Während seines Aufenthaltes in der Schweiz träumte sich Wieland gern in die Rolle eines Prinzenerziehers hinein, es waren dies die Jahre, in denen er sich in das Studium der Geschichte und Politik vertiefte; Pröhle nennt (Wielands Werke I, S. XV) diese Zeit die erste Periode der pädagogischen Bestrebungen Wielands. Doch erst 1772 erfüllte sich dieser Traum. Der kurmainzische Regierungsrat Wieland wurde zum Erzieher des Erbprinzen und nachmaligen Herzogs Karl August von Weimar und des Prinzen Konstantin berufen. „Als der Antrag an mich kam", so äufsert er sich selbst (Gruber, Wielands Werke Bd. 52, S. 6), „den Verstand und das Herz eines jungen Fürsten ausbilden zu helfen, der in wenigen Jahren regieren sollte, so konnte ich unmöglich anders als denken, dieses sei eine Gelegenheit mehr Gutes zu bewirken, als ich in meinem ganzen bisherigen Leben zu thun imstande gewesen bin. . . . Die Hofluft soll mich, wie ich hoffe, nicht anstecken und meine Feinde und Mifsgönner sollen das Vergnügen nicht erleben, mich den Grundsätzen meines Danischmends und Dschengis ungetreu werden zu sehen". Es war also der Goldene Spiegel, der im Jahre 1772 erschien, dessen Grundsätze Wieland verwirklichen wollte. In der That war es der Verfasser des Goldenen Spiegels, den Karl August sich zum Lehrer erwählt hatte. Hier wird das Fürstenideal gezeichnet, das dem Prinzenerzieher Wieland vorgeschwebt hat. Es ist dies Werk ein Staatsroman, in welchem den Dichter auch die Frage beschäftigt, wie ein Staat am gerechtesten und zweckmäfsigsten einzurichten, die Gesellschaft auf zuträgliche Weise zu ordnen sei. Positive Vorschläge, die für Staat und Gesellschaft von bleibendem Wert sind, wird man schwerlich darin finden. Der Dichter stand dem handelnden Leben gänzlich fern, die beschauliche Ruhe, in der er sich gefiel und nicht gern stören liefs, war nicht dazu angethan, in ihm Sympathieen für weitgreifende Reformen des staatlichen Lebens zu erwecken oder ihn zu bewegen, an den Grundlagen der staatlichen und gesellschaftlichen Zustände seiner Zeit zu rütteln. Die Politik war überhaupt nicht das Feld, um welches sich die ästhetischen Kreise des damaligen Deutschland sonderlich kümmerten. Dagegen war die Erziehung des einzelnen Menschen für sie ein Thema vom höchsten Interesse, insofern es mit ihren auf Herstellung natürlicher, normaler Zustände in der Poesie wie im Leben gerichteten Bestrebungen in unmittelbarem Zusammenhange zu stehen schien (vgl. Biedermann, Die geistigen, sittlichen und geselligen Zustände im 18. Jahrhundert). „Wenn man das vorige Jahrhundert", so urteilt Biedermann (a. a. O. II, 3, S. 1167), „bisweilen das philosophische genannt hat so könnte man es ebensogut, wenigstens in seiner zweiten Hälfte, das pädagogische nennen; so

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

grofs und weit verbreitet war der Drang nach erzieherischer Reform in Theorie und Praxis". Selbst Goethe errichtet in den sozialistischen Zukunftsträumen, welche er in Wilhelm Meisters Wanderjahren darstellt, besondere „pädagogische Provinzen", um den neuen Zuständen neue Menschen entgegenzubringen (vgl. Hettner, Litteraturgeschichte Bd. 2, S. 458). Herder glühte in seiner Jugend für Lockes und Rousseaus pädagogische Ideale. Nach Rousseaus Anleitung wollte er ein Buch zur menschlichen und christlichen Bildung schreiben; er wollte darin zeigen, wie der Mensch als einzelner an Leib und Seele zu bilden sei; dann aber wollte er „den menschlich wilden" Emil Rousseaus in die Gesellschaft, den Staat, die nationale Bildung einführen. Im Jahre 1758 entwarf auch Wieland einen „Plan einer Akademie zur Bildung des Verstandes und Herzens junger Leute"; hier sucht er noch ausschliefslich seine pädagogischen Ideale bei den Griechen. „Um meinem Entwurfe", heifst es S. 732 (Wielands Werke Bd. 40, Berlin, Hempel) „nur einigen Grad der Vollkommenheit zu geben, werde ich genötigt sein, die alten Griechen um Rat zu fragen, welche bekanntermafsen in diesem Stück wie in den meisten übrigen grofse Vorzüge vor uns haben, und die wir billig als Lehrer in solchen Sachen ansehen sollten". Insbesondere beruft er sich auf Xenophons Memorabilien Lib. I, cap. I. Es war dies die Zeit, wo er „auf Xenophons Menschen mehr gab als auf alle Heilige der römischen Kirche". (Vgl. den ersten Teil dieser Abhandlung, Jahresb. des Humboldts-Gymnasiums, Berlin 1892, S. 1 und 2). Es ist bekannt, dafs Lessing in den Litteraturbriefen (Brief 9—14) Wielands Erziehungsplan einer scharfen Kritik unterzog, insbesondere bestreitet er, „dafs Herr W. den schönen und grofsen Begriff, welchen er uns von der Erziehung der Griechen macht, von den Griechen her hat". An seiner Vorliebe für Xenophon wurde Wieland freilich nicht irre; das beweist, wie dargethan werden soll, der 14 Jahre später erschienene Goldene Spiegel. Allerdings haben nun auch Rousseaus geniale Gedanken Macht über ihn.

Wenn dann aber Wielands Absichten sich besonders auf die Erziehung eines Fürsten richteten, so wird dies zum Teil aus dem Geiste der Zeit verständlich. Das öffentliche Bewufstsein in Deutschland war damals weit weniger auf verbesserte Verfassungsformen gerichtet als auf einen neuen Geist des Regierens und einen von da zu erwartenden Umschwung des ganzen Lebens der Nation, alle Wünsche und Hoffnungen wurden auf die Vortrefflichkeit des Fürsten gesetzt. Da war es nun zunächst die Persönlichkeit Friedrichs des Grofsen, die auf alle Gemüter wirkte, die auch Wieland mit Begeisterung erfüllte. Die mächtige Bewegung der Geister, die von dem grofsen Preufsenkönig ausging, pflanzte sich selbst bis in die Schweiz fort, wo sich Wieland damals aufhielt. Den für Prinzenerziehung schwärmenden Dichter erfüllte besonders der Antimacchiavel mit Bewunderung, „dieses schöne Denkmal", um mit Wielands Worten zu reden, „von dem Verstande, den Kenntnissen, der Menschenliebe und dem edlen Herzen eines Fürsten, der hier gleichsam den Weg angab, den er als Vater seines Volkes, als Monarch im Verhältnis gegen andere und als Krieger in späteren Jahren zu betreten willens war. (Deutscher Merkur, 3. Band, Stück 7 und 9, S. 234). Wieland nahm in der ersten Begeisterung einen Anlauf zu einem Heldenepos. Er wollte in diesem Epos „ein Vorbild der Könige" (J. Ges. v. 16) zeichnen. Ohne Zweifel schwebte ihm der grofse König hierbei vor, aber Xenophon war damals Wielands Jugendfreund, nach dem er seine Art die Dinge anzusehen und zu behandeln formte. Den engen Anschlufs des Epos an die Cyropädie legt der erste Teil dieser Abhandlung dar; der Held ist also der Xenophontische Cyrus, aber Gedanken des Antimacchiavel werden in die Dichtung verwoben. Das

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Epos kam über fünf Gesänge nicht hinaus, nur die Liebesepisode Araspes und Panthea führte Wieland zu Ende und gestaltete sie zu einer selbständigen Dichtung. Gab nun aber auch der Dichter die Vollendung des Epos auf, so beschäftigte ihn doch noch in dieser neuen Dichtung der Gedanke weiter, den Xenophontischen Cyrus als ein Vorbild der Könige darzustellen. „Er scheint mir", läfst er hier (Araspes und Panthea, eine Geschichte in Dialogen, Wielands Werke Bd. 40, S. 26) den Araspes sagen, „von dem obersten Beherrscher der Geister dazu bestimmt zu sein, einen grofsen Teil des menschlichen Geschlechts zu beglücken und den Königen, die auf ihn folgen werden, ein Vorbild zu sein". War also die Geschichte des Araspes und der Panthea ursprünglich bestimmt eine Episode zu bilden, so wird nun in der selbständig gestalteten Dichtung das Lob des Cyrus eine Episode. Der Xenophontische Cyrus war dem Dichter das Abbild eines gerechten, guten und glücklichen Herrschers, eines Herrschers, wie er sein soll. Das in der Geschichte des Araspes und der Panthea im Anschlufs an Xenophon behandelte Motiv, der Übergang von überirdischer Schwärmerei zu irdischer Leidenschaft, zieht sich fortan durch des Dichters ganze litterarische Thätigkeit, dagegen scheint der Plan das Bild eines Musterherrschers zu entwerfen nach Vollendung des Dialoges aufgegeben. Da geht am politischen Himmel das neue Glanzgestirn Josephs II. auf. Nicht Wieland allein erwartete von ihm die Erfüllung seiner liebsten Träume. „Da er auf den Thron stieg, wurde er als ein Hilfsgott angebetet und von ihm das Gröfste, Rühmlichste, fast das Unmögliche erwartet", so schrieb Herder in den Briefen über die Humanität (I, 118), und Klopstock jubelte ihm zu: Wer hat geendet, wie du beginnest? Wielands Geist und Gemüt war von der Persönlichkeit des jungen Kaisers, von seinen edlen Bestrebungen ganz erfüllt. Mit hoffendem Hinblick auf ihn nimmt er seine früheren Absichten einen Musterherrscher zu zeichnen wieder auf; so entsteht der Goldene Spiegel. „Sollte es möglich sein", fragt er in diesem (II. T., S. 103), „dafs unter allen künftigen Regenten auch nur einer wäre, der, nachdem er diesen Tifan — das ist der Name seines Idealfürsten — kennen gelernt, den Gedanken ertragen könnte, einen solchen Charakter ein blofses Ideal bleiben zu lassen"? Und er versichert (ebda. S. 74): „mein Herz sagt mir, dafs die Idee eines solchen Fürsten, die ich in diesem Augenblicke wie durch eine Art von Eingebung auf einmal in meiner Seele fand, kein Hirngespenst ist. Er wird kommen, und sollte es auch erst in vielen Jahrhunderten sein; ganz gewifs wird er kommen, um zu gleicher Zeit die Ehre der Vorsehung, der Menschheit und des Fürstenstandes zu retten und der Trost eines unglücklichen Zeitalters, das Vorbild der Könige und die Liebe und Wonne aller Menschen zu sein". Und S. 88, T. II erklärt er: „Tifan ist kein Geschöpf der Phantasie; es liegt dem ganzen Menschengeschlechte daran, dafs es keines sei. Entweder ist er schon gewesen, oder wenn er (wie ich denke) nicht unter den jetzt Lebenden ist, wird er ganz gewifs künftig einmal sein". Nun schrieb Wieland an den Staatsrat von Gäbler in Wien: „Billig erwarten wir von Josephs Zeiten alles, was schön und gut, und grofs und herrlich ist" und, als er bereits in Weimar angenommen hatte, sagte er von Joseph: „Er ist mein Tifan, mein Held, ich liebe ihn und dieses Gefühl teilt er mit wenigen Potentaten der Christenheit". Es ist also ersichtlich, dafs mit dem kommenden Herrscher, dem Herrscher späterer Jahrhunderte niemand anders genannt ist als Joseph II. Zeugen die angeführten Stellen aber auch von der Begeisterung, die dieser bei Wieland erweckte, so darf doch nicht aus ihnen geschlossen werden, es sei Joseph das Vorbild des Musterherrschers im Goldenen Spiegel. Hier begegnen wir vielmehr Xenophontischen Gedanken und Anschauungen, wenngleich

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die Verwandtschaft mit dem Herrscherideale Xenophons nicht so deutlich zu Tage liegt wie in den beiden oben angeführten Dichtungen. Wenn also Gruber meint (a. a. O. Bd. 52, S. 11), auch am Hofe zu Weimar sei der Geist des Sokrates nicht von dem Prinzenerzieher Wieland gewichen, er habe denselben vielmehr auf jede Weise geltend zu machen gesucht, so könnte man bei diesen Worten mit gutem Grunde an den Goldenen Spiegel denken; allerdings denkt Gruber selbst dabei an eine andere Dichtung Wielands, „Die Wahl des Herkules", die ihr Vorbild in Xenophons Memorabilien II, 1 hat.

Xenophon hat den Antrieb ein Staatsideal zu entwerfen von Sokrates erhalten. Es ist schwerlich Zufall, dafs zu gleicher Zeit sich auch Plato mit Staatsidealen beschäftigte. Der Geist der sokratischen Philosophie war ein wesentlich kritischer, der Zweck derselben die Herbeiführung einer wissenden Sittlichkeit; das mufste dazu führen, die Berechtigung der staatlichen und gesellschaftlichen Zustände der Wirklichkeit einer Prüfung zu unterwerfen. Es ist deshalb (vgl. R. v. Mohl in seiner Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, Bd. I, S. 171) anzunehmen, dafs die sokratische Lehre staatliche Verbesserungsvorschläge aussprach. Nun wurde in der That nach Memor. I, 1, 16 die Frage *τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων* in den Gesprächen des Sokrates erörtert. Während aber Plato in seinem Staate darlegt, welche gesellige und staatliche Einrichtungen ihm als die vorzüglichsten erscheinen, entsprach es Xenophons Lebenserfahrungen und Lebensanschauungen, sich die Besserung der Wirklichkeit von dem Ideale eines Monarchen zu versprechen. Es ist ihm nicht darum zu thun, irgend welche Verfassung zu empfehlen; es wird auch kaum gelingen, der Cyropädie die Grundzüge einer Mustermonarchie zu entnehmen. Dagegen ist unverkennbar, dafs die Persönlichkeit des Herrschers im Vordergrunde seines Romans steht. In der Vorrede zum Agathon bezeichnet es daher auch Wieland als den Zweck der Cyropädie, das Muster eines vollkommenen Regenten aufzustellen, der als König ein sokratischer *καλὸς κἀγαθός* ist. — Überhaupt gestalten sich Xenophons Gedanken und Vorstellungen überall ins Konkrete. Die Persönlichkeit vor allem wird ihm der Träger der Ideen. Die höchste Sittlichkeit hat ihn in der Person des Sokrates gefesselt. Feldherrngröfse bewundert und schildert er am Agesilaos, die Kunst des Herrschens erkannte er im eminenten Sinne an Cyrus dem jüngeren (vgl. Breitenbach, Einleitung zur Cyropädie, S. 1). Dabei wird uns der Musterherrscher in der Cyropädie nicht als eine fertige, abgeschlossene Persönlichkeit dargestellt, sondern es ist die Aufgabe des Werks, nachzuweisen, wie er das wurde, was er war. Das Titelwort *Κύρου παιδεία* zeigt, welche Bedeutung Xenophon der Erziehung des Herrschers zumafs.

Ähnlich ist Wielands Betrachtungsweise. Die Untersuchungen der Engländer und Franzosen über die Formen und Gesetze des Staates, die Werke eines Sidney, Locke, Montesquieu, Rousseau, mit denen er sich in der Schweiz eifrig beschäftigte, regten ihn nicht dazu an, einen Staat auf neuen Grundpfeilern des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens aufzubauen, wie es z. B. Thomas Morus in seiner Utopia thut; sie gaben ihm nicht den Anstofs zu einem politisch-philosophischen Werke, indem er uns, wie Wilhelm von Humboldt, neue Ideen entwickelt „zu einem Versuche die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen". Vielmehr geht Wieland auf eine praktische Wirksamkeit aus, für ihn ist die Frage nach dem besten Staate fast gleichbedeutend mit der Frage nach dem besten Fürsten. Er kennt nur die Alleinherrschaft eines einzigen Willens im Staate. „Die Nation mufs den König als ihren Vater und sich selbst in Beziehung auf den König als unmündig betrachten". Allerdings will er eine gesetzliche Schranke und Kontrolle des absoluten Fürstenwillens schaffen (vgl. unten S. 19), „die monarchische

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Verfassung, insofern sie durch weise Gesetze eingeschränkt ist, verdient den Namen der vollkommensten Regierungsart eben darum, weil sie der göttlichsten am nächsten kommt" (II, 111) Dafs das Heil des Staates von den Vorzügen des Fürsten abhängt und im letzten Grunde von seiner Erziehung, ist der den Goldenen Spiegel beherrschende Gedanke. So wird uns im ersten Teile eine Regierung geschildert, unter der „viel Böses" geschieht. Das Unheil entsteht dadurch, dafs an der Spitze des Staates ein gutherziger, aber schwacher Fürst steht. Es mangelt „dem Prinzen Azor nicht an Geist, er hat das edelste und gütigste Herz" (I, 87). Aber „er befand sich nicht in den glücklichen Umständen, welche sich vereinigen müssen, um aus einem jungen Prinzen von der besten Anlage einen vortrefflichen Fürsten zu bilden"; . . . von Erschaffung der Welt an hat kein einziger grofser Mann gelebt, der sich ohne Anführer, ohne Beispiel und ohne Gehilfen blofs durch die Stärke seines eigenen Genius gebildet hätte (I, 87). Und später (S. 101) wird die „unglückliche Erziehung" ausdrücklich als die Ursache der unglücklichen Regiernng angegeben. Auf Azor folgt nun Isfandiar, ein Despot der schlimmsten Art. Goethe nannte in seiner Rezension des Goldenen Spiegels die Pinselstriche, womit der Despotismus geschildert ist, meisterhaft. Wiederum führt Wieland auf die „fehlerhafte Erziehung" das durch den Despoten verschuldete Elend des Volkes zurück, überzeugt, „dafs sie grofsenteils an den Thorheiten und Lastern Schuld ist, welche die Regierung dieses unglücklichen Fürsten auszeichnen" (II, 17). Freilich „mangelte es Isfandiar an dem Kostbarsten, was die Natur einem Sterblichen, sie mag ihn zum Pflug oder zu einer Krone bestimmt haben, geben kann, an einer empfindsamen Seele. Diesen Mangel kann auch die vollkommenste Erziehung nicht ganz ersetzen; aber da sie doch wenigstens etwas thun kann . . . . so sind in solchem Falle die Leute, deren Amt dies ist, desto gröfsere Verbrecher, wenn sie daran saumselig sind" (II, 13). Der „höfische Mentor" des jungen Fürsten war aber ein Mann, der, weit entfernt „Feinheit und Wärme des sittlichen Gefühls" zu besitzen, dem jungen Fürsten die Überzeugung beibrachte, dafs „die Ausübung der Tugenden der Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit blofs von seiner Willkür abhänge", nicht aber, dafs „derjenige, der fünzig Jahre hindurch diese Tugenden in möglichster Vollkommenheit geübt hat, beim Schlusse seines Lebens kein anderes Lob verdient hätte als das Zeugnis seine Schuldigkeit gethan zu haben" (II, S. 7). Dagegen hatte der Prinz „die geschicktesten Lehrmeister in allen den Wissenschaften und Künsten, welche sich (wie man zu sagen pflegt) für einen Prinzen schicken, er war auch in diesen wohl bewandert. So war auch Azor nur zum Schöngeist erzogen worden. Er hatte „einen schönen Geist zum Hofmeister, der nichts vergafs, um seinen Witz zu schärfen und seinen Geschmack zu verfeinern" (II, 87). Worauf also Wieland hinauswill, ist Erziehung des Charakters. Auch Xenophon verlangt in der Cyropädie eine den Charakter bildende Erziehung; inwiefern aber Wieland hierin Xenophons Grundsätzen folgt, soll nun die Betrachtung des Musterherrschers ergeben.

Der junge Tifan ist der einzige noch überlebende Sprofs aus Azors Hause, er allein also zum Throne berechtigt. Das Erbrecht mufs die Nation selbst bei dem grausamen Isfandiar für „unverletzlich" erklären. Doch jetzt bleibt es dem Volke verborgen, dafs ein erbberechtigter Thronfolger da ist. „Eine freie Wahl mufs den Würdigsten zum Throne rufen" (II, 88). „Wer anders als der weiseste und beste Mann im Reich verdient die Ehre an der Spitze der Nation zu stehen" (II, 87). „Bemühe dich, mein lieber Tifan", lauten die mahnenden Worte des weisen Erziehers Dschengis, „die Kenntnisse, die Geschicklichkeiten, die Tugenden zu erwerben, die eine

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

solche Bestimmung voraussetzt" (II. 80). Und „unwissend vereinigte sich die Nation, indem sie blofs den Besten zu ihrem Haupte zu erwählen dachte, auf denjenigen, welchen die Geburt zum Throne berechtigte" (II, 93). Hier liegt dieselbe Anschauung zu Grunde, wie sie der Dichter des Cyrus im 2. Ges., S. 657 in engem Anschlufs an Xenophon ausspricht:

Wie kann er vergessen . . . . .,
Dafs die Geburt nicht Könige macht; dafs höhere Tugend,
Höhere Weisheit nur, nicht Thronen, nicht Diadem ihn
Über die Völker erhöhn?

Xenophon berichtet uns Mem. III, 9, 10 von Sokrates: *Βασιλεῖς . . . καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι . . . . ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν,* und dies ist der leitende Gedanke der Cyropädie, den Cyrus verkörpern und der Gegensatz des Cyaraxes in helleres Licht setzen soll. Dieser erklärt V, 5, 34, er herrsche nicht über die Meder *διὰ τὸ κρείττων αὐτῶν πάντων εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον διὰ τὸ αὐτοὺς τούτους ἀξιοῦν ἡμᾶς ἑαυτῶν πάντα βελτίονας εἶναι.* Am anschaulichsten tritt Xenophons Absicht in der zu Anfang des VI. Buches geschilderten Scene hervor, wo Cyaraxes, der *δοκῶν γε δὴ ἐφ' ὅσον ἀνθρώπων μνήμη ἐφικνεῖται καὶ τῶν πάλαι προγόνων καὶ πατρὸς βασιλέως πεφυκέναι καὶ αὐτὸς βασιλεὺς νομιζόμενος εἶναι* (V, 5, 8) in königlichem Schmucke vom Thronsessel aus den Kriegsrat leitet, aber Cyrus in Wirklichkeit alle Geister beherrscht. — In dem 1777 verfafsten Aufsatze über das göttliche Recht der Obrigkeit äufsert Wieland: „Die Regenten brauchen, wenn die politische Maschinerie im Gange ist, durchaus nicht immer die besten zu sein"; er meint auch über die Erbfolge: „Die Erbfolge ist eine Art von Los, die in den Augen der Völker eben dadurch eine ganz eigene Heiligkeit erhält, dafs man (und dies mit bestem Grunde) den Prinzen, der vermöge des Erbfolgerechts zum Thron geboren wird, gerade so ansieht und aufnimmt, als ob ihn ein Engel Gottes sichtbar aus den Wolken herabgebracht und mit einer durchs ganze Land hin schallenden Stimme gerufen hätte: Seht, das ist Euer Herr! Und man braucht nur die Menschen, anstatt sie in abstrakten Theorieen studiert zu haben, aus dem gemeinen Leben kennen gelernt und ihre Art zu empfinden und sich die Sachen vorzustellen in vielen besonderen Fällen beobachtet zu haben, so wird man (glaube ich) so überzeugt sein, als ich es bin: dafs ein Volk zu einem Prinzen, der ihm solchergestalt aus dem Himmel in den Schofs gefallen ist, mehr Vertrauen hätte als zu einem, den es selbst erwählt hätte" (Wielands Werke, Bd. 33, S. 113). Man stelle bei diesen Worten dem Verfasser des Aufsatzes immerhin Laune und Ironie in Rechnung, so wird dennoch der von den Anschauungen des Goldenen Spiegels abweichende Standpunkt recht fühlbar.

Hildenbrand (Rechts- und Staatsphilosophie I. Bd., S. 287) meint, Xenophon stelle in der Cyropädie den Beruf des Wissens zur Herrschaft dar. „Was er aber als Inhalt des Wissens angiebt, ist gröfstenteils nichts anderes als eine umsichtige praktische Lebensklugheit und wohlberechnete Selbstbeherrschung zur Erreichung praktischer Zwecke." Und welchen Inhalt giebt denn Wieland der Weisheit seines Musterherrschers? „Tifan stellte in einem Alter, mit welchem Weisheit beinahe unverträglich erscheint, ein Muster der Vollkommenheit dar. . . . Er war tapfer ohne Verwegenheit, behutsam ohne Unschlüssigkeit, behend ohne Übereilung. . . . Sein Geist entwickelte bei jeder Gelegenheit die Geschicklichkeiten, die das Geschäft voraussetzte. Mufste ein Entwurf gemacht werden, Tifan übersah die ganze Lage der Sache, sah das Verhältnis seiner Mittel zu

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

den Hindernissen, begegnete zum voraus den Zufällen, die seine Anschläge durchkreuzen konnten, und bemächtigte sich aller Vorteile, die sein scharfer Blick in den Umständen des Geschäftes entdeckte. War es um die Ausführung zu thun: niemand übertraf ihn an Feuer, an Standhaftigkeit, an unermüdlicher Geduld, an Geschicklichkeit, unvorgesehene Zufälle seinem Plane förderlich zu machen, die Fehler seiner Gegner zu benutzen oder seine eigenen zu verhüten" (II, S. 89). Doch erschöpft die „wohlberechnete Selbstbeherrschung" keineswegs den Begriff des *ἐπισταμένως ἄρχειν*; Xenophon verlangt von seinem Musterherrscher vor allem sittliche Vortrefflichkeit und Überlegenheit. Der Herrscher soll durch sein Beispiel die Beherrschten zum Guten leiten und gewissermafsen ein verkörpertes Gesetz sein. So spricht auch Wieland offenbar mit Hinblick auf die Cyropädie (VIII, 1, 22. vergl. Teil I dieser Abhandlung, S. 9) im Epos von „einem harmonischen Volk, durch Sitten, weise Gesetze und das stärkste Gesetz, das Beispiel des Fürsten, gebildet". Cyrus war der Ansicht *προσήκειν οὐδενὶ ἀρχῆς, ὅστις μὴ βελτίων εἴη τῶν ἀρχομένων* (VIII, 1, 37) und versuchte es selbst, den Untergebenen in seiner Person das schönste Musterbild der Tugend vor Augen zu stellen. VIII, 1, 22: *τοὺς δὲ παρέχοντας ἑαυτοὺς ἐνόμισε μάλιστ' ἂν ἐπὶ τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐπαίρειν, εἰ αὐτός ἑαυτὸν ἐπιδεικνύειν πειρῷτο τοῖς ἀρχομένοις πάντων μάλιστα κεκοσμένον τῇ ἀρετῇ.* VIII, 1, 12: *οὐ γὰρ ᾤετο οἷόν τε εἶναι μὴ αὐτόν τινα ὄντα οἷον δεῖ ἄλλους παρορμᾶν ἐπὶ τὰ καλὰ καὶ τἀγαθὰ ἔργα.* So heifst es auch im Goldenen Spiegel von Tifan: „Er forderte immer mehr von sich selbst als von anderen und regierte seine Untergebenen mehr durch sein Beispiel als durch seine Befehle. . . . Mit allen . . . Talenten verband er die reinsten Sitten, unverzärteltes Gefühl, Geringschätzung der körperlichen Wollüste, Gleichgiltigkeit gegen alle Reizungen zur Untreue an seinen Pflichten . . . Weisheit und geprüfte Tugend", und es wird von ihm bezeugt, dafs er „in der That mit allen diesen Tugenden der einzige in seiner Art war", ein „Muster der Vollkommenheit" (II, 89, 90).

In der Cyropädie umgiebt den Cyrus eine Reihe treu ergebener Freunde, die bestimmt sind zu zeigen, dafs Charaktere wie Cyrus in ihrer Umgebung gleichartige Lebensanschauungen erzeugen, andere an sich fesseln und zu treuer Gefolgschaft mit sich fortreifsen. Es ist von mir bereits ausgeführt worden (a. a. O. S. 15 und 16), wie Wieland in seinem Epos diesen Gedanken Xenophons aufnimmt. So versichert im Epos (im I. Ges. S. 645) der Meder Pandates, dafs alle „mit entschlossenem Vertrauen" dem Cyrus folgen. „Wir gehören dem Cyrus; die Liebe, deine Verdienste ... machten dich längst zum ersten, zum unbeschränkten Beherrscher unserer Herzen." „Auch uns erhebt dein glänzendes Beispiel über uns selbst" versichert Teribazus, ein anderer Führer der Meder (3. Ges. S. 675). „Unser Held", heifst es im Goldenen Spiegel II, 91 von Tifan, „war nicht nur selbst tugendhaft, er hatte die Gabe auch diejenigen so zu machen, die um ihn waren. . . . Sein Anblick, sein blofser Name setzte seine Freunde und Gefährten in Begeisterung. Von Tifan angeführt, glaubten sie mehr als gemeine Menschen zu sein — und waren auch mehr." Bevor ihm die königliche Gewalt übertragen wurde, war „er längst über alle Herzen König" (II, 92).

Man hat die Cyropädie bezeichnet als eine Sammlung Xenophontischer Grundsätze, Erfahrungen und Lehren über die Kunst die Menschen zu beherrschen und sich zu Willen zu machen, wobei der jedesmalige Zweck, wozu man sie gebrauche, relativ gleichgiltig sei; es komme weniger auf das an, was befohlen werde, als auf das wie, auf die Art des Befehlens. Das war auch der Standpunkt, von dem Wieland die Cyropädie betrachtete, als er nach Vollendung seines

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Epos eine Charakteristik des Cyrus in den Dialog Araspes und Panthea verflocht. Hier ist Cyrus bereits gerade so, wie in dem fünf Jahre nach der Vollendung des Goldenen Spiegels verfafsten Aufsatze über schöne Seelen „der junge Held, der durch seine Weisheit und Güte mehr Eroberungen macht als durch seine Waffen". Es wird nämlich in Araspes und Panthea die Unterwerfung des Armenierfürsten und der Zug gegen die Chaldäer behandelt (vergl. I. Teil der Abhandlung, S. 21 und 22). Cyrus verfährt gegen den Armenierfürsten auf eine „Art, worin Ernst mit Güte gemischt war" . . . „Die Weisheit seiner Reden und die Billigkeit seiner Art zu handeln gewannen das Herz des überwundenen Königs, den die gefühlte Obermacht allein nur mit Mifstrauen und Abscheu erfüllen konnte" (S. 22). Er will die Chaldäer „mit liebreicher Gewalt nötigen sich ihrer unerkannten Vorteile zu bedienen". Er verfährt gegen sie mit „Gerechtigkeit und Güte", denn „er hafst alle Gewaltthaten". Es ist nämlich des Cyrus Meinung: *ὅτι τῇ μὲν βίᾳ πρός εισιν ἔχθραι καὶ κίνδυνοι, διὰ δὲ τοῦ πείθειν ἀκινδύνως καὶ μετὰ φιλίας ταὐτὰ γίγνεται· οἱ μὲν γὰρ βιασθέντες ὡς ἀφαιρεθέντες μισοῦσιν, οἱ δὲ πεισθέντες ὡς κεχαρισμένοι φιλοῦσιν,* also nicht Anwendung überlegener Gewalt, sondern Einwirkung auf die Gesinnung und auf die Überzeugung ist es, die Xenophon will. (Memor. I, 2, 10. Cyrop. II, 4, 10.) Schneider („Ist Xenophons Kyropädie zur Lektüre an unsern Gymnasien geeignet? Progr., Pforzheim 1881, S. 20) meint, der Gedanke, dafs die Herrschenden ihre Macht ausüben auf dem Wege der Überzeugung, bedeute geradezu den Ausschlufs der Gewalt, er nennt „diese stete Appellation an die Einsicht des Menschen die schönste Anerkennung der Menschenwürde überhaupt". Und es wird nun verständlich erscheinen, dafs Wieland im Goldenen Spiegel, in dem er „einen Kreuzzug für Aufklärung und Menschenwürde unternimmt" (Biedermann, a. a. O. II, 1, S. 220), seinem Helden eine gleiche humane Gesinnung und Milde beilegt. Tifan „begnügte sich nicht zu befehlen, er überzeugte den Menschenverstand, dafs seine Befehle gerecht und billig waren" (II, 140), oder er wählt „den Weg des sanftesten Unterrichts und eines guten Beispiels" (II, 140, 141): die „glückliche Harmonie zwischen Tifan und seinem Volke" wird daher auch als „eine Frucht der vortrefflichen Regierungsart dieses Fürsten" bezeichnet (II, 103). Er schöpft seine Regierungsgrundsätze „aus der tiefsten Natur des Menschen" (II, 140), „die Rechte der Menschheit sind ihm ebenso heilig und unverletzlich als seine eigenen". Überhaupt ist „Tifans Gröfse stille Gröfse" (II, 165). „Eine kurzsichtige Aufmerksamkeit hätte geglaubt, dafs sich alles von selbst mache, oder würde wenigstens nicht wahrgenommen haben, wie viel Mühe es kostete den Bewegungen eines grofsen Staates so viele Leichtigkeit und eine so schöne Harmonie zu geben" (II, 97). Tifans Thaten entwickelten „sich langsam, sie durchliefen so viele kleine Stufen und erreichten den Punkt ihrer Reife durch eine so unmerkliche Verbindung unzähliger, auf einen Hauptzweck zusammenarbeitender Mittel, dafs man ein schärferes Auge als gewöhnlich haben mufste, um den Geist, der alles dies anordnete und lenkte, und die Hand, welche allem die erste Bewegung gab, nicht zu mifskennen" (ebda.). So überraschte er mit den Wirkungen seiner Thaten, „ohne dafs man der Kraft, welche sie hervorbringt, gewahr wurde".

Man kann hier freilich die Frage aufwerfen, ob dieser Tifan noch etwas von der gewaltigen Thatkraft und dem kühnen Eroberungsgeiste des Xenophontischen Cyrus an sich trage? Aber ebenso berechtigt ist die Frage: Kann Wieland hier an Joseph II. gedacht haben? Loebell meint in seinen Vorlesungen über die Entwicklung der deutschen Poesie (II. Bd., S. 215): „So sehr diese warme Schutzrede für die weise Einzelherrschaft blofses Ergebnis theoretischer Erwägungen

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zu sein scheint, steht sie doch in naher Beziehung zu einer geschichtlichen Zeiterscheinung und ist zum Teil aus ihr hervorgegangen. König sagt in seiner Litteraturgeschichte S. 274, der Goldene Spiegel enthalte die Regierungsgrundsätze, die gerade damals Kaiser Joseph II. in Österreich zur Geltung zu bringen suchte. Als Wieland seinen Goldenen Spiegel schrieb, war Joseph bereits sieben Jahre Mitregent, aber Maria Theresia behielt die eigentliche Regierung und überliefs dem Sohne vollständig nur die Oberleitung des gesamten Kriegswesens, im übrigen zog sie die Grenzen seiner Wirksamkeit weiter und enger, wie es ihre Überzeugung und der Rat ihrer Minister von ihr forderte. Aber den jungen Kaiser beseelte ein wahrer Feuereifer. Schon bei seinem ersten Auftreten schrieb man ihm grofse und umfassende Reformpläne zu. Maria Theresia wollte nur eine allmähliche Fortbildung der staatlichen Einrichtungen, Joseph drängte hastig vorwärts und wollte dem ins Auge gefafsten Ziele zustürmen. So kam es oftmals zwischen ihnen zu Konflikten, schliefslich bat Joseph offen zurückzutreten. Aber ein gleicher Gegensatz trat auch später, als Joseph nach dem Tode der Maria Theresia Alleinherrscher geworden war, zwischen ihm und seinen Räten hervor. Diese strebten, an das Hergebrachte anknüpfend, eine Fortbildung desselben an, der Kaiser fafste eine gänzliche Umbildung ins Auge. Nicht langsam und allmählich sollte sich der Umgestaltungsprozefs vollziehen, sondern mit einem Schlage ein neues Österreich erstehen. Und Joseph kannte keine Schwierigkeit, wenn es galt, reformatorischen Plänen zum Durchbruch zu verhelfen. Trotz der hinreifsenden Liebenswürdigkeit im persönlichen Umgange war der Kaiser, wenn es die Verfolgung politischer Ziele galt, schroff und rücksichtslos. In einem Dekret vom Jahre 1767 heifst es: „Die mindeste Verfehlung und Übertretung meines ernstlichen Befehles würde ich ohne Ansehung geleisteter Dienste und noch so grofser Geschicklichkeit den Redlichen zur Genugthuung, den Eigennützigen zum Schrecken aufs schärfste, auch mit Kassation ahnden". Und später schrieb er einmal in gleichem Geiste an Maria Theresia: . . . . „zu grofsen Sachen zu gelangen, mufs man wohl einsehen und recht munter dreinschneiden, sonst geht es stückweise, wie wir sehen, gewifs nicht vor sich". Und in der That waren seine Regierungsmafsregeln oft von unerhörter Kühnheit; stets entfaltete er Energie und Kraft. Herder fragt in seinen Briefen über die Humanität (I, 118): „Hat je ein Kaiser, hat je ein Sterblicher mehr gewollt, sich mehr bemüht, mehr angestrebt und rastloser gewirkt als er . . . ."? Er meinte auch, was Kaiser Sigismund sagte: „Wer über ein Ding nicht springen kann, mufs drunter weg kriechen", das habe Joseph nicht ein königlicher Weg gedünkt, und darum sei er dem Sprunge erlegen. Alles in der Welt liefse sich nicht auf einmal, nicht mit Gewalt ausführen . . ." Die überstürzende Thätigkeit seines Lebens hat sicherlich auch den frühen Tod des Kaisers mit verschuldet (vgl. Leistner, Kaiser Josephs II. unvergefsliche Gedanken, Aussprüche und Bestrebungen. Beer, Joseph II., im Neuen Plutarch, Bd. 9. A. Wolf, Österreich unter Joseph II. und Maria Theresia, in Onckens Allgemeiner Geschichte).

Zwischen dem politischen Dränger und Stürmer Joseph und der „stillen Gröfse Tifans" besteht also schwerlich eine Gemeinschaft. Aber es ist noch eine weitere grofse Verschiedenheit vorhanden zwischen Joseph II. und dem Musterherrscher Tifan. Wieland hatte die Absicht, in seinem Epos Cyrus seinen Helden „in dem schönsten und mannigfaltigsten Lichte als Fürsten, Feldherrn und Gesetzgeber und als den besten der Menschen und Könige zu zeigen" (Gruber, Bd. 50, S. 265); er zeigt ihn aber nur und zwar im Anschlufs an die Cyropädie als Kriegshelden. Doch ist der kriegerische Held des Epos keineswegs von dem kriegerischen Geiste des Xenophontischen

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Cyrus erfüllt. Wieland studierte, während er am Epos arbeitete, eifrig Friedrich des Grofsen Antimacchiavel (s. oben S. 4), und so erstrahlt sein Held im Lichte der edlen und humanen Denkweise des königlichen Verfassers. Dabei brauchte Wieland nicht seinem Xenophontischen Vorbilde untreu zu werden (vgl. I. Teil d. Abhandlung, S. 19, 20, 26). Bekennt doch Cyrus, dafs ihm „Humanität näher stehe als der blutige Krieg" (VIII, 4, 8). Hier sagt Gobryas: *νῦν δὲ θεοὺς ὄμνυμι, ἦ μὴν ἐμοὶ δοκεῖ πλέον σε διαφέρειν φιλανθρωπίᾳ ἢ στρατηγίᾳ. Νὴ Δί', ἔφη ὁ Κῦρος· καὶ μὲν δὴ καὶ ἐπιδείκνυμι τὰ ἔργα πολὺ ἥδιον φιλανθρωπίας ἢ στρατηγίας.* Dies Bekenntnis des Cyrus ist gewissermafsen der leitende Gedanke der Cyrus-Episode in Araspes und Panthea. Im Goldenen Spiegel sind allerdings die Anschauungen über Krieg und Kriegsheere andere geworden. Krohn (Sokrates und Xenophon, Halle 1875, S. 70) weist darauf hin, wie oft Xenophon mit den durchgebildeten Einsichten unserer vaterländischen Disciplin im Wesen übereintrifft. Der Gedanke eines berufsmäfsigen Heeres, eines *ὄργανον ἐλευθερίας καὶ εὐδαιμονίας* zur *πολεμικὴ ἐπιστήμη καὶ μελέτη* (VII, 5, 79) herangebildet, beherrsche alle seine Ausführungen. Tifan unterhält zwar ein Heer von zweimalhunderttausend Mann zum Schutze des Reiches, aber ihren Unterhalt müssen sie sich „wie billig" durch friedsame Dienste, durch den Bau von Landstrafsen, schiffbaren Kanälen und durch andere die Landeskultur fördernde Arbeiten verdienen, denn Tifan „wufste, wozu zweimalhunderttausend starke, wohlgenährte Müfsiggänger brauchbar sind" (II, S. 131). Dafs Tifan kriegerischen Geist nicht besitzt, wird ihm ein besonderer Ruhmestitel. Als unter der Regierung seines Enkels ein Krieg ausbricht, wird noch besonders hervorgehoben, „dafs der Krieg nicht ungerecht war, aber Tifan an dem Platze seines Enkels Mittel gefunden haben würde, auf die eine oder andere Weise den Ausbruch desselben zu verhüten" (II, S. 166). Der „Dämon des Waffenruhms und der Eroberungslust, der gefährlichste Versucher souveräner Gewalthaber", von dem Friedrich der Grofse im Antimacchiavel spricht, beherrscht ihn also gewifs nicht. War aber auch Joseph II. von ihm frei?

Josephs Jünglingsalter fiel in eine Zeit, wo auf den Schlachtfeldern Böhmens und Deutschlands um die künftige Existenz und Machtstellung Österreichs gewürfelt wurde. Der jugendliche Kronprinz sah oft seine Mutter am Arbeitstische beschäftigt, um die Stellungen der Truppen zu studieren und Weisungen an die Feldherrn zu erteilen. Kein Wunder, dafs diese Eindrücke einen bestimmenden Einflufs auf die Bildung seines Geistes und Charakters übten. Bereits als Mitregent trug er dem Heere die lebhafteste Teilnahme entgegen; vom Grafen Lacy unterstützt, bemühte er sich eifrig die Einheit des Heeres dauernd zu sichern. An den jährlichen Übungen des Heeres beteiligte er sich fast regelmäfsig. Er selbst trug das militärische Kleid mit besonderer Vorliebe, es war sein lebhaftester Wunsch selbst als Feldherr an der Spitze seiner Soldaten zu erscheinen, die Führung des Krieges seinen Generalen allein zu überlassen hielt er nicht für richtig. Es klingt wie eine Umschreibung des bekannten Wortes: si vis pacem, para bellum, wenn Joseph an seine Mutter schreibt: „Das ist, so scheint mir, das wahre und einzige Mittel, die Monarchie zu verteidigen und ihr einen langen Frieden zu sichern, dafs man immer an den Krieg denkt". Doch dachte, so könnte es scheinen, Joseph mehr an den Krieg um des Krieges als des Friedens willen. An seinen Bruder Leopold schrieb er: „Das Kriegshandwerk ist wohl sehr schön und seine Ausübung so ruhmvoll, dafs jeder Mann, welcher denkt und den Wert des Ruhmes fühlt, es hinreifsend finden soll und als das einzige, welches grofsen Seelen zu ergreifen übrig bleibt."

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Kein Geringerer als Friedrich der Grofse urteilte von dem jungen Kaiser im Jahre 1769 nach seiner ersten Zusammenkunft mit ihm in einem Briefe an den Minister Finkenstein: „Der Kaiser ist ein Mann von lebhaftem Geist und liebenswürdigem, gewinnenden Wesen, er hat ernsthaften Sinn fürs Militär, aber er ist von Ehrgeiz verzehrt. Ich kann im Augenblick nicht sagen, ob er auf Venedig, Baiern oder Lothringen abzielt, aber es ist sicher, dafs Europa in Flammen stehen wird, sobald er zur Herrschaft gelangt.“ Umgekehrt bewunderte Joseph II. an Friedrich dem Grofsen ganz besonders die Feldherrngröfse. So äufserte er nach dem Tode des Königs: „Als Militär beklage ich den Verlust eines grofsen Mannes, der in der Geschichte der Kriegskunst auf immer Epoche machen wird. Wenn der König von der Kriegskunst spricht, die er wahrhaft zum Gegenstande seiner Studien gemacht hat und worüber er alles nur immer Denkbare gelesen hat, dann ist alles nervig, solid und zugleich höchst belehrend.“ Herder meinte sogar (Briefe zur Beförderung der Humanität, S. 135), „Friedrich der Grofse sei dem Kaiser schädlich gewesen in dem Kriegs- und Eroberungsgeiste, den er wider Willen ihm eingeflöfst habe“.

Wieland war sehr bemüht den Goldenen Spiegel dem Kaiser in die Hände zu spielen. Schon von Erfurt aus schrieb er an einen litterarischen Freund in Wien: . . . „Besonders würde es mir sehr tröstlich sein, wenn Joseph II. von meinem Dasein auf eine günstige Weise Kognition zu nehmen Gelegenheit bekäme. Baron von Gäbler sowohl als Sonnenfels haben mir sowie Sie selbst Hoffnung gemacht, der Goldene Spiegel solle ein Werkzeug dazu werden.“ Bezüglich der Anschauungen seines Musterherrschers über Krieg und Kriegsheere konnte er sich schwerlich der Zustimmung des Kaisers versichert halten. Wenn aber Wieland die zweimalhunderttausend Krieger Tifans starke, wohlgenährte Müfsiggänger nennt, so beruht diese geringschätzige Bezeichnung nicht auf dem geringen Ansehen, welches die stehenden Heere damals hatten. Freilich urteilte selbst Friedrich der Grofse über die Kriegsheere seiner Zeit im Antimacchiavel (XII cap.): „Man nimmt nur die geringsten aus dem Volke zu Soldaten; Faulenzer, die lieber müfsig gehen, als arbeiten wollen, liederliche Leute, die bei dem Soldatenstande ihrer ungestörten Freiheit nachzuhängen hoffen, junge, mutwillige Leute, die ihren Eltern nicht folgen wollen und sich aus Leichtsinnigkeit anwerben lassen. . . .“ Wieland nennt im Gegenteil Tifans Heer „wohl diszipliniert“. Es wird vielmehr hierbei Wielands abstrakter Standpunkt erkennbar. Unter einem so friedliebenden Fürsten wie Tifan, in einem so vortrefflich eingerichteten Staatswesen wie dem Tifans ist es undenkbar, dafs das Reich „in einen Krieg von einiger Bedeutung hätte verwickelt werden können. Wer hätte sich unterstehen wollen einen solchen Staat anzugreifen oder sich ihn zum Feinde zu machen? Und was in der Welt hätte einen König von Schechian bewegen können selbst der Angreifer zu sein“ (II, 117). Dennoch wird ein stehendes Heer zu unterhalten für eine Pflicht des Herrschers erklärt, da er dem Reiche Sicherheit vor auswärtigen Feinden verschaffen mufs. Es gilt aber, wie schon bemerkt, für einen Beweis eines vortrefflichen Herrschers, überhaupt nicht Krieg zu führen. So wenig diese Gedanken mit der Cyropädie Zusammenhang zu haben scheinen, so gehen sie doch von ihr aus. Xenophon war ein Meister in der Feldherrnkunst in Theorie und Praxis, es entsprach seiner Neigung und Befähigung in Cyrus zunächst den Kriegshelden zu zeigen. Aber Xenophon war auch ein Mann von wahrhaft humaner Gesinnung, und er übertrug sie auf seinen Helden. Niemals vergifst dieser im blutigen Kampfe die Gebote der Menschlichkeit (vgl. I. Teil d. Abhandlung, S. 24). Und es darf hier daran erinnert werden, dafs Xenophon es sichtlich vermeidet, dem Cyrus die Absicht zu erobern unterzulegen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Aus diesen Gründen erblickte Wieland in ihm ein geeignetes Vorbild für sein Epos, um die „wahre Gröfse des Helden“ zu zeigen. Gleich im Anfange des Epos nennt er ihn (v. 7) „einen kühnen Beschirmer der Rechte der Menschen“. Der Menschenfreund auf dem Throne ist das Ideal des Jahrhunderts. Wieland rühmt (im Deutschen Merkur 1786, III. Bd., S. 234) Friedrich den Grofsen, weil er im Anti-Macchiavel eine „solche Achtung für die Menschheit zeige und deren Rechte mit solcher Wärme verteidige“. Durch Friedrich den Grofsen wurden die Ideen der Gerechtigkeit und des Wohlwollens für die Menschheit, welche von England und Frankreich aus verbreitet worden waren, in Deutschland gleichsam erst legitimiert (vgl. Biedermann a. a. O, T. I Abt. 1, S. 73). Angeregt durch Friedrich den Grofsen betrachtete Wieland die Cyropädie im Lichte der seine Zeit bewegenden Ideen Die menschenfreundliche Gesinnung des Xenophontischen Cyrus bot den besten Anhalt. Die Liebe der Unterthanen zu erwerben gilt in der Cyropädie für den Herrscher als die Hauptsache. I, 6, 24: *. . . τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀρχομένων . . . ἐν τοῖς μεγίστοις δοκεῖ εἶναι,* und als ein Weg dazu wird das *εὖ . . . ποιοῦντα φανερὸν εἶναι* angesehen, und mit dem Erweisen von Wohlthaten soll sich Teilnahme an Freud und Leid der Untergebenen und thätige Hilfsbereitschaft verbinden I, 5, 24: *τὸ . . . συνηδόμενόν τε φαίνεσθαι, ἤν τι ἀγαθὸν αὐτοῖς συμβαίνῃ, καὶ συναχθόμενον, ἤν τι κακόν, καί συνεπικουρεῖν προθυμούμενον ταῖς ἀπορίαις αὐτῶν, καὶ φοβούμενον, μή τι σφαλῶσι, καὶ προνοεῖν πειρώμενον, ὡς μὴ σφάλλωνται, ταὐτά πως δεῖ μᾶλλον συμπαρομαρτεῖν* (vgl. VIII, 2, 2). Ein guter Herrscher wird VIII, 2, 14 einem guten Hirten verglichen und VIII, 1, 1 wird gesagt: *ἄρχων ἀγαθὸς οὐδὲν διαφέρει πατρὸς ἀγαθοῦ.* Im Epos heifst Cyrus daher auch „Hirt der Völker“ oder „Vater der Völker“, und im Dialoge versichert des Cyrus Vertrauter Araspes von ihm (S. 32): „Ich kenne keine heftigere Begierde in seiner grofsmütigen Seele als die Begierde von allen Menschen geliebt zu sein, eine Begierde, die ihn unaufhörlich anspornt die Liebe zu verdienen, in welche er sein Glück und seine Ehre setzt.“ Des Cyrus „grofsmütige Seele“ umfafst also „das ganze menschliche Geschlecht“ (S. 7 und S. 25), er hat „jede menschenfreundliche Tugend . . . aus den Händen der Natur empfangen“ (S. 33). Das Menschengeschlecht wird genannt „der grofse Gegenstand der zärtlichen Empfindungen und der nie stille stehenden Bestrebungen der Menschen“ (S. 9). Es kann sich niemand „als ein Glied des menschlichen Geschlechts betrachten, ohne einen mächtigen Zug von sympathetischer Liebe zu seinen Brüdern zu empfinden, ihren Wohlstand zu seinem eigenen zu machen und den süfsen Pflichten entgegenzueilen, welche ihm gemeinschaftliche Natur, gemeinschaftliche Bedürfnisse, gemeinschaftliche Vorteile und Erwartungen auflegen“ (S. 11). Cyrus wird also zum echten Kosmopoliten, der die ganze Welt an das Herz drücken möchte. So hat Wieland die Humanität Xenophons den Anschauungen der Zeit angepafst. Als Kosmopoliten beschäftigte ihn die Frage: Darf ein Menschenfreund Krieg führen, in dem „Menschen gegen Menschen, Brüder, die ihrer Blutsverwandtschaft uneingedenk sind, Wut und Verderben gegen einander schnauben“, „das Leben so vieler Tausende, die Wohlfahrt ganzer Völker“ auf dem Spiele steht (S. 22)? Es wäre verständlich gewesen, wenn er von seinem Standpunkte allumfassender Menschenliebe den Traum eines ewigen Friedens geträumt hätte, an den doch selbst ein so klarer Kopf wie Kant geglaubt hat. Aber Wieland steht noch im Banne der Cyropädie und führt nun in jenem Dialoge durch die Cyropädie den Beweis, dafs „es unmöglich ist, den Krieg aus der Menge der menschlichen Übel hinwegzuthun“. „Der Menschenfreund beklagt das Elend, welches er zu verursachen gezwungen wird, um ein gröfseres abzu-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wenden; und mitten im lauten Gepränge des Sieges schleichen sich mitleidige Thränen seine Wangen herab, die sich eines Lobes, das so teuer erkauft werden mufs, schämen (S. 23). Von diesem Standpunkte aus schilderte er auch den Helden in seinem Epos (vgl. I. Teil der Abhandlung, S. 24). Im Dialoge wird dann noch an den Kriegszügen, welche Cyrus gegen die Armenier und Chaldäer unternahm, gezeigt, wie das rauhe Kriegshandwerk von einem menschenfreundlichen Feldherrn ausgeübt wird. Panthea erklärt hier (S. 31), in dem Verfahren des Cyrus gegen Armenier und Chaldäer erkenne sie „die unzweideutige Miene eines wahrhaft grofsen Mannes". Vergleicht man nun hiermit die Anschauungen, die Wieland im Goldenen Spiegel seinem Musterherrschers beilegt, so sind sie wesentlich nicht verschieden, nur folgerichtiger. Es wird hier Ernst gemacht mit dem Gedanken, der bereits im Dialoge ausgesprochen wird: „Wieviel gelindere Mittel (als der Krieg) sind in jedem Falle möglich" (S. 22).

Loebel nennt (a. a. O. S. 206) den Goldenen Spiegel „eine stete Widerlegung des Gesellschaftsvertrages, wenn auch eine stille". Unverkennbar ist, dafs die Lehren des contrat social über Bildung, Gesellschaft und Staat auf Wielands Arbeit ihren Einflufs geübt haben. Die Persönlichkeit des Herrschers aber hatte sich Wieland bereits nach dem Vorbilde der Cyropädie ausgestaltet. Rousseaus Ansicht ist, dafs im Staate die Lust zu befehlen die Liebe ersetzt, welche der Herrscher für sein Volk nicht empfindet (cap. II); allerdings empfehle man als das beste Mittel zur unumschränkten Herrschaft den Königen sich die Liebe ihrer Völker zu erwerben (cap. VI). Dieser Satz sei sehr schön und in gewisser Hinsicht auch sehr richtig, nur werde man sich an den Höfen regelmäfsig über ihn lustig machen. Die aus der Liebe der Völker entspringende Macht sei unzweifelhaft die gröfste, aber sie sei unsicher und bedingt; nie würden sich sie Fürsten mit ihr begnügen. Wielands Herrscher „ist äufserst empfindlich für das Vergnügen geliebt zu werden, er kennt keinen anderen Ehrgeiz als den Wunsch der geliebte Vater eines glücklichen Volkes zu sein. Keine Anstrengung, keine Mühe, keine Nachtwache war ihm beschwerlich, um diesen schönsten unter allen fürstlichen Titeln zu verdienen" (II, 103). . . . „zu bedauern ist der Fürst, dessen Herz nicht empfindsam genug ist, das Vertrauen nnd die Liebe seines Volkes allen Lobgedichten, Ehren, Denkmälern, Bildsäulen, Schaumünzen und Inschriften vorzuziehen . . ." (II, 9); „er soll einfältiglich der Stimme seines Menschenverstandes glauben, die ihn versichert, dafs es besser sei der geliebte Vater von den Bewohnern eines kleinen Landes als der gefürchtete Tyrann einer ungeheuren Einöde zu sein . . ." (II, 35). Man könnte meinen, dafs in diesen Sätzen eine derartige „stille Widerlegung" Rousseaus zu erblicken sei. Hier soll vor allem darauf hingewiesen werden, dafs dem Bilde des Herrschers, welcher der Liebe seiner Unterthanen ganz vertraut, Xenophontische Züge geliehen werden. Bei Xenophon ist Cyrus eifrig bemüht *πάντων ἀνθρώπων θεραπείᾳ περιγίγνεσθαι*, da er als seine Aufgabe ansieht *εὐδαίμονας πόλεις καὶ ἀνθρώπους ποιοῦντα χρῆσθαι αὐτοῖς* (VIII, 2, 14), wie auch Wieland „den Staat des Glücks" will. Er sagt nun: *πλουτίζων καὶ εὐεργετῶν ἀνθρώπους εὔνοιαν ἐξ αὐτῶν κτῶμαι καὶ φιλίαν καὶ ἐκ τούτων καρποῦμαι ἀσφάλειαν καὶ εὔκλειαν* (§ 22) und nennt die ihm treu ergebenen Freunde und Unterthanen dem Krösus gegenüber, der sich wundert, dafs er keine Schätze an Gold und Silber in seinen Schatzkammern aufgehäuft habe, seine Schatzkammern (§ 19) und verläfslichere Schätze, über die er im Falle des Bedarfs jederzeit verfügen könne (§ 17 und § 19). So „rühmt sich Tifan . . . wenige Tage vor seinem Tode gegen seinen Nachfolger, dafs er ihm einen Schatz hinterlasse, dergleichon kein einziger von allen Königen Asiens auf-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zuweisen habe. Es ist wahr, sagte er, in meiner Kasse wirst du keinen grofsen Vorrat antreffen; aber ich hinterlasse dir sechzig Millionen vergnügte, wohlgenährte, wohlgekleidete, wohlgesittete, fleifsige und unserer Regierung wohlgeneigte Unterthanen, welche, sobald du sie zum Besten des Staats vonnöten hast, mit allen ihren Fähigkeiten, mit allem ihrem Vermögen, mit allem Blut in ihren Adern freiwillig dein eigen sind" (II, 121).

Der Grundsatz, den Friedrich II. vor seiner Thronbesteigung proklamierte und nachher gewissenhaft zur That machte, dafs der Fürst nur der erste Diener des Staates sei, ward „der Markstein einer neuen Epoche im deutschen Staatsleben, weil damit anerkannt wurde, dafs der Staat eine selbständige sittliche Macht sei, welcher selbst der Fürst seinen Willen unter- und einzuordnen, welche er als Zweck, nicht als Mittel seines Handelns zu betrachten habe" (vgl. Biedermann, a. a. O. T. II, 1, S. 77). Dieser Satz leitet auch Wieland in der Auffassung der Herrscherpflichten. Nun stellt allerdings schon Xenophon den despotisch regierenden Astyages dem Perserkönig Kambyses entgegen I, 3, 18: *ὁ σὸς πρῶτος πατὴρ* (Kambyses) *τὰ τεταγμένα μὲν ποιεῖ τῇ πόλει, τὰ τεταγμένα δὲ λαμβάνει, μέτρον δὲ αὐτῷ οὐχ ἡ ψυχὴ ἀλλ' ὁ νόμος ἐστίν.* Wenn also Tifan „nichts Angelegeneres hatte, als unverzüglich sich selbst und seine Nachfolger in die Unmöglichkeit zu setzen . . . nach blofser Willkür zu regieren und in seinem Reiche vor allem der Grundsatz gilt, dafs „nicht der König durch das Gesetz, sondern das Gesetz durch den König regiere", so könnte man vielleicht auch hier eine Beziehung zur Cyropädie annehmen wollen. Aber es wird von vornherein glaublich sein, dafs nicht Xenophon, sondern der von Wieland so bewunderte Friedrich der Grofse diese Anschauungen dem Dichter in die Seele geschrieben hat. Jenes Wort hat erst durch Preufsens König einen unvergefslichen Wert erhalten, weil es eben ein König war, der es sprach und in die That umsetzte, und ist unvergefslich mit seiner Person verknüpft, mag immerhin Joseph II. von einer gleich hohen Auffassung seines fürstlichen Berufes geleitet worden sein.

Die Anschauung des grofsen Königs, mit der er die Überlieferung von der königlichen Gewalt und der alten Art vom sklavischen Gehorsam durchbrach, dafs kein Mensch das Recht habe sich eine unbeschränkte Herrschaft über die anderen anzumafsen, dafs Tausende von Menschen doch nicht Sklaven eines einzigen sein können, spiegelt sich offenbar in dem Epos wieder, wenn hier der junge Cyrus sich verwundert, dafs Astyages „die Gewalt . . . ein Vater der Völker zu werden ungebraucht läfst" und auf seine Unterthanen als Sklaven herabsieht" (II. Ges. S. 657); sie beherrscht auch die Auffassung der Persönlichkeit des Cyrus im Dialog, der hier Tyrannen entgegengesetzt wird, die „gesetzlose Gewaltthaten üben" und „den Menschen seiner angeborenen Rechte berauben und zu den grasenden Tieren herabstofsen." Dergleichen Gegenüberstellungen begegnen wir auch im Goldenen Spiegel. Hier ist von Fürsten die Rede, die sich „als höhere Wesen ansehen" und es „als eine unverdiente Gnade" betrachten, wenn sie ihren Unterthanen „durch eine besondere Ausnahme die allgemeinsten Rechte der Menschheit angedeihen lassen" (I, 32), oder es wird gesagt, dafs „ein Despot, der . . . über träge, mifsvergnügte und mutlose Sklaven zu gebieten hat", . . . „ein viel kleinerer Herr ist als ein eingeschränkter Fürst, der nicht spitzfindig genug ist einen Unterschied zwischen seinem Nutzen und dem Nutzen seiner Unterthanen zu machen" (II, 35), oder es wird „der geliebte Vater von den Bewohnern eines kleinen Landes dem gefürchteten Tyrannen einer ungeheuren Einöde" entgegengestellt. Das ist alles im Geiste des Antimacchiavel, wo gefordert wird (cap. II) „es solle der Fürst darauf bedacht

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

seln, wie er sein Volk glücklich mache", er solle nicht meinen, „dafs es auf die Gröfse des Landes ankomme" (III. cap.), oder dafs er mit Furcht regieren könne, da er dann nur über unthätige und widerwillige Sklaven gebiete (XIII. cap.). In seiner ersten politischen Schrift (Considération sur l'état du corps politique de l'Europe) wendet sich Friedrich gegen „die Fürsten, die der Meinung sind, dafs ihre Unterthanen nur dazu bestimmt seien, die Werkzeuge und die Diener ihrer fürstlichen Leidenschaften zu werden. So wird dem jungen Tifan von dem weisen Dschengis der Grundsatz in die Seele geschrieben, dafs „der Mensch, der von andern verlangen wollte, dafs sie ihn köstlich nähren und kleiden . . . ., unaufhörlich arbeiten, um ihn aller Bemühung zu überheben, sich mit dem Unentbehrlichen behelfen, damit er seine üppigsten Begierden bis zur Ausschweifung befriedigen könne . . . ., der einzelne Mensch, der an zwanzig Millionen Menschen eine solche Forderung machen wollte . . . ein Wahnsinniger wäre" (II, 63).

Im Epos erscheint der despotisch regierende Astyages „in strahlendem Pompe", er führt ein „träges, in Wollust schwelgendes Leben"; dagegen Cyrus, der „durch höhere Tugend, höhere Weisheit über die Herzen gebietet", in schmuckloser Einfachheit und unablässig für das Wohl der Seinen bemüht. „Kein fürstlicher Staat, kein tyrischer Purpur, kein Diadem bezeichnet ihn vor den übrigen Persern." Mit dieser Auffassung schliefst sich Wieland ganz an Xenophon an (I. Teil d. Abhandlung, S. 17 und 18). Auch der Musterherrscher des Goldenen Spiegels „ist zu grofs, um durch äufserlichen Glanz und Schimmer den Pöbel verblenden zu wollen". Der Hof „soll dem Volke mit dem Beispiele einer einförmigen, in den Schranken der Anständigkeit eingeschlossenen Lebensart vorleuchten". Tifan bestimmt durch Gesetz, wie der Hofstaat des Königs, seine Tafel und alles, was zu seiner Haushaltung gehörte, eingerichtet sein soll. „Eine edle Einfalt, eine sehr grofse Mäfsigung war der Geist dieser Verordnungen . . . . Diese ist die stärkste Schutzwehr der guten Sitten". „Tifan verdankte seiner Erziehung den Vorteil wenige Bedürfnisse zu haben". „Seine Ergötzlichkeiten waren blofse Erholungen von der Arbeit" (II, 103). „Die blofse Ruhe ist schon eine Art von Vergnügen für beschäftigte Leute", sie haben nur „einfache und ungekünstelte Ergötzungen nötig" (II, 105). Sein Beispiel wird das Volk „vor der Gefahr bewahren . . . den Geschmack an der Einfalt seiner eigenen Lebensart zu verlieren" (II, 125). Als Wieland im Epos im engen Anschlufs an die Cyropädie das Bild eines Herrschers entwarf, der seine Kraft nicht in Äufserlichkeiten erblickt, sondern „durch höhere Tugend, höhere Weisheit über die Herzen gebietet", mochte er seine Augen wohl auf „den unermüdlich thätigen Heldenkönig Preufsens" gerichtet haben, der „aus eigenem herzlichen Antrieb Tag und Nächte für das Wohl seiner Unterthanen wirkte und arbeitete" (Wieland im Deutschen Merkur, 3. Bd., S. 234) und durch sein schlichtes, anspruchsloses Auftreten aller Herzen gewann. An Friedrichs Hofe war Einfachheit und weise Selbstbeherrschung oberster Grundsatz. So wurde er der Begründer einer neuen Art des absoluten Königtums, da dieses es bisher als eine Mission des königlichen Amtes angesehen hatte, feenhaften Glanz um den Thron zu verbreiten und den Hof zu einem Sammelpunkte aller nur erdenklichen Lebensgenüsse zu machen (vgl. Br. Bauer, Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrh., 1. Bd., S. 265). Hatte er doch im Antimacchiavel (XVI. cap.) erklärt, „nicht darum handle es sich die Menge zu blenden", „allein die Sorge zu regieren, sein Land blühen zu machen, es zu schützen . . . sei ohne Zweifel die gröfste Ergetzlichkeit für einen Fürsten. Unglücklich sei derjenige, der noch andere nötig habe". Den gleichen Anschauungen begegnen wir im Goldenen Spiegel, ja man wird sogar die Ähnlichkeit der Ausdrucksweise er-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

kennen, wenn von Tifan gesagt wird: ,,er war zu grofs, um durch äufserlichen Glanz und Schimmer den Pöbel verblenden zu wollen".

Tifan ist „ein Muster der Vollkommenheit" (II, 89). „Sein grofses Werk, einen durchaus verdorbenen Staat mit frischem Blut und neuen Lebenskräften zu versehen, konnte er nicht anders als durch einen Grad von Tugend, der selten das Los eines Sterblichen ist, zu stande bringen. Jede Schwachheit, jedes Laster, womit er behaftet gewesen wäre, würde seinen ganzen Plan vereitelt haben" (II, 103). „Das Glück schien aus Liebe zu ihm seiner natürlichen Unbeständigkeit entsagt zu haben, um ihm in allen seinen Uuternehmungen den Weg zu bahnen, alle widrigen Zufälle von ihm zu entfernen und die übrigen alle zu Mitteln seiner Erhöhung zu machen. Gleichwohl konnte alles, was diese, für ihn allein nicht launische Göttin zu seinen Vorteil that, nicht verhindern, dafs nicht der Erfolg mehr die natürliche Frucht seiner Tugend als ein Geschenk des Zufalls zu sein geschienen hätte" (II, 91). So hatte Wieland bereits seinen Cyrus im Epos als vollkommen glücklich dargestellt im Anschlufs an die Cyropädie (vgl. I. Teil der Abhandlung, S. 27), in der, wie Lehrs spottend sagt, ein Wort des Cyrus Berge ebnet. Hat aber Xenophon auf diese Weise „die Fruchtbarkeit des wahren Wissens" zur Anschauung bringen wollen, so ist die Auffassung Wielands auch nur folgerichtig hervorgegangen aus dem hochstrebenden Idealismus des Goldenen Spiegels. Goethe spricht in seiner Rezension des Goldenen Spiegels zutreffend von dem edlen Enthusiasmus des Verfassers das Herz der Könige zu bilden und dadurch das Wohl der Menschengattung auf fernere Jahrhunderte zu befördern. „Wie verehrungswürdig ist der Mann", fügt er allerdings hinzu, „der bei seiner so grofsen Weltkenntnis noch immer soviel an Einflufs glaubt und von seinen Nebenbürgern und dem Laufe der Dinge keine schlimmere Meinung hat".

An einer einzigen Stelle des Goldenen Spiegels wird ausdrücklich auf Joseph II. Bezug genommen. In vertraulichen Mitteilungen deutet Wieland selbst darauf hin. Er schreibt an den Staatsrat von Gäbler (Sammlung v. Ludwig Wieland, S. 3; vgl. Loebell, a. a. O. S. 215), er würde im Goldenen Spiegel eine Stelle finden, „die nur auf einen Fürsten unter allen, die gewesen sind, pafst". An dieser Stelle wird von dem jungen Tifan gesagt (II, S. 79): „Eine glückliche Empfindlichkeit entwickelte frühzeitig alle Kräfte seiner Seele, sein Verstand kam den Unterweisungen seines Lehrmeisters auf halbem Wege entgegen. Sein Herz war zur Dankbarkeit, zur Freundschaft und zum Wohlthun aufgelegt Mit solchen Eigenschaften fühlt man einen innerlichen Beruf zu der edelsten Art von Thätigkeit. Von der Stunde an, da Dschengis ihm einen Begriff von dem wirklichen Zustande der menschlichen Gattung gegeben hatte, verlor der junge Tifan den Geschmack an seinem eigenen Glücke und brannte vor Begierde dem Elende seiner Mitgeschöpfe abzuhelfen, eine Begierde, die in gewissem Sinne etwas Romantisches hat, aber demungeachtet die Leidenschaft grofser Seelen und die Mutter der schönsten Thaten ist." Wieland bemerkt selbst zu den angeführten Worten: „Schon seit geraumer Zeit suchte die bewunderungsvolle Liebe, die mein Herz für diesen wahrhaft grofsen Herrn erfüllt, irgend einen Ausgang; jetzt, wo sich ihm eine so natürliche Gelegenheit darbot, ihm den Lauf zu lassen, konnte ich nicht widerstehen". Es interessierte ihn auch besonders, was man in Wien zu der angeführten Worten sagen würde, „worin dem Verlauten nach dem Kaiser ein sehr feines Kompliment gemacht sein soll". In der That: Es hat nicht viele Monarchen gegeben, die von einem so edlen, hochherzigen Streben beseelt waren der bedrängten Menschheit zu helfen. Wielands Hoffnung, es

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

werde der Kaiser durch seine Zufriedenheit dem Goldenen Spiegel das Siegel der Unvergänglichkeit aufdrücken, konnte darauf sich gründen, dafs im Grunde sein Ideal „der Menschenfreund auf dem Throne“ ist. Es legte sich ja auch der Kaiser selbst den Titel „eines Verehrers der Menschheit“ bei. Im übrigen enthält der Goldene Spiegel, wie schon ausgeführt ist, vieles, was nicht nach dem Sinne des Kaisers sein konnte. So zeigte sich der Kaiser als Gegner aller ständischen Rechte, er wollte immer das Beste, wie Herder sagt, aber er wollte es als Despot. Wieland giebt einem Ausschufs der vier Stände sogar die Befugnis Gesetze des Monarchen mit Gewalt zu verhindern. „Wie man sich ständische Befugnisse, welche bis zum Rechte des bewaffneten Widerstandes gehen, mit den Grundsäulen, auf welchen die Autokratie ruhen mufs, vereinigt denken könne, darüber giebt der Verfasser keinen Aufschlufs. Genug, dafs er sich um ein Auskunftsmittel bemüht hat den Nachteilen, die von depotisme éclairé zu besorgen sind, zu begegnen“ (Loebell, a. a. O. S. 214). Bereits in einer Jugendschrift, Träumereien betitelt, deren Abfassung mit Wahrscheinlichkeit in sein zwanzigstes Lebensjahr fällt, empfiehlt Joseph mit besonderem Nachdruck die Vernichtung der bevorzugten Stellung des Adels. Bei Wieland hat der Adel „aufser dem wesentlichen Anteil, der ihm an der Garantie der Gesetze und Nationalrechte zukam . . ., ein angeborenes Recht an alle obersten Staats- und Kriegsbedienungen. Der König erwählte zwar dazu, wen er wollte, aber das Gesetz verband ihn aus dem Adel zu wählen“. Freilich verlangt Wieland, es sollten die Adligen „geschickt sein, die Vorzüge ihres Standes, wofern sie ihnen nicht angeerbt gewesen wären, durch persönliche Verdienste zu erwerben“ (II, S. 159 und 160). So dachte etwa Friedrich der Grofse. Er meinte, „es komme allezeit auf das mérite personnel an“, aber über Adelsvorurteile vermochte selbst er sich nicht zu erheben. Die Offiziersstellen galten ihm als ein angeborenes Recht des Adels (vgl. Vehse, Geschichte des preufsischen Hofes 1851).

Man könnte wohl auch fragen, ob Wieland mit Recht mit Beziehung auf den jugendlichen Joseph sage, frühzeitig hätten sich alle Kräfte seiner Seele entwickelt und sein Verstand sei den Unterweisungen seines Lehrmeisters auf halbem Wege entgegengekommen. Die Anlagen des jungen Kronprinzen entwickelten sich vielmehr nur langsam und nur von bestimmten Eindrücken geweckt; sein Bruder war ihm an Kenntnis und Gewandtheit voraus. Erst nach einer lebensgefährlichen Krankheit, die er in seinem siebzehnten Jahre durchmachte, entfaltete sich sein Wesen in gröfserer Selbständigkeit (vgl. Wolf in Onckens Allgemeiner Geschichte IX, S. 82). Man kann also von ihm nicht sagen, was Wieland an der angeführten Stelle von Tifan sagt, er habe von seiner ersten Jugend an ungewöhnliche Fähigkeiten gezeigt. Aber Wieland wollte ihm alle Eigenschaften beilegen, die „die schöne Seele“ ausmachen. Eine schöne oder empfindsame Seele gilt ihm als das erste Erfordernis für den zur Krone Bestimmten. „Den Mangel einer empfindsamen Seele, des Kostbarsten, was die Natur einem Sterblichen, sie mag ihn zum Pflug oder zu einer Krone bestimmt haben, geben kann“, „kann auch die vollkommenste Erziehung nicht ersetzen“ (II, 13). „Den schönen Seelen allein ist jede edle Gesinnung und die Fähigkeit der Tugend grofse Opfer zu bringen, zuzutrauen“ (II, 14). In den schönen Seelen, „die allein der Tugend fähig sind“ (II, 19), „ist die ursprünglich schöne Form der Menschheit zu erkennen“ (II, 14). So ist denn der Musterherrscher „von der Natur“ ausgestattet mit „einer gefühlvollen und wirksamen Seele“ (II, 59); „jede Tugend, jede Fähigkeit, deren edler Gebrauch den grofsen Mann macht, entwickelte sich bei der kleinsten Veranlassung

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

in seiner schönen Seele" (II, 82). „Mit einer solchen Seele fühlt man .... einen innerlichen Beruf zu der edelsten Art von Thätigkeit" (II, 80). In einem besonderen Aufsatz des Deutschen Merkurs beantwortet Wieland die Frage: Was ist eine schöne Seele? Die Eigenschaften einer solchen scheinen ihm nirgends besser verkörpert zu sein als in gewissen Gestalten der Cyropädie (vgl. unten S. 24). Cyrus selbst wird zwar hier als Beispiel nicht angeführt, sicherlich aber sah er auch in ihm alle diese Eigenschaften verkörpert. Nennt er doch auch im Dialoge „die zarte Empfindlichkeit für das Schöne und Vollkommene die echte Mutter des Heldengeistes und der Tugend" (S. 38), und Cyrus ist „freigebig mit Gefühl und feinem Geschmack am Schönen von der Natur begabt" (S. 7). Von wem könnte man auch mit so gutem Rechte wie von dem Xenophontischen Cyrus jene auf Joseph II. bezogenen Worte sagen: „Sein Herz war zur Dankbarkeit, zur Freundschaft und zum Wohlthun aufgelegt"?

Die vollendete Ausbildung seiner Gaben verdankt der Cyrus Xenophons dem vaterländischen Staatsleben der Perser, er unterwirft sich ihrer strengen Jugendzucht. So hat auch Wielands Cyrus „die rauhe persische Erziehung" genossen, er ist „durch Enthaltsamkeit und Zucht zur männlichen Stärke des Leibes und der Seele geformt". Allerdings stellt ihm der Dichter bereits im Epos einen weisen Menschenfreund Amitres zur Seite (vgl. I. Teil der Abhandlung, S. 8), und darin zeigt sich Rousseaus Einflufs. Rousseaus Ansichten über Erziehung beeinflussen aber noch weit mehr den Goldenen Spiegel. Der junge Königssohn wird „von der Natur selbst auf ihrem Schofse erzogen fern von dem ansteckenden Dunstkreise der grofsen Welt in einer Art von Wildnis, zu einer kleinen Gesellschaft von unverdorbenen, arbeitsamen und mäfsigen Menschen verbannt" (II, 57). Denn „eine sehr kleine und von der übrigen Welt abgeschnittene Gesellschaft erhält sich ohne Mühe bei der angeborenen Einfalt und Güte der Natur" (II, 57). Rousseaus Ansicht ist es (contrat social cap. VI), dafs „die königliche Erziehung unbedingt denjenigen, welcher sie empfangen, verdirbt". „Alles trägt dazu bei, einen zur Herrschaft über andere erzogenen Menschen jedes Gefühl für Gerechtigkeit zu rauben." „Die gröfsten Könige, welche die Geschichte rühmt, sind nicht zur Regierung erzogen worden." So wächst Tifan heran ohne Kenntnis seines königlichen Herkommens und ohne Ahnung, dafs er dereinst zum Throne bestimmt ist; „ohne einen Schatten von Vermutung, dafs er mehr sei als der Geringste ... brachte er die ersten dreifsig Jahre seines Lebens in einem Stande zu, worin sein Herz, ohne es zu wissen, zu jeder königlichen Tugend gebildet wurde" (II, 57). Sein Erzieher Dschengis, der „weise Menschenfreund", hat die Überzeugung: „Wer alles ist, was ein Mensch sein mufs, wenn er diesen Namen in seiner würdigsten Bedeutung führen soll, wird allezeit einen guten Fürsten abgeben" (II, 86).

Als der junge Prinz „die Jahre erreicht hatte, wo die Natur durch die Entwicklung des süfsesten und mächtigsten aller unserer Triebe gleichsam die letzte Hand an ihr Werk, an den Menschen legt" (II, 64), benutzte sein weiser Erzieher „den begeisterten Stand, in welchen eine schöne Seele durch die erste Liebe gesetzt wird" (II, 65), um seinem Pflegesohn die geläuterten und erhabenen Empfindungen der Religion einzuflöfsen, welche er für nötig hielt, um der Seele einen unbeweglichen Ruhepunkt, den Leidenschaften ein mächtiges Gegengewicht und der Tugend die kräftigste Aufmunterung zu verschaffen" (II, 65). Diese geläuterten Religionsempfindungen sind nicht etwa die des Christentums. Wieland geht auf die Sokratische Philosophie und auf Xenophon zurück. Es leitet ihn jedoch hierbei die Vorliebe für diesen Schriftsteller nicht allein, er wird auch beeinflufst durch die Richtung, welche das religiöse Denken seiner Zeit nahm. Im

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zeitalter der Aufklärung galt Verstandes- und Naturreligion mehr als die Religion der Offenbarung und des Bekenntnisses, die Religion wurde zum Moralismus, die Theologie zum Naturalismus. Es wurde in der Religion wie in der Erziehung, ja in dem ganzen Umfange der Geistesthätigkeit „praktisch“ das allgemeine Losungswort. Ein Liebling der Aufklärungsphilosophen war Sokrates. Zweck der Religion, sagt Wieland (II, 158), „ist, ein besserer Bürger und ein glücklicherer Mensch zu werden“. Die Priester müssen sich hauptsächlich mit Moralphilosophie beschäftigen (II, 158). „Die wesentlichste Pflicht ist, dem Volke mit dem Beispiele untadeliger Sitten vorzuleuchten und die Religion durch ihren Wandel ehrwürdig zu machen.“ Diese Religion war „die, welche Dschengis . . . dem jungen Tifan eingeflöfst hatte und dieser zur Grundveste seiner ganzen Gesetzgebung gemacht hatte“, sie war „durchaus praktisch“ (II, 157). Nun verwarf Sokrates die Naturspekulation, es galt ihm für Thorheit, ja für Wahnsinn, die Geheimnisse der Gottheit ergründen zu wollen. Dennoch erscheint er uns in den Memorabilien (I, 4) „als Begründer einer idealen Naturansicht“ (Zeller, Ph. d. Gr. IIa, p. 117). Xenophon „griff“, nach dem Urteile von Lewes (Geschichte d. a. Ph., p. 265), „mit diesem 4 cap. des I. Buches der Memorabilien den Schriftstellern über natürliche Theologie vor.“ Zeller meint auch (a. a. O. S. 145), Sokrates habe nicht das Bewufstsein gehabt, dafs er damit Naturwissenschaft trieb, sondern habe nur dem sittlichen Interesse der Frömmigkeit dienen wollen. In einem ähnlichen Widerspruche bewegt sich Wieland. „Alles Grübeln über die Natur des höchsten Wesens“ wird von Tifan den Priestern „durch ein ausdrückliches Strafgesetz untersagt“ (II, 158); seine Religion, die ja auch die der Priester ist (II, 157), baut sich aber auf einer Untersuchung über die Natur des höchsten Wesens auf, freilich soll auch sie „der Tugend die kräftigste Aufmunterung schaffen“. Sokrates suchte in dem Weltganzen den Zweck auf, dem alles zu dienen habe, und glaubte ihn in dem Wohle der Menschen zu erkennen. So kam er zu der Überzeugung, dafs die Welt nur das Werk eines allgütigen und allweisen Wesens sein könne. So wird Tifan von seinem Erzieher angewiesen, „Ordnung und Zusammenstimmung, wohlthätige Endzwecke und weislich gewählte Mittel in dem grofsen Schauplatze der Natur wahrzunehmen.“ „Die Beziehungen der Natur auf die Erhaltung, das Vergnügen und den Nutzen der Menschen sind ebenso viele unschätzbare Wohlthaten, welche wir dem Urheber der Welt zu danken haben; und so erweiset uns das Verhältnis eines allgemeinen Wohlthäters den ersten Gesichtspunkt an, aus welchem wir das höchste Wesen zu betrachten haben“ (II, 66). Bei solcher Betrachtungsweise könne Tifan „an dem Dasein einer höchsten Weisheit und Güte“ nicht zweifeln. Bei Xenophon (Memorab. I, 4, 9) weist nun auch Sokrates darauf hin, dafs aus der Unsichtbarkeit der Gottheit kein Schlufs auf ihr Nichtvorhandensein gemacht werden dürfe. Er fafst hier den höchsten Gott als die Vernunft der Welt auf und denkt sich diese in einem Verhältnis zu ihr, wie die Seele des Menschen zu seinem Leibe, an deren Dasein doch auch nicht zu zweifeln sei, obwohl sie nicht sichtbar wäre (vgl. auch Cyrop. VIII 7, 17: *οὐδὲ γὰρ νῦν τοι τὴν γ' ἐμὴν ψυχὴν ἑωρᾶτε, ἀλλ' οἷς διεπράττετο, τούτοις αὐτὴν ὡς οὖσαν κατεφωρᾶτε*). Dschengis überzeugt seinen Pflegesohn, dafs er „an dem Dasein einer höchsten Weisheit und Güte, welche gleichsam die allgemeine Seele des Ganzen ist, ebensowenig als an dem Dasein seiner eigenen Seele, die ihm nicht sichtbarer ist als jene, zweifeln kann“ (II 66). Diese teleologische Naturauffassung Xenophons hat einen äufserlichen Charakter, und Wieland bezieht ihr folgend ebenfalls alle Dinge äufserlich auf das Wohl des Menschen als ihren höchsten Zweck, aber er geht über Xenophon hinaus und verwebt in

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Tifans Religionslehre auch platonische Anschauungen. Die Gottheit ist „das Urbild und die Quelle alles Guten und Schönen", „das höchste Gut und das letzte Ziel aller erschaffenen Geister". In dem höchsten Gute sollen diese „das letzte Ziel aller ihrer Wünsche und in der unmittelbaren Vereinigung mit ihm den höchsten Endzweck aller empfindenden Wesen . . . sehen (II, 68). „Die Idee des unendlichen Geistes ist und soll in dem innern System unserer Seele eben das sein, was die Sonne in dem grofsen Kreise der Schöpfung, der uns umgiebt"; „sie giebt der Seele Licht und Wärme, um jede Tugend, jede Vollkommenheit hervorzutreiben und zur Reife zu bringen." So ist bei Plato die Idee des Guten die Ursache alles Richtigen und Schönen, zu ihr streben alle unsere Gedanken und Thätigkeiten ihrer innersten Natur nach hin. Und „wie die Sonne in der sichtbaren Welt zugleich Leben und Erkenntnis hervorbringt, wie sie das Auge erleuchtet und die Dinge sichtbar macht, zugleich aber auch alles zum Wachstum bringt, so ist in der übersinnlichen Welt das Gute die Quelle des Seins und der Erkenntnis" (Zeller a. a. O., II, 1, S. 591).

Tifan soll aber auch den Urheber der Natur als den Gesetzgeber der Natur erkennen lernen. In dem Abschnitte des Goldenen Spiegels, in welchem Dschengis seinen Zögling zu dieser Erkenntnis führt, gleitet Wieland zu Anschauungen der Stoa über (II, 67) und entwickelt den Begriff besonderer und allgemeiner Gesetze der Natur. Die Beobachtung oder Übertretung der Gesetze der Natur erklärt er für „die unumgängliche Bedingung der Glückseligkeit oder des Elends der menschlichen Gattung" (II, 67). „Die Strafen der Natur," heifst es an einer anderen Stelle, „folgen unfehlbar auf die Verachtung eines jeden Gesetzes der Natur." Zur Begründung dieses Satzes wird aber auf Xenophons Memorabilien verwiesen (II, 61) und zwar auf das vierte Kapitel des vierten Buches. Wieland fafst den Inhalt der §§ 19—25 dieses Kapitels in den Sätzen zusammen: „Die vollkommendsten Gesetze, sagt Sokrates, sind diejenigen, welche man nicht ungestraft übertreten kann, weil sie uns durch die natürlichen und unvermeidlichen Folgen ihrer Übertretung bestrafen; und er beweist . . ., dafs die Gesetze der Natur oder, welches ebensoviel sei, die allgemeinen Gesetze Gottes, diese unterscheidende Eigenschaft haben." Es wird noch hinzugefügt: „Die Gesetze der Natur . . . sind die Regel der Könige, von welcher sie niemals ungestraft abweichen können." Die hier zu Grunde liegende Anschauung, dafs wir uns des Unrechts enthalten sollen, weil es sich am Ende doch immer straft, finden wir auch in der Cyropädie, weil sie eine Grundanschauung der Sokratik ist (vgl. I. Teil der Abhandlung, S. 9).

In dem ersten Teile des Goldenen Spiegels führt uns Wieland einen geselligen Verband einfacher Menschen vor, welche nach den Vorschriften des weisen Psammis leben. Gervinus (Geschichte der Deutschen Dichtung, IV. Bd. ed. Bartsch, S. 349) weist auf Wielands Gefallen hin an Erzählungen solcher einfachen Verhältnisse, die nicht auf politische Zustände von gröfserem Schnitte passen. Aber schon Goethe hat in seiner Rezension des Goldenen Spiegels die Ansicht ausgesprochen, dafs das Ideal des Völkchens nur wegen der Moral des Psammis da ist. In den Sätzen des Psammis findet Gruber, der Biograph Wielands, die beste und kürzeste Darstellung der Lebensphilosophie Wielands. „In der That," meint Gervinus, „diese Sätze sind mit einer wahren Meisterschaft zusammengesucht" und übt eine vernichtende Kritik an ihnen. Selbst einer Frau von Stael habe dieser Epikureismus in einem deutschen Schriftsteller mifsfallen. Ganz anderer Meinung war Goethe. „Der Verfasser," sagt er, „lacht mit Recht über die scharfen Ausleger dieses Ideals, wir machen in Ansehung seiner Moralität keine üblen Vorbedeutungen. . . . Wir danken dem Verfasser für die Moral des Psammis, die ganz nach unserem Herzen ist." Nun nennt

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Wieland selbst diese Moral „echte sokratische Moral“ und bezieht sich mit ausdrücklichen Worten (I, 61) auf die Cyropädie I, 5, 9. Hier verlangt Cyrus von den Seinen eine beständige Übung in allem *ἅπερ ἔργα ἀρετῆς νομίζεται*, er erklärt ihnen aber *οἶμαι, οὐδεμίαν ἀρετὴν ἀσκεῖσθαι ὑπ' ἀνθρώπων, ὡς μηδὲν πλεῖον ἔχωσιν οἱ ἐσθλοὶ γενόμενοι τῶν πονηρῶν, ἀλλ' οἵ τε τῶν παραυτίκα ἡδονῶν ἀπεχόμενοι οὐχ, ἵνα μηδέποτε εὐφρανθῶσι, τοῦτο πράττουσιν, ἀλλ' ὡς διὰ ταύτην τὴν ἐγκράτειαν πολλαπλάσια εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον εὐφρανούμενοι οὕτω παρασκευάζονται.* Mit den nämlichen Worten wird im Goldenen Spiegel gesagt, nachdem der Satz aufgestellt ist, Mäfsigung sei Weisheit: „Der Weise versagt sich zuweilen ein gegenwärtiges Vergnügen, nicht weil er ein Feind der Freude ist, . . . sondern um durch seine Enthaltung sich auf die Zukunft zu einem desto vollkommneren Genusse des Vergnügens aufzusparen.“ Wieland hatte in der That ein gewisses Recht sich auf Xenophon zu beziehen. Denn Sokrates in den Memorabilien oder Cyrus in der Cyropädie sind durchaus keine Feinde des Vergnügens. Sokrates war „kein Eiferer gegen die Sinne“, und den Cyrus zeigt uns Xenophon auch im frohen Kreise der sich am Gelage erfreuenden Genossen (Cyr. VIII, 4). Dissen (kl. Schriften, Göttingen 1839, p. 87) sagt nicht mit Recht vom Xenophontischen Sokrates: „frui secure ea (voluptate) non patitur, sed removens et e longinquo semper eam ostendens spe nos fovet inani. Freilich ist es des Sokrates Meinung, die Xenophon den Cyrus VII, 5, 80 aussprechen läfst: *τοσούτῳ τἀγαθὰ μᾶλλον εὐφραίνει, ὅσῳ ἂν μᾶλλον προπονήσας τις ἐπ' αὐτὰ ἀπίῃ· οἱ γὰρ πόνοι ὄψον τοῖς ἀγαθοῖς.* So macht auch Wieland die Arbeit zur Vorbedingung des Vergnügens, und ferner stimmen Wieland und Xenophon darin überein, dafs sie „Mäfsigung und freiwillige Enthaltung vom gegenwärtigen Vergnügen“ verlangen. Nur die *πονηρία*, sagt Xenophon (Cyr. II, 2, 24), nimmt ihren Weg *διὰ τῶν παραυτίκα ἡδονῶν*, d. h. „Vergnügungen, die man sogleich, ohne vorher sich lange um sie zu bemühen, geniefsen kann“ (Nitsche, Anmerkung zu II, 2, 24). Die Perser lernen von früh an sich dieser enthalten, um nicht z. B. *τὸ παραχρῆμα τῇ γαστρὶ χαρίσασθαι* (IV, 2, 28); Cyrus ermahnt sie, auch im Glücke nicht *ἐπὶ τὸ αὐτίκα ἡδὶ προιέναι αὐτούς* (VII, 5, 76). Auch in der Cyropädie ist also „Mäfsigung Weisheit“. Sokrates dachte, wie Krohn (a. a. O. S. 108) bemerkt nicht anders als Demokrit, nämlich: *τῶν ἡδέων τὰ σπανίωτατα γενόμενα μάλιστα τέρπει.* Das Ziel der Enthaltsamkeit und Mäfsigung ist nun allerdings bei Xenophon und Wieland sehr verschieden. Bei jenem gilt es *ἐπιταθῆναι εἰς ἀνδραγαθίαν* (VII, 5, 82), Cyrus erklärt VII, 5, 85: *οὓς ἂν ὁρῶ τὰ καλὰ καὶ τἀγαθὰ ἐπιτηδεύοντας, τούτους τιμήσω,* darum sind die Perser *ἀπὸ παίδων ἀρξάμενοι ἀσκηταὶ . . . τῶν καλῶν κἀγαθῶν ἔργων.* Dagegen empfiehlt Wieland „die Mäfsigung aus keinem andern Grunde als weil sie unentbehrlich ist . . . vor Schmerzen zu bewahren und immer zur Freude aufgelegt zu erhalten (I, 62). Er verfährt also nicht anders als Epikur, der nur deshalb die Genügsamkeit preist, damit der Reiz des Genusses immer frisch bleibe. „Nur dem Weisen ist es gegönnt, den Becher der reinen Wollust, den die Natur jedem Sterblichen voll einschenkt, bis auf den letzten Tropfen aufzuschlürfen“ (II, 61). Die Arbeit ist notwendig, weil nur sie die notwendige Bedingung alles Vergnügens, die Gesundheit erhält. Das Ziel ist also ein dem Vergnügen und der Freude gewidmetes Leben. Gerade davor warnt Xenophon nachdrücklich VIII, 5, 75: *εἰ μὲν τρεψόμεδα ἐπὶ ῥᾳδιουργίαν καὶ τὴν τῶν κακῶν αὐθρώπων ἡδυπάθειαν, οἳ νομίζουσι τὸ μὲν πονεῖν ἀθλιώτατον, τὸ δὲ ἀπόνως βιοτεύειν ἡδυπάθειαν, ταχὺ ἡμᾶς φημι ὀλίγου ἀξίους ἡμῖν αὐτοῖς ἔσεσθαι καὶ ταχὺ πάντων τῶν ἀγαθῶν στερήσεσθαι.* Doch hält auch Wieland ein

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

solches der Freude gewidmetes Leben nur bei einem kleinen, von der übrigen Welt abgeschnittenen Volke für möglich; er macht diese „vergnügungssüchtige Moral“ keineswegs zur Grundlage seines grofsen Musterstaates, während z. B. Thomas Morus den Bürgern seiner Utopia „ein untadelhaft angenehmes Leben, d. h. die Freude als den letzten Zweck aller ihrer Handlungen“ hinstellt (Thomas Morus, Utopia, übers. v. Oettinger, S. 115). Wer also gegen Wieland den Vorwurf erhebt, er habe das Prinzip müfsigen Dahinlebens und vollendeter Selbstsucht in die Litteratur eingeführt, kann sich auf den Goldenen Spiegel nicht berufen. Sein Musterherrscher ist rastlos thätig für das Wohl seines grofsen Reiches, die Erziehung der Unterthanen ist „die erste, die wichtigste, die wesentlichste Angelegenheit des Staates, die würdigste, die angelegenste Sorge des Fürsten“ (II, 150); sie soll jeden zu „den Tugenden seines künftigen Standes“ erziehen, vor allem aber ihn befähigen, der Allgemeinheit, dem Vaterlande seine Dienste zu widmen. Das ist gewifs sittlich.

Einzelne Stellen des Goldenen Spiegels, die sich in der Ausdrucksweise an Xenophon anlehnen, sind im ersten Teil der Abhandlung (S. 9) zusammengestellt worden. Die Dichtung Araspes und Panthea sowie der Aufsatz Wielands, der die Frage: Was ist eine schöne Seele? mit Beispielen aus der Cyropädie beantwortet, werden in einer besonderen Abhandlung und zwar im laufenden Jahrgange (Heft 3 oder 4) der Neuen Jahrbücher für Philologie und Pädagogik besprochen werden.

Druck von W. Pormetter in Berlin.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

solches der Freude gewidm r übrigen Welt abgeschnittenen Volke für möglich; er ma eineswegs zur Grundlage seines grofsen Musterstaates, wä seiner Utopia „ein untadelhaft angenehmes Leben, d. h. er ihrer Handlungen“ hinstellt (Thomas Morus, Utopia, ü gen Wieland den Vorwurf erhebt, er habe das Prinzip lbstsucht in die Litteratur eingeführt, kann sich auf Sein Musterherrscher ist rastlos thätig für das Wohl sein nterthanen ist „die erste, die wichtigste, die wesentlichs ste, die angelegenste Sorge des Fürsten“ (II, 150); sie s nftigen Standes“ erziehen, vor allem aber ihn befähigen, e Dienste zu widmen. Das ist gewifs sittlich.

Einzelne Stellen Ausdrucksweise an Xenophon anlehnen, sind im ersten estellt worden. Die Dichtung Araspes und Panthea sow Was ist eine schöne Seele? mit Beispielen aus der C besonderen Abhandlung und zwar im laufenden Jahrga er für Philologie und Pädagogik besprochen werden.

Grauskala #13 B.I.G.
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
C Y M

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf