(De Officiis) – XXII. Kapitel

XXI. Kapitel

Auch die Königin Esther stellte die Ehrenhaftigkeit über das Leben, der Perserkönig über die Freundschaft (124); denn Ehre geht vor Freundschaft (125).

Wie? hat nicht die Königin Esther zur Rettung ihres Volkes aus Gefahr sich dem Tode ausgesetzt ohne Furcht vor der Wut des grausamen Königs? (*Est 4,11* ff.; *Est 5,1* ff.) Eine schöne und gute Tat! Selbst auch der grimme und stolze Perserkönig hielt es für schicklich, dem Manne, der die Nachstellungen aufgedeckt hatte, die ihm bereitet wurden, Gnade widerfahren zu lassen, das freie Volk von der Knechtschaft zu entbinden, vom Tode zu erretten und keine Schonung gegen den zu üben, der so Unziemliches geraten hatte. So überantwortete er denn den Würdenträger, der die zweite Stelle nach ihm einnahm und unter allen Freunden den Vortritt hatte, dem Kreuzestod, weil er seine Ehre durch dessen hinterlistige Ratschläge mit Schmach bedeckt sah (*Est 6* f.).

Nur die Freundschaft nämlich, welche auf Ehrenhaftigkeit hält, ist lobenswert und dann freilich Reichtümern und Ehren und Gewalten vorzuziehen. Doch der Ehrenhaftigkeit pflegt sie nicht vorzugehen, sondern nachzugehen[235]. Solcher Art war die des Jonathas, der aus Freundesliebe weder vor der Ungnade des Vaters noch vor Lebensgefahr zurückschauderte (*1R 20*); solcher Art die des Abimelech, der den Pflichten der Gastfreundschaft zuliebe eher dem Tode sich weihen als den fliehenden Freund verraten zu dürfen glaubte (Ebd. c. 21 f.).

XXII. Kapitel

Das Sittlichgute die Norm für die Freundespflichten (126), so für die Zeugenaussagen eines Freundes (127). Zu den Freundespflichten gehören vor allem Zurechtweisung (128), Offenherzigkeit, Zuvorkommenheit und Hilfsbereitschaft (129), ferner Opferwilligkeit (130— 131), Treue (132), Gleichgesinntheit (133), Liebe selbst bei Tadel und Uneigennützigkeit (134). Die Freundschaften zwischen Unbemittelten sind meist besser als die der Bemittelten (135). Freundschaft ein köstliches Gut. Ihr Band verknüpft den Menschen mit Gott und den Engeln (136), wenn er Gottes Gebote beobachtet, eines Sinnes mit ihm ist (137). Die fürbittende Kraft der Freundschaft (138). Schlußwort (139).

Nichts also darf dem Sittlichguten vorgezogen werden. Daß man sogar im Interesse der Freundschaft nicht davon abgehen darf, auch das lehrt die Schrift über die Freundschaft. Von den Philosophen nämlich werden so manche Fragen aufgeworfen: ob einer aus Willfährigkeit gegen den Freund um des Freundes willen Anschläge wider das Vaterland machen dürfe oder nicht? Ob er in der Rücksicht und Absicht, dem Freunde Vorteile zu verschaffen, wortbrüchig werden solle?[236]

Wohl sagt die Schrift: „Keule und Schwert und ein eiserner Pfeil, so ist der Mensch, der falsches Zeugnis ablegt wider seinen Freund“ (*Pr 25,18*). Doch bedenke, was sie sagen will! Nicht die Zeugenaussage gegen den Freund, sondern nur das falsche Zeugnis tadelt sie. Denn wie? wenn jemand um der Sache Gottes willen, wie? wenn er um der Sache des Vaterlandes willen gezwungen wäre, Zeugnis abzulegen? Darf etwa die Freundschaft der Gottesfürchtigkeit, darf sie der Liebe zu den Mitbürgern vorgehen?[237] Doch muß auch in diesen Fällen auf der Forderung der Wahrheit des Zeugnisses bestanden werden, damit nicht der Freund infolge der Treulosigkeit des Freundes

gerichtlich belangt werde, statt durch dessen Treue losgesprochen zu werden. So darf denn der Freund einerseits dem schuldigen Freunde nicht zuhalten, andrerseits gegen den schuldlosen nicht hinterhältig sein.
Ist man wirklich, wenn man am Freunde einen Fehler gewahrt, als Zeuge hierüber zu sprechen gezwungen, übe man insgeheim Zurechtweisung. Will er nicht hören, weise man ihn offen zurecht. Denn Zurechtweisungen sind gut und so manchmal besser als stumme Freundschaft. Und sollte sich der Freund auch verletzt fühlen: du weis ihn dennoch zurecht! Und wenn das Bittere der Zurechtweisung seinem Herzen wehe tut: du weis ihn dennoch zurecht und fürchte nicht! Denn „erträglicher sind Freundeswunden als Schmeichlerküsse“ (*Pr 27,6*). Den irrenden Freund weis sonach zurecht, den unschuldigen Freund laß nicht im Stich! Denn die Freundschaft muß fest, in der Liebe beständig sein. Wir dürfen nicht nach Kinderart schwankenden Urteils die Freunde wechseln.
Öffne dem Freunde dein Herz, daß er dir treu sei, und du süße Lebenslabe von ihm schöpfest! Denn „ein treuer Freund ist Arznei des Lebens und Unsterblichkeitsgenuß“ (*Si 6,16*). Komm dem Freunde wie deinesgleichen entgegen und schäme dich nicht, dem Freunde mit deinem Dienste zuvorzukommen! Denn die Freundschaft kennt keine Selbstüberhebung. Daher des Weisen Mahnung: „Einen Freund zu grüßen, schäme dich nicht!“ (Ebd. 22, 31.) Laß den Freund nicht im Stich und verlaß ihn nicht und versage ihm nicht deine Hilfe! Denn Freundschaft ist des Lebens Stütze. Laßt uns darum nach des Apostels Lehre unsere Lasten tragen! (*Ga 6,2*) Denen schärft er es ein, welche das Liebesband des gleichen Leibes (der Kirche) verknüpft. Wenn der Freund im Glück dem Freunde hilft, warum soll nicht auch im Unglück des Freundes Hilfe dem Freunde bereitstehen? Helfen wir ihm mit Rat, bezeugen wir ihm unser Interesse, teilen wir das Leid mit ihm!
Tut es not, laßt uns auch herbe Opfer um des Freundes willen ertragen! So manchmal erheischt die Unschuld des Freundes Feindseligkeiten oft Grobheiten auf sich zu nehmen, wenn man Widerstand oder Widerrede gegen Beschuldigungen und Anklagen wider den Freund betätigen soll. Laß dich solche Kränkung nicht verdrießen! Denn des Gerechten Stimme spricht: „Ob mir auch Schlimmes begegnet, ich ertrage es um des Freundes willen“ (*Si 22,32*). Im Unglück bewährt sich ja der Freund; im Glück scheinen alle Freunde zu sein. Aber wie im Unglück des Freundes Dulden und Ertragen nottut, so geziemt sich im Glück Achtung, um den Übermut eines sich überhebenden Freundes zu dämpfen und zurechtzuweisen.
Wie schön fordert Job im Unglück: „Habt Erbarmen mit mir, Freunde, habt Erbarmen!“ (*Jb 19,21*) Das heißt nicht verzweifelt klagen, sondern seine Meinung sagen. Da er nämlich von den Freunden zu Unrecht getadelt wurde, entgegnete er: „Habt Erbarmen mit mir, Freunde!“ Das heißt: Barmherzigkeit solltet ihr üben; statt dessen bedrängt und bekämpft ihr einen Menschen, mit dessen Nöten ihr aus Freundschaft Mitleid haben solltet.
So wahret denn, Söhne, die Freundschaft, die ihr mit Brüdern eingegangen habt! Es gibt nichts Schöneres im Leben als sie. Sie ist ein Trost in diesem Leben. Du hast jemand, dem du dein Herz erschließen, dem du deine Geheimnisse mitteilen, dem du das Verborgene deines Herzens anvertrauen kannst; du gewinnst dir einen treuen Menschen, der sich im Glück mit dir freut, das Leid mit dir teilt, in Verfolgungen dir Mut zuspricht. Wie gute Freunde waren nicht die hebräischen Jünglinge, die nicht einmal die Flamme des Feuerofens von der gegenseitigen Liebe trennen konnte! (*Da 8*) Wir haben früher über diese Stelle gesprochen. Trefflich ruft der heilige David aus: „Saul und Jonathas, die Lieblichen und Lieblinge: unzertrennlich in ihrem Leben, wurden sie auch im Tode nicht getrennt!“ (*2R 1,23*)

Das ist die Frucht der Freundschaft. Nimmer darf dem Glauben um der Freundschaft willen Eintrag geschehen[238]. Denn niemand kann eines Menschen Freund sein, der Gott die Glaubenstreue bricht. Eine Hüterin der Liebe ist die Freundschaft und eine Lehrerin der Gleichheit. Der Höhere soll dem Niedereren, der Niederere dem Höheren gegenüber sich gleich fühlen. Denn bei Ungleichheit im Verhalten kann es keine Freundschaft geben; holde Übereinstimmung muß zwischen beiden herrschen. Dem Niedereren soll es, wenn es die Sache fordert, nicht an Ansehen, dem Höheren nicht an Demut fehlen: er höre ihn wie seinesgleichen, wie einen Altersgenossen an! Jener aber mahne, tadle als Freund, nicht in hochmütiger Absicht, sondern in liebevoller Gesinnung!
Die Mahnung soll nicht bitter, der Tadel nicht kränkend sein. Denn Freundschaft soll ebensosehr von Anmaßung sich frei halten als Schmeichelei fliehen. Was ist denn auch der Freund anders als ein Genosse der Liebe, an den man sein Herz hängt und schmiegt; mit dem man es so verschmilzt, daß man aus zweien eins machen möchte; dem man sich wie einem zweiten Ich anvertraut; von dem man nichts fürchtet, nichts Unrechtes um des eigenen Vorteils willen verlangt? Keine Geldquelle ist Freundschaft, sondern ein Füllhorn des Schicklichen, ein Füllhorn des Anmutigen. Eine Tugend ist die Freundschaft, keine Erwerbsquelle. Denn nicht um Geld, sondern um Liebe, nicht mit gesteigertem Preisangebot, sondern mit wetteiferndem Wohlwollen wird sie erworben.
So sind denn auch meist die Freundschaften zwischen Unbemittelten besser als die zwischen Vermöglichen. Und häufig haben Reiche keine Freunde, während Arme eine übergroße Zahl besitzen Denn es gibt keine Freundschaft, wo falsche Schmeichelei herrscht. Gerade die Reichen haben so gern ihre Liebediener, die ihnen schmeicheln: gegen den Armen spielt niemand den Heuchler. Jedes Entgegenkommen gegen den Armen beruht auf Wahrheit; die Freundschaft mit ihm erregt keinen Neid.
Was ist köstlicher denn Freundschaft, deren Band Engel und Menschen gemeinschaftlich verknüpft? Daher die Mahnung des Herrn Jesus: „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, die euch in die ewigen Wohnungen aufnehmen!“ (*Lc 16,9*) Gott selbst macht uns aus armseligen Dienern zu Freunden, wie er selbst beteuert: „Nunmehr seid ihr meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete“ (*Jn 15,14*). Er gab damit die Norm der Freundschaft, die wir zu befolgen haben: wir sollen dem Freund zu Willen sein; alle unsere Heimlichkeiten, die wir in der Brust tragen, dem Freunde erschließen und auch in seine Geheimnisse nicht uneingeweiht bleiben. Eröffnen wir ihm unser Herz, mag auch er uns das seinige erschließen. Daher „nannte ich euch Freunde“, versichert er, „weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört, euch kundgetan habe“ (Ebd. 15.). Nichts verheimlicht der Freund, wenn er ein wahrer Freund ist. Er schüttet sein Herz aus (Vgl. *Ps 61,9*), wie der Herr Jesus es mit den Geheimnissen des Vaters machte.
Wer also Gottes Gebote beobachtet, der ist sein Freund und verdient diesen Ehrennamen. Wer eines Sinnes mit ihm ist, der ist sein Freund; denn Freunde haben nur einen Sinn. Und niemand ist verächtlicher, als wer die Freundschaft verletzt. Als das schwerste Unrecht am Verräter, dessentwegen er seine Ruchlosigkeit verurteilte, fand der Herr gerade dies, daß er nicht Wohlwollen mit Wohlwollen erwiderte und ins Gastmahl der Freundschaft das Gift des Übelwollens mischte. Daher sein Vorwurf: „Du aber, Mann eines Sinnes mit mir, mein Führer und Vertrauter, der du stets süße Speisen mit mir genossest!“ (*Ps 54,14* f.) Das heißt: das ist unerträglich, daß du, der eines Sinnes mit mir war, nun gegen den losgehst, der dir nur Wohlwollen geschenkt hatte. „Denn wenn mein Feind mich geschmäht hätte, hätte ich es immerhin ertragen; und vor meinem Hasser würde ich mich verbergen“ (Ebd. 13.)Dem Feinde läßt sich aus dem Wege gehen, dem Freunde nicht, wenn er einem nachstellen will. Vor jenem, den wir in unsere Absichten nicht einweihen, können wir uns in acht nehmen, vor diesem nicht, den wir eingeweiht haben. Um daher das

Gehässige der (Judas-) Sünde in seiner ganzen Größe zu zeigen, sprach er nicht: du aber, „mein Diener, mein Apostel“, sondern: „eines Sinnes mit mir“, das heißt: nicht mein, sondern zugleich dein Verräter bist du, nachdem du den verraten, der eines Sinnes mit dir war.
Der Herr selbst, ob auch von den drei Königen beleidigt, die dem Job kein Entgegenkommen gezeigt hatten, wollte ihnen lieber um des Freundes willen verzeihen. Die fürbittende Freundschaft sollte ihnen Sündenvergebung werden. Job flehte, und der Herr verzieh. Die Freundschaft frommte ihnen, während der Übermut ihnen schadete (*Jb 42*).
Dies meine Hinterlage an euch, meine Söhne. Ihr sollt sie in eurem Herzen bewahren! Ob sie einigen Nutzen bringt, werdet ihr selbst erproben. Vorerst bietet sie eine große Menge Beispiele. Denn beinahe sämtliche Beispiele der Altvordern, dazu zahlreiche Aussprüche derselben sind in diesen drei Büchern enthalten. Mangelt auch der Rede jeglicher Schmuck, mag doch der Inhalt gleichsam mit seinem kurzen Abriß des (biblischen) Altertums recht viel des Belehrenden bieten.
[1]
[2]Vgl. Bd. I S. 4 f.
[3]Vgl. Allg. Einl., Bd. I S. XXXII ff.
[4]Vgl. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, Mainz 1904, S. 26 ff. 32 f.
[5]Wenn er II 6, 18 die Tugend das höchste Gut nennt, zeigt der Kontext klar, daß sie relativ, d. i. im Verhältnis zu den irdischen, im Vergleich zu den „äußeren und leiblichen Gütern“ als solches bezeichnet wird. Sie erscheint tatsächlich an dieser Stelle als Mittel zum Ziel, als Ursache „des seligen Lebens, das sie allein als reife Frucht abwirft“.
[6]Die Formulierung De Jac. I 8, 35, der Gedanke auf De off. II 4, 18.
[7]Die Annahme von „zwei verschiedenen Gedankenreihen“, einer spezifisch stoischen mit dem Schwerpunkt im Diesseits und einer spezifisch christlichen mit dem Schwerpunkt im Jenseits (Ewald) verrät mangelnde Einsicht in die Theologie des Kirchenlehrers.
[8]Um 388, also nur etwa 3 Jahre vor der Pflichtenlehre geschrieben.
[9]Vgl. Allg. Einl., Bd. I S. XXX.
[10]Vgl. insbesonders die Ausführungen über den Verdienst- und Lohncharakter der Güter des Reiches Gottes (S. 122—143); über das ewige Leben (S. 143—159); über die intellektuelle (S. 159—177) und moralische (S. 178-191) Vollendung des Menschen; endlich über das selige Leben (S. 191—204).
[11]Pantänus (gest. c. 110 v. Chr.) war der hervorragendste Vertreter und Verbreiter der stoischen Ethik in Rom. Seine Schrift ?e?? t?? ?a?????t?? war die Hauptquelle für Ciceros Abhandlung De officiis.
[12]An seinen Sohn Markus richtet auch Cicero seine Abhandlung über die Pflichtenlehre. S. Oben.
[13]Vgl. Allg. Einl., Bd. I S. IX.
[14]Ps. 90, 3. LXX (lt. Vulg.) las statt des hebr. dabar = Wort deber = Pest.
[15]Ein Ebionite, der das Alte Testament ins Griechische übersetzte.
[16]So LXX und Theodotion, ebenfalls ein griech.. Übersetzer des Alten Testamentes.
[17]Ps. 38, 1. Idithun (Ambr. liest Idithum) war einer der drei Hauptmusikmeister Davids. Vgl. 1 Paral. 16, 41 f.
[18]Ein stoischer Philosoph aus Rhodus, Schüler des Diogenes, Lehrer und Freund des jüngeren Scipio (gest. c. 110 v. Chr.). Dessen Schrift ?e?? t?? ?a?????t?? liegt Ciceros beiden ersten Büchern De officiis zu Grunde.
[19]Vgl. Cic. De off. I 1, 1-2, 6.
[20]Vgl. Cic. I. c. 2 7—3, 8. Wiewohl Cicero eine „Näherbestimmung des Pflichtbegriffes“, welche

merkwürdigerweise von Panätius übergangen worden sei, in Aussicht stellt, übergeht er selbst die Begriffsbestimmung und leitet sofort auf die Einteilung der Pflichten über. Die obigen etymologischen Erklärungen in Wortes officium finden sich bei Cicero nicht

[21]Vgl. Cic. I. c. 8, 7—10. Die Ableitung und Einteilung der Pflichten nach Panätius.

[22]Auch Cic. I. c. 2, 5 f. betont, daß sich der Begriff Pflicht mit einer auf dem Utilitätsprinzip beruhenden Moral, mag sie ihn auch im Munde führen, nicht verträgt.

[23]Ps. 64, 2. Ambrosius teilt mit vielen Kirchenschriftstellern der alten Zeit die Anschauung, daß alles, was an wahren Weisheitselementen bei heidnischen Autoren sich vorfindet, auf Entlehnungen aus der Hl. Schrift beruht. Vgl. Allg. Einl., Bd. I S. XXXIII f.

[24]Diese stoische Einteilung der Pflichten bei Cic. I. c. I 3, 8; insbes. III 3, 14—4, 16 (vgl. unten III 2, 10 ff.). Die vollkommene Pflicht oder Erstpflicht (officium perfectum, primum, ?at????µa) besteht hiernach in dem aus sittlich-gutem Beweggrund hervorgehenden rechten Tun (rectum), die mittlere oder die Pflicht zweiten Grades (officium medium, secundum, ?a????? = zwischen dem Sittlichguten und dem Vernunftwidrigen liegend) im vernunftmäßigen Handeln, genauer „in dem Handeln, für welches ein vernünftiger Grund beigebracht werden tonne.“ Ambr. versteht unter den vollkommenen Pflichten die sog. super-erogatorischen Werke im Unterschied von dun gebotenen Werken. De vid. 12, 72 sqq. bezeichnet er erstere als (evangelische) „Räte“ (consilia), letztere als „Gebote“ (praecepta). Es sei nämlich eine zweifache Anordnungsweise Gottes zu unterscheiden, die eine befehle, die andere lasse dem Menschen freie Wahl; der Befehl weise in die Schranken der Natur zur Beobachtung ihrer Forderungen und lehre die Sünde meiden, der Rat ermuntere zur Erwerbung reichlicherer Gnaden und Verdienste. Vgl. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambr. vom Reiche Gottes auf Erden, Mainz 1904 B. 187 ff.

[25]Staat II 2

[26]De republ. III 5.

[27]Diese Behauptung legt Diogenes Laertios (F???s?f?? ß???) dem Aristoteles fälschlich in den Mund. Die Unzuverlässigkeit dieses Autors, der „mehr Leseeifer als Fleiß beim Niederschreiben aufwandte“, war übrigens dem Ambr. nicht unbekannt.

[28]Vielleicht Anspielung auf die Äußerung des Aristoteles Metaph. I 2, daß „nach dem Sprichwort die Dichter viel lügen.“

[29]Über die Pflichten der heranwachsenden Jugend und des reifen Alters handelt Cic. I. c. I 34, 122 f. Die Ausführungen bei Ambrosius selbständig. Vgl. unten II 20, 97 ff.

[30]1 Tim. 2, 9. Statt ornantes (schmücken) liest Ambrosius orantes (beten).

[31]Vgl. hierzu Cic. I. c. I 36, 130-132.

[32]Auch Cic. I. c. 36, 131 tadelt den zu langsamen Gang ebenso wie den zu raschen.

[33]Vgl. Cic. I. c. 36, 130.

[34]Das gleiche Bild Cic. I. c. 36, 31.

[35]Ebd.

[36]Darauf dringt auch Cic. I. c. 36, 130.

[37]Vgl. Cic. I. c. 35, 129.

[38]Nach Cic. I. c. 35, 127.

[39]Der gleiche Gedanke Cic. I. c. 35, 127. Zur Ableitung des Wortes von modestia vgl. Cic. I. c. 40, 142.

[40]De Noa et arca S. 24—26. Im moralischen Sinn deutet hier Ambr. die Stelle auf die Laster und Tugenden, im mystischen auf das Heiden- und Judenvolk.

[41]Ebenso Cicero 1. c. 35, 127 f., der die gegenteilige Auffassung der Cyniker und „der etwaigen fast cynisch denkenden Stoiker“ zurückweist.

[42]Cic. I. c. 35, 129.

[43]Cic. I. c. 35, 126; vgl. ebd. 4, 14; 27, 93—28, 99.
[44]Cic. I. c. 35, 126; 27, 94.
[45]Derselbe Gedanke Cic. I. c. 35, 129.
[46]— — — — (Rebekka) = Strick; auch von der bestrickenden Schönheit gebraucht.
[47]Ein pythagoräischer Philosoph, Staatsmann und Feldherr um 400-866 v. Chr.
[48]Ebenso Cic. I. c. 28, 101.
[49]Ebenso Cic. I. c. 29, 102.
[50]Cic. I. c. 37, 132 unterscheidet zwischen Rede (contentio = höhere Rede, Kunstrede) und Gespräch (sermo).
[51]Vgl. Cic. I. c. 29, 103. Auch Cicero läßt den Gebrauch den Scherzes in der Rede nur bedingt und ausnahmsweise zu, beschränkt aber diese Ausnahme nicht, wie Ambrosius, auf das gewöhnliche Gespräch.
[52]Vgl. Cic. I. c. 37, 133. Ambrosius bringt selbständige Ausführungen.
[53]Die drei Stücke nach Cic. I. c. 39, 141.
[54]Ebenso Cic. I. c. 39, 141.
[55]Über beide Erfordernisse Cic. I. c. 40, 142.
[56]Vgl. 1 u. 2 Kön. und die Psalmen.
[57]Zuerst Plato, sodann insbesondere auch die Stoiker. Vgl. hierzu Cic. I. c. 5, 15.
[58]Vgl. Cic. I. c. 5, 15; 6, 18.
[59]Nach Cic. I. c. 9, 28 machte Plato dieses Axiom in der Philosophie heimisch.
[60]Vgl. Cic. I. c. 4, 13; 5, 15 f.; 6, 18.
[61]Vgl. Cic 1. c. 6, 19.
[62]Vgl. Cic. I. c. 43, 154. Die Beispiele werden in einem anderen Gedankengang gebracht.
[63]Vgl. Cic. I. c. 6, 18.
[64]Dieselbe Forderung Cic. ebd.
[65]Vgl. Cic. I. c. 6, 18.
[66]Auoh Cic. I. c. 43, 153 erklärt das Wissen, dem kein Handeln folgt, für ein „unvollständiges und unfertiges.“ Vgl. ebd. 6, 19.
[67]Vgl. Cic. I. c. 5, 15.
[68]Vgl. Cic. I. c. 17, 57 ff.; 7, 22.
[69]Vgl. Cic. I. c. 5, 15.
[70]Nach Cic. I. c. 7, 20; vgl. 14, 42.
[71]Cic. I. c. 7, 20.
[72]Cic. I. c. 7, 20 f. Auch Cicero findet den Privatbesitz keineswegs in der Natur selbst begründet.
[73]Die stoische Auffassung wörtlich aus Cic. I. c. 7, 22.
[74]Nach Cic. I. c. 7, 22.
[75]Cic. ebd. mit Berufung auf Plato.
[76]Vgl. Cic. I. c. 8, 25.
[77]Vgl. Cic. I. c. 8, 26 f.
[78]Über die Kriegsrechte (iura belli), bezw. Kriegspflichten (bellica officia) handelt Cic. I. c. 11, 34—13, 40.
[79]Vgl. Cic. I. c. 10, 33; 13, 39 f.
[80]Vgl. Cic. I. c. 11, 35; 12, 38.
[81]Cic. I. c. 12, 37. Die Bezeichnung war weniger eine Abschwächung des Begriffes ‚Feind‘, als vielmehr eine Verschärfung des Begriffes ‚Fremdling‘; ‚fremd‘ und ‚feindlich‘ deckten sich.
[82]????f???? (= die einem fremden Stamme Angehörenden) war in Wirklichkeit nicht die Bezeichnung für Feinde überhaupt, sondern die LXX-Übersetzung für das hebräische Wort pesištim

= Philister. Tatsächlich waren freilich die Philister die grimmigsten Feinde Israels, was zum Mißverständnis beigetragen haben mag.
[83]Der Satz wörtlich nach Cic 1. c. 7, 23. Während aber Ambrosius fides als religiösen Begriff im Sinn von ‚Glaube' nimmt, versteht es Cicero als ethischen Begriff im Sinn von ‚Redlichkeit', d. i. „Festigkeit und Wahrhaftigkeit in Versprechen und Verträgen".
[84]Über diese Auffassung von der Kirche siehe Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, Mainz 1904, S. 207.
[85]Von der Wohltätigkeit, der zweiten Tugend des Gemeinschaftslebens, handelt Cic 1. c. 14, 42—18, 60.
[86]Vgl. Cic. I. c 14, 42 ; 7, 20.
[87]Auch Cic. I. c. 14, 42 f. nennt als erste Einschränkung (cautio): Die Wohltat muß wirklich nützen, darf nicht schaden.
[88]Cic. I. c. 14, 43 beleuchtet den gleichen Gedanken am Beispiel Sullas und Cäsars und nennt (auch schon 14, 42) als zweite Einschränkung: das Wohltun muß sich in den Grenzen der eigenen Mittel halten.
[89]Vgl. Cic. I. c. 14, 43. 44.
[90]Cic. I. c. 14, 42 bringt als dritte Einschränkung: die Wohltätigkeit wird näher bestimmt durch die besondere Stellung (dignitas) des Empfängers zum Geber, bezw. durch die besonderen Pflichten des letzteren zum ersteren. Sie ist in erster Linie bedingt durch die sittliche Würdigkeit des Empfängers, in zweiter durch eine etwaige Dankesschuld gegen ihn, in dritter durch die Pietätspflichten gegen Freunde, Mitbürger, Verwandte usw. Die Ausführungen 1, c. 14, 45—18, 60.
[91]Vgl. Cic. I. c. 14, 46; 15, 16; sieh vorher.
[92]Vgl. Cic. I. c. 17, 58.
[93]Ebd. 11—15. Der Schluß des Schriftzitats aus Exod. 16, 18 nach LXX (It.).
[94]Vgl. Cic. I. c. 15, 49.
[95]Vgl. Cic. I. c. 14, 45; 15, 47.
[96]Vgl. Cic. I. c. 15, 48.
[97]Der Vergleich auch Cic. ebd.
[98]d. i. auf der Gerichtswege; im gleichen Sinn gebraucht Ambr. die Wendungen ‚zum (Verdammungs-)Gerichte vorangehen' (nach *1Tm 5,24*), ‚dem Gerichte (auf der Gerichtswege) zuneigen.'
[99]Vgl. hierzu Cic. I. c. 16, 51 f.
[100]Vgl. Cic. I. c. 17, 53 f.
[101]Nach Cic. I. c. 17, 56 ein Gedanke des Pythagoras.
[102]Vgl. Cic. I. c. 17, 58.
[103]Nach Cic. I. c. 18, 59.
[104]Von der dritten Kardinaltugend handelt Cic. I. c. 18, 61—26, 92
[105]Vgl. Cic. I. c. 22, 74—78. Cicero bekämpft die Meinung, Kriegstaten seien höher einzuschätzen als entsprechende Friedenswerke.
[106]Vgl. Cic. I. c. 19, 62-65.
[107]Vgl. Cic. 23, 79.
[108]Der gleiche Grundsatz Cic. I. c. 19, 65.
[109]Vgl. Cic. I. c. 7, 23.
[110]Vgl. Cic. I. c. 20, 67—69.
[111]Nach Cic. I. c. 20, 66.
[112]vacuitas ab angoribus, wörtlich nach Cic. I. c. 21, 73.

[113]in dolore molliores, wörtlich nach Cic. I. c. 21, 71.
[114]Vgl. Cic. I. c. 21, 70—73.
[115]Auch Cic. I. c. 24, 83 warnt vor der „Torheit“, sich grundlos in Gefahren zu begeben.
[116]Vgl. Cic. I. c. 23, 79 f.
[117]Vgl Cic. I. c. 23, 81.
[118]Ähnlich Cic. ebd.
[119]Auch nach Cic. I. c. 19, 62, bezw. nach der stoischen Begriffsbestimmung ist die Tapferkeit die Vorkämpferin der Gerechtigkeit.
[120]Vgl. Cic. I. c. 20, 68.
[121]Vgl. Cic. I. c. 20, 69.
[122]Richt. c. 7.
[123]Ebd. c. 3 f. 2 Makk. c. 8.
[124]Zum Folgenden siehe 2 Makk. 7, 1 ff.
[125]Die Antwort legt ihm Ambr. in den Mund.
[126]Vgl. Cic. I. c. 26, 91.
[127]Vgl. über die Kardinaltugend der Mäßigkeit und ihren Pflichtenkreis Cic. I. c. 27, 93-42, 151. Tatsächlich kommt hier nur die äußere Seite derselben, das Schickliche (decorum, Anstand), nicht das Sittlichgute (honestum) zur Behandlung.
[128]1 Kön. 21, 12 f. Der Name des Königs lautet im Hebr. (Vulg.) Achis.
[129]Vgl. Cic. I. c. 30, 107—114 über die Selbsterkenntnis der einem jeden eigentümlichen Beanlagung, die neben der allgemein menschlichen zu berücksichtigen sei.
[130]Über die richtige Berufswahl Cic. I. c. 32, 115—121.
[131]Auch Cic. I. c. 32, 118 hebt das als das Gewöhnlichere hervor, bemerkt aber, daß andere in der Berufswahl „von einem herrschenden Vorurteile sich bestimmen lassen“, „manche auch auf gut Glück hin, oder einer natürlichen Tüchtigkeit folgend ohne elterliche Führung den rechten Lebensweg einschlagen.“
[132]Der Zusammenhang legt die Übersetzung von institutum mit Beruf und damit den Gedanken an den leiblichen Vater nahe, der ein (niederes) Kirchenamt bekleidet und seinen Sohn zu seinem Berufsnachfolger wünscht. Institutum in der Bedeutung von Anweisung (Einweisung) würde mehr auf den geistlichen Vater (Priester) hindeuten, der einen Kandidaten zum Eintritt in den Kirchendienst heranbildet.
[133]Wörtlich nach Cic. I. c. 27, 94.
[134]Wörtlioh nach Cic. ebd.; vgl. 1. c. 27, 95; 35, 126.
[135]Der Vergleich (ohne nähere Ausführung) Cic. I. c. 27, 95.
[136]Ps. 92, 1. Der lat. Ausdruck decor bezeichnet sowohl das physisch Schöne, wie das sittlich Schöne (Schickliche).
[137]Nach Cic. I. c. 27, 96. Die weitere Erklärung unabhängig von der Vorlage.
[138]Vgl. Cic. I. c. 31, 111.
[139]Vgl. Cic. I. c. 28, 97 f.
[140]Vgl. Cic. I. c. 28, 98.
[141]Vgl. Cic. I. c. 28, 101.
[142]Vgl. Cio. 1. c. 28, 101.
[143]Vgl. Cic. I. c. 29, 102 f.
[144]Sieh oben 2, 6 f.; 6, 21; 7, 23.
[145]Sieh oben 7, 23.
[146]1 Kor. 15, 23 f. Über die Unterscheidung verschiedener Auferstehungsgruppen (ordines) bei Ambrosius vgl. Allg. Einl. Bd. I S. CXVI f.

[147]Vgl. 1 Kor. 15, 47 ff. Unter dem Irdischen versteht Ambr. den vorläufig zur Erde herabgeschleuderten Satan. Vgl. Allg. Einl., Bd. I S. LVIII.
[148]Vgl. Num. 3, 12. 45. Über die Bedeutung des Namens Levi und Levite verbreitet sich Ambrosius auch Expos, in Ps. 118 serm. 8, 4 und De Cain et Abel II 3, 11,
[149]Das „in der Ehe selbst liegende Gesetz“ läßt die zweite Ehe nach Ambr. an sich nicht als verboten, sondern nur als unrätlich erscheinen. „Auch die Witwe empfing kein Gebot, sondern nur einen Rat“, keine zweite Ehe einzugehen. Gleichwohl betont er den Rat hauptsächlich mit Berufung auf die dem Gatten noch nach dem Tode geschuldete Treue und die den Kindern aus erster Ehe geschuldete Rücksicht mitunter als moralische Verpflichtung.
[150]Die Polemik richtet sich gegen Cic. I. c. I 43, 153, doch zu Unrecht. Auch Cicero erklärt die Weisheit (s?f?a), ,,die Wissenschaft vom Göttlichen und Menschlichen“, als „die Fürstin aller Tugenden“. Wohl aber setzt er die Klugheit (f????s??), „die Wissenschaft von den Dingen, die anzustreben und zu fliehen sind“, den „aus dem Gemeinschaftsleben sich ergebenden Pflichten“, d. i. der Gerechtigkeit nach.
[151]Vgl. unten in III 39, 144.
[152]Vgl. Cic. I. c. 10, 31.
[153]Vgl. Cic. I. c. 10, 32; III 24, 93—95. Auf die gleichen Ausführungen mit den gleichen Beispielen (Herodes, Jephte) kommt Ambr. unten III 12, 76—78 zurück.
[154]Mit denselben Worten leitet auch Cic. I. c. II 2, 8 nach dem Eingang zur Abhandlung über.
[155]Vgl. Cic. I. c. 3, 10.
[156]Ebenso Cic. I. c. 7, 23 ff. mit Berufung auf Ennius.
[157]Vgl. Cic 1. c. 7, 32.
[158]Vgl. Cic. I. c. 7, 23—8, 29.
[159]Vgl. Deut 34, 6. Daran knüpfte sich der Volksglaube, den auch Ambrosius (nach Philo) teilt, daß des Moses Leib nach dessen Tod ins überirdische Paradies entrückt worden sei. Vgl. Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambr., Paderborn 1907. S. 8 f.
[160]Anspielungen an die verschiedenartigsten Stellen von 1 und 2 Kön., 1 Paral. und Psalmen.
[161]Vgl. 2 Kön. 2, 1 ff.; c. 3 f.
[162]Ebd. c. 19; vgl. c. 9. 14. 16.
[163]Vgl. 2 Kön. c. 3 f.; 3 Kön. 2, 5. 32 f.
[164]Vgl. Cic. I. c. 7, 24-8, 29.
[165]Auch Cic. ebd. denkt sich die Liebe nur „in Verbindung mit Ehrfurcht und Vertrauen.“
[166]Ebenso beruht nach Cic. I. c. 9, 31 „der höchste und vollendete Ruhm auf folgenden drei Voraussetzungen: auf der Liebe, dem Vertrauen sowie der Ehrung und Bewunderung der Menge.“
[167]„Klugheit in Verbindung mit Gerechtigkeit“ auch nach Cic. I. o. 9, 33 die zwei Voraussetzungen für das Vertrauen der Leute. Über das Erfordernis der Gerechtigkeit vgl. ebd. 11, 38 ff.
[168]Erweiterte Ausführung von Cic. I. c. 9, 33.
[169]Ebenso Cic. ebd.
[170]Nach Cic. I. c. 35.
[171]Cic. ebd. mit Berufung auf die übereinstimmende Auffassung aller Philosophie: „Wer eine Tugend besitzt, besitzt alle.“
[172]Enger Anschluß an Cic. I. c. 10, 35. Auch Cicero will sich lieber an die herkömmliche Unterscheidung und Einteilung der Tugenden halten.
[173]Vgl. Cic. I. c. 12, 42.
[174]Vgl. Cic. I. c. 15, 52—24, 85. Cicero handelt 16, 54—18, 64 vom Wohltun in Form von Geldspenden (largitio), sei es von Seiten der verschwenderisch (16, 54—17, 60), sei es von Seiten

der vernünftig Gebenden (18, 61—18, 64); 19, 65—24, 85 vom Wohltun in Form von persönlichen Leistungen (opera), sei es gegen den Einzelnen (19, 65—20, 71), sei es gegen die Gesamtheit (21, 72—24, 85).
[175]Die Doppelforderung auch bei Cic. I. c. 15, 54 sq.
[176]Derselbe Gedanke Cic. I. c. 18, 61 sq.
[177]Das Beispiel auch Cic. I. c. 16, 55
[178]Vgl. Cic. I. c. 18, 63.
[179]Cic. I. c. 16, 55 schränkt die Forderung der Schuldübernahme auf Freunde ein.
[180]Vgl. Cic. I. c. 16, 55.
[181]Nach Cic. I. c. 16, 52.
[182]„Mit Rat einem an die Hand gehen und vor Gericht beistehen“, wird auch bei Cic. I. c. 19, 65 unter den persönlichen Leistungen der Freigebigkeit aufgezählt.
[183]Ebenso Cic 1. c. 15, 54 sq. Auch Cicero dringt auf Vorsicht (diligenter) und Maßhalten (modorate) beim Geben.
[184]Auch Cic. I. c. 20, 71 erklärt die Gerechtigkeit als das „höchste Gebot“ im Wohltun.
[185]Cic. I. c. 15, 58 ein ähnlicher Gedanke, aber nicht auf Geldspenden bezogen, sondern auf persönliche Wohltätigkeitsleistungen eingeschränkt.
[186]ampliatus (wörtlich nach LXX; , ein junger Fruchtbaum) = gemehrt, reich entwickelt. Das Prädikat erinnert an die (volksetymol.) Bedeutung des Namens Joseph = der Hinzufügende, der Mehrer (Augustus). Vgl. Gen. 30, 24.
[187]Die Itala hat statt ????t?? der LXX (= der Beneidenswerte; der Übersetzer hat fälschlich das hebr. ajin für ‚Auge‘ statt für ‚Quelle‘ genommen) ????t?? = der Eiferer gelesen.
[188]Namentlich in den Pastoralbriefen.
[189]Ähnlich Cic. I. c. 13, 46; vgl. I 34, 122.
[190]Vgl. Cic. I. c. 13, 46.
[191]Über die Pflicht der Gastfreundschaft siehe Cic. I. c. 18, 64,
[192]Vgl. Cic. I. c. 20, 71 (vgl. unten 26, 129).
[193]Nach Cic. I. c. 16, 55.
[194]Nähere Ausführung bei Cic. I. c. 16, 55—17, 60.
[195]Bei Cic. ebd. werden solche mit Namen aufgeführt.
[196]Vgl. Cic. I. c. 20, 69.
[197]Der gleiche Grundsatz Cic. I. c. 20, 71; vgl. 20, 69.
[198]Die letzten drei Gründe nach Cic. I. c. 20, 69.
[199]Der gleiche Gedanke fast mit gleichen Worten Cic. I. c. ebd.
[200]Ähnlich Cic. I. c. 20, 70.
[201]Nach Cic. I. c. 20, 71 ist die Bewunderung des Reichtums eine Quelle sittlicher Verderbtheit.
[202]Jos. c. 6.
[203]Ambr. (It. nach LXX) liest Achar.
[204]Jos. c. 7.
[205]Vgl. Cic. I. c. 20, 71.
[206]4 Kön. c. 23.
[207]Nach Cic. I. c. III 1, 1, bezw. nach dessen Gewährsmann Cato pflegte P. Scipio Afrikanus zu sagen, er fühle sich niemals weniger müßig als in der Muße und niemals weniger allein, als wenn er allein sei.
[208]Ebd. 42 ff. Nach der Schrift waren es zwanzig Brote.
[209]Vgl. Cic. I. c. 1, 17. Danach lautet die dritte Frage bei Panätius, welche Entscheidung im Kollisionsfall zwischen Tugend und Nutzen zu treffen sei. Panätius selbst beantwortet die Frage

nicht mehr, da sein Werk unvollendet blieb. Cicero schließt sich der „stoischen Regel“ an, wonach „alles Tugendhafte zugleich nützlich erscheint und nichts nützlich, was nicht tugendhaft ist.“ Denselben Grundsatz teilt Ambr. In der praktischen Anwendung folgt er freilich nicht immer dem heidnischen Autor. Letzterer verteidigt beispielsweise nach antiker Auffassung die sittliche Erlaubtheit des politischen Mordes eines M. Brutus an Cäsar. Vgl. Cic. 4, 19; 6, 29 ff.

[210]Über diese stoische Einteilung der Pflichten in vollkommene oder Erstpflichten (officia perfecta, prima) und mittlere Pflichten oder Pflichten zweiten Grades (officia media, secunda) sieh Cic. I. c. 1 3, 8, insbes. III 3, 14-4, 16 (Vgl. oben I 11, 36 ff.).

[211]Vgl. Cic. I. c. III 5, 21—6, 29. Cicero findet die gleiche Forderung begründet 1) im Staatswohl, das kraft des Naturrechtes und Gesetzes sie erheben kann und muß (21—23); 2) in der natürlichen Bestimmung des Menschen, wonach der einzelne für die Gesamtheit sich hingeben muß (23 — 26); 3) in der Interessengemeinschaft des ganzen Menschengeschlechtes, das nun einmal neben- und miteinander zu leben hat (27—29). Bei Ambr. erfährt die Begründung mit dem Hinweis auf Christi Vorbild und Gottes Offenbarungswillen noch eine wesentliche Bereicherung und Vertiefung.

[212]homo (Mensch) — humus (Erde).

[213]Bei Cic. I. c. 10, 42 wird der Wortlaut der bezüglichen Anleitung des Stoikers Chrysippus (3. Jahrh. v. Chr.) angeführt, worauf der obige Text sich bezieht.

[214]So Cic. I. c. 23, 89; vgl. 6, 29—31. Der Konflikt ist dem 6. Buch der Pflichtenlehre Hekatos (2. Jahrh. v. Chr.) entnommen.

[215]Vgl. Cic. I. c. 7, 33—8, 37.

[216]Der gleiche Gedanke Cic. I. c. 8, 37.

[217]Die folgende Gygessage, dem Plato entnommen, bei Cic. I. c. 9, 38.

[218]Auch Cic. I. c. 11, 47 verurteilt dies.

[219]Vgl. Cic. I. c. 18, 74 f.

[220]Die gleichen Forderungen in ausführlichen Besprechungen und Anwendungen bei Cic. I. c. 12, 50—13, 57; 15, 61—17, 72.

[221]Jos. 9, 16 ff. Die Gabaoniter wurden zu Holzhauern und Wasserträgern für das israelitische Volk bestimmt.

[222]Über diesen Brauch, den Cicero beispielsweise dem M. Crassus zutraute, vgl. Cic. I. c. 19, 75. 93.

[223]Den römischen Gitter C. Canius. Der folgende Vorfall bei Cic. I. c. 14, 58 ff. als Beispiel eines offensichtlichen Betruges, der moralisch verwerflich, juristisch aber nicht klag- und strafbar erschien, indem erst der vom Prätor C. Aquilius Gallus (66 v. Chr.) geregelte Formularprozeß eine derartige Restitutionsklage ermöglichte.

[224]Ambr. bezieht sich hier auf Cic. I. c. 18, 73 ff., wonach ein paar Betrüger ein angeblich von L. Minucius Basilius verfaßtes Testament aus Griechenland nach Rom brachten und zur rascheren Durchführung den M. Crassus und den Q. Hortensius zu Miterben einsetzten.

[225]Der gleiche Grundsatz, an Beispielen erhärtet, Cic. 24, 93—95; vgl. I 10, 32. Sieh oben I 50, 254 f.

Revision #1
Created 18 October 2025 03:30:34 by investigatione
Updated 18 October 2025 03:30:49 by investigatione