

VORWORT

Bei der vorgelegten Untersuchung handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Dezember 2012 von der Prüfungskommission der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster angenommen wurde. Später erschienene Arbeiten wurden so weit wie möglich eingearbeitet.

Es bleibt die angenehme Pflicht, denjenigen den gebührenden Dank abzustatten, die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben. An erster Stelle ist mein Doktorvater PETER FUNKE zu nennen, der stets ein offenes Ohr für die Fragen seines Doktoranden hatte und das Thema der Arbeit mit angeregt hat, die größtenteils als eigenständiges Teilprojekt innerhalb des Projektes C2 „Parteiische Götter – konkurrierende Götter. Die Rolle von Kulturen und Heiligtümern in antiken Staatsverträgen“ des Münsteraner Exzellenzclusters „Religion und Politik“ entstanden ist. Die offene und wissenschaftlich anregende Atmosphäre an seinem Lehrstuhl wird mir immer als beispielgebend vor Augen stehen. KLAUS ZIMMERMANN (Münster) danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens, CHRISTIAN MANN (Mannheim) dafür, dass er mir den Freiraum gewährt hat, die Überarbeitung dieser Untersuchung trotz neuer Verpflichtungen in Mannheim fertigzustellen. Die anonymen Gutachter der *Historia*-Einzelschriften haben hilfreiche Denkanstöße geliefert. Ihnen wie den Herausgebern der Einzelschriften, insbesondere KAI BRODERSEN (Erfurt), bin ich für die Aufnahme in die Reihe zu Dank verpflichtet.

Einzelne Aspekte der Arbeit konnte ich mit HANS BECK (McGill), ANGELOS CHANIOTIS (Princeton) und KURT RAAFLAUB (Providence) diskutieren. MATTHIAS HAAKE, MICHAEL JUNG und KATHARINA KNÄPPER (alle Münster) haben verschiedene Kapitel gelesen und wertvolle Hinweise beigesteuert. KAY ZENKER (Münster) danke ich für den interdisziplinären, KATARINA NEBELIN (Rostock) für den fachinternen ‚Brückenaustausch‘. Unnötig zu erwähnen, dass alle verbliebenen Fehler ausschließlich meine eigenen sind.

Mein größter Dank aber gilt meiner Frau ANNE-KATRIN SCHARFF, die nicht nur die Mühen mehrfachen Korrekturlesens auf sich genommen und dabei so manche Stilblüte beseitigt hat, sondern mir zusammen mit meiner Tochter ELISABETH immer zugleich Stütze und Ansporn war und ist.

Gewidmet sei dieses Buch meiner Mutter INGE SCHARFF und dem Andenken meines Vaters ALEXANDER SCHARFF, der mich mit seinen Geschichten als erster für die Geschichte begeistert hat.

I. EINLEITUNG

„There is need for a study of diplomatic oaths.“
(PRITCHETT [1974], 56, Anm. 101).

I.1. ΟΙ ΘΕΩΝ ΟΡΚΟΙ. FORSCHUNGSKONTEXT, GEGENSTAND UND FRAGESTELLUNG DER UNTERSUCHUNG

„Sehr fruchtbar, aber noch keineswegs umfassend ausgeführt, sind Forschungsansätze zur sakralen Dimension von Außenpolitik. (...) Auf diesem Feld besteht noch Forschungsbedarf.“¹ Mit diesen Worten weist ERNST BALTRUSCH in einer aktuellen Überblicksdarstellung zu Außenpolitik² und zwischenstaatlichen Beziehungen³ in

- 1 BALTRUSCH (2008), 82; s. auch 106f. In dieselbe Richtung deutet indirekt schon MOSLEY (1979), 210 in seinem vor über 30 Jahren verfassten Forschungsüberblick „zur Diplomatie im Klassischen Griechenland“, in dem er ausdrücklich auf die Bedeutung der Religion für die zwischenstaatlichen Beziehungen verweist, ohne dabei bereits existierende Untersuchungen anzuführen.
- 2 Der Begriff der ‚Außenpolitik‘ ist in seiner Anwendbarkeit auf die antiken Verhältnisse umstritten. Er wird gleichwohl im Folgenden – nicht zuletzt aus forschungspraktischen Gründen – durchgehend verwendet. Zwar mangelt es der Begrifflichkeit an einer originären Entsprechung in der antiken Terminologie (vgl. BALTRUSCH [2008], 1, 3; anders KOEHN [2007], 10, Anm. 3), auch ist sie inhaltlich in der Hinsicht problematisch, dass eine institutionelle Ausdifferenzierung in einzelne Politressorts noch nicht stattgefunden hatte, dass das Äußere noch keinen in sich abgeschlossenen Politikbereich mit eigenem Personal wie Außenminister oder Botschafter darstellte (vgl. zur Verquickung von Außen- und Innenpolitik exemplarisch FUNKE [1980]) und „eine ständige diplomatische Repräsentanz eines Staates in einem anderen“ (GIZEWSKI [1997], 683f.) noch nicht vorhanden war. Dennoch gab es eine Vorstellung von einem ‚Außen‘ im Gegensatz zu einem ‚Innen‘, wie etwa Plat. polit. 307e, Pol. V 34,2–5 und Dion. Hal. ant. I 8 bezeugen; v.a. aber existierten *de facto* auswärtige Beziehungen zwischen den griechischen Mächten: Sie führten nicht nur miteinander Krieg, sondern schickten und empfangen Gesandtschaften, stellten gegenseitig *proxenoi* und schlossen untereinander wie mit auswärtigen Mächten Verträge.
- 3 Auch der Terminus der ‚zwischenstaatlichen Beziehungen‘ ist für die Antike aufgrund des in ihm enthaltenen Staatsbegriffs in Zweifel gezogen worden: vgl. WINTERLING (1995), 316, der in Anlehnung an MEIER (1969), 372 und MANICAS (1982), 677 stattdessen den Begriff „interpolitische Beziehungen“ vorschlägt. Dies kann allerdings nicht überzeugen, „da er (sc. der Begriff ‚interpolitisch‘) auf die Beziehungen außerhalb des griechischen Raumes und der klassischen Epoche“ aufgrund seiner Fixierung auf den Polisbegriff „keine Anwendung finden kann“, wie BALTRUSCH (2008), 2 mit Recht kritisiert. Der Terminus ist zudem wenig zweckmäßig, da er von dem Alltagsverständnis des in ihm enthaltenen Adjektivs ‚politisch‘ abweicht. Vgl. zur Anwendbarkeit des Staatsbegriffes auf die Antike ferner WALTER (1998). Vermieden wird in dieser Untersuchung der falsche Assoziationen weckende Terminus der ‚internationalen Beziehungen‘, da dieser eine Spezifizierung des Staatsbegriffes beinhaltet, „die gänzlich außerhalb antiker Denkweise steht“ (BALTRUSCH [2008], 2).

der griechisch-römischen Antike auf eine Forschungslücke hin. Eine detaillierte Studie über den Zusammenhang von Kult und Religion auf der einen und Außenpolitik auf der anderen Seite stellt für den Bereich der griechischen Geschichte tatsächlich ein Desiderat der Forschung dar.⁴ Beide Gegenstände sind zwar jeweils für sich genommen recht gut erforscht,⁵ es ist aber bisher noch nicht unternommen worden, sie zusammenzuführen und dabei dezidiert nach der Bedeutung der Religion⁶ für die zwischenstaatlichen Beziehungen innerhalb der griechischen Poliswelt zu fragen.⁷ Die vorliegende Studie mag dazu beitragen, diese Lücke zu schließen, indem sie sich einem spezifischen Fallbeispiel zuwendet, bei dem beide Themenbereiche besonders virulent überlappen. Es handelt sich um die in der Antike weit verbreitete Sitte, den Abschluss eines Vertrags durch die Leistung eines Eides zu bekräftigen, zu dessen Absicherung bestimmte Schwurgötter angerufen wurden.⁸

Gegenstand der Untersuchung ist dabei mit dem Vertragseid ein ganz bestimmter Eidtyp. In der griechischen Antike existierten sehr verschiedene Kontexte, in denen die Leistung eines Schwures als notwendig angesehen wurde und die von der Verteidigung neuer Polisbeamter, über den Parteieid vor Gericht bis zum Treueeid gegenüber einem Herrscher reichten. Die altertumswissenschaftliche Forschung hat diese Schwüre in der Regel auf drei Typen reduziert und mit Lykurg 79 den po-

4 Vgl. etwa BALTRUSCH (2008), 82, 106–110.

5 Zur griechischen Religion von der archaischen bis zur hellenistischen Zeit vgl. nur NILSSON (³1967), (³1974), 1–309, BURKERT (1985), BREMMER (1994), BRUIT ZAIDMAN – SCHMITT PANTEL (³1999), SOURVINOU-INWOOD (2000a), (2000b), BURKERT (²2011) und KINDT (2012); zu Außenpolitik und zwischenstaatlichen Beziehungen innerhalb der griechischen Staatenwelt s. PHILLIPSON (1911), MARTIN (1940), KIENAST (1973), ADCKOCK – MOSLEY (1975), BEDERMAN (2001), GIOVANNINI (2007), HALL (2007), LOW (2007) und BALTRUSCH (2008).

6 Auch die Anwendbarkeit des Religionsbegriffs ist in Bezug auf die Antike aufgrund einer „Prädominanz ritueller Akte gegenüber Glaubensinhalten“ (FREITAG – FUNKE – HAAKE [2006], 9) infrage gestellt worden. Statt von ‚Religion‘ müsse man eigentlich von ‚Kult‘ sprechen, da die Dogmatik einer Religion genauso wenig eine Rolle spiele wie das, was der Einzelne ‚glaubte‘. Begriffe wie ‚Innerlichkeit‘ oder ‚individuelle Frömmigkeit‘ seien daher als Kategorien der Beschreibung griechischer Religiosität ungeeignet (zu gleichwohl möglichen „Loyalitätskonflikten“ bei der Auswahl der jeweils zuständigen Gottheit s. GLADIGOW [1990]). Die zentrale Funktion antiker Religion ist tatsächlich unzweifelhaft eine gemeinschafts- oder identitätsstiftende. Kult und Religion waren, in den Worten von BREMMER (1994), 2, „totally embedded in society“. Dennoch muss man deshalb den Begriff der ‚Religion‘ nicht vollständig aus der Beschreibung antiker Verhältnisse verbannen: Dass mit dem Kult(ischen) *ein* Bereich der Religion in der Antike vorherrschend ist, bedeutet nicht, dass es in der Antike keine ‚Religion‘ gegeben habe. Der Oberbegriff der ‚Religion‘ wird ja nicht einfach obsolet, wenn nicht alle Elemente, die unter ihm theoretisch subsumierbar wären, gleichzeitig vorkommen.

7 Die Verbindung von Religion und Krieg haben untersucht POPP (1957), LONIS (1979) und PRITCHETT (1979).

8 Diese Sitte brach auch nach dem Ende der Antike nicht ab und lässt sich bis ins späte 18. Jahrhundert nachverfolgen. Das chronologisch letzte, dem Verfasser bekannte Beispiel für einen Staatsvertrag, zu dessen Absicherung ein Schwur geleistet wurde, stellt der französisch-schweizerische Bündnisvertrag von 1777 dar, der feierlich in der Ursenkathedrale von Solothurn beschworen wurde (die Bestimmung über die Eidesleistung ist in Art. XXI der „Bunds-Attickeln. Entzwischen der Krone Frankreich, und der Löbl. Eydgnößschaft“ festgehalten; vgl. PARRY [1969], 263–276). S. dazu auch WHEELER (1984), 253, Anm. 5.

litischen neben den Gerichts- und Privateid gestellt.⁹ Das Phänomen stellt sich bei genauerer Betrachtung allerdings noch wesentlich vielfältiger dar. So lassen sich die drei genannten Typen alle in verschiedene Untergattungen einteilen, von denen die Gerichtseide besonders zahlreich sind. Der Vertragseid bildet eine Untergattung des ersten Typs und ist mit dem Beamten- und Bürgereid dahingehend verwandt, dass er seine Wirkung im politischen Feld entfaltet.¹⁰ Griechische Eide lassen sich damit primär nach dem Bereich oder Sektor unterscheiden, in dem die Eidesleistung erfolgte. Dies impliziert gelegentlich allerdings auch eine Aussage über ihren Formalitätsgrad: So sind Privateide in der Regel informelle Eide, die – etwa in der Form eines ‚beim Zeus‘ (μὰ Δία) – unvermittelt in eine Rede eingeschoben, nicht zwangsläufig mehr bedeuteten als ein rhetorisches Mittel des Sprechers, Redners oder Autors.

Eine insbesondere in der Rechtswissenschaft übliche, moderne Klassifikation von Eiden, die am römischen Recht entwickelt worden ist,¹¹ trennt dagegen nach der sprachlichen Form des Eides: Während eine Bekräftigung einer in der Vergangenheit unternommenen Handlung als ‚assertorischer‘ Eid bezeichnet wird, firmiert ein Versprechen für die Zukunft als ‚promissorischer‘ Eid. Vertragseide sind anders als etwa Zeugeneide vor Gericht in der Antike immer promissorische Eide.¹² Dies gilt aber auch für Beamteneide, die zu Beginn eines Amtsjahres geleistet wurden. Die streng juristischen Kriterien sind daher nicht geeignet, zu einer näheren Eingrenzung des Gegenstandes beizutragen. Hilfreicher ist eine Differenzierung, die ausdrücklich danach fragt, wer durch den Eid jeweils gebunden werden sollte. Hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen Vertragseiden und allen anderen genannten Schwurtypen: Allein Vertragseide verpflichten nicht bloß Einzelne, sondern ganze Kollektive.¹³ Es geht somit um Eide, die nicht nur in einem außenpolitischen Kontext geleistet wurden, sondern die v. a. nicht individuell gedacht sind. Man kann Vertragseide daher als diejenigen Schwüre definieren, die ein Versprechen für die Zukunft beinhalten, sich in einem zwischenstaatlichen Kontext finden und ganze Kollektive verpflichten.

9 Bei Lykurg. 79 heißt es: τρία γάρ ἐστιν ἔξ ὧν ἡ πολιτεία συνέστηκεν, ὁ ἄρχων, ὁ δικαστής, ὁ ιδιώτης. τούτων τοίνυν ἕκαστος ταύτην πίστιν δίδωσιν. Er unterscheidet damit streng genommen den Beamten-, Richter- und Privateid. Vgl. zu dieser Dreiteilung etwa ZIEBARTH (1905), 2079–2083 und PLESCIA (1970), der diese Dreiteilung der Gliederung seiner Arbeit zugrundelegt: 15–24 (Vertragseid), 24–31 (Beamteneid), 32–57 (Gerichtseid) und 58–74 (wieder Vertragseid).

10 Es steht hier somit wie bei PAOLO PRODIS 1992 veröffentlichter instruktiver Studie zur Institutionengeschichte des politischen Eides in der Neuzeit die politische Valenz des Eides im Mittelpunkt. Der Begriff des „politischen Eides“ bildet auch den Fokus der einflussreichen Untersuchung von FRIESENHAHN (1928), bes. 13–17.

11 Vgl. etwa FRIESENHAHN (1928), 18–22, DILCHER (1971), 866, FRIESENHAHN – GRÜNDEL – PETERS (1986).

12 Daneben wird für Gerichtseide gelegentlich auch ein dritter oder gar vierter Eidtyp unterschieden. Vgl. zu diesen HIRZEL (1902), 1–7 und PLESCIA (1970), 13f. („declaratory“ bzw. „decisory“).

13 Plut. q. Rom. 44 kann vom Eidbruch daher als einer „öffentlichen Gefahr“ (κοινὸς ὁ τῆς ἐπιτοχίας κίνδυνος) sprechen: Der Meineidige bedroht durch sein Handeln nach griechischer Vorstellung eben nicht nur sich selbst, sondern die gesamte Bürgerschaft.

Die Verpflichtung wird dabei ganz selbstverständlich auch gegenüber den Göttern eingegangen, die in der Antike immer Teil der Definition von Eiden sind. So konnten Schwüre geradezu als οἱ θεῶν ὄρκοι¹⁴ apostrophiert werden; oder, wie es in den Worten der pseudo-aristotelischen *Rhetorik an Alexander* heißt: „Ein Eid ist eine Bekräftigung ohne Beweiskraft, begleitet von einem Anruf der Götter.“¹⁵ Die Anrufung von Schwurgottheiten ist damit *conditio sine qua non* eines jeden griechischen Eides – das wird zumindest bei Vertragseiden auch durchgehalten.¹⁶ Dasselbe gilt, sofern man die informellen Eide einmal beiseite lässt, auch für die Fluch- und Segensformel, die in keinem *offiziellen* Eid von einer gewissen politischen oder rechtlichen Relevanz fehlen durfte.¹⁷ Götteranruf und Fluchformel stellen damit konstitutive Elemente eines griechischen Eides dar.¹⁸ Auf diese Weise lassen sich Eide auch von bloßen Versprechen abgrenzen, da letzteren die religiöse Fundierung fehlte.¹⁹

Alle griechischen Eide waren – mit Ausnahme der informellen – nach demselben Bauprinzip zusammengesetzt: Auf die *invocatio* der Götter folgte der Eidestext, der immer in der ersten Person, in den meisten Fällen der ersten Person Singular, gehalten war. Den Abschluss bildete die Exsekrations- und Segensformel, die eine bedingte Selbstverfluchung des Schwörenden für den Fall der Übertretung des Eides darstellte, die auch auf kommende Geschlechter ausgedehnt werden konnte.²⁰ Begleitet wurde der derart strukturierte Sprechakt der Eidesleistung zumindest bei

14 Xen. an. II 5,7 (Hervorhebung v. Verf.).

15 Rhet. Alex. 17,1: ὄρκος δ' ἐστὶ μετὰ θείας παραλήψεως φάσις ἀναπόδεικτος.

16 Zwar können die Eidgottheiten im privaten Raum gelegentlich durch einen für den Schwörenden besonders wertvollen Gegenstand ersetzt oder ergänzt werden (vgl. hierzu ausführlich HIRZEL [1902], 11–22, der dieses Phänomen mit dem griechischen Begriff der αἰδώς zu erklären versucht); allerdings stand in diesen Fällen immer die Vorstellung dahinter, dass den angerufenen Gegenständen – wie etwa dem ‚Szepter des Agamemnon‘ oder dem ‚Herd des Odysseus‘, bei dem die homerischen Helden gelegentlich schwören – eine übermenschliche Kraft oder Bedeutung innewohnte. Der Gegenstand wird jedenfalls ganz wie eine Schwurgottheit angerufen.

17 Ausdrücklich bezeugt wird dies von Plut. q. Rom. 44: πᾶς ὄρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ τῆς ἐπιφορέας – ‚jeder Eid endet mit einem Fluch gegen Meineid.‘ Man beachte auch, dass das griechische Adjektiv ἐναγής sowohl die Bedeutung ‚fluchbeladen‘ annehmen als auch ‚eidgebunden‘ heißen konnte.

18 Dies hebt auch FLETCHER (2012), 2f. hervor, die definiert: „an oath is a promise guaranteed by invoking the gods and offering an implicit or explicit conditional self-curse.“

19 Vgl. PLESCIA (1970), 59 und bes. HORNBLLOWER (2007), 46: „(...) the weaker and non-religious word ὑποσχόμενοι, ‘promising’ (...).“ Allerdings existiert mit den inschriftlich überlieferten Amtseiden amphiktyonischer Beamter (Syll.³ 145) ein singuläres Zeugnis, in dem ein Eid nicht „geschworen“, sondern „versprochen“ wird. Dort heißt es in Z. 8: [οὔτως ποί] / τ[ὸ] Ἀπόλλωνος τοῦ Π[υ]θίου καὶ τὰς Λατῶς καὶ τὰς Ἀρτάμ[ι]τος ὑπίσχομαι, und in Z. 11f. liest man: οὔτως ὑπίσ[χ]ο[μ]αί ποί τὸ Ἀπόλλωνος τὸ Πυθίο καὶ τὰς Λατῶς καὶ τὰς Ἀρτάμωτος. Im zwischenstaatlichen Bereich findet sich eine derartige Ausdrucksweise aber nirgends.

20 Vgl. zu den einzelnen Strukturelementen griechischer Eide PLESCIA (1970), 1–13, GIOVANNINI (2007), 232–235 und FLETCHER (2012), 2–11.

allen Vertragseiden von unterschiedlichen Schwurritualen, zu denen in vielen Fällen Trankspende und Tieropfer gehörten.²¹

Vertragseide stellen damit einen besonders günstigen Untersuchungsgegenstand für die übergeordnete Fragestellung nach der Rolle von Kult und Religion in den zwischenstaatlichen Beziehungen dar, da sie schon *per definitionem* immer einen Bezug auf die sakrale Ebene beinhalteten. Sie wurden regelmäßig über einen längeren Zeitraum geleistet und kamen in einem zentralen Bereich zwischenstaatlicher Politik, dem Vertrags- und Bündniswesen, zum Einsatz. Zudem steht die grundsätzliche Bedeutung des Eides als einem wichtigen Fundament sozialer Beziehungen in der griechischen Antike außer Frage.²² Sie wird von den antiken Quellen immer wieder hervorgehoben und auch von der modernen Forschung nicht in Zweifel gezogen.²³ Allerdings betonen die antiken Quellen dabei regelmäßig den Zusammenhang zwischen Eidestreue und Staatswohlfahrt in einem ausdrücklich innenpolitischen Kontext. So heißt es in einem berühmten Chorlied aus der *Antigone* des Sophokles in Bezug auf das Verhalten eines idealtypischen und hochangesehenen Bürgers (ὕψιπολις), der mit einem ἄπολις, einem vaterlandslosen Gesellen und schlechten Politen, kontrastiert wird:

Wer seines Lands Satzung ehrt
und Götterrecht schwurgeweigt,
gilt im Staate.²⁴

Ein guter Bürger muss demnach sowohl die althergebrachten Satzungen der Polis (νόμοι) als auch das göttliche Recht (θεῶν δίκαια) in Ehren halten. Letzteres ist gerade durch die Institution des Eides (ἔνορκος) religiös fundiert. Dem Eid wird damit eine zentrale Rolle nicht nur für den Status des einzelnen, sondern auch für das Funktionieren des gesamten Gemeinwesens zugeschrieben.

21 Solche Schwurzeremonien wurden auch bei besonders wichtigen Gerichtseiden – so etwa bei Mordprozessen im Areopag (Demosth. or. 23, 68) – und bei zahlreichen Beamteneiden durchgeführt. Vgl. SOMMERSTEIN – BAYLISS (2013), 111–115.

22 Sie spiegelt sich auch in einem sehr breiten Wortfeld wider, das das Griechische für ‚Eid und Schwur‘ entwickelt hat und zu dem mit ὄρκωμόσιον sogar ein eigenes Wort für den ‚Ort, wo ein Vertrag oder Bündnis beschworen wurde‘, gehörte. Die starke Ausdifferenzierung des Wortfeldes zeigt sich im Besonderen an den Verba des Schwörens: So existierten im Griechischen neben ὀμνυμι mit ὀρκίζω und ὀρκόω zwei Verben, die die Bedeutung ‚einen Eid abnehmen‘/ ‚vereidigen‘/ ‚schwören lassen‘ trugen. Poetisch wurde ὀρκωμοτέω für ‚einen Eid schwören‘ verwendet. Daneben finden sich mit den Komposita ὀρκιατομέω (aus ὀρκιατόμος, τέμνω = ‚unter Eidesleistung ein Bündnis schließen‘), εὐορκέω, ἐπιορκέω und ἐμπεδορκέω (von ἔμπεδος [‚fest im Boden stehend‘/ ‚unerschütterlich‘]: ‚fest bei seinem Schwur verharren‘) Verben, die auf das Schwurritual bzw. die Qualität des Schwörens Bezug nehmen. Ganz abgesehen sei dabei noch von den zahlreichen unterschiedlichen Bezeichnungen für spezielle Eide, wie sie vor Gericht geleistet wurden, wie ἀντωμοσία, διωμοσία, ὑπωμοσία, ἐξωμοσία und πρόκλησις εἰς ὄρκον (vgl. zu diesen MARTIN [2009], 252–264; zur ἐξωμοσία: MARTIN [2008]; s. zu Gerichtseiden ferner PLESCIA [1970], 33–57, MIRHADY [1991], [2007], GAGARIN [2007] und SOMMERSTEIN – BAYLISS [2013], 57–119).

23 Vgl. nur BURKERT (1985), 244 („wichtigste Intervention der Religion in die Alltagspraxis“) und (2011), 381 („Fundament der staatlichen, rechtlichen und wirtschaftlichen Organisation“).

24 Soph. Ant. 368–370: νόμους παρείρων χθονὸς / θεῶν τ’ ἔνορκον δίκαιαν / ὑψίπολις.

Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang zwischen Eid und Staatswohlfahrt in einem vielzitierten Diktum Lykurgs aus dessen Rede *Gegen Leokrates* aus dem 4. Jahrhundert.²⁵ Dort heißt es: „Das, was die Demokratie zusammenhält, ist der Eid.“²⁶ Der Eid wird bei Lykurg somit als der wichtigste Integrationsfaktor innerhalb einer Polis angesehen. Das Funktionieren der Verfassungsform und damit des ganzen Staates wird unmittelbar mit der Institution des Eides verknüpft.

Für Plutarch schließlich ist der Eid neben anderen religiösen Institutionen noch im 1. Jahrhundert n. Chr. unverzichtbare Voraussetzung und konstitutives Element für die Existenz einer Polis: So seien zwar Gemeinwesen ohne die eigentlich typischen äußeren Merkmale wie Stadtmauern, Theater, Gymnasien und Häuser zu finden, auch solche ohne feste Staatsform und Privatbesitz oder den Gebrauch von Schrift und Geld, nicht aber ohne die Ausübung von Kult und Religion. Eine sieben-teilige Liste, die spezifiziert, welche religiösen Handlungen damit gemeint sind, nennt die Eide noch vor Orakeln und Opfern.²⁷ Stärker kann man die Religion im Allgemeinen – und den Eid im Besonderen – als integralen Bestandteil eines Gemeinwesens kaum hervorheben.

Kritische Stimmen gegenüber der Bedeutung eines Eides traten dagegen eher vereinzelt auf und wandten sich nicht gegen das Instrument des Eides an sich, sondern nur gegen den gegenwärtigen Umgang mit ihm.²⁸ Man wird daher nicht fehlgehen, zu konstatieren, dass die Griechen selbst dem Eid eine große integrative Kraft für den Bestand eines Gemeinwesens zuerkannten.

Was passierte nun aber, wenn der Eid die Grenzen einer Polis überschritt?²⁹ Zwar hebt die althistorische Forschung auch für diese Fälle in der Regel die Bedeutung des Eides als einem Fundament der zwischenstaatlichen Beziehungen hervor,³⁰

25 Antike Jahreszahlen verstehen sich, wenn nicht anders angegeben, immer als v. Chr.

26 Lykurg. 79: τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν ὄρκος ἐστὶ. Eine ganz andere Perspektive auf die Bindekraft und Bedeutung von (Vertrags-)Eiden findet sich – wenig überraschend – beim ‚Alten Oligarchen‘, der die Vertreter von demokratischen Regimen generell für weniger vertrauenswürdig hält als diejenigen von oligarchisch verfassten Stadtstaaten (Ps.-Xen. Ath. pol. II 17).

27 Plut. adv. Col. 1125d-e: εὐροὶς δ' ἂν ἐπιὼν πόλεις ἀτειχίστους, ἀγραμμάτους, ἀβασιλεύτους, ἀοίκους, ἀρημάτους, νομίματος μὴ δεομένας, ἀπειροὺς θεάτρων καὶ γυμνασίων· ἀνιέρου δὲ πόλεως καὶ ἀθέου, μὴ χρωμένης εὐχαίς μηδ' ὄρκους μηδὲ μαντείας μηδὲ θυσίας ἐπ' ἀγαθοῖς μηδ' ἀποτροπαῖς κακῶν οὐδεὶς ἐστὶν οὐδ' ἔσται γερονῶς θεατῆς. – „Als Reisender magst du Gemeinwesen ohne Stadtmauern, ohne Schrift, ohne König, ohne Häuser, ohne Besitz finden; solche, die kein Geld benötigen, weder Theater noch Gymnasien kennen. Jedoch Gemeinwesen ohne Heiligtümer, ohne Götter, ohne den Gebrauch von Gebeten, ohne Eide, ohne Orakel, ohne Opfer für Wohltaten, ohne Riten, die Schlechtes abwehren, solche hat keiner jemals gesehen.“ Dass Plutarch dabei als delphischer Apollonpriester dazu neigte, Kult und Religion eine besonders große Bedeutung zuzuschreiben, lässt sich nicht bestreiten, schmälert aber nicht den Quellenwert der Passage, da der ursächliche Zusammenhang zwischen Kultausbübung und Staatswohlfahrt in der gesamten paganen Antike nie ernsthaft in Frage gestellt worden ist. Vgl. zu der Passage LANG (2002), 33.

28 Vgl. etwa Plat. leg. 948d.

29 WILLIAM KENDRICK PRITCHETT hat schon vor bald 40 Jahren ausdrücklich auf die Notwendigkeit einer umfassenden Studie zu diesem Thema hingewiesen (vgl. PRITCHETT [1974], 56, Anm. 101).

30 Vgl. etwa die Urteile von PHILLIPSON (1911), 389 („It may in truth be said that the oath is, in a

allerdings wird auch des Öfteren auf die besonderen Schwierigkeiten hingewiesen, mit denen der Eid gerade in der zwischenstaatlichen Praxis zu kämpfen hatte.³¹

Bei der Überwindung dieser speziellen Probleme war man ganz auf die sakrale Dimension eines Eides angewiesen, da eine übergeordnete zwischenstaatliche Instanz, die Vertrags- und damit Eidbruch wirksam hätte sanktionieren können, nicht zur Verfügung stand. Eine Untersuchung, die sich mit griechischen Vertragseiden beschäftigt, muss daher dieser sakralen Dimension, mithin der religiösen Absicherung von Vertragseiden, besondere Aufmerksamkeit schenken. Der Gegenstand lässt sich zudem in neuere Studien zur griechischen ‚Polisreligion‘ einbetten: War doch die Frage, bei welchen Göttern ein Eid geleistet werden sollte, im antiken Griechenland nicht einheitlich geregelt. Stattdessen hatte jede Polis zunächst einmal ihre eigenen Schwurgötter, die aber nicht automatisch mit den jeweils höchsten Polisgottheiten identisch sein mussten. Anhand der in einem Vertrag angerufenen Eidgötter lässt sich damit ein Aspekt *en detail* untersuchen, der spätestens seit den einflussreichen Arbeiten von CHRISTIANE SOURVINOU-INWOOD Konsens in der alt-historischen Forschung ist, nämlich die Beobachtung, dass griechische Religiosität primär auf die Polis bezogen war.³² In den Worten SOURVINOU-INWOODS: „The *polis* provided the fundamental framework in which Greek religion operated.“³³ Doch obgleich die Polis die wichtigste Bezugsgröße für die griechische Religion darstellte, konstatiert SOURVINOU-INWOOD doch auch: „Each *polis* was a religious system which formed part of the more complex world-of-the-*polis* system, interacting with the religious systems of the other *poleis* and with the panhellenic religious dimension.“³⁴ Gerade ein solches Zusammenspiel verschiedener ‚Polisreligi-

certain sense, the underlying basis of the whole body of the ancient law of nations.“), PLESCIA (1970), 71 („Oaths, in fact, were the main guarantee of the fulfillment of the conditions of treaties.“), LONIS (1980), 268 („la garantie la plus sûre“), BEDERMAN (2001), 61 („Ancient treaties were, as a matter of definition, an exchange of oaths.“), KNIPPSCHILD (2002), 9 („die eigentlich konstitutiven Elemente der Staatsverträge des Altertums“) und GIOVANNINI (2007), 45 („Deux principes, surtout [...] ont servi de fondements à ces relations de la cité avec l’extérieur: le devoir d’hospitalité et le respect des serments.“).

31 Zu diesen spezifischen Problemen gehörten: 1. der besonders prekäre Kontext von Krieg und Bürgerkrieg, in dem Vertragseide immer geschlossen wurden, 2. die exzeptionell lange Dauer, die Vertragseide halten sollten, da sie anders als etwa Beamteneide bis auf ewige Zeit geleistet werden konnten, 3. die Tatsache, dass die Schwörenden aufgrund des jährlichen Wechsels der Polisbeamten nicht immer mit denjenigen identisch waren, die den Vertrag einhalten sollten, 4. das Fehlen einer neutralen und übergeordneten Instanz, die Eidbruch hätte wirksam sanktionieren können und 5. die Tendenz, dass sich der Bezugs- und Interaktionsrahmen griechischer Diplomatie erweiterte, da in klassischer Zeit nicht mehr persönliche Bindungen einzelner Aristokraten entscheidend waren, sondern ganze Stadtstaaten miteinander in Beziehung traten, die als Kollektiv durch einen Eid schwerer zu binden waren als Einzelpersonen. Vgl. zu dieser Liste BOLMARCICH (2007a), 26 f. und SCHARFF (2009), 330 f.; zu dem letzten Punkt auch BALTRUSCH (1994), 4 f., 14, 18, 61. Mit SOMMERSTEIN – BAYLISS (2013), 236–240, 324 lässt sich dieser Liste jetzt noch eine sechste Schwierigkeit hinzufügen: das in der zwischenstaatlichen Sphäre besonders häufige Problem der Eideskollisionen („conflicting oaths“).

32 Vgl. SOURVINOU-INWOOD (2000a) und (2000b).

33 DIES. (2000a), 13 und an anderer Stelle (22): „The Greek *polis* articulated religion and was itself articulated by it; religion became the *polis*’ central ideology.“

34 DIES. (2000a), 13.

onen‘ untereinander und mit der panhellenischen Ebene griechischer Religiosität lässt sich besonders gut anhand der zwischenstaatlichen Eidespraxis in den Blick nehmen, war es doch bei jedem Vertragsabschluss nötig, sich gemeinsam auf die Gottheiten zu verständigen, welche zur Absicherung der Vereinbarung angerufen werden sollten. Damit lässt sich zugleich eine in der althistorischen Forschung aufgeworfene Forderung umsetzen, nach der für eine Analyse der zwischenstaatlichen Beziehungen im antiken Griechenland weit stärker die spezifischen Elemente polytheistischer Religion nutzbar gemacht werden müssten.³⁵

I.2. VON LEICHTFERTIGEN, AUFGEKLÄRTEN, MACHTHUNGRIGEN UND FLEXIBLEN GRIECHEN. VIER PERSPEKTIVEN DER ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHEN EIDESFORSCHUNG

Forschungsgeschichtlich ist der griechische Eid, wenn er denn bisher überhaupt in Form einer Monographie behandelt worden ist, nur als Gesamtphänomen untersucht worden.³⁶ Dem Vertragseid selbst wurde dagegen noch kein monographisches Interesse zuteil.³⁷ Eine systematische Analyse der griechischen Vertragseide,

35 Vgl. BALTRUSCH (2008), 107.

36 Zu nennen sind die Arbeiten von VON LASSAULX (1844), ZIEBARTH (1892), OTT (1896), HIRZEL (1902), USENER (1903), PLESCIA (1970), SOMMERSTEIN – BAYLISS (2013) und SOMMERSTEIN – TORRANCE (2014). Nicht eingesehen werden konnte die unpublizierte Dissertation von PIOLOT, L., *Le serment en Grèce ancienne (aspects religieux et sociaux)*, Diss. Rennes 1999, auf die GRAF (2005), 237 verweist. Es ist mithin eine frühe Konzentration in der deutschsprachigen Forschung des ausgehenden 19./frühen 20. Jahrhunderts zu erkennen. Von den neueren Arbeiten zum Thema interessiert sich PLESCIA (1970), wie schon im Vorwort deutlich zum Ausdruck gebracht wird (EBD., V), insbesondere für die rechtlichen Aspekte griechischer Eide und vernachlässigt die religiöse Dimension der Schwurleistung. Der Stand der Forschung wird aktuell repräsentiert durch drei Untersuchungen, die aus der Arbeit des Nottinghamer Oath-Project hervorgegangen sind. Während der Sammelband SOMMERSTEIN – FLETCHER (2007) mit den Beiträgen von SARAH BOLMARCICH und SIMON HORNBLLOWER nur zwei Aufsätze beinhaltet, die sich ausdrücklich mit Vertragseiden befassen, und SOMMERSTEIN – TORRANCE (2014) sich nur *en passant* mit Vertragseiden beschäftigen, ist die als Überblicksdarstellung konzipierte Studie von SOMMERSTEIN – BAYLISS (2013) erstens aufgrund der gewählten Beschränkung auf die archaisch-klassische Zeit etwas atheno- bzw. sparta-zentrisch, schenkt zweitens den Vertragspartnern, mithin den Trägergruppen der Vereinbarung zu wenig Beachtung und ist drittens nicht primär an dem Einfluss der Religion auf die zwischenstaatlichen Beziehungen interessiert (vgl. dazu ausführlich SCHARFF [2014]). Zudem ist das Bild einer weitgehend eidesfreien Diplomatie in der Archaik, dem eine explosionsartige Entwicklung in Bezug auf die Verwendung von Vertragseiden in klassischer Zeit folgte (EBD., 324), nicht zu halten. Gleichwohl bildet der zweite, als „Oaths and interstate relations“ betitelte Teil der Untersuchung (EBD., 145–325), eine aktuelle und verdienstvolle Überblicksdarstellung zu zwischenstaatlichen Eiden.

37 Noch am ausführlichsten werden die Vertragseide und Schwurgötterlisten in der genannten Monographie von ZIEBARTH (1892), 14–27 behandelt.

die ausdrücklich auch die wichtigen Entwicklungen in hellenistischer Zeit miteinbezieht, stellt mithin ein Desiderat der Forschung dar.³⁸

In den bisherigen Arbeiten zu griechischen Eiden lassen sich v. a. vier Großthesen finden: Die erste stellt die Mär von einer generellen Leichtfertigkeit der Griechen im Umgang mit Eiden dar, wie sie insbesondere von der älteren deutschsprachigen Forschung vertreten worden ist.³⁹ Die Richtung wurde dabei schon von MORITZ HERMANN EDUARD MEIER vorgegeben, der im Jahre 1830 eine Studie mit dem programmatischen Titel „*Quanta levitate Graeci jusiurandum violaverint*“ veröffentlichte.⁴⁰ Aufgegriffen wurde die Idee später besonders von RUDOLF HIRZEL, der, orientiert am römischen Recht und ausgehend von einem dezidiert christlichen Wertmaßstab, griechisches Laisser-faire mit römischer Eidestreue kontrastierte.⁴¹ So sei eine „ängstliche Buchstabentreue“, ja gar eine „Buchstabenknechtschaft“⁴² im Umgang mit Eiden für die Griechen typisch gewesen, ganz im Gegensatz zu den Römern, dem „Volk des Rechts“.⁴³ Diese Abwertung des griechischen Eides ist aber nicht nur etwas pauschal, sondern es wird bei genauerem Hinsehen auch deutlich, von welchem Standpunkt aus sie erfolgte. So heißt es bei HIRZEL einmal: „Damit war in der Beurtheilung des Meineids eine *Höhe des sittlichen Standpunkts* erreicht, die man *christlich* nennen möchte (...).“⁴⁴ In einer solchen Perspektive wird die griechische Eidespraxis an einem explizit christlichen Standpunkt gemessen, der der Innerlichkeit und dem Gewissen einen Stellenwert einräumt, der den Verhältnissen griechischer Religiosität nicht gerecht wird, unter denen Kult und Religion stets einen primär öffentlichen Charakter hatten.⁴⁵

Dem stehen drei weitere noch in jüngerer Zeit vertretene Thesen gegenüber, deren erste als ‚Säkularisierungs‘- oder besser ‚Verfallsthese‘ anzusprechen ist. Nach dieser in der Forschung immer noch erstaunlich präsenten Meistererzählung hätten Eide ursprünglich in archaischer Zeit eine große religiöse Bindekraft entfaltet, die im Laufe der klassischen Epoche aufgrund einer sog. ‚Aufklärung des 5. Jahrhunderts‘ zunehmend nachgelassen habe, da diese einen Rückgang des Glaubens an die Götter bewirkt habe.⁴⁶ Bei ERNST BALTRUSCH etwa ist wörtlich

38 So schon PRITCHETT (1974), 56, Anm. 101, dessen Forderung nach einer solchen Untersuchung bisher unerfüllt geblieben ist. Vertragseide wurden stattdessen allein in Aufsatzform untersucht. Zu nennen sind LONIS (1980), BOLMARCICH (2007a) und SCHARFF (2009).

39 Vgl. HIRZEL (1902) sowie die angelegentlichen Äußerungen von LATTE (1968) und BURCKHARDT (2005), 327–331.

40 Vgl. MEIER (1830), 1.

41 HIRZEL (1902) spricht zweimal (22, 86) dezidiert von einer „Leichtfertigkeit“ der Griechen im Umgang mit Eiden.

42 HIRZEL (1902), 52, Anm. 1.

43 So HIRZEL (1902), 47f.: „Die Römer erscheinen auch hier als das *Volk des Rechts*, mit dem ja auch ihre Sprache den Eid auf’s Engste verknüpft (jus und jurare) und das sie in, dem Buchstaben sich anschmiegender, aber nicht willkürlicher Auslegung so reich entwickelten; die Griechen dagegen finden wir schon von den Anfängen ihres geistigen Lebens her auf dem Wege, dermaleinst *das classische Volk der Sophistik* zu werden.“ (Hervorhebungen v. Verf.).

44 HIRZEL (1902), 79 (Hervorhebungen v. Verf.).

45 Vgl. zu diesem Aspekt SCHARFF (2009), 322f.

46 Die Verfallsthese findet sich nicht nur in den älteren Arbeiten von OTT (1896), 37, USENER (1903), 22, MARTIN (1940), 402 („La force du sentiment d’obligation que peut susciter un en-

von „Säkularisierung“⁴⁷ die Rede. Er postuliert zudem gar eine „aufgeklärte sich von religiösen Zwängen lösende Politik“⁴⁸, die sich auch im Eidesformular von Symmachieverträgen niedergeschlagen habe: In diesen werde nämlich *πίστεις καὶ ὄρκους ἀλλήλοις διδόναι* zu *πίστεις διδόναι* reduziert, wobei er *πίστεις* als zusätzliche Garantien verstanden wissen will, die über die religiöse Verpflichtung hinausgingen. Daher sei „die religiöse Sphäre (...) gegenüber dieser Garantie zunehmend in den Hintergrund“⁴⁹ getreten. Eine solche Erkenntnis gewinnt BALTRUSCH allerdings nicht aus dem Inschriftenmaterial, sondern aus den in literarischen Zeugnissen verwendeten Termini. Da aber nicht einfach davon ausgegangen werden kann, dass diese literarischen Zeugnisse wörtlich aus den Urkunden zitieren, ist eine solche Argumentation mit dem Eidesformular wenig aussagekräftig. Erst recht gilt es, die pauschal behauptete ‚Säkularisierung‘ und ‚Aufklärung‘ des 5. Jahrhunderts zu hinterfragen: So lässt sich nicht ernsthaft behaupten, dass selbst das Athen des 5. Jahrhunderts auf einmal nur noch von ‚aufgeklärten Philosophen‘ bevölkert gewesen wäre. Begriffe wie ‚Säkularisierung‘ und ‚Aufklärung‘ wecken für das 5. Jahrhundert nicht nur falsche Assoziationen, sondern gehen an der Lebenswirklichkeit der meisten Griechen vorbei: Auch im 5. und 4. Jahrhundert begann jede Volksversammlung mit einem Opfer, wie es auch vor jeder Schlacht durchgeführt wurde. Es kann daher nicht verwundern, dass JON D. MIKALSON sein Diktum von der ‚Priority of the divine‘⁵⁰ gerade erst in Bezug auf das 4. Jahrhundert entwickelt hat. Der Stellenwert des Religiösen im öffentlichen Diskurs hat von der archaischen zur klassischen Zeit nicht abgenommen. Kurz: Die ‚Säkularisierungs- oder Verfallsthese‘ – so viel kann vorweg genommen werden – ist eine Chimäre der altertumswissenschaftlichen Forschung.

Davon abzugrenzen ist eine dritte These, die implizit – und gut thukydeisch – von einer ‚realistischen‘ Theorie zwischenstaatlicher Beziehungen ausgeht und religiös-fundierte und damit als ‚weich‘ gedeutete Instrumente wie den Vertragseid

gagement contracté dans ces conditions dépend naturellement du degré d'intensité de la croyance à des puissances surnaturelles et à leur intervention dans la vie des peuples.“), PLESCIA (1970), 59 („a decline of concern in public religion“), 71 f. („So the parties began more and more to feel the need of military and police actions to supplement divine justice; and, consequently, the oaths, ceasing to be merely rigid ritualistic formulae, grew into veritable legal charters.“) und MOSLEY (1979), 215 („Bis zur Klassik war der Einfluß der Religion auf die Bräuche bei der Aufnahme eines Fremden stark, ebenso auf die Eide, die einen Vertragsabschluß begleiteten, [...]“), sondern auch noch in den neueren Artikeln und Untersuchungen von BALTRUSCH (1994), 61, Anm. 334, THÜR (1997), 909 („In der archaischen Gesellschaft mit ihren starken religiösen Bindungen spielte der Eid im Staats- und Rechtsleben eine zentrale Rolle, die in klassischer Zeit immer mehr verblaßte.“), BALTRUSCH (2008), 26–29, SCHEIBELREITER (2008a), 186 m. Anm. 108 (hier ist von einer „schleichenden Säkularisierung der Gesellschaft“ die Rede), (2008b) und HEITSCH (2010), 168 („Macht und Wirkung, die der Eid in frühen Zeiten gehabt hat, sind, [...] spätestens schon in spätarchaischer Zeit verloren gegangen.“).

47 BALTRUSCH (2008), 28, so auch SCHEIBELREITER (2008a), 186, Anm. 108.

48 BALTRUSCH (2008), 29; von „Auklärung“ spricht auch HEITSCH (2010), 164, 169.

49 BALTRUSCH (1994), 61, Anm. 334.

50 So MIKALSON (1983), 13 in der Überschrift seines zweiten Kapitels. An etwas späterer Stelle stellt er lapidar fest: „Or, to put it more simply, the gods came first.“

für wenig geeignet hält, die Gewalt in einem Bereich wie der zwischenstaatlichen Politik einzuhegen, in dem es letztlich allein um die Macht gehe. In Bezug auf den Vertragseid hat diese These mit Nachdruck RAOUL LONIS vertreten.⁵¹ Er berücksichtigt allerdings zu wenig, dass den Vertragseiden trotz aller Schwierigkeiten, mit denen sie gerade im zwischenstaatlichen Verkehr zu kämpfen hatten, eben doch auch eine konflikteinhegende Wirkung zukam. Allein die Tatsache, dass man zumindest versuchte, eine gemeinsame Akzeptanzebene bei der Absicherung von Verträgen nicht nur zu finden, sondern diese auch religiös zu fundieren, zeigt, dass mit dem Melierdialog allein griechische Außenpolitik nicht hinreichend verstanden werden kann. In jenem konnte das Recht des Stärkeren zwar ganz offen zur Handlungsmaxime erklärt werden, dies ist aber eben nicht in gleicher Weise typisch für alle Epochen der griechischen, ja nicht einmal der athenischen Geschichte.⁵²

Eine vierte und letzte These hebt dagegen gerade ausdrücklich einen solchen gewalteindämmenden und konflikthemmenden Effekt religiös-fundierter Institutionen wie dem Vertragseid hervor, indem sie sich der Frage nach der Haltbarkeit von Eiden von einem optimistischeren Standpunkt aus nähert. Eine solche These wird aktuell häufig vertreten und ist etwa von SARAH BOLMARCICH in einer Serie von Artikeln vorgebracht worden, die viele sehr treffende Beobachtungen zu griechischen Vertragseiden beinhalten.⁵³ BOLMARCICH hebt mit Recht hervor, dass die Griechen klar zwischen dem offenen Bruch eines Eides und dem bloßen Verstoß gegen den Sinn eines Vertrages unterschieden.⁵⁴ Allerdings sucht die Autorin gelegentlich auch dort eine von den Akteuren angeblich bewusst in das Vertrags- und Eidesfor-

51 LONIS (1980), ähnlich in Bezug auf die Hierosylie TRAMPEDACH (2005). WALTER (2009) weitet die These auf die zwischenstaatlichen Beziehungen bei den Griechen insgesamt aus. Der antike Referenzautor für derartige Ansätze ist selbstverständlich Thukydides, dessen Werk auch heute noch den Ausgangspunkt für jede Einführung in die Disziplin der Internationalen Beziehungen darstellt.

52 Schon im Zweiten Seebund gerieren sich die Athener ja ganz anders. Es ist in gewisser Weise paradox, dass es mit den Seleukiden vielleicht gerade eine hellenistische Dynastie ist, die in ihrer Vertragssprache von den Fehlern der Athener am meisten gelernt hat. Zu der die eigentlichen Machtverhältnisse geschickt verschleiernenden Vertragssprache, auf die die Seleukiden bei Verträgen mit den griechischen Poleis zurückgriffen, vgl. die beeindruckende Studie von MA (2002).

53 Vgl. insbesondere BOLMARCICH (2005), (2007a), (2007b) und (2008). So schreibt sie etwa dezidiert: „Oaths in the sphere of Greek diplomacy (...) could be quite problematic. To date, what scholarship there has been on oaths in Greek treaties has focused on their negative aspects – e. g. how easily broken they were and, consequently, how little trust there apparently was between Greek states. This article takes a more positive approach.“ (DIES. [2007a], 27; anders jetzt [2012]). BOLMARCICH befindet sich mit dieser positiveren Sichtweise griechischer Diplomatie, die von einem ‚idealistischen‘ Verständnis zwischenstaatlicher Beziehungen ausgeht, ganz im Einklang mit der übrigen anglophonen Forschung neuerer Provenienz: s. etwa BEDERMAN (2001), bes. 11–15, 48–87, der ein griechisches Völkerrecht rekonstruiert, LONDON (2006), der in Xen. Kyr. III 1,14–31 dezidiert Ansätze zu einer ‚idealistischen‘ Theorie zwischenstaatlicher Beziehungen ausmacht, LOW (2007) und HUNT (2010); so auch vonseiten der italienischsprachigen Forschung PICCIRILLI (2002).

54 BOLMARCICH (2007a), 38.

mular integrierte Flexibilität der Eidesformeln zu erkennen,⁵⁵ wo diese nicht ohne weiteres angenommen und allenfalls postuliert werden kann.⁵⁶

Während die erste These von der generellen Leichtfertigkeit der Griechen im Umgang mit Eiden heute als erledigt zu gelten hat und die Verfallsthese leicht falsifiziert werden konnte, gilt es im Folgenden, insbesondere die beiden zuletzt angeführten Forschungspositionen, die eine noch im Fluss befindliche Debatte repräsentieren, zusammenzubringen. Steht es doch zu vermuten, dass man dem Phänomen des griechischen Vertragseides weder von einer ausschließlich ‚realistischen‘ Theorie zwischenstaatlicher Beziehungen her noch durch einen allzu ‚idealistischen‘ Ansatz voll gerecht wird.

I.3. DIE SPRACHE DER EIDE UND DER DIPLOMATEN. METHODIK UND GROBGLIEDERUNG DER UNTERSUCHUNG

Besser geeignet erscheint dagegen ein Ansatz, der – zunächst ganz im Sinne einer ‚realistischen‘ Theorie zwischenstaatlicher Beziehungen – von einer essentiellen Bedeutung der Analysekategorie ‚Macht‘ für jede Geschichte des Politischen ausgeht.⁵⁷ Macht ist in politischen Beziehungen immer vorhanden; sie stellt allerdings, anders als von einer traditionellen Sichtweise angenommen, keine Konstante, sondern eine Variable dar, die immer wieder sowohl Ergebnis als auch Teil von Aushandlungsprozessen ist.⁵⁸ Jede Herrschaft ist daher immer von der Legitimation bei den Beherrschten abhängig.⁵⁹ Mit einem so verstandenen Machtbegriff lassen sich ‚idealistische‘ und ‚realistische‘ Ansätze zwischenstaatlicher Beziehungen zusammenbringen, indem einerseits die große Bedeutung dieser Analysekategorie für das Verständnis zwischenstaatlicher Beziehungen betont, andererseits aber auch ihr flexibler Charakter hervorgehoben wird. Der Machtbegriff bildet damit gleichsam das Bindeglied zwischen beiden Ansätzen.

55 BOLMARCICH (2007a), 27 selbst spricht diesbezüglich von einer „built-in flexibility“.

56 Vgl. dazu ausführlich SCHARFF (2009), 324 f.

57 Vgl. zu diesem Aspekt eine jüngst unter Fachvertretern der Frühneuzeitforschung geführte Kontroverse über die Bedeutung der genannten Analysekategorie für eine (Kultur-)Geschichte des Politischen. Die ‚Frontlinien‘ der Debatte, die durch einen Aufsatz von MERGEL (2002) ausgelöst wurde, werden dabei durch die Beiträge von LANDWEHR (2003), (bes. 111: „Macht fließt.“) einerseits und NICKLAS (2004) bzw. KRAUS – NICKLAS (2007), (bes. 2: „Rang eines Essentials“) andererseits abgesteckt. Vonseiten der Alten Geschichte wird die Debatte bei WEBER (2007), 427, Anm. 14 rezipiert.

58 Ein so verstandener Machtbegriff geht auf FOUCAULT (1992), 114 zurück, der darauf insistierte, dass Macht nicht von einer Institution *besessen* werde, sondern erst im heterogenen Verhältnis von Instanzen existiere („Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“); dazu PARIS (1998), 7 und LANDWEHR (2003), 111 f.

59 Ein Gedanke, der in dieser Radikalität originär auf MAX WEBER zurückgeht (vgl. WEBER [1980], 122), der im Rahmen seiner Herrschaftssoziologie Herrschaft erstmals „nicht von den Herrschenden, sondern von den Beherrschten aus konstruierte“ (GOTTER [2008], 174 f.). Vgl. auch LANDWEHR (2003), 111.