

**Zeitschrift:** Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

**Herausgeber:** Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

**Band:** 12 (1955)

**Heft:** 3

  

**Artikel:** Zu den Annalen des Ennius

**Autor:** Fuchs, Harald

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-13267>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.04.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Zu den Annalen des Ennius

Von Harald Fuchs, Basel

### 1. Ennius als Homer

Im Prooemium der *Annalen* hat Ennius sein großes Unternehmen dadurch gerechtfertigt, daß er die Seele Homers für sich in Anspruch nahm. So ungewiß auch manche Einzelheiten sind<sup>1</sup>, so läßt sich aus den Zeugnissen, die zur Verfügung stehen, doch so viel erkennen, daß er sich dabei auf einen Traum berief, in dem Homer selbst ihm dargelegt hatte, wie seine Seele in ihn übergegangen sei<sup>2</sup>. Mit der pythagoreischen Lehre von der Seelenwanderung ist Ennius in seiner süd-italischen Heimat sicherlich schon früh vertraut gewesen<sup>3</sup>. Aber es ist wohl eine Täuschung, wenn man meint, er habe sich diese Lehre in freier Erfindung zunutze gemacht. Es gibt nämlich auch einen griechischen Dichter, von dem es hieß, er habe die Seele Homers in sich aufgenommen, und es ist kaum zu bezweifeln, daß Ennius gerade auf ihn geblickt hat, als er sein eigenes Dichtertum in derselben Weise deutete. Jener Dichter ist Stesichoros, und die Aussage, die hier in Betracht kommt, findet sich in einem Epigramm des Antipater von Sidon (AP 7, 75):

Στασίχορον, ζαπληθῆς ἀμέτρον στόμα Μούσης,  
ἐκτέρισεν Κατάνας αἰθαλόεν δάπεδον,  
οὐ κατὰ Πυθαγόρεω φυσικὰν φάτιν ἅ πρὶν Ὀμήρου  
ψυχὰ ἐνὶ στέροισι δεύτερον ᾤκισατο.

<sup>1</sup> Überblick über die Forschung bei J. H. Waszink, *The Proem of the Annales of Ennius*, *Mnemosyne* 3 (1950) 215ff.

<sup>2</sup> Daß Ennius den Traum auf dem Parnaß empfangen haben will, ergibt sich eindeutig aus Persius Prolog 2 *nec in bicipiti somniasse Parnaso memini* und dem zugehörigen Scholion: *tangit Ennium, qui dixit se vidisse per somnum in Parnaso Homerum sibi dicentem quod eius anima in suo esset corpore*. Andere Stellen bringen Ennius mit dem Helikon in Verbindung (Lucr. 1, 116ff.; Prop. 3, 3, 1ff.). Nachdem ihr Zeugniswert sehr eindrucksvoll von E. Reitzenstein in der Festschrift für R. Reitzenstein (Leipzig 1931) 52ff. bestritten worden war, sind sie erneut von Waszink a. O. herangezogen worden, der in sorgfältiger Beweisführung zu zeigen versucht, daß vor dem Traum auf dem Parnaß eine Begegnung mit den Musen auf dem Helikon anzusetzen sei, bei welcher Ennius aus der Hippukrene getrunken und den Dichterkranz empfangen habe. Gegen das Nebeneinander der beiden Bergesszenen sprechen jedoch nicht nur starke künstlerische Bedenken, sondern ganz entschieden auch das Wort des Fronto (im Briefe 1, 4, 5, p. 11 Nab. = p. 8 v.d. Hout), *Q. Ennium ... ex somno et somnio initium sibi fecisse* (S. Timpanaro, *Forschungsbericht zu Ennius*, *Anzeiger f. d. Altertumswissenschaft* 5 [1952] 199 nach dem Hinweise eines ungenannten 'Fachmannes'). – Nicht genügend beachtet wird die Angabe des Porphyrio zu Horaz *Epist.* 2, 1, 51ff., Ennius habe den Traum erdichtet, als er noch um seinen Ruhm besorgt sein mußte (Hor. a. O.: *Ennius et sapiens et fortis et alter Homerus, / ut critici dicunt, leviter curare videtur, / quo promissa cadant et somnia Pythagorea*; dazu Porphyrio: *securus iam de proventu suae laudis est Ennius, propter quam ante sollicitus in principio annalium suorum somnio se scripsit admonitum quod secundum Pythagorae dogma anima Homeri in suum corpus venisset*). Für die Beschwörung Homers scheint also nicht etwa das Selbstbewußtsein des Ennius, sondern seine Besorgnis gegenüber der Größe der gewählten Aufgabe bestimmend gewesen zu sein.

<sup>3</sup> Vgl. F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* 1<sup>3</sup> (Baden-Baden 1951) 290f. 295f.

«Stesichoros, den randvollen, unmeßbaren Mund der Muse, hat Katanias Aschenboden bestattet, – ihn, in dessen Brust gemäß des Pythagoras naturkundigem Worte die einstige Seele Homers ein zweites Mal Wohnung genommen hatte.»

Antipater, der wohl gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts geboren wurde, mag etwa zwei Menschenalter jünger sein als Ennius. Da es aber undenkbar ist, daß er sich von Ennius habe anregen lassen, kann seine Übereinstimmung mit ihm nur auf einer gemeinsamen Vorlage beruhen<sup>4</sup>. Die in Frage stehenden Worte des Epigramms, die dem Stesichoros die Seele Homers zuweisen, hat P. Von der Mühl gewiß mit Recht auf eine Äußerung des Stesichoros selbst zurückgeführt<sup>5</sup>. Ebenso wird auch Ennius, wenn er sich als den wiedergeborenen Homer begriff, dem alten sizilischen Dichter – dem Landsmann des von ihm so sehr geschätzten Epicharm – verpflichtet gewesen sein<sup>6</sup>.

## 2. Ennius und der Krieg

Als Freund der Bildung hat Ennius die *discordia taetra* (*Ann.* 266) verabscheut, deren Wirken er in seinen *Annalen* doch so oft zu schildern hatte<sup>7</sup>. Die *sapientipotentis* schätzte er höher als die *bellipotentis* (*Ann.* 180), und voll Anteilnahme beschreibt er (*Ann.* 268ff.), wie zu Beginn des Krieges der Geist verstummen muß:

<sup>4</sup> Bemerkenswert ist, in wie ähnlicher Weise die Bezugnahme auf die Lehre des Pythagoras im griechischen Epigramm über Stesichoros und in den lateinischen Berichten über den Traum des Ennius bezeichnet wird. Epigr. V. 3: *κατὰ Πυθαγόρου φυσικὸν φάτιν*; Poryphyrio a. O. (oben Anm. 3 am Ende): *secundum Pythagorae dogma*; Scholion zu Persius *Sat.* 6, 10: *Ennius ... dicit se vidisse in somnis Homerum ... et ex eo translata in se animam esse secundum Pythagorae philosophi definitionem*.

<sup>5</sup> Siehe M. Gabathuler in seiner unter P. Von der Mühl's Leitung entstandenen Basler Dissertation *Hellenistische Epigramme auf Dichter* (1937) 98 mit Anm. 180 (das Epigramm selbst ebd. 35f. Nr. 81).

<sup>6</sup> Die Äußerung des Stesichoros ist, wie es scheint, auch von Hermipp einmal berücksichtigt worden. Für die Erzählung, wie Thales dem Solon bewies, daß die Ehelosigkeit vorteilhafter sei als die Ehe, hat Hermipp sich nach Plutarch *Sol.* 6, 7 auf einen gewissen Pataikos berufen, *ὃς ἔφασκε τὴν Αἰσώπων ψυχὴν ἔχειν*. Pataikos wird ein von Hermipp erfundener Gewährsmann sein, dessen Name nach dem des Schwindlers Pataikion gebildet worden ist (P. Von der Mühl, *Antiker Historismus in Plutarchs Leben des Solon*, *Klio* 35 [1942] 93; die *Realencyclopädie* behandelt weder Pataikos noch Pataikion; Belegstellen für Pataikion in Prellers Wörterbuch der griechischen Eigennamen s. v.). Wenn Hermipp behauptete, daß Pataikos die Seele des Äsop besaß, so bezweckte er damit offenbar, die Geschichte, die er ihn erzählen ließ, recht nachdrücklich zu empfehlen. Denn Äsop war nicht nur als Zeitgenosse des Solon, mit dem er angeblich auch selbst einmal zusammengetroffen war (*Plut. Sol.* 28, 1), ein besonders glaubwürdiger Zeuge (Von der Mühl a. O.), sondern er wirkte zugunsten der Erzählung des Pataikos vor allem auch durch seinen eigenen Ruf als der hervorragendste aller *λογοποιοί*. Der Gedanke, den Pataikos mit der Seele des Äsop auszustatten, und die Erfindung des Stesichoros, sich selber die Seele Homers beizulegen, sind einander so ähnlich, daß zwischen ihnen irgendein Zusammenhang bestehen muß. Freilich könnte man im Hinblick auf Ennius und das Epigramm des Antipater vielleicht vermuten, die Deutung einer geistigen Leistung aus den Vorstellungen von der Seelenwanderung sei im Hellenismus auch ohne ein bestimmtes Vorbild möglich gewesen. Wenn aber wirklich, wie oben im Text ausgeführt worden ist, sowohl Antipater wie Ennius unmittelbar auf Stesichoros zurückgegriffen haben, so wird es am wahrscheinlichsten sein, daß auch Hermipp sich an die betreffende Äußerung des Stesichoros erinnert hat.

<sup>7</sup> Zum Verständnis des Fragmentes *Ann.* 266f., das die *Discordia* selber handeln läßt, s. Ed. Fraenkel, *JRS* 35 (1945) 12ff.

*pellitur e medio sapientia, vi geritur res, | spernitur orator bonus, horridus miles amatur ...* In einer Rede, in der er bei einer bestimmten Gelegenheit zum Frieden mahnen ließ, hat er sogar den Ausdruck gebraucht, daß nur die dummen Schweine mit Gewalt zu kämpfen pflegten (*Ann.* 105 *nam vi depugnare sues stolidi soliti sunt*). Der Satz ist verblüffend grob<sup>8</sup>, aber gerade an ihm tritt zutage, wie fest gegründet Ennius' Abneigung gegen den Krieg gewesen ist. Die Worte nämlich, die der Leidenschaft des Augenblicks entsprungen zu sein scheinen, geben in Wahrheit eine Erkenntnis wieder, die in ruhiger Besinnung von der Philosophie gewonnen worden war<sup>9</sup>.

Zur geistigen Bewältigung des Krieges hat am meisten Platon beigetragen. Die letzten Einsichten, die ihm in der Aussprache mit seinen Schülern zuteil geworden waren, hat er in den *Gesetzen* niedergelegt, in deren Anfang er sich gegen die Auffassung der Spartaner wendet, daß alle Erziehung auf den Krieg gerichtet sein müsse<sup>10</sup>. Wenn Platon hier den Beweis führte, daß keineswegs der Krieg, sondern einzig der Friede den Sinn des Lebens zu erfüllen vermöge<sup>11</sup>, so hat sich daraus für die Späteren der einprägsame Satz ergeben, daß der Friede der Zweck des Krieges selber sei<sup>12</sup>. Aber es war auch noch auf eine andere Weise möglich, den Krieg in Schranken zu halten. In Ciceros Schrift *De officiis* (1, 34f.) findet sich bei der Erörterung der Pflichten, die man, auch wenn man Unrecht erlitten habe, erfüllen müsse, die folgende Äußerung: *atque in re publica maxime conservanda sunt iura belli. nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc beluarum, confugiendum est ad posterius, si non licet uti superiore. quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur, parta autem victoria conservandi vi qui non crudeles in bello, non inmanes fuerunt.*

Die Lehre, die Cicero vorträgt, stammt aus dem von ihm benutzten Pflichtenwerke des Panaitios. Am Ende wird der alte Gedanke, daß der Zweck des Krieges

<sup>8</sup> Die Zuweisung an Hersilia (Vahlen, *Enn. poes. rel.*<sup>2</sup> CLXIV) wird bestritten von O. Skutsch, der *Ann.* 105 mit *Ann.* 98 (*astu, non vi...*) zusammenbringt (Proc. Cl. Assoc. 46 [1949] 27 [mir nicht zugänglich]; Timpanaro a. O. [oben Anm. 2] 202).

<sup>9</sup> Die drei Vergleichsstellen, die im folgenden Texte ausgeschrieben werden, sind schon von Vahlen (s. vorige Anmerkung) erwähnt worden. Es kommt jedoch darauf an, sie in ihren Zusammenhängen zu verstehen.

<sup>10</sup> *Gesetze* 1, 625 e ff. Vgl. H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (NPhU 3, Berlin 1926) 135ff.

<sup>11</sup> *Gesetze* 1, 628 c f.: *τό γε μὴν ἄριστον οὔτε ὁ πόλεμος οὔτε ἡ στάσις ..., εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη ...* Niemand kann ein rechter Staatsmann sein, wenn er einzig und zuerst auf den Krieg nach außen blickt, noch ein vollkommener Gesetzgeber, *εἰ μὴ χάριν εἰρήνης τὰ πολέμου νουθετοῖ μᾶλλον ἢ τῶν πολεμικῶν ἔνεκα τὰ τῆς εἰρήνης.*

<sup>12</sup> Arist. *EN* 10, 7, 1177 b 4ff. *ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν* (danach 'Sall.' *Ep. ad Caes.* 1, 6, 2 *postremo sapientes pacis causa bellum gerunt, laborem spe otii sustentant*); *Pol.* 7, 15, 1334 a 14ff. *τέλος γάρ, ὡσπερ εἴρηται πολλάκις* (1333 a 30ff.), *εἰρήνη μὲν πόλεμος, σχολή δ' ἀσχολίας.* Themist. *Or.* 10, 131a, p. 156 Dind. *πολέμου γὰρ ἄθλον εἰρήνη, καὶ στρατεύονται οἷς ἀνάγκη, οὐχ ἵνα διὰ τέλους στρατεύονται, ἀλλ' ἵνα ἀσφαλῶς ἡσυχάσωσιν.* Cic. *Off.* 1, 35 (s. oben im Text); 1, 80 *bellum ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur.* August. *Ep.* 189, 6, *CSEL* 57, 135 *non enim pax quaeritur, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur.* Vgl. Fuchs a. O. 135. 137f.

der Friede sei, erneut zur Geltung gebracht<sup>13</sup>. Davor aber wird festgestellt, daß der Mensch, der vom Tiere durch seine Geisteskraft unterschieden ist, in der Auseinandersetzung mit seinesgleichen sich wesensgemäß zunächst des Geistes zu bedienen habe und nur im Notfall wie die Tiere Gewalt anwenden dürfe. Es ist deutlich, daß die Auffassung, die hier vertreten wird, dieselbe ist, zu der Ennius sich bekannte, als er die Anwendung der Gewalt den dummen Schweinen zuwies<sup>14</sup>. Damit aber gelangt man über Ennius hinaus zu einer altstoischen Lehre vom Kriege, aus der sowohl Ennius wie Panaitios ihre Lehren bezogen haben<sup>15</sup>. Zu

<sup>13</sup> Wenn als Kriegsziel angegeben wird, *ut sine iniuria in pace vivatur*, so wirkt die römische Auffassung vom *bellum iustum* ein, das für keinen anderen Zweck unternommen wird als *aut pro fide aut pro salute* (Cic. *Rep.* 3, 34). Daß die Formulierung bei Cicero «in konkreter politischer Polemik» zugespitzt sei und daß in ihr römische Propaganda nachklinge, die den «defensiven Charakter der römischen Eroberungspolitik herausstellte» (R. Harder, *Nachträgliches zur humanitas*, *Hermes* 69 [1934] 69 Anm. 4 unter Berufung auf M. Gelzer, *Römische Politik bei Fabius Pictor*, *Hermes* 68 [1933] 137. 145), ist eine Behauptung, die im Bemühen, das 'Leben' zu erfassen, nicht glücklich den Gesichtskreis verengert.

<sup>14</sup> In der oben S. 203, Z. 1f. erwähnten Schilderung des Kriegsausbruches heißt es nach den angeführten Versen weiter (270ff.): *haut doctis dictis certantes nec maledictis / miscet inter sese inimicitias agitantes, / non ex iure manum consortum, sed magis ferro / rem repetunt regnumque petunt, vadunt solida vi*. Hier wird das, was Cicero *disceptatio* nennt, treffend mit den Worten *doctis dictis certare* bezeichnet. Wieder also zeigt sich Ennius von seinem philosophischen Wissen beherrscht.

<sup>15</sup> Ciceros eigene Darlegungen über die *iura belli* sind «alles andere als wohlgeordnet» (Harder a. O. 69 Anm. 3, mit Aufriß). Sachlich befremdend ist der Schluß (§ 38): *cum vero de imperio decertatur belloque quaeritur gloria, causas omnino subesse tamen oportet easdem, quas dixi paulo ante (§ 35f.) iustas causas esse bellorum. sed ea bella, quibus imperii proposita gloria est, minus acerbè gerenda sunt. ut enim cum civi aliter contendimus, si est inimicus, aliter, si competitor (cum altero certamen honoris et dignitatis est, cum altero capitis et famae), sic cum Celtiberis, cum Cimbris bellum ut cum inimicis gerebatur, uter esset, non uter imperaret, cum Latinis Sabinis Samnitibus Poenis Pyrrho de imperio dimicabatur. Poeni foedifragi, crudelis Hannibal; reliqui iustiores, Pyrrhi quidem de captivis reddendis illa praeclara (nämlich Enn. *Ann.* 194ff.) ... Es werden zwei Arten von Kriegen unterschieden: diejenigen, bei denen zur Entscheidung steht, *uter sit*, und andere, bei denen es sich darum handelt, *uter imperet*. Die Kämpfe der zweiten Art, die *minus acerbè gerenda sunt*, werden auch als solche bezeichnet, *quibus imperii proposita gloria est*. Hätte Cicero für die Kämpfe der ersten Art eine ähnliche Bezeichnung wählen wollen, so hätte er nach römischer Gepflogenheit der *gloria* die *salus* entgegenzusetzen müssen, so wie es etwa Sallust getan hat, als er (*Iug.* 114, 2) erklärte, die Römer seien bis zu seiner Zeit hin überzeugt gewesen, *omnia virtuti suae prona esse, cum Gallis (s. u.) pro salute, non pro gloria certare* (vgl. *Sall. Iug.* 94, 5 *magna utrimque vi pro gloria atque imperio his [sc. Romanis], illis pro salute certantibus*; *Tac. Agric.* 31, 3 *sumite animum tam quibus salus quam quibus gloria carissima est*; 26, 2 *securi pro salute de gloria certabant*; *Curt.* 4, 14, 9 [Rede des Darius] *iam non de gloria, sed de salute et, quod saluti praeponitis, libertate pugnandum est*; s. auch Cic. *Rep.* 3, 34 [oben Anm. 13]). Als Beispiele für den Krieg um Leben und Tod werden von Cicero die Keltiberer und die Kimbern genannt, während für die weniger harten Kriege *de imperio* außer den Latinern, Sabinern und Samniten auch die Punier und Pyrrhus angeführt werden. Die Auswahl der Beispiele ist nicht überzeugend. Einerseits soll es sich in den fernen Kämpfen mit den Keltiberern (unter Viriathus) darum gehandelt haben, *uter esset, non uter imperaret*, andererseits aber sollen die sehr viel schwereren Punischen Kriege, die ihr Ende erst in der Zerstörung Karthagos fanden, nicht für die *salus*, sondern nur für des Reiches *gloria* durchgefochten worden sein. Die seltsame Auffassung der Punischen Kriege, die um so mehr befremdet, als nicht weit vorher (§ 35) Karthago und Numantia gemeinsam den italischen Völkern entgegengesetzt worden waren, ist vielleicht darin begründet, daß Cicero hier vornehmlich an Hannibal dachte, von dem er auch an einer anderen Stelle gesagt hat, daß mit ihm – wie mit Pyrrhus – *de imperio in Italia certatum est* (*Lael.* 28; auch Ennius *Ann.* 272 [oben Anm. 14] läßt Hannibal und die Römer nur um das *regnum* kämpfen; bei Livius 22, 58, 3 verkündet Hannibal nach der Schlacht von Cannae, *non internecivum sibi esse cum Romanis bellum, de dignitate et imperio certare*; überraschend ähnlich diesem Ausspruche*

der platonischen Erkenntnis vom Verhältnis zwischen Krieg und Frieden war dort ein neuer Beweisgrund hinzugetreten, der den Unterschied zwischen Mensch und Tier auswertete. Aber auch dieser Beweisgrund ist aus bereitliegendem Gut übernommen worden. Denn die Forderung, daß die Menschen sich in ihren Streitigkeiten anders verhalten sollten als die Tiere, stimmt mit einem Satz überein, der sich schon im *Epitaphios* des Lysias ausgesprochen findet<sup>16</sup>, wo dem freiheitsliebenden Geschlecht, das die attische Demokratie begründet hatte, die Überzeugung zugeschrieben wird (*Or.* 2, 18f.), *θηρίων μὲν ἔργον εἶναι ὑπ' ἀλλήλων βία κρατεῖσθαι, ἀνθρώποις δὲ προσήκειν νόμῳ μὲν ὀρίσαι τὸ δίκαιον, λόγῳ δὲ πείσαι, ἔργῳ δὲ τούτοις ὑπηρετεῖν, ὑπὸ νόμου μὲν βασιλευμένους, ὑπὸ δὲ λόγου διδασκομένους.* Die Unterscheidung zwischen der *βία* der Tiere und dem *λόγος* der Menschen dürfte bereits der Sophistik geläufig gewesen sein, die so gerne das Tier und den Menschen miteinander verglich<sup>17</sup>. Das Verfahren an sich aber, die Lebensordnung der Menschen von derjenigen der Tiere abzuheben, war noch älter. Am Anfang steht Hesiod mit seinen Versen *Erga* 276ff.<sup>18</sup>

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων:  
 ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς  
 ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς·  
 ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη  
 γίνεται ...

ist übrigens der *εὐγνώμων καὶ φιλόφρωνος λόγος*, den nach Plutarch *Demetr.* 5 Ptolemaios I seinem in der Schlacht von Gaza besiegten Gegner Demetrius zukommen ließ: *ὡς οὐ περὶ πάντων ἅμα, περὶ δόξης δὲ καὶ ἀρχῆς πολεμητέον ἐστὶν αὐτοῖς*). Die Anschauung, daß die Kämpfe mit den Keltiberern belangreicher gewesen seien als die Punischen Kriege, ist aber in jedem Falle erstaunlich. Bei der Unterscheidung zwischen einer milderen und grausameren Art der Kriegführung erinnert man sich jedoch an Platons Forderung, daß im Kampfe von Griechen gegen Griechen ein anderes Kriegsrecht anzuwenden sei als im Kampfe gegen Barbaren (*Rep.* 5, 469 b ff.). Die Tatsache, daß neben den Keltiberern nur die Kimbern genannt werden (auch unter den von Sallust a. O. erwähnten 'Galliern' sind zunächst die Kimbern zu verstehen), legt die Vermutung nahe, daß Cicero im Hinblick auf Platon zwar ebenfalls zwischen milderen und grausameren Kriegen hatte unterscheiden wissen wollen, nach römischer Weise aber von den Kriegen *de gloria* und *de salute* sprach und dabei doch für die Wahl der Völker, die ihm als Beispiele dienen sollten, den Grad der Wildheit und nicht den der Gefährlichkeit bestimmend sein ließ.

<sup>16</sup> Zur Frage der Echtheit des *Epitaphios* s. J. Walz, *Der lysianische Epitaphios*, Philologus Suppl. 29, 4 (1936).

<sup>17</sup> Fuchs a. O. (oben Anm. 10) 96ff.

<sup>18</sup> Vgl. W. Jaeger, *Paideia* I (Berlin 1934) 103.