

Klaus ZELZER

DIE ETHIK DES AMBROSIIUS UND DIE STOISCHE TRADITION DER ANTIKE

Die Persönlichkeit des Ambrosius erschließt sich dem modernen Betrachter viel schwieriger als etwa die seiner etwas jüngeren Zeitgenossen Hieronymus und Augustinus, die durch ihre zahlreichen Selbstaussagen als lebendige Persönlichkeiten von uns stehen. Ambrosius ist noch am ehesten bekannt durch seine entschlossene Kirchenpolitik im Interesse des nikänischen Glaubens und der inneren Unabhängigkeit der Kirche von Kaiser und Staat; der geistige Gewinn, den er der lateinischen Kirche vermittelt hat, wird im Allgemeinen schon viel weniger deutlich.

Jedoch war dieser römische Adelige und Staatsmann auf dem Mailänder Bischofsthron wie kein anderer dazu befähigt, die Lehre der westlichen Kirche vor allem aus den Schätzen der alexandrinischen Theologie wesentlich zu bereichern. Er war nicht nur mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit bestens vertraut, sondern auch mit der griechischen und lateinischen Geisteswelt, ihrer Literatur, Philosophie und Theologie. Darauf beruht einer seiner größten Erfolge für die lateinische Kirche, die Hinführung des jungen, eben ernannten Rhetorikprofessors Aurelius Augustinus zur Bibel: sie gelang gegenüber den zersetzenden Argumenten der Manichäer nur mit Hilfe der allegorischen Schriftauslegung, die Ambrosius aus der stark stoisch bestimmten alexandrinischen Tradition gut bekannt war. Damit ermöglichte er Augustinus, der selbst wenig Griechisch konnte, erst den Zugang zur christlichen Gedankenwelt und seine Entwicklung zum bedeutenden Lehrer der westlichen Kirche, was dieser Ambrosius auch nie vergessen hat. Ambrosius war es auch, der mit der ersten christlichen Behandlung der vier platonisch-stoischen Tugenden, die er an früherer Stelle einmal *virtutes cardinales*, Kardinaltugenden, genannt hatte¹, in seinem ethischen Hauptwerk *De officiis* den Grund legte für die Entwicklung einer systematischen christlichen Tugendlehre, die erst bei Thomas von Aquino ihren Höhepunkt fand.

¹ Cfr *De excessu fratris* 1, 57.

Allerdings wurde das Bild dieses bedeutenden Bischofs in den letzten hundert Jahren von einer Reihe wenig freundlicher Urteile verdunkelt. Seine mehrfach bewiesene religionspolitische Entschlossenheit wurde etwa als mangelnde Toleranzbereitschaft angegriffen, andererseits, im Falle von *De officiis*, Art und Weise seiner Verarbeitung des antiken Erbes als Mangel an Originalität und unselbständiges Fethalten an heidnischen Traditionen abgewertet. Gerade das, was Gestalt und Werk des Mailänder Bischofs etwa für den klassischen Philologen so interessant macht, seine starke Gebundenheit innerhalb der gesellschaftlichen und literarischen Traditionen und Konventionen seiner Zeit und seines Standes, erschwert vielen Menschen von heute den Zugang zu ihm.

In den letzten Jahren hat sich hier zwar manches verändert, wie im April dieses Jahres in Mailand auf dem Kongreß zum Gedenken seines Todesjahres zu sehen war, viele Vorurteile sind jedoch noch immer nicht ausgeräumt. Von philologischer Seite versuchen auch wir in Wien einen Beitrag zum besseren Verständnis des Ambrosius zu leisten: sei es mit der Neukonstitution von Texten im CSEL, sei es mit der Einordnung dieser Texte und ihrer Eigenart in die antiken historischen und philosophischen, von allem aber literarischen Traditionen. Dabei zeigt sich immer deutlicher, daß die unfreundlichen Urteile über den Mailänder Bischof auf mangelnde Beachtung seiner eigentümlichen historischen und kulturellen Situation und auf unreflektierte Übertragung moderner Kriterien auf antike Verhältnisse zurückgehen.

Als Angehöriger des stadtrömischen Senatsadels hatte Ambrosius eine gründliche literarische, juristische und philosophische Ausbildung in beiden Kultursprachen erhalten, die ihn intensiv mit den alten Traditionen, aber auch mit den aktuellen Bestrebungen dieser führenden Gesellschaftsschicht vertraut werden ließ, die damals vielfach noch dem Heidentum anhing. Dieß bedeutete einerseits – was den Zugang zu ihm nicht erleichtert – große Zurückhaltung gegenüber jeder Mitteilung persönlicher oder politischer Daten, andererseits, als Reaktion des heidnischen Adels auf das Aufblühen des Christentums im Laufe des 4. Jh., eine Neubesinnung auf die überlieferten Werte der klassischen Bildung, Literatur und Philosophie.

Als sich Ambrosius nach seiner überraschenden Wahl und Weihe zum Bischof im Jahre 374 in späteren Jahren auch zum Schreiben entschloß, um seine Lehre und seine Politik im Interesse der lateinischen Christenheit auch vom geschriebenen Wort her zu unterstreichen, führte ihn diese Einbindung in die kulturellen Traditionen des römischen Adels gleichsam selbstverständlich zu traditionellen literarischen Formen: sowohl aus der alexandrinischen philosophischen Theologie in griechischer Sprache als auch aus der klassisch-lateinischen Tradition. Für den Anschluß an letztere wären etwa seine Totenreden zu nennen, vor allem auf seinen Bruder Satyrus, seine Briefsammlung nach dem Vorbild der damals bereits klassischen Sammlung des Plinius, und seine

Schrift *Über das rechte Handeln*, die erstmals die philosophische Tradition der Antike ins Christliche umsetzt.

Für ein systematisches Werk über Ethik gab es damals kaum eine andere Vorlage als das Werk des Cicero, das in gebildeten Kreisen immer noch, oder jedenfalls wieder, gelesen wurde, gefördert durch das erneute Interesse an klassischer Literatur und Philosophie. Schon dieses Werk war eine Bearbeitung einer Schrift des großen Stoikers und rhodischen Adligen Panaitios aus dem späteren 2. Jh. v. Chr. Die Stoa war damals in Rom sehr erfolgreich gewesen vor allem mit ihrer Lehre, der Mensch sei von Natur aus ein Gemeinschaftswesen, jedes menschliche Handeln sei daher auf die Gemeinschaft zu beziehen, und mit ihrer kompromißlosen Ausrichtung auf die Tugend, die allein, ohne Hilfe der sogenannten „äußeren Güter“ des Peripatos, also etwa Gesundheit, Freiheit, Freundschaft, Reichtum, den Menschen zur *vita beata* führe und daher als einziges wahres Gut allein zu erstreben sei. Diesem ehrgeizigen Ansatz, der im richtigen Zusammenhang auch einem Christen nachvollziehbar erscheinen konnte, verlieh Panaitios, soweit wir es sehen, zusätzliches Gewicht in zweierlei Hinsicht: Einerseits wandte er sich ab von der sehr theoretischen Gestalt des stoischen Weisen, der im Vollbesitz des Logos, des die Welt durchdringenden göttlichen Feuers, und in der Einsicht in alle göttlichen und menschlichen Zusammenhänge ohnedies nur vollkommene sittliche Handlungen vollbringen könne, und richtete damit sein Interesse auf das sogenannte mittlere sittliche Handeln des Normalmenschen, dem dieses vom Sittengesetz als pflichtgemäß vorgeschrieben sei: daher stammt auch der lateinische Titel *De officiis*, den Ambrosius bewußt von Cicero übernahm.

Andererseits war es wohl auch Panaitios, der den von der Stoa gelehrtten Grundtrieb jedes Lebewesens zur Verwirklichung seiner eigenen Natur, für den Menschen somit zur sittlichen Vollendung des in ihm angelegten Logos, mit dem platonischen Schema der vier Grundtugenden verbunden und jeder Tugend einen eigenen Grundtrieb zugeordnet hat: der Gerechtigkeit den Trieb nach Gemeinschaft, der Weisheit den nach Erkenntnis, der Tapferkeit oder Seelengröße den Trieb nach Überlegenheit und der Mäßigung den nach Maß und Ordnung. Tugenden und Grundtriebe ergeben in ihrem Zusammenwirken die harmonische sittliche Persönlichkeit. Für Ambrosius traf sich diese Linie der stoischen Rezeption der vier Tugenden, der er bei Cicero begegnete, mit der Rezeption bei Philon und Klemens im Bereich der alexandrinischen, stark stoisch geprägten Bibeltheologie, die ihm aus eigenen Studien aus Anlaß seiner Bischofsweihe gut vertraut war. Von dort her konnten ihm die vier klassischen Tugenden Platons bereits als biblisch-christlich rezipiert gelten – man denke etwa an Philons allegorischen Vergleich mit den vier Strömen des Paradieses².

² Cfr *Legum allegoriae* I 19, 63ff.; Ambrosius, *De paradiso* 3, 14.

Ambrosius geht aber im Konzept für seine Bearbeitung von *De officiis* über diese Rezeption noch weit hinaus. Gleich zu Beginn ersetzt er ein Wort des Cicero, das dieser als Lehrer der Redekunst an seinen Sohn gerichtet hatte, durch die einem Psalm entnommene Mahnung zum Schweigen und bewußten Hören auf David, den Verfasser der Psalmen und Lehrer der Demut³. So verweist der Bischof im Anschluß an den Gegensatz des Redens und Hörens ganz bewußt auf die *humilitas*, die Demut. Sie war seit Paulus eine der wesentlichen christlichen Grundtugenden, wenn auch in seinem Dreierschema nicht enthalten, das Gegenbild der *superbia*, der Ursünde des Hochmuts, dem antiken Denken aber war sie weitestgehend fremd. Ambrosius macht sie nun zur Grundlage seines Werkes und entzieht dieses damit sofort allen heidnisch-philosophischen Interpretationen. Wie David, der Lehrer der Demut und damit nach dem Psalmwort auch der wahren Weisheit und Glückseligkeit, wolle auch Ambrosius seine eigene bischöfliche Lehrtätigkeit ganz auf die Gottesfurcht, den Anfang der Weisheit, gründen. Mit Weisheit und Glückseligkeit, *sapientia* und *beatitudo*, zitiert er zwei Leitbegriffe auch der traditionellen philosophischen Ethik: die Weisheit galt der Stoa als die volle Teilhabe des menschlichen am göttlichen Logos, und die Glückseligkeit allen hellenistischen Schulen als das Ziel menschlichen Handelns. Für den Christen wird die Weisheit zur Erkenntnis Gottes, die *vita beata* zur *vita aeterna*, die dem Urteil Gottes, nicht der Menschen, empfohlen wird⁴, und wie für die Stoa die *beatitudo* allein durch die Tugend erreicht wird, so für den Christen allein durch ein Leben in Demut und in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes⁵.

Diesem Eingang folgt, noch vor der systematischen christlichen Behandlung der vier Tugenden, ein längerer Abschnitt über die Bedeutung des Zuhörens, des Schweigens und „richtigen“, maßvollen Redens als Ausdruck der recht verstandenen Demut; er hat seine Parallelen in asketischen Traditionen und war weiterer Anlaß für moderne Kritik an dem angeblichen kompositorischen Unvermögen des Autors. Darin liegt jedoch unverzichtbar die Grundlage für die christliche Darstellung der Tugenden. So bedeutet die eben gekennzeichnete Weisheit, die *sapientia*, für den stoischen Weisen in seiner vollkommenen Übereinstimmung mit dem Logos die Kenntnis aller göttlichen und menschlichen Zusammenhänge, damit auch die Erkenntnis des Göttlichen, der Wahrheit. Cicero konkretisierte hier, der römischen Tendenz zu praktischem Denken folgend, auf Einzelwissenschaften: Astronomie, Erdvermessung, Philosophie und bürgerliches Recht, die er als nützlich lobte; man dürfe nicht Unerforschtes für erforscht halten und zu viel Mühe auf dunkle,

³ Cfr Cicero, *De officiis* I 2; Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 1.

⁴ Cfr *De officiis ministrorum* II 1ff.

⁵ Cfr *ibidem* I 1ff.; II 1ff.

schwierige und über flüssige Dinge verwenden⁶. Ambrosius folgt zunächst dieser Empfehlung Ciceros, verwirft aber anschließend, mit dessen eigenen Worten, den Hinweis auf die Einzelwissenschaften zu Gunsten der Suche nach der Ursache des Heils: Moses habe die ganze Weisheit Aegyptens für Schaden und Torheit gehalten, wer wäre denn weiser als dieser, der sich vom Herrn belehren ließ? Moses erfüllte gleichsam die Vorschriften Ciceros: er nahm Unerforschtes nicht für erforscht und stimmte ihm nicht blindlings zu, korrigierte sie jedoch im Hinblick auf die richtige Gottesverehrung gegenüber jenen, die es weder für naturwidrig noch für schandbar hielten, steinerne Figuren anzubeten und von gefühllosen Götzenbildern Hilfe zu erleben. Das Beispiel Abrahams aber, von Ambrosius an den Anfang seiner Behandlung der klassischen Tugenden gesetzt, entspreche gegenüber Ciceros Konkretisierung dem stoischen Grundansatz der Erkenntnis des Logos, somit auch des Göttlichen: „Bei Abraham stand an erster Stelle die Klugheit, denn er glaubte an Gott, und dies wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Niemand ist weiser als Gott nicht kennt...., der seinen Schöpfer nicht suchte. „Dazu erscheint, wie so oft bei Ambrosius, die Vorstellung von der Priorität der alttestamentlichen Gestalten: „Als erste stellten unsere Vorfahren fest, Klugheit bestehe in der Erkenntnis des Wahren; wer von jenen (Philosophen) wäre denn vor Abraham, David, Salomon gewesen?“⁷.

Die mit der Weisheit eng verbundene Gerechtigkeit, die Haupttugend der antiken Staatstheorie bei Platon und Cicero, bezieht sich sowohl stoisch als auch christlich auf die menschliche Gemeinschaft, sie teilt sich, für uns vielleicht etwas überraschend, schon bei Cicero in Gerechtigkeit und Wohltätigkeit (*iustitia* und *beneficentia*), die man auch Freigebigkeit und Güte nenne (*liberalitas* und *benignitas*). Die wörtliche Übereinstimmung der Begriffe bei beiden Autoren ist bemerkenswert; Ambrosius bezieht die *iustitia* jedoch bereits vorher auf ein Psalmzitat: „Er teilte aus, gab den Armen, seine Gerechtigkeit währt in Ewigkeit“. Und während Cicero diese Tugend im politischen Streit mit Caesar um Ackergesetze und Landreform auf den Schutz des Privateigentums durch den Staat bezog, setzt Ambrosius dagegen das gemeinsame Besitzrecht aller an allem, was Gott geschaffen hat. Mit Cicero kann er sich auf die „Stoiker“ beziehen, alles auf Erden Wachsende sei zum Nutzen des Menschen geschaffen, die Menschen aber der Menschen wegen hervorgebracht, daß sie einander Nutzen brächten. Der Begriff des Nutzens aber wird jeweils im 2. Buch der Darstellungen verschieden interpretiert: bei Cicero durchaus politisch, im Sinne der konservativen Senatsaristokratie, bei Ambrosius sozial, im Sinne der nicht auf die Person schauenden Nächstenliebe⁸.

⁶ Cfr Cicero, *De officiis* I 18f.

⁷ Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 155ff., und 122f., PL. 16, 62 und 64.

⁸ Cfr Cicero, *De officiis* I 20ff.

Mit diesem Verweis auf die starke Gemeinschaftsbezogenheit der stoischen Ethik gewinnt Ambrosius den Ansatzpunkt dafür, die stoische Lehre von der Erschaffung der Dinge der Welt und des Menschen selbst für den Menschen aus der Bibel abzuleiten⁹. Tatsächlich hatte sich kaum ein Inhalt dieser Lehre so sehr der christlichen Interpretation empfohlen: Bei Cicero¹⁰ findet sich eine Darstellung der Erschaffung des vergänglichen Teils der Menschen aus Erde und deren Ausstattung mit *animus* durch die Gottheit, ebenso der Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch; sie zeigt trotz ihres streng pantheistischen Hintergrundes überraschende Analogien zum biblischen Schöpfungsbericht und erklärt sich wohl nur durch die semitische Abkunft des Schulgründers Zenon und seine Kenntnis altsemitischer Traditionen. Ambrosius findet mit dem Hinweis auf die Genesis wieder den Anschluß an Moses und andere biblische Gestalten, aber auch an den ganz altrömisch klingenden Satz des Cicero über die Grundlage der Gerechtigkeit, „*fundamentum ... est iustitiae fides*“¹¹. Während aber Cicero „*fides als dictorum conventorumque constantia et veritas*“ – „Beständigkeit und Wahrheit mündlicher Übereinkünfte“, erklärt, und damit Vertragstreue meint, ist *fides* für Ambrosius bei gleichem Wortlaut etwas ganz anderes: „Die Herzen der Gerechten bedenken die *fides*, und der Gerechte, der sich anklagt, baut die Gerechtigkeit auf sie, wenn er die Wahrheit bekennt“. Wahrheit, *verum*, ist aber die Erkenntnis Gottes, und nach einem Isaiaszitat vom Eckstein im Fundament von Sion als Verweis auf Christus, das Fundament der Kirche, setzt er fort: „Die *fides* aller ist Christus, die Kirche ein Formprinzip der Gerechtigkeit, das gemeinsame Recht aller: sie betet gemeinsam, wirkt gemeinsam und wird gemeinsam versucht“. *Fides* ist also Christus, gleichzeitig auch der Glaube an ihn, in der üblichen christlichen Bedeutung, das *commune ius omnium*, das sich in der *ecclesia* verwirklicht und das Ambrosius hier der ciceronischen Betonung des Privateigentums entgegenstellt; schon der Anfang des *iustitia* – Abschnittes hatte auf den engen Bezug von Gerechtigkeit und menschlicher Gemeinschaft verwiesen. Und während auch die zweite Erscheinungsform der Gerechtigkeit, die *beneficentia*, *benignitas*, *benevolentia* und *liberalitas*, ebenso auch der für uns so christlich klingende Begriff der *caritas*¹², von Cicero im Sinne senatorischer Standesethik politisch ausgelegt und auf Beziehungen innerhalb der eigenen Gesellschaftsklasse beschränkt wird im Dienste ihrer politischen Ziele, bezieht Ambrosius seine Darstellung ohne Vorbehalt auf die selbstlose Nächstenliebe, die niemals den eigenen Vorteil suchen und niemals auf die Person schauen darf.

⁹ Cfr Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 133ff.; Gen. 1, 26; 2, 18. 20.

¹⁰ Cfr Cicero, *De legibus* I 24 ff.

¹¹ Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 142, PL. 16, 70A; cfr Cicero, *De officiis* I 23.

¹² Cfr Cicero, *De officiis* II 24.

Man wird dem christlichen Bischof somit kaum vorwerfen können, mit den klassischen Tugenden eine unpassende Grundlage seiner Darstellung gewählt zu haben. Die klassischen Tugenden finden als sittliche Handlungs- und Verhaltensmuster ebenso im heidnischphilosophischen Bereich der materialistisch-pantheistischen Weltsicht der Stoa ihren Platz wie in der biblisch-christlichen Vorstellung des persönlichen, für Mensch und Welt sorgenden Gottes. Die Bibel bietet zwar an verschiedenen Stellen gewisse Tugendkataloge; daß aber weder die sogenannten drei biblischen Tugenden des Paulus noch etwa die Zehn Gebote vom Sinai als Grundlage einer systematischen Tugendlehre geeignet gewesen wären, wird, ganz unabhängig von der Frage nach dem Werk des Ambrosius, von modernen Theologen bestätigt¹³. Überraschend ist, wieviel von dem, was man üblicherweise erst für christlich ansähe, sich bereits in der philosophischen Tradition der Tugenden findet; dies mußte Ambrosius in seiner Ansicht bestärken, die Heiden hätten diese Weisheit von den biblischen Vätern nur entlehnt.

Uns erscheint heute diese Rückführung philosophischer auf biblische Aussagen seltsam unhistorisch, fast anstößig, gleichsam als eines ernststen Kirchenvaters unwürdige Spiegelfechtereie, und auch daher rührte ein Teil der Angriffe auf sein Werk. Der antike Christ, in der Nachfolge der Auffassung des Philon, war jedoch überzeugt, daß die Weisheit des Alten Testaments schon auf Grund ihres Alters vor jeder philosophischen stehe, was auch der weit verbreiteten Vorstellung vom *'protos heurates'* entsprach, und daß ein biblischer Beleg daher eine philosophische Aussage ohne weitere Diskussion als biblisch erweisen könne. Dieser Beleg der *auctoritas scripturarum* brauchte auch nicht in modernem Sinne philologisch einwandfrei, sondern nur ganz buchstäblich interpretiert zu werden. Ein deutliches Beispiel bietet schon der Titel des Werkes selbst: An der von Ambrosius off. I 25 als Beleg für die christliche Verwendung des Begriffes zitierten Stelle Lk. 1, 23 meint *officium* den liturgischen Tempeldienst des Zacharias und nicht den bei Cicero off. I 7ff. definierten stoischen Begriff des 'mittleren sittlichen Handelns'. Dies störte den antiken Leser, zum Unterschied vom modernen, jedoch kaum: Zu einer gewissen Unbekümmertheit der antiken, im wesentlichen stoischen Etymologie kam die erwähnte Überzeugung vom Primat der Bibel, dazu für den lateinischen Christen noch die wörtliche, fast buchstäbliche Übersetzungstradition der *Veteres Latinae*, die das mechanische Umsetzen von Termini begünstigte. Für den Begriff *officium* ergibt sich dies ganz deutlich – und Ambrosius sucht dies auch nicht zu verschleiern – aus off. I 27f., wo er seine zurechtrückende Interpretation des *honestum* und *utile* an die Einteilung der *officia* nach Panaitios und Cicero off. I 7ff. und nicht an den von ihm selbst beigebrachten liturgischen Begriff des Lukas anschloß.

¹³ Cfr J. Gündel, *Tugend*, LTK² X 395ff.; R. Egenter, *Moraltheologie* 2. 3, LTK² VII 615ff.

Ein Wort vielleicht noch zu zwei Kernbegriffen der stoischen Ethik, den beiden Unterscheidungen des 'Ehrevollen', *honestum*, und 'Nützlichen', *utile*, und des vollkommenen und unvollkommenen sittlichen Handelns, des *kathorthoma* und *kathekon*. Diese Begriffe wurden von Ambrosius ebenfalls aus Cicero übernommen, als gliedernde Elemente seines Werkes. Das Ehrevolle betrifft die Tugend in ihren vier Erscheinungsformen, das Nützliche die bereits erwähnten sogenannten 'äußeren Güter' des Peripatos, die die Stoa jedoch als sittlich belanglos nicht als Güter betrachtete. Ambrosius stimmt mit seiner Vorlage darin überein, daß Nützliches nie dem Ehrevollen widerstreiten dürfe, verschärft die stoische Ablehnung weltlicher Scheingüter aber in biblisch-christlichem Sinne: Materieller Erwerb trage nicht nur nichts zum Erwerb des glücklichen Lebens bei, sondern sei diesem sogar abträglich¹⁴. Und die Scheidung des vollkommenen und unvollkommenen sittlichen Handelns, nach stoischer Lehre dem Weisen und dem Normalmenschen fest zugeordnet, bezieht Ambrosius im ersten Buch an Hand des Gleichnisses vom reichen Jüngling auf die persönliche Entscheidung jedes Einzelnen: streng systemtheoretisch zwar unzutreffend, aber parainetisch umso wirksamer. Auch diese Umdeutung wird von Ambrosius viel strenger gefaßt: das *perfectum officium*, das Streben nach Vollkommenheit, könne gegenüber dem *medium* oder *commune officium*, das hier als Gebotsgehorsam, im dritten Buch in weiterer Verschärfung jedoch als allgemeines Streben nach weltlichem Nutzen erscheint, für den Christen nicht nur zusätzlicher Ratschlag sein, sondern ist als „Barmherzigkeit, die den Christen vollkommen macht“, nach Mt 5, 48 seine eigentliche Aufgabe und sittliche Verpflichtung¹⁵.

Für eine gerechte Beurteilung dieser Schrift des Mailänder Bischofs ist festzuhalten, daß dem 4. Jh. für eine umfassende Systematik einer rein christlichen Tugendlehre offensichtlich noch die Grundlage fehlte. Eine solche zeigt sich in Ansätzen bei Gregor dem Großen, dervermutlich auf Grund asketischer Traditionen – die vier klassischen und die drei paulinischen Tugenden nebeneinander behandelt und mit den sieben Gaben des Hl. Geistes zusammenstellt; den Zusammenschluß der sieben Tugenden brachte erst Petrus Lombardus im 12. Jh. Von ihm führt die Linie über Albertus Magnus zu Thomas von Aquino, der in der *Summa* 2, 2 nach deren Schema die spezielle Moral aufbaut, reichlich mit antiken und spätantiken Elementen verarbeitet und mit Ergebnissen theologischer Arbeit der dazwischenliegenden Jahrhunderte; die von Ambrosius außerhalb der systematischen Darstellung als Grundlage des Ganzen an die Spitze gestellte Tugend der Demut zählt er zur *modestia*. All dies wäre aber viel schwieriger gewesen, hätte nicht Ambrosius einen wesentlichen Schritt auf diesem Wege getan und die platonisch-stoische Tu-

¹⁴ Cfr Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 27f.; II 15ff und 22ff.

¹⁵ Cfr *ibidem* I 36ff.; III 9-12.

gendlehre das erste Mal bewußt in den lateinischchristlichen Bereich eingebracht. Sinn und Erfolg seines Bemühens zeigt die reiche Verbreitung seiner Schrift, von der, trotz großer Verluste in späterer Zeit, bereits über dreißig Handschriften bis zum Ende des 11. Jh. bekannt sind.

Kehren wir abschließend nochmals zur historischen Situation des Ambrosius zurück. Große Teile seines literarischen Gesamtwerks, die die christliche Botschaft im klassischen Gewand darboten, richteten sich wohl ganz bewußt an die Mitglieder seines Standes, der damals mit dem drohenden Untergang der alten Weltordnung auch den Untergang seiner eigenen traditionellen Kultur fürchtete; man denke nur an die beiden (frühen) Reden zum Tod seines Bruders Satyrus. Bald darauf, im Jahre 394, brachte die Schlacht am Frigidus (in der Nähe von Görz) mit dem Sieg des Theodosius tatsächlich das Ende des Heidentums. So erkennt man in diesem literarischen Programm des hochgebildeten und religionspolitisch erfolgreichen Bischofs auch seine Sorge, den senatorischen Adel, seinen eigenen, damals immer noch staatstragenden Stand, in einer der kritischsten Phasen seiner Geschichte dem neuen christlichen, zukunftssträchtigen Glauben zuzuführen. Daß diese Botschaft verstanden wurde, zeigen die vielen Taufvorbereitungen, die er in seinen letzten Lebensjahren zu leisten hatte, eine Aufgabe, die, wie sein Biograph Paulinus sagt, später kaum fünf Bischöfe bewältigen konnten; das Heidentum spielte in der Folgezeit auch unter den führenden Familien der spätrömischen Gesellschaft praktisch keine Rolle mehr. Und dies war für einen Bischof wohl nicht der geringste Erfolg.