

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN · KIRCHENVÄTER-KOMMISSION  
INSTITUT FÜR KLASSISCHE PHILOGIE DER UNIVERSITÄT WIEN

# WIENER STUDIEN

ZEITSCHRIFT FÜR KLASSISCHE PHILOGIE UND PATRISTIK

HERAUSGEGEBEN VON  
RUDOLF HANSLIK, WALTHER KRAUS,  
ADOLF PRIMMER, HANS SCHWABL, HANS STROHM

---

SONDERDRUCK

---

KLAUS ZELZER / WIEN

## Zur Beurteilung der Cicero-Imitatio bei Ambrosius, De officiis

Kaum ein Werk der christlichen Spätantike zeigt die Kontinuität antiken Geisteslebens so deutlich wie die Schrift *De officiis* des Ambrosius von Mailand, in der gegen Ende des 4. Jh. die Tradition nicht nur des gleichnamigen Werkes des Cicero und damit die der stoischen Ethik des Panaitios lebendig ist, sondern dahinter auch die der platonischen Tugendlehre. Doch brachte dem Mailänder Bischof dieser Anschluß an klassische Vorbilder nicht immer nur Lob. Theologen des vergangenen Jahrhunderts feierten Ambrosius als den Vollender der dem Menschen gemäßen Moral und als Überwinder der unverbindlichen heidnisch-philosophischen Ethik des Cicero, jedoch ohne die mit dieser Bearbeitung aufgeworfenen Fragen zu sehen<sup>1)</sup>; anderseits liest man etwa bei Martin Schanz, *Geschichte der lateinischen Literatur* 4, 339, dem Willen des Ambrosius habe leider das Können nicht entsprochen, dem Kirchenlehrer habe es so sehr an systematischem Denken gefehlt, daß sein Versuch, eine zusammenhängende christliche Ethik zu schaffen, die man der philosophischen hätte gegenüberstellen können, nur unvollständig gelungen sei; durch die Anlehnung an das Werk des Cicero habe er sich eine Grundlage geschaffen, die für eine christliche Ethik nicht passe. Dagegen wandte sich zwar ausdrücklich Otto Hiltbrunner, der völlig zu Recht die Bearbeitung des ciceronischen Werkes durch Ambrosius als den vollen Willen des Bischofs bezeichnete; auch Hiltbrunner stellte jedoch fest, die Art der Bearbeitung der Vorlage durch Ambrosius müsse jeden aufschwerste enttäuschen, der eine philosophische Auseinandersetzung des Christen mit Cicero zu finden hoffte, da er einfach die griechisch-römischen Musterfälle des Cicero durch Beispiele aus der Heiligen Schrift ersetzt habe<sup>2)</sup>. Und in jüngster Zeit kommt eine umfang-

---

<sup>1)</sup> D. Leitmeir, *Apologie der christlichen Moral*, Augsburg 1866; F. Hasler, *Über das Verhältnis der heidnischen und christlichen Ethik*, München 1866.

<sup>2)</sup> O. Hiltbrunner, *Die Schrift „De officiis ministrorum“ des heiligen*

reiche und ins einzelne gehende Untersuchung der Stellung des Ambrosius zur heidnischen Philosophie zu einem Ergebnis, das mir gerade für Ambrosius keineswegs annehmbar erscheint: zur Behauptung rein formaler Übernahme sinnentleerter Wortmarken und grundsätzlicher Opposition gegenüber der heidnischen Philosophie<sup>3)</sup>.

Wirft man Ambrosius einerseits Übertragung sinnentleerter Wortbilder auf christliche Inhalte und Opposition zur heidnischen Philosophie vor bzw. überhaupt unphilosophische Arbeitsweise auf Grund des Ersatzes der historischen durch biblische Beispiele, so tadelt man andererseits seine zu starke Verhaftung innerhalb der antiken philosophischen Vorstellungen, die das Christliche zu wenig hervortreten lasse. Die besondere historische und geistesgeschichtliche Stellung des Mailänder Bischofs erscheint in beiden Fällen zu wenig beachtet.

Das Werk des Ambrosius — um es einleitend kurz in Erinnerung zu rufen — entspricht in Titel und Bucheinteilung dem des Cicero, ebenso in der Widmung an seine geistlichen Söhne, den Klerus seiner Diözese. Auch Ambrosius handelt im ersten Buch über die Grundlagen des Sittlichen, wobei der Behandlung der vier christlich umgedeuteten Haupttugenden eine für das Anliegen des gesamten Werkes sinnvoll und geschickt hierher gestellte Darlegung der Wirkung und Bedeutung der göttlichen Vorsehung vorangeht (1, 40—64), im zweiten Buch behandelt er Fragen der Nützlichkeit, eingeleitet durch eine Erörterung der *vita beata*, die für den Christen zur *vita aeterna* führt, und im dritten Möglichkeit und Beurteilung von Kollisionsfällen. Trotz häufiger Übereinstimmung bis in einzelne Formulierungen verfolgt Ambrosius jedoch im Aufbau der Bücher und in der Darbietung des Stoffes seine eigenen Wege; Hiltbrunner verwendet 178 dafür das Bild von einem Haus, das für die Bedürfnisse eines neuen Bewohners im Inneren immer wieder umgebaut wird, dessen Fassade aber unverändert erhalten bleibt. Somit liegt hier einer der in der Antike so häufigen Fälle von Imitatio vor, eines literarischen Prinzips, das seit alters her ein neues Werk an die Seite und in die Nachfolge eines klassisch

---

Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild, *Gymn.* 71 (1964) 174—189, die zitierten Stellen 182 und 189; dort auch weitere Literatur in Anm. 2—5. Eine umfassende Literaturliste für die Jahre 1849—1965 gibt M. Testard in: *Ambroise de Milan, XVI<sup>e</sup> centenaire de son élection épiscopale, Dix études rassemblées* par Y.-M. Duval, Paris 1974, 160f. Anm. 13.

<sup>3)</sup> G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974.

gewordenen Vorbilds stellte, wie sich etwa Ambrosius selbst in Anordnung und Verteilung der Bücher seiner Briefsammlung der Sammlung des Plinius anschloß<sup>4)</sup>, oder, im besonderen Fall, ein älteres, formal und inhaltlich nicht mehr entsprechendes Werk durch ein neues ersetzen, gleichzeitig das alte Werk jedoch weitestmöglich durch Anklänge und Zitate bewahren sollte, wie etwa Vergils neues römisches Nationalepos das alte des Ennius. Das Prinzip der *Imitatio* ist von der antiken literarischen Praxis durchaus anerkannt, ganz im Gegensatz zu dem Originalitätsstreben moderner Autoren, und von dort her auch grundsätzlich positiv zu beurteilen, wenn sich auch *De officiis* insofern vom Üblichen unterscheidet, als das ältere Werk nicht nur hindurchscheint, sondern Ambrosius immer wieder dazu Stellung bezieht, woraus man seine Opposition zur Philosophie abgeleitet hat.

Die beiden eingangs genannten kritischen Aussagen betreffen jedoch nicht die *Imitatio* als solche, sondern die Frage, ob und wieweit diese für den Christen einer heidnischen Vorlage gegenüber berechtigt ist, bzw. eine große Leitlinie dieser Bearbeitung, den Ersatz der Beispiele aus der Profangeschichte durch solche aus dem Alten Testament. Die Auseinandersetzung mit diesen Standpunkten wird daher den geistigen Horizont, die Hintergründe und Absichten dieser bei modernen Kritikern umstrittenen *Imitatio* anzudeuten haben. Hat Hiltbrunner durch den erwähnten Hinweis auf den „vollen Willen des Bischofs“ in seiner Hinwendung auf eine Vorlage bereits den Vorwurf von Schanz auf Unfähigkeit zu selbständiger Gestaltung abgewiesen, so wird zu zeigen sein, daß dieser Wille des Bischofs zumindest vom Standpunkt des Christen seiner Zeit auch im bewußten Bezug auf eine sinnvolle Vorlage anzuerkennen ist.

Als Cicero gegen Ende seines Lebens in seinem Pflichtenwerk in gut altrömischer Weise eine Anleitung zum rechten Handeln an seinen Sohn richtete, begründete er die Wahl seiner Vorlage, die die Abkehr vom erkenntnistheoretischen Skeptizismus der Akademie und seines Lehrers Philon bedingte, pragmatisch: sollte die Philosophie einen Nutzen bringen für das tägliche Leben, wovon er überzeugt war, so mußte er für die Darstellung der Sittenlehre feste Grundsätze suchen, die er sich aus der stoischen Lehre erhoffte<sup>5)</sup>. Diese Hinwendung zu den Grundsätzen der Stoa wurde bedeutend erleichtert durch das Vorliegen der Schrift *Περὶ τοῦ καθήκοντος* des

<sup>4)</sup> Vgl. u. Anm. 38.

<sup>5)</sup> Cic. *de off.* 1, 6; 3, 5; 20; vgl. auch 2, 2–8.

Panaitios, die Cicero besonders ansprechen mußte durch das Nahverhältnis des Panaitios zu dem von ihm idealisierten jüngeren Scipio und durch die in ihr vertretene, gegenüber der klassischen Stoa wesentlich lebensnähere Auffassung einer Moral praktischen Handelns, die seinen Interessen als des konkret denkenden Staatsmannes und Politikers entgegenkam. Cicero war somit einer Ausformung der stoischen Ethik gefolgt auf Grund ihrer unverkennbaren Vorzüge, ohne selbst Stoiker gewesen zu sein, und tatsächlich hatte man auch ihm immer wieder Eklektizismus und unphilosophische Arbeitsweise vorgeworfen. Erst die neuere Cicerodeutung erkannte, daß Eklektizismus nicht notwendig ein negatives Urteil in sich schließt, sondern dies Prinzip sich sinnvoll dort entwickeln kann, wo der Auswählende dem Auszuwählenden gegenüber einen wohlbegründeten Standpunkt vertritt<sup>6</sup>).

Ambrosius hatte für sein Pflichtenwerk die Grundlage einer Sittenlehre, die Cicero erst einer stoischen Vorlage entnehmen mußte, in der Botschaft der Bibel gegeben, jedoch kein eigentliches moraltheologisches System. Durch seine Ausbildung als Sohn einer stadtrömischen Adelsfamilie und durch seine ausgiebigen Studien griechischer, zum Teil stark philosophisch gefärbter Theologie, die er zum Ausgleich seiner mangelnden Vorbereitung für das Bischofsamt getrieben hatte, war er mit der weithin anerkannten und durch die Viertugendenlehre Platons systematisch ausgebauten philosophischen Ethik platonisch-stoischer Tradition vertraut<sup>7</sup>), und es mag ihm lohnend erschienen sein, diese der christlichen Sittenlehre nutzbar zu machen. So ist es verständlich, daß auch er diesem System einer lebensnäheren Moral praktischen Handelns folgte, das bereits Cicero zu Panaitios geführt hatte, zumal es einer

---

<sup>6</sup>) Vgl. R. Harder, nach einem Gedanken von J. F. Herbart aus 1811, in: *Das neue Cicerobild*, hrsg. v. K. Büchner, *Wege der Forschung* 27, Darmstadt 1971, 32f. (= *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom*, *Antike* 5 [1929] 291–316).

<sup>7</sup>) Zu Herkunft und Ausbildung des Ambrosius vgl. etwa H. v. Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960, 79f.; A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, <sup>2</sup>Milano 1960, 3f.; 21f.; M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze-Milano 1969, 265; zu seinen Studien griechischer Theologie B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie*, <sup>7</sup>Freiburg (u. a.) 1966, 380; 386; J. Barbel, *Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur*, 2, Aschaffenburg 1969, 6f.; J. Huhn, *LThK* (= *Lexikon für Theologie und Kirche*, <sup>2</sup>Freiburg i. B. 1957–1967) 1, 429; Paredi 365ff.; M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1948, 1, 445; Simonetti 265; zur Verbreitung der stoischen Lehre Pohlenz 1, 293; 298; 363.

Lieblingsidee der frühen Kirchenschriftsteller entsprach, alle Weisheit der heidnischen Philosophie als abgeleitete Weisheit der alttestamentlichen Väter und Propheten darzustellen: im Gefolge von Aristobulos und Philon betonen dies etwa Justin, die pseudo-justinische *Cohortatio ad Graecos* und Klemens von Alexandrien<sup>8</sup>). In dieser Tradition sah Ambrosius jede Freiheit, sich der verschiedenen Ansätze der heidnischen Philosophie zu bedienen, und sah sich im Gegensatz zu Cicero auch nicht zu einer besonderen Begründung der Wahl seiner Vorlage verhalten. Er sagt rein feststellend, ohne jede positive oder negative Aussage über Ciceros Werk, er halte die Abfassung einer Pflichtenlehre seinem Amte nicht für unangemessen, obwohl bereits Panaitios und Cicero eine solche geschrieben hätten, auch er wolle seine Söhne unterweisen, denen er in Liebe zugetan sei, die sich auf Verwandtschaft aus dem Evangelium gründe (1, 23f.). So schließt er seine christliche Behandlung des Themas, die die philosophischen Ansätze zwar vielfach korrigiert oder als sekundär darstellt, unbefangen an die stoische an, und da deren heidnisch-philosophische Teilwahrheiten als Ableitung der wahren Heilsgeschichte dem Christen nach alter Überzeugung selbstverständlich verfügbar sind, liegt auch hier ein für den antiken Christen wohlbegründeter Standpunkt gegenüber der Tradition vor, über dessen objektiv historische Richtigkeit allerdings nicht reflektiert wurde.

Überlegungen dieser Art lassen aber die eingangs erwähnte „schwere Enttäuschung“, die nach Hiltbrunner 182 jeden befallt, der an Stelle philosophischer Auseinandersetzung biblische Beispiele vorfinde, für das Empfinden des antiken Christen als unangemessen erscheinen. Hiltbrunner selbst sagt völlig zutreffend, das erste Anliegen des Ambrosius sei Seelsorge und Exegese, nicht Philosophie (176), Ethik sei als Auslegung der göttlichen Gebote eher der Gesetzesauslegung der Juristen verwandt als dem philosophischen Suchen nach neu aufzuspürenden Prinzipien (179).

---

<sup>8</sup>) Zu Aristobulos vgl. Klem. Alex. Strom. 1, 150, 1–3; 5, 97, 7; A. Lesky, *Gesch. d. griech. Literatur*, \*Bern 1971, 898; Pohlenz 1, 368; zu Philon S. Lilla, *Clement of Alexandria, A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 28; Hauptstellen etwa bei Justin. Apol. 1, 44, 8f.; 1, 59f.; Ps.-Justin. Coh. ad Graec. (Migne, PG 6, 241 ff.) 12; 20; 22–33; Klem. Alex. Strom. 1, 101, 1; 1, 165f.; 2, 1, 1; 2, 78, 1f. (über den Ausgang der vier platon. Tugenden von Moses); 5, 19, 1; 5, 89–98 (vgl. Lilla 9ff.; 28). Eine nützliche Anthologie von Stellen in Übersetzung findet sich bei A. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, München-Paderborn-Wien 1973.

Steht nun Ambrosius durch die oben gekennzeichnete Vorstellung der Priorität der alttestamentlichen Weisheit vor der aller weltlichen Philosophie wesentlich über der Ebene jeder Philosophie, und gleicht die Aufgabe des Christen nach Hiltbrunner eher der Auslegung von Gesetzen, da Morallehre kein Anliegen der Philosophie sei, so erübrigte sich für den Mailänder Bischof konsequenter Weise eine eigentlich philosophische Auseinandersetzung. Ebenso konsequent bringt diese Vorstellung den Ersatz der historischen durch biblische Beispiele; das Befremden des modernen Lesers, dem völlig andere Kategorien der Geschichtsbetrachtung geläufig sind, darf somit dem antiken Autor nicht als Anlaß schwerer Enttäuschung angelastet werden. Im Grunde berührt der Ersatz der Beispiele die Frage philosophischer Auseinandersetzung gar nicht: wenn in der Einleitung des ersten Buches Bedeutung und Wirkung der göttlichen Vorsehung behandelt werden, die den anscheinend so ungerechten Weltlauf in das Ganze des christlichen Weltverständnisses einordnet (1, 40—64), und zu Beginn des zweiten Buches die *vita beata* des Christen als die Vorstufe der *vita aeterna* dargelegt wird gegenüber den innerweltlichen Lösungsversuchen des Eudaimonia-Strebens der heidnischen Philosophien (2, 1—21), dann begegnet Ambrosius der in der heidnischen Philosophie nicht lösbaren Frage nach dem Schicksal der Gerechten und Ungerechten und nach dem dauerhaften Glück; Fragen dieser Art zählten jedoch seit langem zum festen Bestand philosophischen Bemühens.

Einer Kritik gegenüber, die eine christliche Sittenlehre lieber auf rein christlicher Grundlage gesehen hätte, etwa in einer Interpretation der Zehn Gebote oder der drei paulinischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, kommt dem Mailänder Bischof unversehens die moderne Moralthologie zu Hilfe, sowohl vom historischen als auch vom methodischen Aspekt<sup>9)</sup>. Historisch gesehen sei der Heiligen Schrift eine systematische Tugendlehre unbekannt gewesen, abgesehen von den drei paulinischen Tugenden und gewissen Tugend- und Lasterkatalogen, und die Folgezeit habe sich mit Gelegenheitsparaphrasen begnügt im Anschluß an Schriftstellen und Tagesfragen. Als erste systematische Tugendlehre sei die stoische, somit auch die platonische, von Klemens von Alexandrien in der Tradition Philons in christlichen Kontext rezipiert, bis ins Hochmittelalter neben den drei paulinischen Tugenden gestanden, etwa auch bei Gregor dem Großen, der sonst

---

<sup>9)</sup> J. G. Ziegler, LThK 7, 618f.; R. Egenter, ebd. 615f.

alles nicht ursprünglich Christliche aus dem christlichen Gedanken-  
gut auszuschließen bemüht war. Erst im 12. Jh. seien diese beiden  
Gruppen von Tugenden von Petrus Lombardus zu einer einzigen  
Tugendlehre zusammengeschlossen worden, auf welcher Grundlage  
Thomas von Aquino die wissenschaftlich-systematische Moral-  
theologie begründet habe, wodurch die vier platonischen Tugenden  
und Elemente aristotelischen, stoischen und neuplatonischen  
Gedankengutes endgültig in die wissenschaftliche Theologie rezipiert  
wurden<sup>10</sup>). Von der Methode her spreche gegen einen Perfektionis-  
mus moraltheologischer Systembildung, daß die Schrift weder eine  
systematische noch materialerschöpfende Behandlung sittlicher  
Lebensfragen biete, sondern diese nur berühre, wo es ihre religiöse  
Botschaft erfordere. Der Dekalog, der Kanon der Zehn Gebote, eigne  
sich als alttestamentliche Volkstumsethik nicht zu einer befriedigen-  
den Systematik der speziellen Moraltheologie, die sich in dieses  
Schema nur sehr gezwungen einpassen lasse, und es erscheine somit  
auch jenes Vorgehen wertvoll, das die jeweils bestehenden ethischen  
Begriffe und Aussagen sorgfältig feststellt und sie mit der sittlichen  
Botschaft der Offenbarung konfrontiert.

Hier ist deutlich die grundsätzliche Offenheit des moral-  
theologischen Systems einer Vorlage gegenüber festgehalten, und  
der hier allgemein als wertvoll bezeichnete Vorgang ist durchaus  
jener, dem Ambrosius in *De officiis* gefolgt war: Konfrontation des  
stoischen Systems des Cicero mit der Offenbarung der Heiligen  
Schrift. Denn da sich die theologische Systematik der Morallehre  
erst als die Leistung des Hochmittelalters erwies, und auch dann  
unter Einschluß des „heidnisch“-philosophischen Lehrgutes, wird  
man Ambrosius billigerweise nicht vorhalten können, daß er nicht  
mit einer genuin christlichen Tugendlehre aufgetreten ist noch  
mit einer organischen Verschmelzung der heidnischen und christ-  
lichen Werte zu einem geschlossenen System, sondern das einzige  
vorliegende systematische Vorbild verwertet hat, auch wenn es ein  
heidnisches war. Vielmehr wird sein Werk als erster Versuch einer

<sup>10</sup>) Wenn Hilbrunner 178 *De ecclesiasticis officiis* des Isidor v. Sevilla  
als eine Tugendlehre aus rein christlichem Material dem Werk des Ambrosius  
gegenüberstellt, ist dies insofern mißverständlich, als das Werk des Isidor  
wohl aus rein christlichem Material besteht, aber keine Tugendlehre im  
engeren Sinne ist, sondern ein Handbuch der Liturgie, das den spanischen  
Klerus über Meßfeier, Festkalender, kirchliche Ämter, Asketen und über  
den Sinn der liturgischen Gebete unterrichten, allerdings daneben auch an den  
Ernst seiner Verpflichtung erinnern sollte (K. Baus, *LThK* 5, 786; Altaner-  
Stauber 7496).



christlichen Durchdringung der heidnischen Ethik anzuerkennen sein, wenn auch in unvollkommener erster Aufbereitung des Materials in verschiedenen Stufen der Verarbeitung, als Markstein auf dem Wege zur hochmittelalterlichen christlichen Synthese; dies wird auch durch die reiche Verbreitung des Werkes bezeugt, von dem über dreißig Handschriften bereits bis zum Ende des 11. Jh. bekannt sind. Jedenfalls entzieht diese allgemeine Aussage des modernen Moraltheologen, die ohne jeden Bezug auf Ambrosius gemacht ist, auch dem Vorwurf einer sachlich unpassenden Grundlage den Boden: Ciceros Werk gehörte im traditionsbewußten vierten Jahrhundert zum Bestand an ethischen Begriffen und Aussagen, deren Konfrontation mit der sittlichen Botschaft des Christentums sich damals besonders angeboten hatte.

Dieser Begriff der Konfrontation wird für das Gesamtwerk des Ambrosius neuestens stark betont in der eingangs bereits erwähnten Arbeit von G. Madec, in einer umfassenden Behandlung der Stellung des Ambrosius zur Philosophie, gegliedert nach Werken des Ambrosius und nach Philosophen. Madec charakterisiert 80ff. die Tendenz von *De officiis* vor allem als Opposition der biblischen gegenüber der heidnisch-philosophischen Weisheit, die sich besonders in den häufig wiederholten Hinweisen auf das höhere Alter der Propheten ausspreche, und hebt 161ff. die völlige Unbefangenheit hervor, in welcher Ambrosius sogar den wörtlichsten Entlehnungen aus dem Werk des Cicero christlichen Sinn unterlege ohne Rücksicht auf deren ursprünglich philosophischen Gehalt. Er wendet sich gegen die von mehreren Autoren in verschiedener Weise ausgesprochene Vorstellung einer Assimilation des in der stoischen Moral vorhandenen Guten durch den Mailänder Bischof: Ambrosius habe weder die Absicht gehabt, eine stoisch-christliche Synthese der Kulturströme und Moralauffassungen zu schaffen noch eine erste christliche Moraltheologie zu schreiben oder ein Datum der Geistesgeschichte zu markieren. Seine Absicht sei viel bescheidener gewesen: die Erziehung seiner geistlichen Söhne, und allein dafür habe er ein bequemes Schema gefunden im Werk des Cicero (165).

Zur Methode des Ambrosius bemerkt Madec 175 und 344, Ambrosius trenne verba und res und bediene sich allein der verba in völliger Freizügigkeit, er entleere alle Formulierungen ihrer philosophischen Substanz, um ihnen die von ihm für richtig gehaltenen Bedeutungen zu unterlegen in einem Prozeß der Substitution, nicht der Synthese von Inhalten. Die weithin feststellbare

Verschmelzung verbaler Aussagen sei kein Zeichen für eine Verschmelzung der Lehrinhalte, an die Ambrosius niemals ernstlich gedacht habe. Seine Auffassung der Philosophie sei durchwegs negativ, allerdings mit Variation in der Schärfe der Ablehnung; seinen philosophischen Inspirationen stehe er insofern indifferent gegenüber, als er an einem Tag Plotin folge, an einem anderen Cicero, und so sei der „Platonismus“, „Stoizismus“, „Ciceronianismus“ des Ambrosius als rein formale, niemals als inhaltliche Nachfolge zu betrachten. Nicht in dieser Schärfe formuliert, aber im Grunde in dieselbe Richtung zielt auch Hiltbrunner 185, wenn er im Anschluß an die Darlegung der Umdeutung von *κατόρθωμα* und *καθῆκον* feststellt, Ambrosius knüpfe immer äußerlich an ein Vorkommen desselben Wortes im Text an, ohne auf die dabei eintretende Verschiebung des Begriffes einzugehen, so ändere sich der Inhalt aller stoischen Formulierungen: *natura* etwa sei nicht mehr die stoische *Physis*, sondern Gottes gute Schöpfung, die *lex naturae* nichts anderes als der in der Schöpfung sichtbare Wille Gottes.

Hier erscheint einerseits — und das kennzeichnet vor allem das konsequent an dieser Vorstellung festhaltende Werk von Madec — eine richtige Beobachtung unzulässig verallgemeinert. Es ist selbstverständlich und bedarf im Grunde keines Wortes, daß die Inhalte der allermeisten ethischen Begriffe in stoischer und christlicher Sicht schon von der verschiedenen Grundlage der beiden Systeme her nicht in all ihren Aspekten identisch sein können. Ebenso selbstverständlich müssen jedoch wesentliche Aspekte der Begriffsinhalte in zwei ethischen, analog auf bestimmte Handlungsweisen ausgerichteten Systemen parallel gehen: andernfalls wäre auch eine rein formale Analogie, wie sie Madec behauptet, unmöglich, und es geht nicht an, von „Trennung von verba und res“ zu sprechen nur deswegen, weil christliche Inhalte erscheinen.

Die Begriffe formaler und inhaltlicher Nachfolge sind vielmehr als Extremfälle zu sehen, zwischen denen ein breites Feld verschiedener Übergangsformen liegt, sodaß die von Madec aufgestellte Alternative in dieser Form gar nicht besteht. Nur an Stellen, an denen Ambrosius einem Begriff ad hoc eine andere Bedeutung unterlegt, wird man mit Madec von Übertragung einer Wortmarke auf einen anderen Begriff sprechen können: das deutlichste Beispiel ist die christliche „Legitimierung“ des Titelbegriffes *officium* aus Lk. 1, 23 in De off. 1, 25<sup>11)</sup>. Der entgegengesetzte Fall der inhalt-

<sup>11)</sup> Vgl. Hiltbrunner 186 mit einer diesbezüglich kritischen Bemerkung

lichen Nachfolge findet sich jedoch viel häufiger: überall dort, wo Ambrosius wie selbstverständlich eine Reihe von Einzelvorschriften aus seiner Quelle vorlegt und sie für die alttestamentlich-christliche Tradition beansprucht, ohne die Vorschriften selbst wesentlich abzuändern<sup>12)</sup>. Dazwischen wird freilich in vielen Fällen nicht die gesamte Begriffssphäre übertragbar sein, jedoch wesentliche Teilbereiche inhaltlicher Analogie, an denen Ambrosius in einem bestimmten Zusammenhang besonders gelegen war<sup>13)</sup>.

Zum anderen ist auch die von Madec festgestellte Opposition des Ambrosius, seine negative Haltung der Philosophie gegenüber, fraglich. Ohne Zweifel begegnet auf fast jeder Seite von De officiis eine Polemik gegen die heidnischen Philosophen, die nur übernommen hätten, was die Weisen der eigenen Geistesgeschichte, die Väter und Propheten des Alten Testaments, bereits erkannt und vorgeschrieben hatten. Hier wird jedoch zu scheiden sein, wieweit darin die Philosophie und die Inhalte ihrer Lehren tatsächlich abgelehnt werden oder sich diese Polemik mit einer gewissen Wertung der Philosophie verbinden kann, und wieweit darin die persönliche Haltung des Ambrosius zu erkennen ist oder Reflexe einer Tradition. Wesentlich erscheinen hier die Ausführungen von Campenhausen, das Verhältnis des Ambrosius zu den Heiden sei nicht allein nach den polemischen Ausführungen zu beurteilen, mit denen er während seiner kirchenpolitischen Kämpfe von ihnen spricht, und die teilweise einen recht fanatischen und intoleranten Eindruck hervorrufen; nicht nur geistig schöpfe er ungescheut aus den Quellen der Antike — darüber brauchen uns die konventionellen Ausfälle

---

des Augustinus an Hieronymus. Anschließen ließe sich die Interpretation des *fides*-Begriffes, den Ambrosius 1, 142 religiös als „Glauben“, Cicero 1, 23 ethisch als „Redlichkeit“ versteht, wobei allerdings die Vorstellung der Wahrhaftigkeit bzw. des Vertrauens vermittelt. Zu dem von Ambrosius unbedenklich verwendeten stoischen Begriff der *virtus* s. u. im Text.

<sup>12)</sup> So etwa eine lange Reihe von Einzelvorschriften ab 1, 65ff., synoptisch gegenübergestellt bei H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 6, Göteborg 1958, 368ff.; die christliche Zurechtrückung berührt den inhaltlichen Anschluß der Termini nicht: wo kein Inhalt, dort keine Umdeutung!

<sup>13)</sup> Dies wird besonders an der christlichen Interpretation der Tugenden deutlich, vgl. Hiltbrunner 183; zum Grundtenor der Umstellung des Werkes in Anpassung an christliche Lehre und christliches Leben, auch das des Klerikers, bzw. als Aufruf zu tätiger Nächstenliebe gegenüber den von der heidnischen elitären Ethik verachteten Schichten vgl. Pohlenz 1, 446f. bzw. Paredi 443ff. Ausführliche deskriptive Darstellung der christlichen Umdeutung der Tugenden in synoptischer Zusammenstellung bei Hagendahl 347ff.

gegen die Philosophen und ihre Weisheit nicht zu täuschen —, sondern auch persönlich und gesellschaftlich verknüpfen ihn zahlreiche Bande mit der heidnischen Welt, die er keineswegs zerreiße<sup>14</sup>). Dazu steht die Nachricht des Paulinus, Vita S. Ambrosii 7, daß Ambrosius angesichts seiner bevorstehenden Bischofsweihe *turbatus revertens domum philosophiam profiteri voluit — futurus sed verus philosophus Christi*, wie Paulinus hinzusetzt —; gegen einen mehrfach versuchten Bezug dieser Nachricht auf „christliche Philosophie“ im Sinne von Askese oder asketischer Lebensweise betonte Courcelle zu Recht den Zusammenhang mit Versuchen, sich der Weihe zu entziehen: Ambrosius habe sich damit in die Reihe der heidnischen Philosophen als der Gegner des Glaubens stellen wollen<sup>15</sup>). Dies ist jedenfalls ein Hinweis auf Beziehungen, die Ambrosius in irgendeiner Form zur Philosophie gehabt haben mußte.

Vor allem aber ist hinzuweisen auf die stark philosophisch bestimmte griechische Theologie der Schule von Alexandrien, die das christliche Weltbild des Ambrosius wesentlich mit geformt hatte. Zu Recht wird immer wieder betont, auch von Hiltbrunner 180, Ambrosius sei als der praktisch denkende Römer, als Jurist und Verwaltungsmann, an das Werk des Cicero herangetreten. Bekannt ist andererseits sein intensives Studium griechischer und alexandrinischer Theologie und Philosophie und die dadurch bedingte Abhängigkeit seiner eigenen Theologie von Philon, Origenes und Basilius<sup>16</sup>): gerade diese Seite des römischen Verwaltungsmannes wurde seit 1950 besonders hervorgehoben durch eine Reihe von Arbeiten von Pierre Courcelle, der deutliche Anlehnungen an Platon selbst, an Plotin und an lateinische Platoniker wie Apuleius und Macrobius nachweisen konnte<sup>17</sup>), und durch den ersten Band der Edition der Briefe des Ambrosius von Otto Faller, die neben Klemensreminiszenzen besonders das seit langem gebräuchliche Wort vom „Philo christianus“ bestätigen<sup>18</sup>). Hatte der von

<sup>14</sup>) H. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Berlin - Leipzig 1929, 186 ff.

<sup>15</sup>) P. Courcelle, Recherches sur Saint Ambroise, Paris 1973, 9 ff. (vgl. Madec 23f. mit Anm., bes. Anm. 8).

<sup>16</sup>) Vgl. o. Anm. 7.

<sup>17</sup>) Etwa in: L'humanisme chrétien de S. Ambroise, Orpheus 9 (Catania 1962) 21—34. Zusammenstellung der einschlägigen Arbeiten neuerdings bei Madec 435f., beginnend mit: Plotin et S. Ambroise, Rev. de philol. 76 (1950) 29—56.

<sup>18</sup>) S. Ambrosii opera, pars X, epistulae et acta I: epistularum libri I—VI, rec. O. Faller S. J., Wien 1968 (CSEL 82).

Ambrosius in den Briefen so oft verarbeitete Philon ausdrücklich jüdische Schrifterklärung in hellenistischem Geiste vertreten, sich wie besonders auch die Stoiker der Allegorese bedient und die heidnische Philosophie als Magd der wahren Weisheit der göttlichen Offenbarung gegenübergestellt, so hatte Klemens in dieser philonischen Tradition und im Umkreis des christlichen Stoikers Pantainos den lebendigen Bezug von Philosophie und Christentum in der Stellung der griechischen Philosophie als eines „Dritten Bundes“ gesehen, der die Griechen ebenso legitim zum wahren Heil führen sollte wie die alttestamentliche Offenbarung die Juden<sup>19</sup>). Dabei beziehen sich die Schriften des Klemens ebenso wie die anderer früher griechischer Christen, etwa die unter Justins Namen überlieferte *Cohortatio ad Graecos*<sup>20</sup>), immer wieder auf Platon, dessen Weisheit sie auf Moses zurückführen, und wenn Pohlenz die Alexandriner allzu einseitig unter den unmittelbaren Einfluß der Stoa gestellt hatte, so zeigt neuerdings eine ausführliche Studie von Salvatore Lilla, wie stark sich bei Klemens das Gedankengut des mittleren und neueren Platonismus mit dem der philosophischen Schriftexegese des Philon berührt und beide Richtungen auch die stoischen Traditionen vermitteln<sup>21</sup>). Für die Beurteilung des Ambrosius ist daraus die Untersuchung von Klemens' Verhältnis zu Ursprung und Wert der griechischen Philosophie und zur ethischen Tradition von Bedeutung, der Grundlage des klementinischen Systems christlicher Gnosis, zu der die erwähnte Übernahme der vier bei Klemens sowohl platonisch als auch stoisch definierten Haupttugenden ebenso selbstverständlich gehört wie die bei Ambrosius so befremdlich empfundene Überzeugung von der

---

<sup>19</sup>) Die Magdrolle der Philosophie betont Klemens, Strom. 1, 28–32, wobei 30, 1 nahezu wörtlich Philon, *de congr. erud. gr.* 79, wiedergibt (vgl. Clem. Alex. II, Strom. I–VI, ed. Stählin - Früchtel, <sup>3</sup>Berlin 1960, 19 mit App.); in beiden Texten entspricht die stoische Definition der Weisheit Ciceros Formulierung *De off.* 2, 5 (*sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur scientia*). Hauptstellen zur heilsgeschichtlichen Auffassung der Philosophie bei den Griechen etwa Klemens Strom. 1, 28, 1f.; 6, 159, 6ff. (vgl. auch Lilla 10f. mit Stellen- und Literaturverweisen und 56ff.; Pohlenz 1, 415; 2, 200).

<sup>20</sup>) Vgl. o. Anm. 8.

<sup>21</sup>) Lilla 6 mit Anm. 2f. und das Kapitel „Ethics“ 60–117, Polemik gegen Pohlenz (und andere) 1, Anm. 2; 92ff.; 103ff. Die besondere Wertschätzung Platons betonen für Klemens etwa Lilla 42; Pohlenz 1, 425; für Ambrosius etwa Courcelle (s. o. Anm. 17); Campenhausen 86.

Priorität der alttestamentlichen vor der philosophischen Weisheit, die die Philosophie aber nicht entwertet, sondern ihren inspirierten Charakter nur unterstreicht<sup>22</sup>).

Mag ein Verfahren dieser Art für den lateinischen Westen auffälliger sein als für Alexandrien, so wird die grundsätzliche Linie nicht zu verkennen sein, die Ambrosius darin eng an die Vorstellungen der Alexandriner bindet. Diesen engen Anschluß zeigen vor allem seine exegetischen Arbeiten, die in ihrer in *De officiis* aus thematischen Gründen nicht hervortretenden allegorisierenden Interpretationsweise stark stoisch geprägt sind, dazu eine Reihe seiner Briefe, die als Abhandlungen über ein bestimmtes Thema in Aufbau und Argumentation, teilweise sogar im Wortlaut einer Philonschrift folgen<sup>23</sup>). Ganz offensichtlich ist in diesem Bereich auch der philosophische Hintergrund für die christliche Bearbeitung von *De officiis* zu suchen: auch für Klemens hat die stoische Ethik propädeutischen Wert, wenn er etwa in seinem *Paidagogos* eine Fülle praktischer Lebensregeln bringt, wie es Panaitios und Cicero getan hatten und Ambrosius wieder tut, die wahre Erziehung des Menschen aber dem παιδαγωγός Christus zuschreibt<sup>24</sup>), oder wieder in philonischer Tradition eine höhere Ebene ethischen Verhaltens, die Stufe der ὁμολωσις θεῶν in ἀπάθεια, für die auch der Ausdruck κατόρθωμα gebraucht wird, von einer niedrigeren, vorbereitenden ethischen Stufe absetzt, für welche das Ziel der Kontrolle über die πάθη gelte in μετριοπάθεια und die stoische Formel des ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν<sup>25</sup>). So ist auch für Klemens analog zu Philons Vorstellungen das Verhältnis von Philosophie und Christentum ein

<sup>22</sup>) Lilla Kapitel I und II, bzw. speziell 72 ff. (Tugenddefinitionen) und 42 (Inspiration der Philosophie).

<sup>23</sup>) Einige Beispiele aus dem ersten Band der Fallerschen Ausgabe (vgl. o. Anm. 18): ep. 2 (Maur. 65) Philo, *Quis rerum divin. heres*; ep. 3 (Maur. 67) Philo, *De fuga et inv.*; ep. 7 (Maur. 37) Philo, *Quod omnis probus*; ep. 31 (Maur. 44) Philo, *De opif. mundi*. Wieder ist bezeichnend, daß Ambrosius sein unmittelbares Vorbild Philon nicht namentlich nennt.

<sup>24</sup>) Zum *Paidagogos* Altaner - Stuiber 192; P.-Th. Camelot, *LThK* 6, 331; Campenhausen, *Griech. Kirchenväter* 35; Lilla 99 Anm. 3; 113 f.; Pohlenz 1, 415; 421 f.

<sup>25</sup>) Dabei wird der ursprünglich vom Akademiker Krantor geprägte und später von Akademie und Peripatos vielfach gegen die ἀπάθεια der strengen Stoa ins Feld geführte Terminus μετριοπάθεια hier sinngemäß auch für die mittlere Periode der Stoa gebraucht, womit der für die Vorlage des Ambrosius wesentliche Bereich der Stoa erreicht ist, vgl. Pohlenz 1, 173; 358; Lilla 99 f.; zu den beiden Ebenen der Moral Lilla 60; 103 ff.; 106 f.; Pohlenz 1, 376; 421.

Aufstieg von der Magdrolle der Hagar zur vollen Erkenntnis der Wahrheit in der Offenbarung, und sein christlicher Weiser, der „Gnostiker“, übt die Kardinaltugenden vollkommener als der stoische<sup>26)</sup>. Stoische — und platonische — Tradition tritt Ambrosius somit auf zwei verschiedenen Wegen entgegen: neben das Werk des Cicero als unmittelbares Vorbild tritt die mit platonischen Elementen durchsetzte jüdisch-christliche Verarbeitung Alexandriens, die vieles verständlich macht, was auf den ersten Blick als willkürliche oder gewaltsame Behandlung des ciceronischen Vorbilds durch den christlichen Bischof erscheinen mag.

Dafür einige Beispiele: In der von Hiltbrunner angesprochenen *κατόρθωμα-καθήκον*-Umdeutung, die Ambrosius 1, 36f. mit nahezu denselben Worten beginnt und schließt wie Cicero 1, 8 und in welcher er aus dem Gleichnis vom reichen Jüngling Mt. 19, 17ff. die Befolgung des Mindestkanons der Gebote als *media officia* bestimmt, *quibus aliquid deest*, die Erfüllung zusätzlicher Ratschläge zur Vollkommenheit als *perfectum officium quod katorthoma dixerunt Graeci*, verlieren die beiden spezifisch stoischen Begriffe allerdings außerhalb des Systems ihren eigentlichen Sinn, zumal hier, worauf Hiltbrunner 185 aufmerksam macht, Handlungen auf zwei verschiedenen Ebenen des Gebotsgehorsams und der Erfüllung zusätzlicher Ratschläge der stoischen Unterscheidung äußerlich gleichartiger Handlungen nur auf Grund der inneren Disposition des Handelnden — „weise“ oder „nicht weise“ — gegenüberstehen. Dennoch bewahrt die Umdeutung des Ambrosius wesentliche Bereiche des Inhaltlichen: von der Vorstellung der Vollkommenheit her, die sowohl dem stoischen Weisen zukommt als auch dem Christen, der alle Ratschläge befolgt (*εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* Mt. 19, 21), und von der Überlegung her, daß auch der Christ, der den Ratschlägen des Evangeliums folgt, in größerer, wenn auch nicht voller, Einsicht in Umstände und Folgen seines Tuns handelt als der allein Gebotsgehorsame, und daß auch die christliche Lehre den Wert zweier äußerlich gleicher Handlungen nach Verhältnissen und innerer Disposition des Handelnden unterscheidet. Es ist ganz offensichtlich, daß diese Unterscheidung parainetisch — und darauf kam es Ambrosius an — im christlichen Kontext viel besser zur Wirkung kommt als im stoischen Originalkonzept, das mit seiner scharfen Grenze zwischen Weisen und Toren *κατορθώματα* allein dem theoretischen Idealfall des Weisen zugesteht, weshalb bereits

<sup>26)</sup> Vgl. Pohlenz 1, 415; 422 unten; Lilla 103; 117; 142ff.

Panaitios die vollkommenen Handlungen und den vollkommenen Weisen in den Hintergrund geschoben hatte<sup>27)</sup>). Ebenso deutlich wird es, daß Ambrosius weder in der Frage der Ebenen sittlichen Handelns noch in der des Weisen allein dem Werk des Cicero gegenübersteht noch allein dessen Termini willkürlich umdeutet, sondern ebenso in Klemens ein deutliches Vorbild hat<sup>28)</sup>; die spezielle Ausdeutung des Unterschieds der Ebenen auf Gebotsgehorsam und Befolgung weiterer Ratschläge dürfte allerdings Ambrosius gehören. Ähnlich ist zwar die sittliche Autonomie des stoischen Weisen für den Christen nicht annehmbar und der christliche Weise strebt nach dem ewigen Ziel, er sucht jedoch ebenso im zeitlichen Bereich nicht seinen eigenen Vorteil und Nutzen im Erwerbstreben des Unvollkommenen, sondern den der Gemeinschaft wie der Stoiker<sup>29)</sup>; die nach Madec „leere Wortmarke“ bewahrt auch hier wesentliche inhaltliche Aspekte in der Verachtung des irdischen Eigennutzes und in der Vorstellung der Vollkommenheit, die als irdische im christlichen System allerdings immer nur ein Näherungswert ist<sup>30)</sup>).

Auch der Vorwurf, Ambrosius knüpfe nur äußerlich an ein Wort des Textes an, ohne auf die Verschiebung der Begriffe einzugehen, ist keineswegs uneingeschränkt aufrecht zu erhalten. Die beiden von Hiltbrunner 185 in diesem Zusammenhang als nur äußerlich zusammenfallend zitierten Begriffe *natura* und *lex naturae* treffen sich im Sinne der Analogie inhaltlicher Teilbereiche für den Christen und für den Stoiker einerseits in der Vorstellung des die Welt durchwaltenden göttlichen Logos mit seiner Schöpfer- und

<sup>27)</sup> Erkennbar bereits aus dem Titel seines Werkes, vgl. auch Pohlenz 1, 202.

<sup>28)</sup> Etwa Klemens, Strom. 6, 111, 3: οὕτως και πᾶσα πρᾶξις γνωστικοῦ μὲν κατόρθωμα, τοῦ δὲ ἀπλῶς πιστοῦ μέση πρᾶξις λέγεται ἄν, vgl. Lilla 103; 106f.

<sup>29)</sup> Ambr. de off. 3, 9; 12.

<sup>30)</sup> Ambr. de off. 3, 11: *duplex enim forma perfectionis: alia medius alia plenus numeros habens, alia hic alia ibi, alia secundum hominis possibilitatem alia secundum perfectionem futuri. deus autem iustus per omnia, sapiens super omnia, perfectus in omnibus*. Derselbe Gedanke erscheint in etwas anderem Zusammenhang bei Klemens, Strom. 7, 88, 5f.: ὡς γὰρ τέλειον φαμεν Ιατρὸν και τέλειον φιλόσοφον, οὕτως, οἴμαι, και τέλειον γνωστικόν· ἀλλ' οὐδὲν τούτων, καίτοι μέγιστον ἔν, εις ὁμοιότητα θεοῦ παραλαμβάνεται. οὐ γάρ, καθάπερ οἱ Στωικοί, ἀθέως πάνυ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνθρώπου λέγομεν και θεοῦ. μή τι οὖν τέλειοι γίνεσθαι ὀφείλομεν ὡς ὁ πατὴρ βούλεται; ἀδύνατον γὰρ και ἀμήχανον ὡς ὁ θεός ἐστι γενέσθαι τινὰ τέλειον· βούλεται δὲ ὁ πατὴρ ζῶντας ἡμᾶς κατὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου ὑπακοὴν ἀνεπιλήπτως τελείους γίνεσθαι.



seiner Ordnungskraft, andererseits im Zusammenfall von Gutem und Naturgemäßem in der als Schöpfung und Abbild des allein Gutes schaffenden Gottes gesehenen Natur, worin nach Paredi 444 die stoische Vorstellung der Übereinstimmung mit der Natur als oberster moralischer Norm aufgegriffen und christianisiert sei. Dabei steht für den Christen wie für den Stoiker jeweils die seiner Auffassung entsprechende Interpretation selbstverständlich im Hintergrund, was eine ausdrückliche Besprechung des Unterschieds der Vorstellungen entbehrlich macht. Daß eine solche aber vorkommt, zeigt etwa die oben erwähnte Reihe inhaltlicher Anlehnungen im ersten Buch, denen bei Bedarf jeweils die christliche Zurechtrückung folgt, oder der Anfang des zweiten Buches, wo Ambrosius den Ansichten der heidnischen Philosophen und des Cicero über die relative Werthhaftigkeit der naturgemäßen Dinge, der *utilia*, die Aussage der Bergpredigt entgegenstellt, *nullum . . . adminiculum praestant divitiae ad vitam beatam, quod evidenter dominus demonstravit in evangelio*, die vermeintlichen Übel seien dem seligen Leben förderlich, die vermeintlichen Güter nicht nur unwesentlich, sondern schädlich: *sic ergo non solum adminiculo non sunt ad vitam beatam corporis aut externa bona, sed etiam dispendio sunt* (2, 16), womit er über die Auffassung der strengen Stoa noch hinausgeht<sup>31</sup>). Andererseits konnte er an Formulierungen Ciceros von der Einheit des *honestum* und *utile* auch inhaltlich anschließen und Ciceros Einheitsformel auf die Heilige Schrift übertragen, jedoch nicht ohne den geänderten Zusammenhang deutlich darzulegen und den letzten Sinn dieses Handelns auf den Dienst Christi zu beziehen: *utilitatem autem non pecuniarii lucri aestimatione subducimus sed acquisitione pietatis, sicut apostolus ait: pietas autem ad omnia utilis est, promissionem habens vitae praesentis et futurae; itaque in scripturis divinis si diligenter quaeramus saepe invenimus quod honestum est utile vocari* (2, 23); und *ergo quia quod utile id etiam iustum, iustum est ut serviamus Christo* (2, 24). Dabei wird durchaus der Unterschied zur landläufigen Auffassung deutlich herausge-

---

<sup>31</sup>) Die Vorstellung der *utilia*, die dem stoischen Grundansatz strengster Form fremd ist, geht bereits auf die vom Schulgründer Zenon entwickelte Lehre von den προηγμένα zurück, diese „von der Natur bevorzugten Dinge“ wurden von Panaitios als Voraussetzung für die Entfaltung des Logos im Menschen zu echten Werten erhoben, sie durften nach Cicero jedoch nie die Verbindung mit dem *honestum* verlieren, wie es zum Verderben für die Menschheit bereits vielfach geschehen sei (Cic. de off. 2, 9; 3, 11; Pohlenz 1, 122; 199).

stellt: *vulgo enim hoc solum dicunt utile quod quaestuosum, nos autem de ea tractamus utilitate quae damnis quaeritur, ut Christum lucremur* (2, 26); eine Auffassung, die in der *utilitas quae damnis quaeritur* grundsätzlich von allen heidnischen Ansätzen abweicht. In der gleichen Partie zeigt sich an zwei Stellen die Übereinstimmung im Grundansatz der Verwerfung zeitlicher Einzelgüter in der Übernahme stoischer Formulierungen: *nihil enim bonum scriptura nisi quod honestum asserit virtutemque in omni rerum statu beatam iudicat quae neque augeatur bonis corporis vel externis neque minuatur adversis* (2, 8) und *certum est solum et summum bonum esse virtutem eamque abundare solam ad vitae fructum beatae nec externis et corporis bonis sed virtute sola vitam praestari beatam* (2, 18), wobei an beiden Stellen zurechtrückende Zusätze den Blick auf das Christliche lenken: *per quam vita aeterna acquiritur* (2, 18) und *nihilque tam beatum nisi quod a peccato alienum sit, plenum innocentiae, repletum gratiae dei* (2, 8).

Den stoischen Begriff der *virtus*, der in der Schrift, die nur Einzeltugenden kennt, ohne echte Entsprechung ist, auf den christlichen Bereich zu übertragen, mag etwas gewaltsam erscheinen, liegt an sich aber nahe und ist ebenfalls durch den Gebrauch der Alexandriner vorgebildet. So setzt etwa Klemens den Begriff der einen ἀρετή auch für den Christen an, indem er ihn aus den vier Teilaspekten zusammensetzt, die seit dem stoischen Aufbau der ἀρετή aus den vier platonischen Tugenden traditionell sind<sup>32</sup>), bei Ambrosius besteht die *virtus* durchaus folgerichtig aus dem Zusammenwirken der vier wieder nach alexandrinischem Vorbild christlich gedeuteten Tugenden. Die doppelte Tradition, die Ambrosius mit Cicero und mit den Alexandrinern verbindet, wird unmittelbar etwa an der Stelle deutlich, an der er über die erste Quelle der Pflicht und der Tugenden spricht: mit dem Satz *primus igitur officii fons prudentia est* 1, 126 bezieht er sich auf Cicero 1, 18f., wo das Ende von 1, 19, *de primo quidem officii fonte diximus*, auf

<sup>32</sup>) Strom. 1, 97, 3f. — Das Zusammenwirken der Tugenden, die sog. ἀντακολουθία, ist seit ältester Zeit traditionell, als die Einzeltugenden noch nicht geschieden waren und die Begriffe ἀρετή bzw. (ἀνὴρ) ἀγαθός den gesamten Bereich deckten (vgl. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947, 301f.; 313), ausdrücklich formuliert seit der bekannten Darstellung ihres Wirkens im System des platonischen Staates. Für die frühe Stoa vgl. etwa Pohlenz 1, 127; 2, 72; für Panaitios etwa Cic. de off. 1, 15; 2, 35; de fin. 5, 67; für Philon, Klemens und den mittleren Platonismus Lilla 83f. mit Stellenverweisen (etwa Klem. Strom. 2, 80, 3); für Ambrosius de off. 1, 126—129 und Pohlenz 1, 446; 2, 218.

*veri . . . cognitionis et scientiae cupiditas* 1, 18 bezogen ist. Wenn es aber bei Ambrosius weiter heißt: *qui tamen fons et in virtutes derivatur ceteras neque enim potest iustitia sine prudentia esse . . .*, so findet sich diese Vorstellung gar nicht bei Cicero, wohl aber in seiner eigenen Schrift *De paradiso* 3, 14, in einem allegorischen Vergleich der vier Paradiesesströme mit den Tugenden, fast in demselben Wortlaut: *sicut ergo fons vitae est sapientia, . . . ita fons virtutum est ceterarum, . . . quarum sunt quattuor initia, in quae sapientia ista dividitur. quae sunt quattuor initia virtutum nisi unum prudentiae, aliud temperantiae, tertium fortitudinis, quartum iustitiae?* Und anschließend auch hier der typische Zusatz: *quae enim sapientes istius mundi ex nostris assumpta in suorum scripta librorum transtulerunt.* Diese Stelle ist ihrerseits eine freie Bearbeitung von Philon, *Leg. alleg.* 1, 19, 63f., wo von den Strömen des Paradieses aus *Gen. 2, 10ff.* gesagt wird: εἰσὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν τέσσαρες, φρόνησις σωφροσύνη ἀνδρεία δικαιοσύνη. ὁ μὲν δὴ μέγιστος ποταμός, οὗ αἱ τέσσαρες ἀπόρροιαὶ γέγονασιν, ἡ γενικὴ ἐστὶν ἀρετὴ, ἣν ἀγαθότητα ὠνομάσαμεν, αἱ δὲ τέσσαρες ἀπόρροιαὶ αἱ ἰσάριθμοι ἀρεταί. λαμβάνει μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ἡ γενικὴ ἀρετὴ ἀπὸ τῆς Ἑδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας, . . . αἱ δὲ ἐν εἰδει τέσσαρες ἀπὸ τῆς γενικῆς. Wenn auch Ambrosius an der zeitlich früheren Stelle *sapientia* sagt für Philons *γενικὴ ἀρετὴ ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας*, und an der späteren Stelle in *De officiis* diese *sapientia* durch *prudentia* ersetzt, ist es dennoch ganz offensichtlich, daß Ambrosius in *De officiis* derselben Vorstellung folgt, die er bereits in *De paradiso* auf Grund der Philonstelle ausgeführt hatte, die bei Cicero in dieser Form auch gar nicht zu finden ist — ganz abgesehen davon, daß sie ihm aus *Sap. Sal. 8, 5ff.* ebenfalls bekannt sein mußte. Die stoische Unabhängigkeit der Tugend und damit der *vita beata* von äußeren Gütern und äußerem Mißgeschick ist jedenfalls auch inhaltlich bewahrt in der analogen Aussage von der zuversichtlichen Lebenshaltung der *vita beata* des Christen, die durch zeitliches Leid nicht zu beirren ist. Allerdings kann sich dem Christen die *virtus* nicht als autonome Verwirklichung der im Menschen angelegten Logoskeime darstellen<sup>33)</sup>, sondern ist letztlich

<sup>33)</sup> Die Gegenposition etwa bei Cicero, *de nat. deor.* 3, 86f.: *atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates . . . omnem denique commoditatem prosperitatemque vitae a dis se habere, virtutem autem nemo umquam acceptam deo rettulit, nimirum recte, propter virtutem enim iure laudamur et in virtute recte gloriamur, quod non contingeret si id donum a deo non a nobis haberemus.* Reichlich Parallelstellen bei A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De nat. deor.*, Cambridge, Mass. 1958, 1204ff.

eben Ausfluß der göttlichen sapientia, der γενική ἀρετή, die ihren Ausgang nimmt ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας, und es ist mit großer Vorsicht aufzunehmen, wenn Pohlenz feststellt, Ambrosius lege 2, 18 ein „volles Bekenntnis zur Stoa“ ab (1, 446), da hierin die parainetische Absicht der Umdeutung nicht erkannt ist.

An diesen wenigen Beispielen, die Grundansätze der stoischen Ethik betreffen, zeigt sich bereits, daß der Vorwurf rein formaler Übernahme sinnentleerer Formulierungen unzutreffend ist, es zeigt sich weiters, daß die Beziehung auf die alexandrinische philosophische Theologie nicht nur aus allgemeinen Erwägungen, sondern auch aus konkreten Anhaltspunkten in De officiis abzuleiten ist. Man wird demnach die Fragen, die Madec im Anschluß an frühere Autoren 161f. vorlegte, ob Ambrosius das Gute der heidnisch-philosophischen Moral der christlichen assimilieren, die Synthese von Christentum und Stoizismus schaffen oder das erste Handbuch christlicher Ethik schreiben wollte, nicht mit ihm so negativ beantworten können. Madecs Unterscheidung von verba und res trägt eine begriffliche Scheidung an das Werk heran, die der antiken Auffassung nicht angemessen ist, und bleibt so in ihrer Relativierung jeder von Ambrosius verwendeten Schrift zur reinen Formalvorlage, der er nach Tageslaune gefolgt sei, durch ihre unvermittelte Gegenüberstellung der heidnisch-philosophischen und christlichen Aussagen, deren einziger Bezugspunkt in sinnentleerten Formulierungen liege, selbst viel zu sehr im Formalen stehen. Ambrosius wollte durchaus nicht nur einem bequemen formalen Schema folgen, sondern die Inhalte der verba evozieren als Grundlage seiner christlichen Neubesinnung, aber nicht im Sinne eines spätantiken heidnisch-christlichen Synkretismus, sondern im Sinne der kritischen Synthese der Schule von Alexandria, worin Polemik und Nachfolge untrennbar miteinander verbunden sind<sup>34</sup>). Inhalt und Form, Synthese und Substitution erscheinen daher nicht als die Gegensätze, als die sie Madec sehen möchte, sondern als auf-

---

<sup>34</sup>) Paredi betont 443 völlig zu Recht, „il vescovo cristiano riconosce implicitamente la permanente validità del moralista pagano“ durch Übernahme von Grundschema, Ideen und Formulierungen, widerspricht jedoch anschließend seiner Aussage, wenn er behauptet, „plagiandolo senza scrupolo non sente nessuna riconoscenza per il suo modello e ne ha poca stima“. Die Anerkennung liegt vielmehr bereits in der Nachfolge, ganz unabhängig von der darin ausgesprochenen Polemik. Polemik dieses Typs findet sich auch bei Klemens (etwa in der Anm. 30 zitierten Stelle gegen die Stoiker) trotz der betont philosophiefreundlichen Haltung des christlichen Griechen!

einander bezogene Komplemente. Wie Synthese für den Christen niemals unkritischer Synkretismus sein konnte, sondern nur kritische Durchdringung vorhandener Vorstellungen und Ersatz ihres heidnischen Untergrundes durch die christliche Glaubensgrundlage, so bedeutet diese Substitution nicht notwendig Opposition, sondern schließt eine Anerkennung des Vorgegebenen nicht aus, wie es bei Klemens deutlich ist, der dennoch die rechthgläubige kirchliche Haltung niemals preisgeben wollte<sup>35</sup>). Das „Philosophische“ des Werkes des Cicero liegt nicht in den Vorschriften und Ratschlägen selbst, die an und für sich auch für den Christen annehmbar waren, sondern in ihrem Bezug auf einen philosophischen Zusammenhang; richtig betont daher Hiltbrunner 180, Ambrosius habe die Einzelschriften erhalten, die philosophische Grundlage aber beseitigen wollen. Eine Frontstellung gegen die heidnischen Philosophen, wie sie Madec mehrfach betont, könnte hier ihren Platz finden, jedoch nur in dem Sinne, daß die Inhalte den Philosophen als originell abgesprochen und den alttestamentlichen Gestalten vindiziert werden; und daß nicht die Inhalte der Verhaltensnormen aufgehoben, sondern ihre innerweltlichen Begründungen durch letztlich transzendente ersetzt werden<sup>36</sup>). Eine gewisse Schroffheit in der Gegenüberstellung der moralischen Positionen und in der Komposition von *De officiis* führt Pohlenz auch auf den römischen Autor zurück, der nicht von der geschlossenen Weltansicht der Griechen so sehr auf harmonische Verschmelzung des Christlichen mit der griechischen Philosophie zielte, sondern die neuen Wahrheiten der alten Lehre Stück für Stück gegenüberstellte (1, 437).

Römisches Wesen, das in Ambrosius seit seiner Jugendzeit wirksam war, hatte in allen Perioden der römischen Geschichte immer beides in sich beschlossen: die Befolgung von Vorbildern der eigenen altrömischen Tradition und die Offenheit für geistige Anregung aus dem Griechentum. Ambrosius war niemals Philosoph

---

<sup>35</sup>) Vgl. etwa Campenhausen, Griech. Kirchenväter 33; 45; P.-Th. Camelot, LThK 6, 332.

<sup>36</sup>) Man wird jedoch nicht folgen können, wenn Campenhausen 105 es erstaunlich findet, mit welcher Naivität das Buch nunmehr im Gegensatz zu seinem philosophischen Vorgänger als „christlich“ präsentiert werde, man spüre in kleinen Abweichungen und Hinzufügungen doch schon hie und da die Heraufkunft eines neuen, das Erbe innerlich verändernden Geistes. Hier erscheint die Bedeutung der christlichen Umformung und Einbettung durch Ambrosius denn doch zu gering angeschlagen.

im Sinne eines schöpferischen Denkers, aber das war auch Cicero nicht gewesen, beide waren Staatsmänner, Juristen, Verwaltungsbeamte, eben römische Politiker. Ebenso war jedoch Ambrosius wie Cicero mit literarischen und philosophischen Interessen aufgewachsen, er entstammte demselben stadtrömischen Adel wie Symmachus, der geistige Führer des Heidentums, mit dem er zeitweise sogar literarische Kontakte pflegte; er hatte als Sohn dieser Kreise einen dementsprechenden Unterricht genossen, war mit Vergil gut vertraut, konnte ordentlich Griechisch und hatte echtes Interesse für die philosophischen und theologischen Bemühungen des griechischen Ostens — was für einen Römer nicht selbstverständlich war<sup>37)</sup>. Römisches Wesen ließ andererseits theoretische Betrachtungen nur gelten im Dienste einer übergeordneten, meist politischen Aufgabe: im Falle von De officiis im Dienste des Kampfes für den rechten Glauben gegen Heidentum und Häresie, eines Kampfes, dem Ambrosius mit ganzer Seele verschrieben war. Dieser Kampf, dessen Erfolge bekannt sind — gegen Symmachus und die noch heidnische Senatsmehrheit im Viktoriastreit, gegen die arianisch gesinnte Kaisermutter Iustina im Streit um Mailänder Gotteshäuser, und gegen den arianischen Bischof Palladius auf der Synode von Aquileia —, wurde wie auf politischer so auf literarischer Ebene geführt: damals war ganz allgemein das Interesse an klassischen Texten wieder erwacht und ging auch an den Christen nicht mehr vorüber, wie das Beispiel des gelehrten Philologen Hieronymus zeigt und seiner bekannten Traumvision aus ep. 22, 30, und die Antwort des Ambrosius auf die Relatio des Symmachus, die kaum mit Bibelstellen, dafür umso reichlicher mit Vergilanklängen gegen den Heiden zu Felde zieht. War das Interesse am Erbe der klassischen Literatur, vor allem soweit sie die eigene nationale Vergangenheit betraf, und die damit verbundene Renaissance altrömischer Autoren zum großen Teil als Antwort des gebildeten Heidentums auf das nun rasch auch in der Öffentlichkeit hervortretende christliche Geistesleben zu verstehen, so

---

<sup>37)</sup> „Sein Lieblingsdichter ist Vergil, den er in- und auswendig kannte“ (Barbel [vgl. Anm. 7] 14); seine Griechischkenntnis betonen Barbel 5; Campenhausen 85; Paredi 364; zu seinen Studien griechischer Theologie o. Anm. 7. — „Die Bestimmtheit und Sicherheit, mit der Ambrosius im Laufe weniger Jahre diesen ganzen Fragenkreis (sc. der dogmat. Theologie) abgesprochen hat, ist erstaunlich. Sie wäre unbegreiflich, wäre er in philosophischer Hinsicht ein so unbeschriebenes Blatt gewesen, wie es die meisten lateinischen Theologen damals noch waren“ (Campenhausen 85).

steht das Pflichtenwerk des Ambrosius unter den Antworten des Christen auf diese Wiederbelebung heidnischer Literatur und Weltanschauung, indem es zwar die christliche Ethik durch Interpretation eines römischen Klassikers in die römische Tradition stellte, dieser damit aber die Richtung wies, die sie fortan nach Auffassung des Christen einhalten sollte. Daß er kein Gegner der altrömischen Tradition war, zeigt auch die Art, in der er seine Briefsammlung in Wortwahl, Aufbau und Übersendung an einen Freund zur Durchsicht der klassischen Sammlung des Plinius folgen läßt<sup>38)</sup>, um damit die Christen als wahre Vertreter und legitime Fortsetzer dieser Tradition zu erweisen. Dieses Ziel zu erreichen, mußte er sich an die stoische Ethik anschließen, die seit langer Zeit jedem einigermaßen Gebildeten in Rom vertraut war<sup>39)</sup>, und konnte sich auch anschließen, mit vollem Willen, wie Hiltbrunner betonte, da er sich durch die Interpretation der Alexandriner legitimiert sah und die Ethik des Cicero, die ihm sicher seit seiner Jugend bekannt war, in Aufbau und Vorschriften soweit praktikabel fand, einer christlichen Ethik Gestalt zu geben, zumal der Grundgedanke der Einheit von *honestum* und *utile* sich wie kein anderer für eine christliche Interpretation anbot. Daß er dann als Christ über die stoische Fundierung hinausging und dies auch ausführlich bekundete, ist aus der Stellung des Christen, besonders eines Bischofs des 4. Jh., selbstverständlich und begründet den eingangs erwähnten Unterschied von der üblichen Praxis der Imitatio, ist jedoch an sich noch kein Angriff auf die Philosophie.

War auch das Werk in erster Linie für die eigenen Kleriker bestimmt, so war Ambrosius viel zu weltoffen, um nicht auch an weitere Wirkung und Verbreitung gedacht zu haben<sup>40)</sup>. In Übernahme und Umdeutung der Argumente der philosophischen Ethik, gleichsam in ihrer christlichen Überhöhung, konnte er den vielfach in die Defensive gedrängten Heiden, denen das Werk in die Hand

<sup>38)</sup> Allgemeine Anordnung: K. Thraede, Grundzüge der griechisch-römischen Briefepik, München 1970, 190; M. Zelzer, Die Briefbücher des heiligen Ambrosius und die Briefe extra collectionem, Anz. Ak. Wien, phil.-hist. Kl. 112 (1975) 15f.; Übersendung an einen Freund: *remisisti mihi libellos quos tuo iudicio probatiores habeo. ideo misi alios . . .* (ep. 32 [Maur. 48], 1); Wortwahl und Gedankenführung: F. Trisoglio, Sant'Ambrogio conobbe Plinio il Giovane? Riv. Stud. Class. 20 (1972) 363–410 (vgl. F. Römer, Plinius d. J., Anz. f. d. Altertumswiss. 28 [1975] 196).

<sup>39)</sup> Vgl. Pohlenz 1, 293; 298f.; 363f.

<sup>40)</sup> Dies betonen auch Hagendahl 348; Pohlenz 1, 446; Simonetti 269.

kam, den Schritt zum christlichen Glauben erleichtern<sup>41</sup>): indem er ihnen die christliche Begriffswelt als ihre eigene vorlegte, zeigte er ihnen, ihre Sätze seien richtig, sie müßten sie nur aus dem richtigen Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Grundlage verstehen, und machte ihnen sinnfällig, die christliche Ethik lehre das Gute, das sich in der stoischen Ethik finde, ebenfalls und sogar vor dieser, sie leiste mehr durch ihre absolute Verankerung in Gott und ihre Geltung für alle Menschen und biete dort Gewißheit in der Offenbarung, wo die Philosophie letztlich doch in Aporie enden mußte. Diese Sicherheit seines transzendent begründeten Standpunktes, in der Erörterung der *providentia dei* dem ganzen Werk vorangestellt, findet sich im Verlauf des Werkes auch zu den einzelnen *praecepta* ausgesprochen. Auch aus dieser missionarischen Absicht wird das vielbemängelte Verfahren, alle Weisheit der Welt auf das Alte Testament zurückzuführen, sinnvoll, ebenso die immer wieder gescholtene Hervorhebung der biblischen Geschichte gegenüber der römischen Nationalgeschichte, wobei neben der traditionellen Überzeugung der christlichen Autoren von der absoluten Priorität des Alten Testaments die zeitgeschichtliche Aktualität dieser Frage nicht zu übersehen ist: Ambrosius wendet sich mit dem Ersatz der historischen Beispiele nicht zuletzt gegen die Beschwörung der glorreichen römischen Vergangenheit, die eines der Ziele war der gleichzeitigen heidnischen Bemühungen der Symmachi und Nikomachi, etwa um den Text des Nationalhistorikers Livius. Und doch steht Ambrosius, der römische Adelsproß und pragmatisch denkende Politiker, noch stark in der Tradition der römischen Vergangenheit: er übernimmt griechisches Geistesgut aus verschieden verarbeiteten Traditionen über Cicero, Philon und Klemens, teilweise bereits in kritischer Synthese, teilweise zu eigener Verarbeitung, und macht es in römischer Weise neuerdings einem konkreten Zweck dienstbar: der Anleitung zum richtigen Verhalten im Leben nach dem wahren Glauben. Darin ist er der altrömischen Haltung und Cicero viel näher als man gemeinhin anzunehmen

---

<sup>41</sup>) Vgl. etwa die in verschiedener Form und Schärfe erlassenen Verbote heidnischer Opfer und Kulte, sogar des Tempelbesuchs, aus den Jahren 381, 391 und 392 (Cod. Theod. 16, 10, 7; 10; 12; W. Enßlin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr., Sb. Bayer. Ak., phil.-hist. Kl. 1953, 43; 76; 82ff.). Mit der Niederlage am Frigidus 394 hatte schließlich das Heidentum den verbliebenen Rest an Macht verloren, selbst der Senat trat, wohl von Theodosius aufgefordert, weitgehend zum Christentum über, Enßlin 86f.



geneigt ist, und es kann für seine Zeit keine Rede davon sein, daß sein „Mangel an systematischem Denken“ oder seine „unphilosophische Arbeitsweise“ seinen „Versuch einer christlichen Ethik nur unvollkommen gelingen“ ließen. Sicher ist *De officiis* nicht unsere christliche Ethik, aber so wenig der Gehalt der christlichen Lehre wandelbar ist, so sehr muß doch die Form ihrer Verkündigung für jede Zeit ihre eigene sein: die Zeit des Ambrosius war die Zeit der bewußten Herstellung der Verbindung von Christentum und römischer Tradition, als für den Christen das Römische an sich den Makel des Feindlichen verloren hatte, jedoch noch genügend innere Kraft besaß, einen Anschluß lohnend erscheinen zu lassen<sup>42</sup>). *De officiis* ist somit als einer der stark zeitgebundenen Versuche zu sehen, das kulturelle Erbe der römischen Antike innerhalb des erstarkenden Christentums zu bewältigen, ein erster Schritt auf dem Weg zu einer erst bei Thomas von Aquino ausgereiften Synthese<sup>43</sup>). In diesem Sinne kann diese Skizze geschlossen werden mit dem Satz, mit dem Courcelle einen Vortrag über den christlichen Humanismus des Mailänder Bischofs geschlossen hatte: Ambrosius, dem die Eignung zur Philosophie so oft abgesprochen wurde, hat es verstanden, in sich selbst Humanismus und Christentum zu verbinden, ohne das eine dem anderen völlig zu opfern, er hat sich vielmehr bemüht, das eine durch das andere zu bestärken, mit einer bewundernswerten Weite des Gesichtskreises<sup>44</sup>).

---

<sup>42</sup>) Vgl. etwa die offizielle Einführung des Lateinischen in die Liturgie und die Erstellung eines lateinischen Meßkanons in Anlehnung an Stilprinzipien der bisher gemiedenen altrömischen Gebetssprache im Laufe des 4. Jh., Chr. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, 1, Rom 1958, 77 ff.; 2, Rom 1961, 41 ff.; 100 ff.

<sup>43</sup>) Ähnlich, wenn auch etwas anders akzentuiert, Paredi 442.

<sup>44</sup>) Orpheus 9 (1962) 34 (vgl. o. Anm. 17). — Bezeichnend für Madec ist sein Hinweis, daß er in gewissen Punkten zu anderen Ergebnissen kommt als sein Lehrer Courcelle (im Vorspruch, p. 7).