

Kleinere Mitteilungen.

Ambrosius und Plato.

Es ist eine anerkannte Tatsache, dass der hl. Ambrosius, der als Kirchenfürst eine ungleich grössere Bedeutung denn als Mann der Wissenschaft gehabt hat, bei den griechischen Theologen in die Schule gegangen ist und stark unter ihrem Einflusse steht. Gerade die letzten Jahre haben manche gehaltvolle Quellenuntersuchungen gebracht; mit Erstaunen sah man, wie, um nur ein Beispiel anzuführen, Ambrosius den Hohliedkommentar des Hippolytus ausgeschrieben hat, so zwar, dass er gerade als weiterer Zeuge für den Text des Kommentars in Frage kommt.¹⁾ Doch welches Verhältnis, so fragen wir weiter, bestand zwischen Ambrosius und den griechischen Klassikern, vorab zwischen Ambrosius und Plato? Wenn man die Vorreden der trefflichen von K. Schenkl besorgten Ambrosiusausgabe, von der bis jetzt leider nur drei Bände im Wiener Corpus scriptorum eccles. latinorum vorliegen, daraufhin durchsieht, findet man zumeist die Behauptung ausgesprochen, dass Ambrosius Plato direkt benutzt habe. Ich möchte den Nachweis versuchen, dass diese Behauptung zu weit geht, und wir durchweg bei Ambrosius nur insoweit eine Kenntnis des Plato voraussetzen dürfen, als sie ihm seine unmittelbaren Quellen vermittelten. Ich behandle im folgenden einzelne Stellen etwas ausführlicher, um zugleich einen Beitrag zur Quellenfrage der Schriften unseres Kirchenvaters zu liefern.

Wenn wir rein a priori der Frage näher treten, so scheint es uns unwahrscheinlich, dass Ambrosius direkt Plato benutzte. Das Interesse, das man im 4. Jahrhundert im Okzidente der griechischen Sprache und ihrer Literatur entgegenbringt, ist nicht sehr gross. Es hängt das gewiss mit dem Niedergange der allgemeinen Bildung zusammen — man ist zufrieden mit Kompendienliteratur. So hatte z. B.

¹⁾ Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied. TU. N. F. VIII. 2. Leipzig 1902. S. 18.

Apuleius in bequemer Weise die Hauptpunkte der platonischen Philosophie zusammengefasst, so dass es als überflüssig erscheinen konnte, die Originalschriften des grossen Philosophen einzusehen. Dazu kommt, dass in der lateinischen Reichshälfte die Kenntnis des griechischen immer mehr abnimmt und damit auch die Kenntnis und die Benutzung der griechischen Autoren. Ambrosius mit seiner für seine Zeit immerhin tüchtigen Kenntnis des Griechischen und seinem regen Interesse für die theologische griechische Literatur darf wohl als Ausnahme gelten. Ob dabei sein Interesse über die unmittelbaren Vorlagen hinausging? Wir müssen das durchweg verneinen. Nehmen wir z. B. den 44. Brief¹⁾. Im § 10 berichtet Ambrosius von den Anschauungen des Hippokrates über die Lebensalter und übersetzt § 11 eine Elegie Solons. Ein oberflächlicher Leser könnte auf den Gedanken kommen, Ambrosius habe hier Hippokrates' und Solons Werke um es einmal so auszudrücken, studiert und das ihm Passende übernommen, allein bereits die Mauriner haben gesehen, dass der 44. Brief auf die Schrift *Philos de opificio mundi* zurückgeht und L. Cohn hat im ersten Bande seiner grossen Philoausgabe die ausführlichen Nachweise gegeben. Hier fand Ambrosius die Aeusserung des Hippokrates und das Gedicht Solons; eine direkte Benutzung dieser Autoren annehmen zu wollen, wäre methodisch ganz und gar unberechtigt. Sollte es sich mit dem Verhältnis des Ambrosius zu Plato nicht ebenso verhalten?

Untersuchen wir zunächst, wie denn Ambrosius in seinen Schriften über den grossen Philosophen urteilt. De Abraham I 1. 2 (S. 502,2 Sch.) rechnet er ihn zu den «*sapientes mundi huius*». ja Plato ist für ihn der «*princeps philosophorum*». Immerhin ist es keine besonders günstige Kritik, die hier im Gegensatz zu der Beurteilung Moyses' die Philosophie erfährt. Ambrosius schreibt de Abr. I, 2, 3 (S. 502,17 Sch.): «*Moyses magnus plane vir et multarum virtutum clarus insignibus, quem votis suis philosophia non potuit aequare. Denique minus est quod illa²⁾ finxit quam quod iste gessit maiorque ambizioso eloquentiae mendacio simplex veritatis fides*». In derselben Schrift heisst es von Plato, er sei *famam magis et pompam quam veritatem secutus* (de Abr. II, 854. S. 608, 9 Sch.), die Weisheit Platos, auch wenn er *pater philosophiae* sei, stehe weit hinter der Salomos zurück (de Abr. II, 7,37, S. 593,6 Sch.).

¹⁾ Migne, P. L. 16. Sp. 1139/40.

²⁾ Schenkl hat *ille* in den Text gesetzt. Die besten und meisten H. S. esen *illa*, was meines Erachtens aufzunehmen ist.

Hart klingt das Urteil, das Ambrosius de fuga saeculi 8,51 (S. 203, 23 Sch.) ausspricht. Es heisst mit Bezug auf Plato Conv. 213 E.: «De hoc cratere Plato in suos libros transferendum putavit, ad cuius potum evocavit animas, sed eas explere nescivit, qui potum non fidei sed perfidiae ministrabat.» Die Meinung, dass Plato nach Aegypten gekommen und dort die Schriften des Moyses kennen gelernt habe, teilt Ambrosius mit vielen seiner Vorgänger und Zeitgenossen.¹⁾ In einem uns verloren gegangenem Werke, betitelt: Liber de sacramento regenerationis sive de philosophia hat Ambrosius gegen Plato und platonische Philosophen geschrieben.²⁾ Wenn wir die wenigen von Ballerini im 4. Bande seiner Ausgabe (S. 905ff.) gesammelten Fragmente und die von ihm beigebrachten Ergänzungen durchsehen, so können wir nicht mit Sicherheit bestimmen, ob Ambrosius seine Darstellung, auf die Originalwerke Platos gegründet hat. Beachtenswert ist, dass Ambrosius sich wendet, «adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris dominum profecisse condendunt», ein Vorwurf, den auch der eklektische Platoniker Celsus erhoben hat (vgl. Origenes, contra Celsum, VI, 16). So möchte ich glauben, dass Ambrosius in dem genannten Werke vor allem die Neuplatoniker bekämpft, unter denen sich bekanntlich die erbittertsten Feinde des Christentums befanden.

Wie dem auch sei, der sicherste Weg, das Verhältnis des Ambrosius zu Plato zu bestimmen, bleibt für uns die Erörterung derjenigen Stellen, in denen platonische Anschauungen zu Tage treten. Wir wollen die bemerkenswertesten untersuchen.

Eine sehr interessante Stelle befindet sich in der Schrift de bono mortis; Ambrosius bespricht den Vers aus dem Hohenliede: «Qui sedes in hortis vocem tuam insignua mihi» (Cant. 8, 13) und knüpft daran folgende Erörterung (de bono mortis 5, 19 S. 720, 11 ff. Sch.): «Hinc hortum illum sibi Plato composuit. Quem Jovis hortum alibi, alibi hortum mentis appellavit: Jovem enim et deum et mentem totius dixit. In hunc introisse animam, quam Venerem nuncupat, ut se abundantia et divitiis horti repleret, in quo repletus potu iaceret Porus, qui nectar effunderet. Hoc igitur ea libros Canticorum composuit, eo quod anima, deo adhaerens in hortum mentis ingressa sit, in quo esset abundantia diversarum virtutum floresque sermonum. Quis autem ignorat quod ex paradiso illo, quem legimus in Genesi

¹⁾ Vgl. Expos. in ps. 118, serm. 18, 4 mit der Anmerkung der Mauriner Geffcken, Zwei griech. Apologeten. Leipzig 1907. S. 254.

²⁾ Ihm, Studia Ambrosiana. Leipzig. 1889 S. 76.

habentem lignum vitae et lignum scientiae boni et mali et ligna cetera, abundantiam virtutum putaverit transferendam et in horto mentis esse plantandam, quem in Canticis Solomon hortum animae significavit vel ipsam animam.» Und ein wenig später heisst es wieder mit Bezug auf das Hohelied (de bono mortis 6, 21. S. 723,9 ff. Sch.): «Hinc ergo epulatores illo Platonici, hinc nectar illud ex vino et melle prophético, hinc somnus ille translatus est, hinc vita illa perpetua, quam deos suos dixit epulari, quia Christus est vita». Schenkl gibt in der Vorrede zum ersten Bande seiner Ausgabe (Corpus scriptorum eccles. latinorum 32, 1, S. xxxl) folgende Erklärung dieser merkwürdigen Darstellung: «Festinanter autem Platonis librum Ambrosium legisse atque in eis quae rettulit omnia miscere et turbare non est quod multis exponam. Praeterea suo more et hoc loco allegoricae interpretationi indulget».

Ich glaube, dass damit die Lösung nicht gegeben ist. Bemerkenswert ist in der Stelle vor allem die Verbindung des Perusmythus (Plato Conv. 203 B ff.) mit der Paradieseserzählung. Nun ist Ambrosius nicht der erste, der diese eigentümliche Verbindung hergestellt hat. Origenes schreibt in seiner Schrift gegen Kelsus (4, 39 S. 312, 21 ff. Kötschau), nachdem er ausführlich den Mythus des Symposions wiedergegeben hat:

„Τοῦτον δὲ τὸν παρὰ Πλάτωνι μῦθον ἐξεθέμεν διὰ τὸν παρ' αὐτῷ τοῦ Διὸς κήπον παραπλήσιόν τι ἔχειν δοκοῦντα τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ, καὶ τὴν Πενίαν, τῷ ἐκεῖ ὄφει παραβαλλομένην, καὶ τὸν ὑπὸ τῆς Πενίας ἐπιβουλεύομενον Πόρον τῷ ἀνθρώπῳ ἐπιβουλεύομένῳ ὑπὸ τοῦ ὄφρος. Οὐ πάνυ δὲ δῆλον, πότερον κατὰ συντυχίαν ἐπιπέπτωκε τούτοις ὁ Πλάτων ἢ, ὡς οἴονται τινες, ἐν τῇ εἰς Αἴγυπτον ἀποδημίᾳ συντυχῶν καὶ τοῖς τὰ Ἰουδαίων φιλοσοφοῦσι Οὔτε δὲ τὸν Πλάτωνος μῦθον οὔτε τὰ περὶ τὸν ὄφιν καὶ τὸν παράδεισον τοῦ Θεοῦ καὶ ὅσα ἐν αὐτῷ ἀναγράφονται γεγονέναι νῦν καιρὸς ἦν διηγήσασθαι· προηγουμένως γὰρ ἐν ταῖς ἐξηγητικαῖς τῆς Γενέσεως, ὡς οἶόν τ' ἦν, εἰς ταῦτα ἐπραγματευσάμεθα.“

Diesen Kommentar zur Genesis hat Ambrosius gekannt, wie wir aus Hieronymus Ep. 84,7 erfahren, und z. B. in seiner Schrift de paradiso ausgeschrieben.¹⁾ Noch ein anderes verdient Beachtung. Ich meine die interessante allegorische Ausdeutung der Genesiserzählung, das Paradies ist die Seele des Menschen und die Paradiesesbäume versinnbildeten die Tugenden des Menschen. Es ist das eine Auffassung, die wir bereits bei Philo²⁾ nachweisen können. Origenes

¹⁾ Vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. II. Freiburg 1903. S. 108.

²⁾ De opif. mundi § 153 ff. Cohn; I. S. 37 Mangey; Quaest in Gen. I. 6 etc.

hat derartige uns seltsam anmutenden allegorischen Erklärungen von dem von ihm hochverehrten jüdischen Philosophen übernommen¹⁾. In denselben Bahnen wandelt sodann Ambrosius.²⁾

Ob Ambrosius an unserer Stelle direkt den Genesiskommentar des Origenes benutzt hat, wird schwer zu entscheiden sein. Schenkl glaubt, Ambrosius habe in der mit der Schrift *de bono mortis* eng zusammenhängenden Schrift *de Isaac vel anima* den Hoheliedkommentar des Origenes benutzt, der hier, da eine Erörterung einer Stelle aus dem Hoheliede vorliegt, ebenfalls in Frage käme. Wie dem auch sei, das glaube ich erwiesen zu haben, dass an der besprochenen Stelle origenistisches Gut verarbeitet ist. Bei der traurigen Ueberlieferung der origenistischen Schriften die Stelle einer bestimmten Schrift zuzuweisen, erscheint vorläufig nicht möglich. Damit ist auch die Herkunft der Platostellen erwiesen; Ambrosius hat sie aus Origenes herübergenommen. Auch die beiden Platostellen der Schrift *de Isaac vel anima* (8,78 S. 697,3 Sch. *Plato Conv.* 211 A; S. 698, 1 Sch. *Plato Conv.* 211 DE.) dürfen damit nach ihrer Herkunft bekannt sein. Endlich wird die bereits oben erwähnte Stelle aus der Schrift *de fuga saeculi* auf Origenes zurückgehen; derartige allegorische Deutungen, wie sie hier vom Mischkrüge gegeben werden, sind ihm geläufig.

Das gleiche Urteil werden wir über die Phaedrusstellen bei Ambrosius fällen (*de Abr.* II, 8.54. S. 607,2 Sch.; *de Isaac vel anima* 8,65 S. 688,6 Sch. 8.67 S. 690,3 Sch.). Schenkl ist zwar anderer Meinung, wenn er schreibt (a. a. O. S. XXVIII): «Sed Platonis Phaedrum, quem p. 607,2 designat, ipse legerat, id quod ex hoc loco et ex eis quae de Isaac 8,65sq. exposita sunt perspicitur». Sehen wir uns die ausführlichen Stellen *de Abraham* II. 8. 54 genauer an. Es handelt sich um den in der antiken Literatur berühmt gewordenen Vergleich der Seele mit einem Rossegespann und seinem Führer (*Plato Phaedr.* 246 ff.). Es ist bereits Schenkl aufgefallen, dass bei Ambrosius an der Stelle des platonischen Zweigespanns ein Viergespann getreten ist und die Rosse selbst eine andere Deutung erhalten haben. Ferner setzt Ambrosius an die Stelle der platonischen Dreiteilung der Seele «quattuor motus animae,» λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν, διορατικόν. Diese motus animae werden dann mit Ezechiel I. 10 zusammengestellt, so zwar, dass sich entsprechen home und λογιστικόν, leo und θυμικόν. vitulus und ἐπιθυμητικόν, aquila und

¹⁾ *Comment. in Gen.* Migne P. Gr. XII, 99 ff. Hom. 1. in Gen. XII, 145 ff.

²⁾ *De paradiso* 1,6 (S. 267,14 Sch.) 3,12 (S. 272,3 Sch).

διορατικόν. In der Schrift de virginitate 18.111 ff, die mit den Ausführungen an unserer Stelle in vielen übereinstimmt, werden sodann noch die Evangelistensymbole herangezogen. Endlich spielen auch die vier Kardinaltugenden hinein (de Abraham a. a. O. S. 608,5 ff. Sch. de virginitate 18,114). Dass wir eine andere Quelle als Plato suchen müssen, darauf weist uns bereits das Wort διορατικόν, das bei Plato nicht nachzuweisen ist; Schenkl verweist in der Fussnote auf Diels, Doxographi graeci 389 ff. und Philo Leg, alleg. III. 38 und I. 22. Wir wissen nun aus der ersten Homilie des Origenes zum Ezechiel, die Hieronymus in seiner Jugend übersetzt hat, dass die eigenartige Exegese der Ezechielstelle auf Origenes zurückgeht. Hieronymus schreibt. «Quae est tripartitio animae? Per hominem rationale eius indicatur, per leonem iracundia, per vitulum concupiscentia. Spiritus vero qui praesidet ad auxiliandum, non est a dextris ut homo vel leo, non est a sinistris ut vitulus, sed super omnes tres facies consistit. Aquila quippe in alio loco nuncupatur, ut per aquilam spiritum praesidentem animae significet»¹⁾. In seinem Kommentar zum Ezechiel, der zu den letzten schriftstellerischen Arbeiten des Hieronymus gehört, wird dieselbe Erklärung noch ausführlicher erwähnt: «Plerique iuxta Platonem rationale animal et irascitivum et concupiscentivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et επιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt.... Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήφιν.... Quom proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem... Hanc igitur quadrigam in aurigae modum Deus regit et incompositis curventem gradibus refrenat docilemque facit et suo parere cogit imperio»²⁾. Augenscheinlich ist auch das Bild vom Wagenlenker, das Plato im Phädrus durchgeführt hat, verwendet. Ich gebe zu, dass sich die Ausführungen bei Ambrosius und Origenes-Hieronymus nicht völlig decken, namentlich lässt sich das Wort διορατικόν nicht nachweisen, aber das geht meines Erachtens aus den beigebrachten Belegen hervor, das Ambrosius Ausführungen des Origenes herübergenommen hat. Wie wir bereits oben bemerkten, pflegt Origenes seine Erklärungen auch in anderen Schriften wieder vorzutragen; so könnte Ambrosius aus einer uns verlorengegangenen Schrift des Origenes geschöpft haben. Immerhin können wir den sicheren Schluss ziehen, dass wir Plato als unmittelbare Quelle auszuschliessen haben und gewichtige Gründe vorliegen, Origenes als

¹⁾ Migne P. L. 25 Sp. 706,7.

²⁾ Migne a. a. O. Sp. 22.

Vorlage zu betrachten. Das gleiche gilt von den beiden anderen oben genannten Phädrusstellen, die in der Schrift de Isaac vel anima stehen. Die erste von beiden geht am ausführlichsten auf das Bild von der Seele als einem Rossegespann ein, während die zweite nur einen flüchtigen Hinweis darauf enthält; sie wird zitiert im Anschluss an Cant. (6,11) «Posuit me currus Aminadab.» Ambrosius deutet die Rosse als Tugenden und Laster. «Boni equi sunt quattuor: prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia; mali equi iracundia, concupiscentia, timor, iniquitas». Wenn Schenkl's Annahme berechtigt ist, dass Ambrosius in dieser Schrift den Kommentar des Origenes zum Hohenliede benutzt hat, käme dieser wohl am ehesten in Frage.

Platos Schrift über den Staat wird genannt de officiis ministrorum I, 12, 43 und einiges aus ihr mitgeteilt. Hier hat Ambrosius sogleich seine Quelle angegeben, wenn er schreibt: «Quod eusque Tullius probavit, ut ipse in libris, quos scripsit de re publica, in eam sententiam dicendum putaverit.» Damals ist Ciceros Schrift, in der aus Platos gleichnamiger Schrift vieles herübergenommen war, noch vollständig erhalten gewesen. Woher die merkwürdige Ausführung über die Seelenwanderung de bono mortis 10, 45 (S. 741, 20 Sch. vgl. Plato de republica 620 A) stammt, ist schwer zu sagen; vielleicht käme auch hier Ciceros eben genannte Schrift in Frage. Dass Plato nicht direkt benutzt ist, zeigt die Verschiedenheit der Durchführung; auch Schenkl hält es für möglich, dass Ambrosius eine zweite Quelle benutzt habe (Vorrede S. XXXII). Etwas sicheres vermag ich vorläufig nicht festzustellen; im übrigen hat die Ausführung an dieser Stelle grosse Aehnlichkeit mit der Polemik gegen die Seelenwanderung in der Schrift de excessu Satyri II, 128 (Migne P. L. 16 Sp. 13523).

Dass Ambrosius de Abraham II, 8. 54 (S. 608,7 Sch.) Ciceros Timäusübersetzung benutzt habe, wie Schenkl (Vorrede S. XXVIII) annehmen möchte, erscheint mir unwahrscheinlich. Ambrosius fand die Erörterung über die Harmonie der Sphären bei Philo vor, dessen Quaestiones im Genesim in diesem Teile der Schrift benutzt sind (Philo Quaest. in Gen. III, 3). In seiner umfangreichen Exposition in psalmum 118, sermo 18,4 nimmt Ambrosius Bezug auf die Verse Pindars, die im Platons Menon 81B zitiert werden. Diese Stelle wird auf Origenes zurückgehen, dessen uns leider nicht mehr erhaltene Erklärung von Psalm 118 die Quelle für Ambrosius war.

Wir brechen hier ab und lassen eine kleinere Anzahl Stellen, die mehr philologisches Interesse beanspruchen, unerörtert. Auch hier

lässt sich unseres Erachtens der Nachweis erbringen, dass Ambrosius nicht unmittelbar Plato benutzt, sondern seine Kenntnis platonischer Gedanken Mittelquellen verdankt. Noch ein Wort zum Schlusse, um einer falschen Auffassung zu begegnen. Es wäre durchaus verfehlt, wenn wir auf Grund der vorstehenden Ausführungen dem heiligen Ambrosius einen Vorwurf machen würden, dass er damit zufrieden war, seine Vorlagen auszuschreiben, ohne auf die Originale zurückzugehen. Hier haben wir einen wichtigen Grundsatz historischer Forschung zu beobachten, den nämlich, dass wir einen Schriftsteller aus seiner Zeit heraus verstehen müssen und, um die Anwendung auf diesen Fall zu machen, nicht Anschauungen geltend machen dürfen, die wir vielleicht über wissenschaftliches Arbeiten haben.

Münster i. W.

Dr. W. Wilbrand.

Nova Cancellariae Regula pro Subscriptione Constitutionum Apostolicarum.

Am 29. September 1908 erschien eine Apostolische Konstitution de promulgatione legum et evulgatione actorum Sanctae Sedis sub bulla plumbea und ad perpetuam rei memoriam, die in dem Sekretariat der Breven registriert wurde. Sie trug infolgedessen die Unterschrift des Datars: A. Cardinalis de Pietro Datarius, und ausserdem den üblichen Vermerk: Visa, de curia J. de Aquila e Vicecomitibus. Während nun der Datar links unterschrieben hat, finden wir rechts die Unterschrift: R. Cardinalis Merry del Val a Secretis Status. Genau die gleichen Merkmale weist die Konstitution De Romana Curia vom 29. Juni auf, in deren Datum hinter der Jahreszahl und vor dem Tagesdatum die Worte eingeschaltet sind: *die festo Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli*.

Aus einer früheren Mitteilung an dieser Stelle wird man sich erinnern, dass in dieser Konstitution de Romana Curia bestimmt wird, dass die apostolische Kanzlei in Zukunft, unter völliger Abschaffung der Expeditionen per vias secretam, de Camera und de Curia, nur noch per viam Cancellariae expedieren darf. Ihr Jurisdiktionsgebiet erstreckt sich lediglich auf die sub plumbo auszufertigenden litterae apostolicae circa beneficiorum consistorialium provisionem, circa novarum dioecesium et capitulorum institutionem et *pro aliis maioribus Ecclesiae negotiis conficiendis*. So bestimmt die beiden ersten capita lauten, so unbestimmt ist die dritte Rubrik de aliis maioribus Ecclesiae negotiis gefasst. Der Ausfertigungsbefehl konnte von der Konsistorialkongregation circa negotia ad eius iurisdictionem spectantia¹⁾

¹⁾ Vergleiche hierüber den Articulus secundus ordinis servandi in Romana Curia (Normae peculiare, Beilage der Konstitution De Romana Curia).