitse taal, op de bres staan voor de eigen cultuur en die zich derhalve ook een Duits publiek wensen. In hun werk is sprake van een omvattende - zij het veelal indirecte vorm van - maatschappijkritiek, waarbij culturele en sociaal-politieke argumenten onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Zij komen in het geweer tegen een samenleving, waarin de elite van hof en adel zich richt naar het Franse beschavingspatroon en de eigen taal en cultuur met minachting beziet. Verzet tegen die dominerende Franse culturele invloed gaat zo gemakkelijk over in kritiek op het hofleven, de bestaande standsverschillen en op het naar Frans voorbeeld gemodelleerde absolutisme dat de burgerlijke vrijheid beperkt en een onderdanenmentaliteit kweekt.¹³

Voor deze groep voorziet Winckelmanns ideaal nu in een behoefte. *Nachahmung* van de Grieken betekent immers geen slaafse imitatie, maar veeleer creatieve navolging. Niemand gelooft in de mogelijkheid van een daadwerkelijke terugkeer naar de Klassieke wereld. Ook Winckelmann zelf koestert daaromtrent weinig illusies. Wat echter wel mogelijk blijft, is de Grieken in een formele zin na te volgen. Elke cultuur draagt een ideaal in zich; een geheel van mogelijkheden die volledig moeten worden ontplooid. De Grieken hebben hun ideaal verwerkelijkt en dienen in die zin als voorbeeld voor de moderneren om, op eigen wijze, hetzelfde te doen. Navolging van de Grieken betekent zo vooral: oorspronkelijk te zijn zoals zij. Culturele bloei is immers alleen daar mogelijk waar men de eigen taal en de eigen zeden en gewoonten cultiveert.

Dat impliceert de afwijzing van iedere vorm van imitatie en daarin schuilt ook de eerste functie van dit Griekse ideaal. In naam van de Grieken keren de voormannen van de 'Duitse beweging' zich tegen de invloed van het Franse beschavingspatroon, dat de eigen Duitse cultuur verstikt. Het Griekse voorbeeld verschaft hun een ideologische basis en een traditie, die dit verzet historisch legitimeert. Door zich te beroepen op een cultuuriideaal van hogere orde wordt het gezag van de Franse hofcultuur en van de daarmee verbonden sociaal-politieke werkelijkheid ondergraven.

Winckelmann zet ook in dit opzicht de toon. Zijn lofzang op de Klassieken gaat gepaard met scherpe kritiek op de Barok, die met de absolutistische hofcultuur wordt geassocieerd. In het algemeen wordt zijn werk gekenmerkt door zijn afkeer van Duitsland, van het Duitse provincialisme, van het bekrompen kleinburgerlijke milieu waaruit hij afkomstig was, en van een maatschappij die hem, ongeacht zijn talent, niet de gelegenheid bood om zich uit die armoede te bevrijden. Die rancune heeft hem nooit verlaten; ook niet toen hij Duitsland allang de rug had toegekeerd om zich als conservator van de Vaticaanse Bibliotheek in Rome te vestigen. Rome werd voor hem het symbool van de Griekse cultuur; een cultuur waarop hij al zijn hoop en idealen projecteerde en waaraan hij alle kwaliteiten toeschreef, die hij in Duitsland miste. Dat blijkt vooral in de *Geschichte der Kunst des Altertums*, het in 1764 verschenen *magnum opus* waarmee hij definitief zijn naam vestigde. *Freiheit* is hier het sleutelwoord. Vrijheid was namelijk de voorwaarde voor de bloei van de Griekse beschaving en met die vrijheid zou ook de Helleense cultuur ten onder gaan: 'Durch die Freiheit erhob sich, wie ein edler Zweig aus einem gesunden Stamme, das Denken des ganzen Volkes'.¹⁴

Het Klassieke ideaal is niet alleen een cultuuriideaal, maar tegelijk - en dat wordt in de literatuur veelal veronachtzaamd - een politiek en maatschappelijk ideaal. Tegenover de absolutistisch geregeerde standenmaatschappij van het eigentijdse Duitsland staat als lichtend voorbeeld de Griekse polis, gekenmerkt door republikeinse vrijheid en burgerlijke saamhorigheid. Dat ideaal van politieke en sociale harmonie keert terug bij Herder, Schiller, Humboldt, Hölderlin, Hegel en bij de jonge Friedrich Schlegel, die het als volgt omschrijft: 'kein Staat hat noch ein größeres Quantum von Freiheit und Gleichheit erreicht als der attische'.¹⁵

Ook hier is opnieuw sprake van een geïdealiseerde voorstelling. Dat die vrijheid en gelijkheid slechts golden voor de burgers van de polis en dat grote groepen van dat burgerrecht waren uitgesloten en zelfs in slavernij verkeerden, wordt ten hoogste in het voorbijgaan aangestipt. Die wetenschap strookt immers niet met het ideaal van harmonie, dat ook op het politieke en sociale terrein het beeld van de Grieken bepaalt. Ook in dit opzicht is het ideaal belangrijker dan de historische werkelijkheid, want de conclusie ligt voor de hand: slechts door ingrijpende politieke en maatschappelijke hervormingen kunnen ook in Duitsland de voorwaarden voor een culturele regeneratie

worden gecreëerd. Daarin schuilt dan ook de tweede functie van het Griekse ideaal. In naam van de Grieken formuleren de Duitse intellectuelen hun onvrede over de eigen samenleving. Het Griekse ideaal dient mede ter verdediging van politieke en sociale eisen die, gezien de tijd, als liberaal mogen worden bestempeld.

Het Klassieke ideaal ondersteunt het zoeken naar een eigen nationale identiteit, die zowel in cultureel als in politiek-sociaal opzicht gestalte moet krijgen. Van een tegenstelling tussen *Klassik* en *Romantik* is in dit opzicht geen sprake. Het neo-classicisme, zelf romantisch in zijn idealisering van de Klassieke Oudheid, bereidt in feite de bodem voor de ontdekking van het eigen Duitse verleden ten tijde van de Romantiek. Het neo-classicisme legt de grondslag voor een ontluikend cultureel nationalisme, inzoverre de Klassieke Oudheid wordt opgenomen in de eigen voorgeschiedenis. De mythe van Faust en Helena vormt zo - en daarin schuilt haar derde functie - een typisch voorbeeld van *invention of tradition*. Het gaat hier, zoals Eric Hobsbawm opmerkt, om een verschijnsel dat zich vooral voordoet in tijden van versnelde politieke en maatschappelijke verandering. In een dergelijke periode ontstaat de behoefte de verbroken historische continuïteit te herstellen om zo door een beroep op het verleden de eigen identiteit nader te bepalen. Het verleden wordt tot een voorraadkamer, waaruit naar believen kan worden geput. Op zoek naar de eigen wortels maakt elke groep zijn eigen selectie van helden en significante gebeurtenissen en creëert aldus een voorgeschiedenis de eigen positie in het heden te begrijpen en mogelijke politieke en maatschappelijke aanspraken te legitimeren. Dit verschijnsel is vooral kenmerkend voor de periode vanaf het einde van de achttiende eeuw, wanneer de spanning tussen traditie en vernieuwing een voorheen ongekende intensiteit bereikt. En nergens treedt het zo duidelijk aan het licht als in de diverse nationale bewegingen die zich dan over Europa verbreiden. De nieuwe naties, die in feite pas als een product van het opkomend nationalisme ontstaan, presenteren zich als een natuurlijk gegeven en beroepen zich daartoe op politieke en culturele tradities die voorheen geenszins in nationale termen werden begrepen. De - zoals Benedict Anderson het noemt - *imagined community* van de natie verschaft zich een verleden en neemt eerst daarmee een tastbare vorm aan. Dit verleden biedt uitsluitel omtrent het vermeende eigen nationale karakter, rechtvaardigt territoriale eisen en vormt in het algemeen een bron van gepaste nationale trots.¹⁶

Dit verband wordt zichtbaar in de mythe van een verborgen affiniteit tussen Grieken en Duitsers. Het Klassieke ideaal wordt gedragen door de nieuwe groep van intellectuelen, die zich van de traditionele standenorde en het daarmee verbonden waardenpatroon hebben losgemaakt, maar zo worden geconfronteerd met het probleem om de eigen, onzeker geworden identiteit te definiëren. Dit gevoel van onzekerheid wordt nog versterkt door de politieke en sociale veranderingen, waarvan zij getuige zijn en die hun hoogtepunt lijken te vinden in de gebeurtenissen welke

volgen op de Franse Revolutie. Juist deze groep beroept zich op de natie, die haar - althans in de eigen geïdealiseerde voorstelling - een vaste plaats verschaft en die aldus haar politieke en maatschappelijke aanspraken rechtvaardigt.

De verbinding tussen het Klassieke ideaal en dit culturele nationalisme, dat zich met name tegen Frankrijk richt, treedt vooral ten tijde van de Napoleontische overheersing duidelijk aan het licht. Illustratief is in dit verband Von Humboldts essay *Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten* van 1807. Dit geschrift, dat zich op het eerste gezicht aandient als een historische verhandeling over de teloorgang van de Griekse poleis, is in feite Humboldts antwoord op de Pruisische nederlaag bij Jena. Want volgens Humboldt bestaat er een duidelijke gelijkenis tussen het lot van de Duitsers en de Grieken. Immers, werd Griekenland niet overwonnen door Rome zoals Duitsland door Frankrijk? Griekenland en Duitsland: naties met een superieure cultuur die ten onder gingen aan hun politieke en militaire zwakte welke het gevolg was van hun federale structuur. Daartegenover staan Rome en Frankrijk: volken met een louter uiterlijke beschaving, die slechts belust zijn op macht en overheersing. Echter: zoals Rome uiteindelijk in cultureel opzicht door de Grieken werd geannexeerd, zo zal ook de Duitse *Kultur* uiteindelijk zegevieren over de Franse *civilisation*. Hier, rond 1810, ontstaat een ideologische tegenstelling, die zich in de loop van de negentiende eeuw zal verdiepen om in 1914 een climax te bereiken: de tegenstelling tussen *Kultur* en *Zivilisation*; de tegenstelling tussen de ware, hogere, innerlijke Duitse cultuur en de materialistische, uiterlijke en meer triviale Franse beschaving. En deze nationale tegenstelling tussen Duitsland en Frankrijk wordt nu op de Klassieke Oudheid geprojecteerd, waarbij de aanname van een verborgen verwantschap tussen Griekenland en Duitsland de troost verschaft van een heimelijke wraak op het roomaanse Frankrijk. De vernedering, die Napoleon Duitsland had bereid, wordt zo in Klassieke termen begrepen en verwerkt.¹⁷

Die kritiek op de Franse beschaving groeit dan gemakkelijk uit tot kritiek op de moderne cultuur in het algemeen en ook hier bewijzen de Klassieken tenslotte goede diensten. In dit verband moet met name worden gewezen op Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* van 1795; een essay dat grote invloed heeft gehad op Hegel en Marx en dat een gangbare gedachtenlijn volgt. Schiller ontwikkelt hier namelijk een geschiedfilosofisch schema, dat globaal in drie perioden kan worden verdeeld. De Grieken belichamen daarbij de 'gouden tijd': zij verkeren nog in harmonie met zichzelf en hun omgeving. Diametraal daartegenover staat evenwel de moderne cultuur, die wordt beheerst door een gevoel van verdeeldheid. De moderne mens voelt zich niet verbonden met de staat, die hem overheerst. Hij voelt zich niet verbonden met zijn medemensen, daar de samenleving door de toegenomen arbeidsdeling in rivaliserende groepen uiteengevallen is. Hij voelt zich voorts niet langer één met de natuur, die hij namelijk slechts gebruikt als een object voor de bevrediging van

zijn materiële behoeften. En ook van zichzelf is hij tenslotte vervreemd, want zijn gespecialiseerde arbeid dwingt hem tot eenzijdigheid, waardoor verschillende kanten van zijn natuurlijke aanleg worden verwaarloosd. Uit dit beeld van de gefragmenteerde moderne samenleving volgt dan de eis om de harmonie, die de Grieken van nature ten deel viel, nu bewust en op eigen kracht - en dus op een hoger niveau - te herstellen.

Schillers *Briefe* getuigen niet alleen van zijn onvrede met de bestaande samenleving, maar vooral ook van zijn verontrusting over de richting waarin deze zich, ogenschijnlijk stuurloos, beweegt. Op de achtergrond hoort men het rumoer van de Franse Revolutie, dat duistere vermoedens wekt omtrent de toekomst. En daartegenover plaatst Schiller zijn utopie, die hij - zoals zovele anderen - aan de Grieken ontleent. De Grieken vormen het ware rousseauïstische natuurvolk; bij hen zoekt men de harmonie, die men in zichzelf mist, maar waarnaar men des te sterker verlangt. En het is ook Schiller, die in zijn gedicht *Deutsche Grösse* aan Duitsland de taak toewijst die betere toekomst voor te bereiden. Duitsland is het moderne Hellas, de moderne *Humanitätsnation*:

Ihm [de Duitser] ist das Höchste bestimmt,
Und so wie er in der Mitte von
Europens Völkern sich befindet,
So ist er der Kern der Menschheit.¹⁸

De Duitsers zijn, zoals de nationalist Ernst Moritz Arndt opmerkt, 'die Hellenen der Neuzeit'. Verscheidene schrijvers trachten deze aanname met argumenten te staven, waarbij de opkomende taalwetenschap goede diensten bewijst. Wilhelm von Humboldt wijst in zijn linguïstische studies herhaaldelijk op treffende gelijkenissen tussen de Griekse en Duitse taal. En aangezien de taal de gehele denkwijze van een volk belichaamt, duidt deze uiterlijke overeenkomst ongetwijfeld op een diepere geestelijke verwantschap. Een soortgelijke redenering volgt Fichte in zijn *Reden an die deutsche Nation* (1807-1808). Het Grieks en Duits zijn direct aan de natuur van het Volk ontsproten en onderscheiden zich daarin van de Romaanse en overige Germaanse talen, die een afgeleid en meer gekunsteld karakter dragen. Deze *Originalsprachen* hebben een universele reikwijdte, die de meer bekrompen voorstellingswereld van de andere talen omspannt. Daarom ook begrijpt de Duitser de buitenlander beter dan deze zichzelf en is de Duitse natie de 'Wiedergebälerin und Wiederherstellerin der Welt', die een geestelijke regeneratie van de mensheid zal bewerkstelligen.¹⁹

De institutionalisering van het Klassieke ideaal

Tot nu toe is vooral aandacht besteed aan de culturele elite van schrijvers en

kunstenaars, die gedurende de laatste decennia van de achttiende eeuw hebben bijgedragen aan het herstel van de Duitse cultuur en die zich daarbij lieten inspireren door het Klassieke ideaal. Dat ideaal lag ten grondslag aan Goethe's *Iphigenie auf Tauris* (1779/1787), aan de belangrijkste gedichten van Schiller en aan het gehele oeuvre van Hölderlin. Het bepaalde hun visie op de moderne wereld en op de menselijke bestemming in het algemeen, die gelegen zou zijn in *Bildung*, in de harmonieuze ontplooiing van het individu. Vooralsnog bleef deze groep, die het Klassieke ideaal aanhing, echter beperkt. Pas na circa 1810 zou dit cultuurideaal zich verbreiden en zo ook bredere maatschappelijke betekenis krijgen.

Dit voltrok zich tegen de achtergrond van de napoleontische overheersing. De ineenstorting van de politieke en maatschappelijke orde bracht diverse Duitse vorsten tot de overtuiging dat hun landen zich niet zonder ingrijpende hervormingen als onafhankelijke staten zouden kunnen handhaven. Een rigide standenmaatschappij van slaafse onderdanen zou via een *Reform von oben* moeten worden omgevormd tot een meer liberale samenleving van burgers, die althans in sociaal en economisch opzicht vrij en zelfstandig zouden moeten kunnen handelen. Dit streven werd gesteund door de burgerlijke intelligentsia, die nu voor het eerst ook bij het landsbestuur werd betrokken. Dat laatste gold in het bijzonder voor de hervorming van het onderwijs, waaraan in de verschillende landen een sleutelrol werd toegekend. Pruisen stond daarbij model voor de rest van Duitsland. Hier werden in de jaren 1809-1810 de fundamenteën gelegd voor het Duitse onderwijsstelsel zoals dat tot in de twintigste eeuw heeft stand gehouden. En dat programma werd uitgevoerd door personen die nauwe banden onderhielden met de neo-classicistische beweging of daarin zelf een vooraanstaande rol speelden. Fichte, Schelling, Schleiermacher en de Klassieke filoloog Wolf waren allen nauw bij deze onderneming betrokken, terwijl de hoofdrol was weggelegd voor de geestelijke erfgenaam van Winckelmann, te weten Wilhelm von Humboldt. Het uitgangspunt van deze laatste kan kort worden aangegeven: 'Auch Griechisch gelernt zu haben könnte ... dem Tischler ebenso wenig unnütz seyn, als Tische zu machen dem Gelehrten'.²⁰

De door Humboldt uitgesproken opvatting lijkt merkwaardig, maar verraadt tegelijk, gezien binnen haar historische context, een democratische tendens. Immers: de inzet van de door Humboldt gepropageerde hervormingen was de afschaffing van het standsgebonden onderwijs. Onderwijs zou volgens hem gebaseerd moeten zijn op het principe, dat allen als individu gelijkwaardig zijn en dus ook dezelfde kansen zouden moeten hebben. Het van staatswege georganiseerde onderwijs zou dan de louter formele taak vervullen, individuen in de gelegenheid te stellen om hun eigen aanleg tot ontplooiing te brengen. Bestudering van de Griekse taal en cultuur zou vervolgens het meest geëigende middel vormen voor een dergelijke algemene en formele *Bildung*. De Grieken vertegenwoordigen immers de ware *Humanitätsnation*;

wie zich de geest van de Griekse cultuur eigen maakt, beschikt daarmee dan ook over een basis van algemene humaniteit die voor iedereen, ongeacht zijn toekomstige maatschappelijke positie, van belang is. Zou men het onderwijs daarentegen bij voorbaat afstemmen op de eisen van het latere beroepsleven, dan zou dit mensen opleiden die ongetwijfeld over tal van nuttige vaardigheden zouden beschikken, maar die het desalniettemin aan innerlijke beschaving zou kunnen ontbreken en die daarom weinig meer zouden zijn dan marionetten. Het zij opnieuw benadrukt, dat dit niet de opvatting is van één persoon, maar van een groep die op dit beslissende moment het politieke en culturele leven domineert. En het is goed te bedenken, dat hierin een zekere mate van toevalligheid schuilt. Zou de *Reform von oben* een paar jaar eerder hebben plaats gevonden, dan zou het neo-classicisme zeker niet zo'n stempel hebben kunnen drukken op de toekomst van het onderwijs. Nu echter krijgen de Klassieke talen een cruciale plaats in het onderwijs toebedeeld. En pas in de tweede helft van de negentiende eeuw, wanneer de effecten van de Industriële Revolutie ook in Duitsland duidelijk aan het licht treden, zal men daarin in toenemende mate een anomalie gaan zien. Dan ook klinkt de roep om hervorming van het onderwijs, dat meer in overeenstemming dient te worden gebracht met de eisen van de moderne samenleving. Maar die hervormingen zullen dan moeten worden uitgevoerd binnen een reeds vastgelegd kader, waarbinnen de Klassieken een dominante positie bezetten, en zullen dan ook aanleiding geven tot een taaie en verhitte schoolstrijd tussen humanisten en zogenaamde realisten.

Dat wil niet zeggen dat Humboldts droom zonder meer werkelijkheid is geworden en dat iedere handwerker voortaan zijn pensum Klassieke talen heeft moeten afwerken. Zeker na de Restauratie werden verscheidene van zijn meer radicale voorstellen terzijde geschoven, zodat het onderwijs *de facto* in belangrijke mate een standsgebonden karakter behield. Maar de maatschappelijke invloed van het neo-classicisme is daarom niet minder geweest. In de pre-industriële samenleving, die Duitsland tot circa 1870 was, boden handel en bedrijf vooralsnog weinig kans op status en fortuin. Wie carrière wilde maken, richtte zich in de eerste plaats op intellectuele beroepen en overheidsfuncties. Voor al deze beroepen was echter een universitaire studie vereist, waartoe alleen de *Abitur* van het humanistisch gymnasium toegang kon verschaffen. Het humanistisch gymnasium, waar circa vijftig procent van het curriculum aan de Klassieke talen was gewijd, waar de leerling de Klassieke auteurs in het origineel moest kunnen lezen en waar zelfs lange tijd ook actieve kennis van het Latijn werd geëist, vormde zo de spil van het nieuwe onderwijssysteem en werd tot de voornaamste sluis voor sociale promotie. De monopoliepositie van deze opleiding werd pas na 1870 in toenemende mate aangetast door het *Realgymnasium* en de *Oberrealschule*. Maar ook al kregen de leerlingen van deze nieuwe, meer 'realistische' schooltypen in respectievelijk 1870 en 1878 eveneens toegang tot de universiteit, zij behielden een

lagere status. Ongeacht de toegenomen kritiek van 'realistische' en Duits-nationalistische zijde konden de Klassieken niet zo maar terzijde worden geschoven. Zelfs de regeling van 1908, die tot een volledige gelijkberechtiging van de drie schooltypen moest leiden, bepaalde nog dat de abiturienten van het *Realgymnasium* en de *Oberrealschule* een aanvullend staatsexamen Grieks zouden moeten afleggen, alvorens zij tot de universiteit zouden worden toegelaten.

Gezien de plaats die het humanistisch gymnasium in het onderwijs toekwam, werd het de gemeenschappelijke basis van een brede intelligentsia: het zogenaamde *Bildungsbürgertum*, bestaande uit ambtenaren, leraren, professoren, journalisten, geestelijken, artsen en advocaten. Voor deze groep, die in de eerste helft van de negentiende eeuw tot aanzien kwam en die ook in politiek opzicht een sleutelpositie innam, werd *klassische Bildung* het wachtwoord van de eigen sociale code. Deze code werd in de eerste plaats uitgedragen door de Klassieke filologen, die binnen het bestaande onderwijsstelsel een centrale rol vervulden en zo konden uitgroeien tot de belangrijkste academische 'pressure-group'. Het wereldbeeld van deze groep wordt op treffende wijze geïllustreerd door een karikatuur in *Simplicissimus* (1904/1905), waarbij een gymnasiumdocent zijn leerling bestraffend toespreekt: 'Seinen Vater hat er ins Grab gebracht, seine Mutter steht auch schon mit einem Fuße im Grabe, und nun setzt er ut mit dem Indikativ'.²¹

Voor deze groep waren *klassische Bildung* en *Kultur* identiek. Vandaar ook de felheid, waarmee zij de opkomst der *Realschulen* bestreden. Zoals de vooraanstaande Beierse filoloog Friedrich Thiersch in 1834 opmerkte, berustte dit schooltype louter op 'das Nützlichkeitsprinzip' en kon het daarom slechts 'Umwälzungsmenschen' voortbrengen 'die alles bessern wollen, nur nicht sich selbst'. Klassieke vorming onderscheidt de idealistische *Bildungsbürger* van de praktisch ingestelde, materialistische *Besitzbürger*. Deze spanning tussen *Bildungsbürgertum* en bourgeoisie vormt ook het thema van Theodor Fontane's roman *Frau Jenny Treibel* (1892). Corinne, de dochter van de oudheidkundige Willibald Schmidt, wordt verliefd op de zoon van verffabrikant Treibel. De verhouding blijkt echter onmogelijk vanwege de verschillen tussen beide milieus en uiteindelijk kiest zij dan ook voor Marcell, die in de voetsporen van haar vader zal treden. En voor professor Schmidt bestaat hier geen twijfel: het idealisme van de Klassieke geest heeft gezegevierd over de bekrompen mentaliteit van de Treibels.²²

Deze Klassieke filologen, wier status en financiële positie zo nauw verbonden is met het humanistisch gymnasium, vormen echter slechts de voorhoede van een veel bredere groep. Degenen die het humanistische gymnasium hebben geabsolveerd, delen - ongeacht alle mogelijke verschillen - op grond hiervan een gemeenschappelijk ethos en een gemeenschappelijke levenshouding. De negentien-jarige rechtenstudent Karl Marx bericht zijn vader in 1837 omtrent zijn vorderingen en vermeldt als

nevenactiviteiten onder meer zijn studie van Lessings *Laokoon* en Winckelmanns *Geschichte der Kunst*, alsmede zijn vertaling van Tacitus' *Germania*, Ovidius' *Libri tristium* en Aristoteles' *Retorica*. Tachtig jaar later schrijft één van zijn volgelingen vanuit de gevangenis een verontruste brief. Het is Karl Liebknecht die zijn zoon een lange lijst van Klassieke auteurs presenteert en hem bezweert deze toch vooral te lezen, want zij vormen de kern van alle beschaving en bieden hem dan ook troost in zijn lot als gevangene. Marx en Liebknecht kunnen bezwaarlijk worden beschouwd als typische vertegenwoordigers van de geletterde burgerij. Maar juist daarom zijn zij illustratief en tonen zij, hoezeer de Klassieken het denken van Duitse intellectuelen hebben beheerst. Ongeacht hun radicale politieke opvattingen delen zij toch in velerlei opzicht nog de waarden en intellectuele houding van het overige *Bildungsbürgertum*. De vraag 'wer mit wem am Stammtisch sitzt' wordt - zoals Theodor Geiger opmerkt - in Duitsland niet bepaald door geboorte of economische positie, maar door *Bildung*. En in die zin vormt *klassische Bildung* een bindmiddel, dat zelfs revolutionairen en conservatieven kan verenigen.²³

De retouchering van het Klassieke ideaal

Vanaf de jaren zestig geraakte het *Bildungsbürgertum* meer en meer in conservatief vaarwater. Om de vermeende gevaren van de moderne samenleving - zoals socialisme, democratie en culturele nivellering - te weerstaan, zocht men zijn heil in nationalisme en bij de autoritaire *Obrigkeitsstaat* van Bismarck. Liberale kritiek op de overheid maakte plaats voor een zogenaamd 'onpolitieke' houding: politiek werd gelijkgesteld met democratie, met de strijd om materiële zaken, en werd als zodanig afgewezen. De ware Duitse intellectueel was immers de *Geistesaristokrat*, die verheven is boven bekrompen partijbelangen, daarom geen vuile handen maakt en de politiek overlaat aan professionele staatslieden en ambtenaren.

Die wijziging in de houding van het *Bildungsbürgertum* raakte ook het beeld van de Klassieken. Het Klassieke ideaal bleef weliswaar behouden, maar veranderde van inhoud. Voorheen legitimeerde dit ideaal een meer vooruitstrevende, liberale houding. Dat was ook de opvatting van de Pruisische overheid, die in 1837 het programma van het gymnasium aanpaste en het aantal uren Latijn uitbreidde ten koste van het Grieks, dat een republikeins-democratische denkwijze zou bevorderen. Vanaf de jaren zestig werd het beeld der Klassieken zelf aan nieuwe behoeften aangepast. Waar men voorheen een directe relatie zag tussen de Griekse culturele bloei en de republikeinse vrijheid van de polis, meende men nu veeleer omgekeerd, dat het Griekse wonder ondanks die democratische politieke orde tot stand was gekomen. Nog altijd projecteert men de eigen hoop en vrees op de Klassieken, maar nu luidt het oordeel dat ook zij al werden bedreigd door de democratie en haar nivellerende consequenties. Dat is

bij voorbeeld de opvatting van de toonaangevende classicus Robert von Pöhlmann, die in zijn *Isokrates und das Problem der Demokratie* van 1913 opmerkt:

Stand doch schon dem Polisburger des vierten Jahrhunderts an dem Schicksal so mancher griechischer Gemeinwesen in furchtbarer Deutlichkeit vor Augen, was Massenherrschaft in ihren letzten Konsequenzen bedeutete: Die systematische Ausbeutung der staatlichen Machtmittel zu Gunsten der Massenmehrheit, systematische Beraubung, ja Ausmordung der besitzenden und gebildeten Minderheiten, den Terrorismus der Fäuste (...) und den Bankrott von Staat und Gesellschaft, aus dem es am Ende keinen Ausweg gab, als die Diktatur eines Gewaltmenschen, die Tyrannis.²⁴

Het engagement van de bedreigde *Bildungsbürger* lijkt hier onmiskenbaar. Maar gelukkig bieden de Grieken ook de remedie voor het probleem. Om alle gevaren van het democratisch egoïsme te vermijden hadden zij immers de 'sociale monarchie' omarmd, die in Pericles voor het eerst gestalte kreeg. De bloei van het Pericleïsche Athene wordt niet langer verklaard door haar republikeinse vrijheid, maar door het feit dat Pericles de republiek *de facto* in een monarchie heeft veranderd. Dergelijke ideeën zijn - zoals Manfred Landfester heeft opgemerkt - ook aanwijsbaar bij andere vooraanstaande classici zoals Ernst Curtius, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff en zelfs bij Theodor Mommsen, die toch doorgaans als republikein wordt bestempeld. En daarbij wordt dit ideaal van de 'sociale monarchie', waarbij alle maatschappelijke tegenstellingen in de persoon van de vorst worden verzoend, al heel gemakkelijk geprojecteerd op de moderne Pericles: op Wilhelm II.

Deze conservatief-monarchale tendens komt eveneens tot uitdrukking in een herwaardering van Philippus II, Alexander de Grote en van de Romeinse keizertijd, die in de eerste helft van de negentiende eeuw nog overwegend negatief werden beoordeeld of veronachtzaamd. Het streven naar nationale eenheid kleurde ook het beeld van de Klassieken, waarbij de *polis* haar exemplarische functie verloor. Deze tendens werd reeds in 1833 zichtbaar in Johann Gustav Droysens Alexander-biografie. Droysen looft de Macedonische vorsten, die de tekenen des tijds beter begrepen dan Demosthenes, de voorvechter van de traditionele Attische vrijheid. Philippus en Alexander onderkennen de Perzische dreiging en brachten de Grieken politieke eenheid en vormden zo een voorbeeld voor de Duitse natie, die haar *Kleinstaaterei* diende te overwinnen. Vanuit dit oogpunt van politieke eenheid worden plotseling ook het *Imperium Romanum* en de Romeinse staatsideologie met nieuwe belangstelling bezien. Aldus presenteert reeds de liberale Theodor Mommsen zijn *Römische Geschichte* (1854-1856) als de geschiedenis van de eenwording van Italië, die haar bekroning vindt in Caesar: een monarch en democraat tegelijk en een 'Staatsmann im tiefsten Sinne des Wortes'. En evenzo merkt Leopold von Ranke in zijn *Weltgeschichte* van

1883 op: 'Niemals hat es ein lebensvolleres Reich gegeben, als das römische, in welchem die Elemente der durch Eroberungen zusammengebrachten Nationalitäten zu einem ganzen vereinigt, ohne daß die Besonderheiten in der Tiefe unterdrückt (wurden)'.²⁵

Dat de Romeinse geschiedenis ook anderszins als model kon dienen bewees de radicale pacifist Ludwig Quidde, die in zijn *Caligula. Eine Studie über römischen Cäsarenwahnsinn* (1894) op nauwelijks verhulde wijze kritiek uitte op Wilhelm II. Quidde bleef echter een uitzondering en werd dan ook scherp veroordeeld in kringen van filologen en oudheidkundigen die het beeld van de Klassieken in conservatief-nationale zin trachtten te 'moderniseren' om zo de waarde van een Klassieke vorming te legitimeren.

Daarbij werd dat beeld, ongeacht alle veranderingen, nog altijd bepaald door Winckelmanns idee van de Klassieke harmonie. Ook dat ideaal werd nu echter aangevochten en wel door Friedrich Nietzsche. Nietzsche, zelf een klassiek filoloog, deelt in velerlei opzichten de kritiek van zijn vakgenoten op de moderne wereld. Ook bij hem vindt men weinig sympathie voor de massamaatschappij, waar arbeid en winst als de hoogste waarden gelden; ook bij hem treft men de vrees voor de nivellerende effecten van socialisme en democratie. Maar Nietzsche gaat één stap verder, want volgens hem heeft het Duitse *Bildungsbürgertum* zelf deel aan de door hem geconstateerde crisis in de moderne cultuur. In zijn *Unzeitgemäße Betrachtungen* (1873-1876) keert hij zich tegen de zelfgenoegzame houding van deze groep. De *Bildungsbürger* wordt ontmaskerd als een *Bildungsphilister* die weliswaar pronkt met zijn Klassieke vorming, maar die dat culturele erfgoed beschouwt als een bezit, waarvan men de rente kan trekken zonder er zelf iets nieuws aan toe te voegen. Nietzsche kritiseert de 'es ist erreicht-stemming' van het Tweede Keizerrijk en daarmee het gebrek aan oorspronkelijkheid en creativiteit. Lessing en Goethe waren zoekende zielen, wier leven in het teken stond van een onafgebroken strijd om vorm te geven aan hun bestaan. Juist die rusteloze inspanning is volgens Nietzsche het kenmerk van alle ware cultuur. De *Bildungsphilister* is daarentegen gesteld op zijn rust en zijn Klassieke vorming dient hem louter als plaatsbewijs voor de eerste rang.

Nietzsche wijst in feite op de corruptie van het neo-classicistische ideaal. Maar daarmee verandert ook het beeld van de Klassieken zelf. In *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) rekent Nietzsche af met het gevestigde beeld van 'edle Einfalt und stille Größe'. Dat harmonie-ideaal is een excuus voor gezapigheid geworden en wordt nu door hem op zijn kop gezet. Die zogenaamde apollinische rust van de Grieken werd zijns inziens namelijk uit nood geboren. In hun kunst creëerden de Grieken de illusie van harmonie en wel omdat zij daaraan behoefte hadden; omdat zij dat gevoel in werkelijkheid juist misten. Onder de oppervlakte van apollinische rust wordt het Griekse wezen beheerst door duistere, destructieve, dionysische krachten.

Juist om daaraan niet te gronde gaan, moesten de Grieken deze krachten overwinnen door ze, via hun kunst, in creatieve zin aan te wenden en vorm te geven.

De samenhang tussen Nietzsches cultuurkritiek en zijn beeld van de Grieken lijkt duidelijk. Ook voor hem zijn de Grieken nog een ideaal; een spiegel waarop ook hij zijn hoop en vrees voor het heden projecteert. En ook hij gelooft nog in een bijzondere verwantschap tussen Grieken en Duitsers: 'Sehr geheimnisvoll und schwer zu erfassen ist das Band, welches wirklich zwischen dem innersten deutschen Wesen und dem griechischen Genius sich knüpft'.²⁶ Maar zoals zijn visie op de Duitse cultuur verschilt van die van het merendeel der *Bildungsbürger*, zo heeft ook zijn spiegel een andere brekingsindex. Het beeld van de Grieken reflecteert Nietzsches onbehagen over de Duitse cultuur. Immers, ook hier zijn deze dionysische krachten onder de oppervlakte werkzaam. Die ogenschijnlijk zo gezonde cultuur wordt niet alleen - zoals de meest spraakmakende *Bildungsbürger* menen - van buitenaf aangetast door de Westerse *Zivilisation* en de daarmee verbonden tendens tot democratisering en nivellering, maar zij wordt bovenal van binnenuit bedreigd door ontbinding en decadentie. Maar juist daarin blijven de Grieken dan ook bij Nietzsche nog een voorbeeld, in zoverre zij die op zichzelf destructieve krachten in nieuwe banen wisten te leiden en wisten aan te wenden voor de schepping van een hogere cultuur.

Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* werd bij verschijning door zijn vakgenoten genegeerd. Incidentele reacties, zoals die van Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, waren uiterst negatief. Maar ook zij die vasthielden aan het harmonie-ideaal en dit in nationale zin trachtten om te duiden, vochten uiteindelijk toch een achterhoedegevecht. Hun pretentie dat de Klassieken de basis konden vormen voor een waarlijk Duitse opvoeding, stuitte in nationalistische kring in toenemende mate op bezwaren. Het was de keizer zelf, die deze kritiek op het weinig praktische en nationale karakter van het humanistisch gymnasium tijdens de Pruisische Schoolconferentie van 1890 verwoordde:

Wer selber auf dem Gymnasium gewesen ist und hinter die Coulissen gesehen hat, der weiß, wo es fehlt. Und da fehlt es vor allem an der nationalen Basis. Wir müssen als Grundlage für das Gymnasium das Deutsche nehmen; wir sollen nationale junge Deutsche erziehen und nicht junge Griechen und Römer.²⁷

Deze kritiek op het humanistisch gymnasium reflecteert de gezonken status van het traditionele *Bildungsbürgertum* en van een vorm van geleerdheid, die met deze groep was verbonden en die nu in brede kring als een anachronisme werd ervaren. In dit gewijzigde klimaat werd het Klassieke onderwijs meer en meer ondermijnd. Het aantal uren Grieks en Latijn, dat reeds in 1882 ten gunste van de wis- en natuurkunde

was beperkt, werd in 1891 verder gereduceerd om zo meer ruimte te creëren voor de vakken Duits en vaderlandse geschiedenis. Hier was een keerpunt bereikt: hoewel zij een belangrijke plaats behielden, vormden de Klassieken niet langer de kern van het curriculum.

Dat betekent niet dat de Klassieken hun aantrekkingskracht geheel en al hadden verloren. Zelfs in nationalistisch gezinde kringen, die toch felle kritiek hadden geuit op de stoffige geleerdheid van het gymnasium, kon men zich nog altijd beroepen op het Klassieke ideaal. Niet zelden was daarbij ook sprake van een meer nietzscheaanse, vitalistische interpretatie, die beter leek aan te sluiten bij de eigen *völkische* ideologie. Dat verschijnsel is bij voorbeeld waarneembaar in de jeugdbeweging der *Wandervögel* en in de *Bayreuther Kreis* rondom Richard Wagner. Richard Wagner, die Nietzsche tot het schrijven van zijn *Die Geburt der Tragödie* had geïnspireerd, was zelf ten zeerste overtuigd van de verwantschap tussen Grieken en Duitsers. De *reinemenschliche* kunst der Grieken leverde hem dan ook het voorbeeld voor een toekomstige Duitse kunst, die de mensheid zou verlossen van de kwalen van de moderne *Zivilisation*: 'Durch das innigste Verständnis der Antike ist der deutsche Geist zu der Fähigkeit gelangt, das Reinemenschliche selbst wiederum in ursprünglicher Freiheit nachzubilden'.²⁸

De Griekse tragedie is tegelijk een nationale cultus, waarbij kunstenaar en toeschouwer niet zijn gescheiden, maar beiden actief zijn betrokken bij en opgaan in de handeling. In die zin zouden ook de opvoeringen in het nieuwe theater te Bayreuth het karakter moeten dragen van een nationale liturgie, waarbij de *Mythos* van het Duitse *Volk* in de opera's van de maestro zelf zou worden verbeeld.

Dergelijke voorstellingen zijn tenslotte, zoals George Mosse opmerkt, eveneens aanwijsbaar in de massale bijeenkomsten van het nationaal-socialisme. Ook deze theatrale ceremoniën vertonen - zoals de nationaal-socialistische kunst in het algemeen - nog altijd de invloed van het Klassieke ideaal. Zij dienen als demonstratie van de kracht en gezondheid van de eigen natie en roepen zo het beeld op van een wereld van schoonheid, waarin geen plaats is voor de vijanden van het *Volk* die de sacrale sfeer slechts zouden verstoren. En ongeacht romantisch-vitalistische invloeden, die hier eveneens een rol spelen, wordt deze harmonieuze wereld nog altijd in overwegend Klassieke vormen gepresenteerd, waarbij Winckelmanns ideaal van 'edle Einfalt und stille Größe' nu tot monumentale proporties wordt opgeblazen.²⁹ Aldus wordt het ideaal echter tegelijk getrivialiseerd en van zijn inhoud ontdaan. Het nationaal-socialisme, dat de restanten van het humanistische ideeëngoed aan gymnasia en universiteiten heeft trachten uit te bannen, handhaaft slechts de Klassieke vorm als een bruikbaar medium van zelfrepresentatie. Het Klassieke ideaal vormt zo louter de façade voor een totalitaire ideologie, die haaks staat op Winckelmanns ideaal van vrijheid. Aldus markeert het nationaal-socialisme het eindpunt van de Klassieke

traditie zoals deze aan het einde van de achttiende eeuw in Duitsland ontstond.

Conclusie: het Klassieke ideaal en de Duitse *Sonderweg*

Het beeld van de Klassieke Oudheid is in de loop van de negentiende eeuw telkens opnieuw bijgesteld in het licht van de veranderende omstandigheden in Duitsland zelf. De bewondering voor de Klassieken liet zich met verschillende posities verenigen: met liberalisme en conservatisme, met een republikeinse en een monarchale houding, en met een democratische en een anti-democratische gezindheid. Lange tijd ook kon het Klassieke ideaal worden verzoend met het Duitse nationalisme. En evenzo heeft men tot het einde van de negentiende eeuw *klassische Bildung* weten te verdedigen als de meest geëigende voorbereiding op de moderne samenleving, aangezien juist deze algemene vorming tot humaniteit het hier vereiste aanpassingsvermogen zou bevorderen. Gezien het voorgaande lijkt er dan ook voldoende reden om de titel van mevrouw Butlers studie te wijzigen in 'the tyranny of Germany over Greece'.

De vraag rijst evenwel of hier sprake is van een typisch Duits verschijnsel, dat het beeld van een Duitse *Sonderweg* bevestigt. Van Winckelmann tot en met Nietzsche hebben Duitse schrijvers en geleerden telkens opnieuw gewezen op een bijzondere verwantschap met de Grieken, waarin de Duitse natie zich zou onderscheiden van andere volken. De historische literatuur lijkt dit beeld slechts te bevestigen. Nergens zouden de Klassieken, en in het bijzonder de Grieken, zo'n dwingende invloed hebben uitgeoefend als in het moderne Duitsland. De vraag is evenwel waarop dit beeld is gebaseerd, aangezien comparatieve studies volledig ontbreken. Dat betekent uiteraard niet dat de stelling van een Duitse *Sonderweg* op voorhand moet worden afgewezen. Maar een stelling vereist nader onderzoek en mag niet door louter herhaling tot waarheid worden verheven.³⁰

Gilbert Highets *The classical tradition* draagt weliswaar een meer encyclopedisch dan comparatief karakter, maar geeft in ieder geval aan dat het culturele leven ook elders nog in de negentiende eeuw door de Klassieken werd beïnvloed. Highets werk beperkt zich evenwel tot de literatuur en geeft bovendien geen zicht op het specifieke karakter van die invloed in verschillende landen. Bruikbaar zijn in dat verband de studies van Jenkyns en Turner, die tonen hoezeer de mentaliteit van de geletterde burger in het Victoriaanse Engeland nog werd bepaald door zijn Klassieke vorming en hoezeer het beeld van de Klassieke Oudheid ook hier de eigen belangen en preoccupaties weerspiegelde. De Klassieken vormden ook in Engeland een vast onderdeel van het programma der grote *public schools* en van andere secundaire onderwijsinstellingen, die hun abiturienten op de universiteit voorbereidden. Kennis van het Grieks gold als voorwaarde voor toelating tot de universiteiten van Oxford en Cambridge en werd zo tot een kenteken van de politieke en intellectuele elite.

Dienovereenkomstig impliceert ook het Franse opvoedingsideaal van *culture générale* een grote concentratie op de Klassieken, hoewel de aandacht zich daarbij sterker lijkt te richten op het Latijn.³¹

Hoewel intellectuele invloed zich ongetwijfeld moeilijk laat meten, is het toch aannemelijk dat de aard en intensiteit van de Klassieke traditie in de diverse landen verschillen. Wellicht heeft de Klassieke traditie in Duitsland inderdaad, dankzij de betere organisatie van het secundaire en hogere onderwijs, een bredere werking gehad dan in Engeland en Frankrijk. Wellicht ook onderscheiden de Duitse intellectuelen zich door het nostalgische idealisme, waarmee zij het Klassieke Griekenland bezien. Winckelmann, Goethe en Humboldt: zij bezingen de lof van het oude Hellas, maar niemand is er geweest. En dat is, zoals Humboldt aangeeft, geen toeval: 'Nur aus der Ferne, nur von allem Gemeinen getrennt, nur als vergangen muß das Altertum uns erscheinen'.³²

Het lijkt bijna angst, die ze ervan weerhoudt om het heilige land te bezoeken. En die angst is ook begrijpelijk, want het Griekse ideaal is - zoals Walter Rehm terecht opmerkt - een geloof. Wat zozeer wordt geïdealiseerd, moet bij de minste aanraking met de werkelijkheid wel breken. Men mag derhalve enige vermoedens koesteren omtrent de verschillen tussen de Klassieke tradities in de diverse landen. De vraag, waarin dan het bijzondere karakter van de Duitse ontwikkeling heeft gelegen, kan daarbij echter uitsluitend op basis van nader comparatief onderzoek worden beantwoord. Tot die tijd resteert slechts de wetenschap dat Helena niet bekend stond om haar echtelijke trouw en dat Faust ook niet haar enige geliefde is geweest.

Noten

1. Over de ideologische betekenis van Faust vergelijk: H. Schwerte, *Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie* (Stuttgart 1962) en - vanuit een marxistische invalshoek - R. Dörner, 'Doktor Faust'. *Zur Sozialgeschichte des deutschen Intellektuellen zwischen frühbürgerlicher Revolution und Reichsgründung (1525-1871)* (Kronberg 1976).
2. Voor een nadere interpretatie vergelijk: E. Staiger, *Goethe*, band III: 1814-1832 (Zürich en Freiburg i.Br. 1959) 322 en verder, en N. van Suchtelens commentaar bij de Nederlandse vertaling: J.W. von Goethe, *Faust* (Amsterdam 1982) 187-217.
3. W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften* Bd. 1-17 (Berlin 1903-1936) Bd. III, 184.
4. Geciteerd bij: M. Landfester, *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur politischen und gesellschaftlichen Bedeutung der humanistischen Bildung in Deutschland* (Darmstadt 1988) 160.
5. Vergelijk: E.M. Butler, *The tyranny of Greece over Germany* (Boston 1958; 1e druk 1935).
6. Geciteerd bij: M. Fuhrmann, 'Die Querelle des Anciens et des Modernes, der Nationalismus und die Deutsche Klassik', in: idem, *Brechungen. Wirkungsgeschichtliche Studien zur*

- antik-europäischen Bildungstradition (Stuttgart 1982) 134. Vergelijk: H. Kapitza, *Ein bürgerlicher Krieg in der Gelehrtenwelt. Zur Geschichte des Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland* (München 1981) met name 342 en verder.
7. Vergelijk: N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Bern 1969) Bd. 1, 10 en verder; R. Minder, *Kultur und Literatur in Deutschland und Frankreich. Fünf Essays* (Frankfurt a.M. 1977) 17.
 8. J.J. Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (Stuttgart 1969) 4.
 9. Ibidem, 20.
 10. Ibidem, 20-21.
 11. G.E. Lessing, *Werke in fünf Bänden* (Berlin en Weimar 1978) Bd. III, 206. Vergelijk: J.W. Goethe, *Sämtliche Werke* (Zürich 1977) Bd. XIII, 161-174; E.M. Butler, *Tyranny*, 46 en 81.
 12. F. Schlegel, *Werke in zwei Bänden* (Berlin en Weimar 1980) Bd. 1, 210. Vergelijk: Von Humboldt, *Gesammelte Schriften* Bd. VI, 548.
 13. Vergelijk: H. Gerth, *Bürgerliche Intelligenz um 1800. Zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus* (Göttingen 1976) passim.
 14. J.J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums* (Wien 1934) 133; vergelijk ook 295 en 332.
 15. Schlegel, *Werke* Bd. 1, 63-64.
 16. Vergelijk: E. Hobsbawm en T. Ranger, ed., *The invention of tradition* (Cambridge etc. 1983) met name 1-2. Zie ook: B. Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism* (London 1983).
 17. Vergelijk: Von Humboldt, *Gesammelte Schriften* Bd. III, 171 en verder; A. Labrie, *Bildung en politiek, 1770-1830* (Amsterdam 1986) 222-223. Over de Kultur-Zivilisation-teenstelling: J. Knobloch e.a., ed., *Europäische Schlüsselwörter* Bd. 3: *Kultur und Zivilisation* (München 1967).
 18. F. Schiller, *Werke* Bd. 2 (Wiesbaden z.j.) uitgegeven door P. Stapf, 256 en 570 en verder (met name de vijfde en zesde brief).
 19. E.M. Arndt, *Volk und Staat* (Leipzig 1934) uitgegeven door P. Requadt, 102; J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (Hamburg 1978) 72-73 en 233. Vergelijk bijvoorbeeld: Von Humboldt, *Gesammelte Schriften* Bd. III, 163, 184-185 en Bd. VII, 635.
 20. Von Humboldt, *Gesammelte Schriften* Bd. XIII, 278. Voor de onderwijshervorming, haar sociale gevolgen en de daarover verschenen literatuur vergelijk: A. Labrie, *Bildung*, 147-175.
 21. Geciteerd bij: Landfester, *Humanismus*, 180.
 22. Vergelijk: F. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten* Bd. 1-2 (Berlin en Leipzig 1919-1921) Bd. II, 440; Th. Fontane, *Werke in fünf Bänden* (Berlin en Weimar 1983) Bd. 3, 353-354.
 23. Th. Geiger, *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes* (Stuttgart 1932) 99. Vergelijk: W. Jens, 'The classical tradition in Germany-Grandeur and decay', in: E.J. Feuchtwanger, ed., *Upheaval and continuity. A century of German history* (Londen 1973) 67-68.
 24. Geciteerd bij: Landfester, *Humanismus*, 122.

25. L. von Ranke, *Weltgeschichte* Bd. 3,1 (Leipzig 1883) 335. Vergelijk: J.G. Droysen, *Das Weltreich Alexanders des Grossen* (Berlin, Leipzig en Wenen 1934) met name 34 en verder; Th. Mommsen, *Römische Geschichte* (Wenen en Leipzig 1932) 22 en 970. Zie ook: Landfester, *Humanismus*, 132-143; K. Christ, *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft* (München 1982) 58-66 en 85-86.
26. F. Nietzsche, *Werke* Bd. III (München 1969) 212.
27. Geciteerd bij: Landfester, *Humanismus*, 149.
28. R. Wagner, *Die Hauptschriften* (Leipzig 1937) 455; vergelijk 137-143.
29. Vergelijk: G. Mosse, 'Mass politics and the political liturgy of nationalism', in: E. Kamenka, ed., *Nationalism. The nature and evolution of an idea* (Londen 1973) 51-52.
30. Vergelijk: Butler, *Tyranny*, bijvoorbeeld 6; W. Rehm, *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens* (Leipzig 1936) bijvoorbeeld 16. Landfesters boek - de laatste poging tot een bredere synthese temidden van een veelheid van geleerd detailonderzoek - bevestigt in feite het beeld van een bijzondere invloed van de Klassieken op de Duitse cultuur.
31. Vergelijk: G. Highet, *The classical tradition. Greek and Roman influences on Western literature* (Oxford 1949); R. Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece* (Cambridge Mass. 1980); F.M. Turner, *The Greek heritage in Victorian Britain* (New Haven en Londen 1981).
32. W. von Humboldt aan J.W. Goethe, 23-8-1804, in: R. Freese, ed., *Wilhelm von Humboldt. Sein Leben und Wirken dargestellt in Briefen, Tagebüchern und Dokumenten seiner Zeit* (Darmstadt 1986) 416.