

**Hamburg, Colloquium Atticum V: „Athen im 4. Jahrhundert v. Chr. –  
(Dys-)Funktionen einer Demokratie“**

**Christian Mann (Mannheim): „Politik und *pheme* – Zur (Dys-)Funktionalität von  
Gerüchten in der athenischen Demokratie“ – 7. Juni 2019**

Einleitung

Ich beginne meine Ausführungen mit einem Zitat aus dem druckfrischen Buch „Räume der Reputation“ von Rafał Matuszewski. In dem Kapitel über die „Macht der *pheme*“ entwickelt der Autor seine Idee von einem fundamentalen Wandel der athenischen Gesellschaft im 4. Jahrhundert v. Chr. Mit Bezug auf die Debatte über die *pheme* im Gesandtschaftsprozess (s. unten) schreibt Matuszewski:

„Das auffällig häufige Zurückgreifen des Aischines auf die *pheme* und die offensichtliche Effektivität derartiger Argumente deuten darauf hin, dass sich infolge der gesellschaftlichen Umwandlungen des 4. Jh. auch der Charakter des Geschwätzes und die Rolle der Reputation verändert haben. Die *Pheme* wurde zu einer anonymen Größe, unangreifbarer und bedrohlicher denn je.“<sup>1</sup>

Laut Matuszewski sei es im 4. Jahrhundert in Athen zu einer Zunahme der sozialen Kontrolle gekommen, zu einer Reduzierung der individuellen Freiheiten. Sein Fazit lautet:

„Durch diese Entwicklungen gewann die athenische Gesellschaft an Bindekraft, der Bürger jedoch verlor in gewissem Sinne an Handlungsfreiraum. Demzufolge hatte das von Aristoteles und anderen Denkern mit der Demokratie verbundene Schlagwort der ‚Freiheit, zu leben bzw. zu handeln, wie man will‘ wenig mit der athenischen Realität zu tun. Nichtsdestotrotz – oder gerade deshalb – war die athenische Demokratie im 4. Jh. v. Chr. ein dynamisches, gut funktionierendes soziopolitisches Gebilde, welches über eine relativ lange Zeitspanne (403-322 v. Chr.) weder von Bürgerkriegen noch von inneren sozialen Unruhen geplagt wurde.“<sup>2</sup>

Dies sind nun keine gänzlich neuen Überlegungen, doch das Statement führt in dieser Zuspitzung direkt in das Zentrum des Workshops, d.h. in die Funktionen bzw. Dysfunktionen der athenischen Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Matuszewski schreibt der athenischen Ordnung eine starke Funktionalität zu, die allerdings ihren Preis gehabt hab,

---

<sup>1</sup> Matuszewski 2019, 287.

<sup>2</sup> Ebd. 295.

und zwar den Verlust der individuellen Freiheit. Dies berührt auch ein bekanntes Grundproblem der modernen liberalen Demokratien, d.h. das Verhältnis zwischen persönlichen Freiheitsrechten und der Funktionalität der Gesamtordnung. Für Matuszewski kommt der *pheme* eine entscheidende Bedeutung zu, denn als Instrument der Sozialkontrolle habe sie sowohl zur Funktionalität der Ordnung als auch zur Einschränkung der persönlichen Freiheit maßgeblich beigetragen.

Hier setzen meine Fragen an. In der Debatte um die *pheme* im Gesandtschaftsprozess geht es ja nicht um irgendwelche Athener, sondern um diejenigen, die öffentlich reden, um das politische Führungspersonal. Hier ist zu fragen, ob es wirklich funktional ist, wenn in den öffentlichen Debatten so viel über das Privatleben von Politikern gestritten wird: Half dies wirklich, die für Athen besten Entscheidungen zu treffen? Dies ist eine Frage, die sich auch in der Gegenwart stellt – Werner Rieß hat die Vergleichsebene in seiner Einführung angesprochen -, wenn das Privatleben der Politiker thematisiert wird und moralische Argumente zur Person die inhaltlichen Argumente zu den politischen Vorschlägen überlagern.

Meine Fragen sind damit hergeleitet, sie können in rabiater Verkürzung wie folgt formuliert werden: 1. Stieg die Bedeutung der *pheme* in Athen im 4. Jahrhundert? 2. War die *pheme* funktional oder dysfunktional? Daß nicht nur die Formulierung eine rabiater Verkürzung darstellt, sondern auch die Behandlung dieser Fragen hier nicht erschöpfend sein kann, liegt auf der Hand und muß nicht eigens betont werden.

Die folgende Gedankenskizze gliedert sich in drei Teile: Zunächst soll die Debatte über die *pheme* im Kontext des Gesandtschaftsprozesses vorgestellt, anschließend die Theorie der *pheme* vorgestellt und schließlich die Bedeutung der *pheme* in der athenischen Demokratie analysiert werden.

### Die *pheme* im Gesandtschaftsprozess

Auf den Gegenstand und den Verlauf des berühmten *parapresbeia*-Verfahrens, das sich gegen Aischines in der Folge des Philokrates-Friedens entwickelte, gehe ich hier nicht ein, weil es für meine Fragestellung nicht relevant ist. Mir geht es um drei Passagen in den Reden des Aischines und Demosthenes, in denen die beiden berühmten Streithähne über die *pheme* und ihre Bedeutung diskutieren.

In der Rede gegen Timarchos, in der Aischines einen der Ankläger mit dem *atimia*-Vorwurf auszuschalten versuchte (und zwar erfolgreich), lobt Aischines die *pheme* (Aischin. 1,127-129):

ἐγὼ δέ, ὦ Δημοσθενης, περὶ μὲν τῶν ἀναθημάτων καὶ τῶν οἰκιῶν καὶ τῶν κτημάτων καὶ πάντων ὅλως τῶν ἀφώνων πολλοὺς καὶ παντοδαποὺς καὶ οὐδέποτε τοὺς αὐτοὺς ἀκούω λόγους λεγομένους: οὐ γὰρ εἰσιν ἐν αὐτοῖς οὔτε καλαὶ οὔτε

αισχραὶ πράξεις, ἀλλ' ὁ προσαψάμενος αὐτῶν καὶ παρατυχῶν, ὅστις ἂν ᾗ, κατὰ τὸ μέγεθος τῆς αὐτοῦ δόξης λόγον παρέχει: περὶ δὲ τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον καὶ τὰς πράξεις ἀψευδῆς τις ἀπὸ ταυτομάτου πλανᾶται φήμη κατὰ τὴν πόλιν, καὶ διαγγέλλει τοῖς πολλοῖς τὰς ἰδίας πράξεις, πολλὰ δὲ καὶ μαντεύεται περὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι. καὶ οὕτως ἐναργὲς ἐστὶ καὶ οὐ πεπλασμένον ὃ λέγω, ὥσθ' εὐρήσετε καὶ τὴν πόλιν ἡμῶν καὶ τοὺς προγόνους φήμης ὡς θεοῦ μεγίστης βωμὸν ἰδρυμένους, καὶ τὸν Ὅμηρον πολλάκις ἐν τῇ Ἰλιάδι λέγοντα πρὸ τοῦ τι τῶν μελλόντων γενέσθαι: 'φήμη δ' εἰς στρατὸν ἦλθε,' καὶ πάλιν τὸν Εὐριπίδην ἀποφαινόμενον τὴν θεὸν ταύτην οὐ μόνον τοὺς ζῶντας ἐμφανίζειν δυναμένην, ὁποῖοί τινες ἂν τυγχάνωσιν ὄντες, ἀλλὰ καὶ τοὺς τετελευτηκότας, ὅταν λέγῃ, φήμη τὸν ἐσθλὸν κὰν μυχῶ δείκνυσι γῆς.

ὁ δ' Ἡσίοδος καὶ διαρρήδην θεὸν αὐτὴν ἀποδείκνυσι, πάνυ σαφῶς φράζων τοῖς βουλομένοις συνιέναι: λέγει γάρ,

φήμη δ' οὔτις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦντινα λαοὶ  
πολλοὶ φημίξωσι: θεὸς νύ τίς ἐστὶ καὶ αὐτή.

(*erg.* 763f.)

καὶ τούτων τῶν ποιημάτων τοὺς μὲν εὐσχημόνως βεβιωκότας εὐρήσετε ἐπαινέτας ὄντας: πάντες γὰρ οἱ δημοσίᾳ φιλότιμοι παρὰ τῆς ἀγαθῆς φήμης ἡγοῦνται τὴν δόξαν κομιεῖσθαι: οἷς δ' αἰσχρὸς ἐστὶν ὁ βίος, οὐ τιμῶσι τὴν θεὸν ταύτην: κατήγορον γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον ἔχειν ἡγοῦνται.

But, Demosthenes, in the case of votive offerings, houses, estates, and all dumb objects in general, I do indeed hear many names applied, ever changing, never twice the same; for in them are no actions good or bad, but the man who happens to have be-come connected with them, whoever he may be, gives them a name according to the greatness of his own reputation. But in the case of the life and con-duct of men, a common report which is unerring does of itself spread abroad throughout the city; it causes the private deed to become matter of public knowledge, and many a time it even prophesies what is about to be. [128] So manifest and so far from being fabricated is this statement of mine, that you will find that both our city and our forefathers dedicated an altar to Common Report, as one of the greatest gods; and you will find that Homer again and again in the Iliad says, of a thing that has not yet come to pass, "Common Report came to the host;" and again you will find Euripides declaring that this god is able not only to make known the living, revealing their true characters, but the dead as well, when he says, "Common Report shows forth the good man, even though he be in the bowels of the earth;" [129] and Hesiod expressly represents her as a goddess, speaking in words that are very plain to those who are willing to understand, for

he says, “But Common Report dies never, the voice that tongues of many men do utter. She also is divine.” You will find that all men whose lives have been decorous praise these verses of the poets. For all who are ambitious for honor from their fellows believe that it is from good report that fame will come to them. But men whose lives are shameful pay no honor to this god, for they believe that in her they have a deathless accuser. (Übers. C.D. Adams)

Die *pheme*, so Aischines, gebe Auskunft über den wahren Charakter eines Mannes, in diesem Fall über den üblen Charakter des Timarchos und dessen unsittlichen Lebenswandel. In seiner Rede hatte Aischines ihm unter anderem vorgeworfen, in jungen Jahren ein Lustknabe gewesen zu sein, das Erbe seines Vaters verpraßt und Mutter und Onkel schlecht behandelt zu haben. Aischines untermauert die Autorität mit der *pheme* drei Strategien: Erstens bezeichnet er sie als ἀψευδής bezeichnet – die *pheme* lüge nicht. Zweitens zitiert er Homer, Hesiod und Euripides und legt dar, daß auch diese die *pheme* hoch geschätzt hätten, und drittens verweist er darauf, daß sie in Athen einen Altar besitze, folglich eine geschätzte Göttin sei. Welche Funktion Aischines mit dieser Überhöhung der *pheme* verfolgt, sagt er natürlich nicht explizit, es läßt sich aber leicht erschließen: Er hat für seine Vorwürfe gegen Timarchos keinerlei Beweise und nur schwache Indizien, deshalb greift er auf die *pheme* als Belastungszeugin zurück. Das ist das „jeder weiß“-Argument: „Jeder weiß“, welcher üblen Lebenswandel Timarchos pflege, Beweise sind daher nicht mehr notwendig. In der Hauptverhandlung nimmt Demosthenes dieses Argument seines Kontrahenten auf und wendet es gegen ihn (Dem. 19,243f.):

ἀλλὰ μὴν καὶ ἔπη τοῖς δικασταῖς ἔλεγες, οὐδένα μάρτυρ' ἔχων ἐφ' οἷς ἔκρινες τὸν ἄνθρωπον παρασχέσθαι:

φήμη δ' οὐ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦντινα λαοὶ πολλοὶ φημίζωσι: θεὸς νύ τις ἐστὶ καὶ αὐτή.

(erg. 763f.)

οὐκοῦν, Αἰσχίνη, καὶ σὲ πάντες οὗτοι χρήματ' ἐκ τῆς πρεσβείας φασὶν εἰληφέναι, ὥστε καὶ κατὰ σοῦ δήπουθεν 'φήμη δ' οὐ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦντινα λαοὶ πολλοὶ φημίζωσιν.'

[244] ὅσῳ γὰρ αὖ σὲ πλείους ἢ 'κεῖνον αἰτιῶνται, θεώρησον ὡς εἴσει. τὸν μὲν Τίμαρχον οὐδ' οἱ πρόσχωροι πάντες ἐγίγνωσκον, ὑμᾶς δὲ τοὺς πρέσβεις οὐδεὶς Ἑλλήνων οὐδὲ βαρβάρων ἔσθ' ὅστις οὐ φησι χρήματ' ἐκ τῆς πρεσβείας εἰληφέναι. ὥστ', εἴπερ ἐστ' ἀληθὴς ἡ φήμη, καθ' ὑμῶν ἐστὶν ἢ παρὰ τῶν πολλῶν, ἦν ὅτι πιστὴν εἶναι δεῖ καὶ 'θεὸς νύ τις ἐστὶ καὶ αὐτή,' καὶ ὅτι σοφὸς ἦν ὁ ποιητὴς ὁ ταῦτα ποιήσας, σὺ διώρισας αὐτός.

Moreover, having no witnesses to produce in support of your accusations, you quoted verses to the jury: “But Common Report dies never, the voice that tongues of many men do utter. She also is divine.”

And now, Aeschines, everybody says that you made money out of your embassy; so, of course, as against you, the rumor that many people spread abroad does not wholly die.

[244] That you may understand how far more numerous are your accusers than those of Timarchus, observe this. He was not known even to all his neighbors; but there is not a man in Greece or in foreign parts who does not aver that you ambassadors made gain of your embassy. If rumor is true, the rumor of the multitude is against you; and for the veracity, and even the divinity, of rumor, and for the wisdom of the poet who composed these verses, we have your own assurance. (Übers. C.A. Vince)

„Jeder weiß“ bzw. „alle sagen“, daß Aischines von dem makedonischen König Philipp bestochen worden sei, und zwar nicht nur die Griechen, sondern sogar die Barbaren wissen dies. Wenn Aischines behaupte, die *pheme* irre sich nicht, dann spreche er sich damit selbst schuldig.

In seiner Gegenrede entgegnet Aischines seinerseits dieses Argument, indem er eine Unterscheidung zwischen guter *pheme* und schlechter *sykophantia* einzieht (Aischin. 2,144f.):

πῶς οὖν οὐκ ἂν δεινὰ πάθοιμι, εἰ κατηγοροῦντος μὲν Δημοσθένους τοῦ Θηβαιῶν προξένου καὶ πονηροτάτου τῶν Ἑλλήνων, συναγορευόντων δέ μοι Φωκέων καὶ Βοιωτῶν ἀλοίην; (144) ἐτόλμησε δ' εἰπεῖν ὡς ἐγὼ τοῖς ἐμαυτοῦ λόγοις περιπίπτω. φησὶ γάρ με εἰπεῖν, ὅτ' ἔκρινον Τίμαρχον, ὅτι πάντες κατ' αὐτοῦ τὴν τῆς πορνείας φήμην παρειλήφασιν, τὸν δ' Ἡσίοδον ποιητὴν ἀγαθὸν ὄντα λέγειν, φήμη δ' οὐτις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦντινα λαοὶ πολλοὶ φημίξωσι: θεὸς νυ τίς ἐστι καὶ αὐτή.”

(erg. 763f.)

τὴν δ' αὐτὴν ταύτην θεὸν ἦκειν νῦν κατηγοροῦσαν ἐμοῦ: πάντα γὰρ λέγειν ὡς χρήματα ἔχω παρὰ Φιλίππου. εὗ δ' ἴστε, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὅτι πλεῖστον διαφέρει φήμη καὶ συκοφαντία. φήμη μὲν γὰρ οὐ κοινωνεῖ διαβολῇ, διαβολὴ δὲ ἀδελφόν ἐστι συκοφαντία. διοριῶ δ' αὐτῶν ἐκάτερον ἐγὼ σαφῶς. φήμη μὲν ἐστίν, ὅταν τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν αὐτόματον ἐκ μηδεμιᾶς προφάσεως λέγη τινὰ ὡς γεγενημένην πράξιν: συκοφαντία δ' ἐστίν, ὅταν πρὸς τοὺς πολλοὺς εἷς ἀνὴρ αἰτίαν ἐμβάλων, ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις ἀπάσαις πρὸς τε τὴν βουλήν διαβάλλῃ τινά. καὶ τῇ μὲν φήμη δημοσία

θύομεν ὡς θεῶ, τῶν δὲ συκοφαντῶν ὡς κακούργων δημοσίᾳ προβολὰς ποιούμεθα.  
μη οὖν σύναγε εἰς ταῦτὸν τὰ κάλλιστα τοῖς αἰσχίστοις.

Would it not, then, be monstrous treatment for me if I should be convicted when my accuser is Demos-thenes, the paid servant of Thebes and the wickedest man in Hellas, while my advocates are Phocians and Boeotians? But he dared to say that I am tripped up by my own words. For he says that when I was prosecuting Timarchus I said that his lewdness was a matter of common report, and that Hesiod, a good poet, says, "But Common Report dies never, the voice that tongues of many men do utter. She also is divine." He says that this same god comes now and accuses me, for everybody says, according to him, that I have got money from Philip. But be assured, fellow citizens, there is the greatest difference between common report and slander. For common report has no affinity with malice, but malice is slander's own sister. I will define each of them specifically: it is a case of common report when the mass of the people, on their own impulse and for no reason that they can give, say that a certain event has taken place; but it is slander when one person, insinuating an accusation in the minds of the people, calumniates a man in all the meetings of the assembly and before the senate. To Common Report we offer public sacrifice, as to a god, but the slanderer we prosecute, in the name of the people, as a scoundrel. Do not, therefore, join together the most honourable and the most shameful things. (Übers. C.D. Adams)

Die *pheme* ist demnach beim breiten Volk angesiedelt und spontan, sie ist nicht zweckgerichtet, indem sie den Interessen einzelner dient. Die *sykophantia* hingegen geht von Einzelpersonen aus, die mit dem Streuen von Gerüchten egoistische Interessen verfolgen; sie sei die Schwester der Verleumdung (*diabole*), wogegen die *pheme* nichts mit Verleumdung zu tun habe. Daraus ergibt sich, daß die *pheme* für die Polis nützlich, die *sykophantia* hingegen für die Polis schädlich sei; entsprechend sollten Verleumder vor Gericht gezogen werden.

Die sich aus dieser Differenzierung ergebende bedeutende Frage wird nicht thematisiert: Woran genau kann man denn erkennen, ob es sich bei einem Gerücht über eine Person um *pheme* oder *sykophantia* handelt? Aus der Perspektive der einzelnen Politiker ist die Antwort klar: Werde ich selbst beschuldigt, handelt es sich um eine böse Verleumdung von vereinzelt Feinden meiner Person, die natürlich gleichzeitig auch Feinde der Polis sind; wird hingegen mein Gegner beschuldigt, handelt es sich um die authentische Meinung des athenischen Volkes und ist damit wahr. Das hilft aus übergeordneter Perspektive natürlich nicht wirklich weiter, wenn der politische Gegner dasselbe sagt. Zu Beginn der zitierten Passage weist Demosthenes darauf hin, daß Aischines sich bei den Vorwürfen gegen

Timarchos auf die *pheme* stütze, weil er keine Zeugen habe; damit hat er vollkommen recht, aber er selbst hat für seinen Vorwurf, Aischines habe sich von Philipp bestechen lassen, eben auch keine Beweise!

### Zur Theorie der *pheme*

*Pheme* hat ein weites Bedeutungsspektrum, sie kann sowohl positiv als auch negativ konnotiert sein.<sup>3</sup> Mit positiver Bedeutung würde man im Deutschen von der „Reputation“ einer Person sprechen, im negativen Sinne von „übler Nachrede“. In der soziologischen und historischen Literatur wird für das Phänomen, um das es hier geht, zumeist der Begriff „Klatsch“ bzw. „gossip“ verwendet.

Psychologisierende Interpretationen präsentieren den Klatsch als Produkt eines menschlichen Grundtriebes, über andere Menschen schlecht zu reden. Dies ist eine Sichtweise, die sich auch in der antiken Literatur findet, etwa wenn Theophrast schreibt (Char. 28,1): „Die Schmähung ist ein seelischer Trieb, schlecht (über andere) zu reden.“ (ἔστι δὲ ἡ κακολογία ἀγωγή ψυχῆς εἰς τὸ χεῖρον ἐν λόγοις. Die Soziologie hat sich damit natürlich nicht begnügt, sondern nach der gesellschaftlichen Funktion von Klatsch gefragt. Gluckman betonte, daß Klatsch nur in exklusiven Gruppen gedeihe, und bezieht sich damit sowohl auf Stammesgesellschaften als auch auf Berufsgruppen; je höher die Exklusivität und Kohärenz einer Gruppe, desto stärker sei der Klatsch ausgeprägt, mitreden zu können sei ein starkes Zeichen der Zugehörigkeit zur Gruppe.<sup>4</sup> Demgegenüber sieht Spacks aus literaturwissenschaftlicher Perspektive im Klatsch vor allem eine Waffe der (politisch) Machtlosen, insbesondere der Frauen. Wer auf offiziellen Wegen keinen Einfluß auf die Willensbildung in der Gemeinschaft ausüben könne, greife zum Mittel des Klatsches.<sup>5</sup> Für Holenstein und Schindler wiederum ist eine solche Verortung des Klatsches das Ergebnis von Entwicklungen der frühen Neuzeit: Das Bürgertum habe im 18. Jahrhundert durch die Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre die Bedingungen geschaffen, sich dem Klatsch der breiten Masse zu entziehen. Es habe den Klatsch den Unterprivilegierten zugewiesen, insbesondere Unterschichten und Frauen (wie sich an Begriffen wie „Weibergetratsche“ oder „Gassengeschwätz“ zeige).<sup>6</sup> Die klarste Analyse des Klatsches liefert – mit systemtheoretischem Ansatz – Kieserling, dessen Fokus allerdings auf den modernen, funktional differenzierten Gesellschaften liegt,<sup>7</sup> weswegen er für eine Analyse des klassischen Athen nur bedingt fruchtbar gemacht werden kann.

Zwei Aspekte des Klatsches werden in allen genannten Studien betont: 1. Beim Klatsch geht es um die Stärkung sozialer Normen. Indem deviantes Verhalten abwesender

---

<sup>3</sup> Larran 2011, 12.

<sup>4</sup> Gluckman 1963.

<sup>5</sup> Spacks 1986.

<sup>6</sup> Holenstein – Schindler 1992.

<sup>7</sup> Kieserling 1998.

Gruppenangehöriger zum Objekt des Gesprächs gemacht wird, wird unter den Anwesenden die Norm aktualisiert und deren Bedeutung betont. 2. Klatsch dient der Disziplinierung und normativen Homogenisierung der Gruppe; er bestraft Devianz und führt zu größerer Vorsicht im eigenen Verhalten. Es handelt sich um eine verhältnismäßig milde Form von Bestrafung, die aber der Ausgangspunkt für härtere Formen der gemeinschaftlich vollzogenen Rüge sein kann.

Experimentell arbeitende Sozialwissenschaftler behaupten übrigens, die Disziplinierungsfunktion „bewiesen“ zu haben, und zwar durch Spiele mit anonymisierten Probanden.<sup>8</sup> So beliebt solche Spiele aktuell in den Sozialwissenschaften auch sind, so unbrauchbar sind sie, eben weil sie anonymisiert und damit fernab jeder sozialen Realität stattfinden. Gerade ein Phänomen wie „Klatsch“ basiert ja darauf, daß sich die Personen kennen. Im Endeffekt ist das Ergebnis, das sie mit unbrauchbaren Methoden erzielen, dasselbe, zu dem auch schon Platon gelangt ist (leg. 8, 838c-d):

ὀρθότατα λέγεις τό γε τοσοῦτον, ὅτι τὸ τῆς φήμης θαυμαστήν τινα δύναμιν εἴληχεν, ὅταν μηδεὶς μηδαμῶς ἄλλως ἀναπνεῖν ἐπιχειρήσῃ ποτὲ παρὰ τὸν νόμον.

(Megillos): Du hast zumindest darin völlig recht, daß die öffentliche Meinung (*pheme*) eine geradezu wunderbare Macht erlangt hat, wenn keiner jemals auch nur einen einzigen Atemzug entgegen dem Gesetz zu tun wagt. (Übers. Kl. Schöpsdau)

Mit den „*Nomoi*“ Platons befinden wir uns nur wenige Jahre vom Gesandtschaftsprozess entfernt. Platon sieht in der *pheme* eine Entlastung des Gesetzgebers, denn sie Sorge dafür, daß sich Menschen an die Normen halten, ohne daß staatliche Autorität einschreiten müsse.<sup>9</sup> Dies macht er konkret am Inzest fest, den sich niemand erlaube, weil er schlechte *pheme* fürchte.

### Die *pheme* und die athenische Demokratie

In der griechischen Antike und natürlich auch im klassischen Athen hatte es für die Menschen eine ungeheuer große Bedeutung, wie „über sie geredet wurde“. Dies ist wenig verwunderlich in einer Gesellschaft, in der moralische Normen ganz wesentlich über Kategorien wie „Ehre“ und „Scham“ verhandelt wurde. Die wichtigste Bezugsgruppe für den Klatsch war die Nachbarschaft, wie David Cohen in seinem wichtigen Werk über die Durchsetzung von Normen in Athen betont hat.<sup>10</sup> Nur über Prominente wurde in der ganzen

<sup>8</sup> Feinberg - Willer - Schultz 2014.

<sup>9</sup> Vgl. Kieserling 1998, 391: „Der Klatsch entlastet den normativen Apparat der Gesellschaft.“

<sup>10</sup> Cohen 1991, 47-51; Schmitz 2004.



Stadt geklatscht: Die platonische Apologie des Sokrates bezieht sich auf die *pheme* und macht deren Gefährlichkeit an dem Umstand fest, daß sie keinen Urheber hat, daß man sich, weil abwesend, nicht gegen den Klatsch verteidigen könne (Plat. apol. 18b-d):

ἐμοῦ γὰρ πολλοὶ κατήγοροι γεγόνασι πρὸς ὑμᾶς καὶ πάλαι πολλὰ ἤδη ἔτη καὶ οὐδὲν ἀληθὲς λέγοντες, οὐς ἐγὼ μᾶλλον φοβοῦμαι ἢ τοὺς ἀμφὶ Ἄνυτον, καίπερ ὄντας καὶ τούτους δεινούς: ἀλλ' ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὧ ἄνδρες, οἱ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παιδῶν παραλαμβάνοντες ἔπειθόν τε καὶ κατηγοροῦν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω [18c] ποιῶν. οὗτοι, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οἱ ταύτην τὴν φήμην κατασκεδάσαντες, οἱ δεινοὶ εἰσὶν μου κατήγοροι: οἱ γὰρ ἀκούοντες ἠγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν. ἔπειτὰ εἰσιν οὗτοι οἱ κατήγοροι πολλοὶ καὶ πολὺν χρόνον ἤδη κατηγορηκότες, ἔτι δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίᾳ λέγοντες πρὸς ὑμᾶς ἐν ἧ ἂν μάλιστα ἐπιστεύσατε, παῖδες ὄντες ἔνιοι ὑμῶν καὶ μειράκια, ἀτεχνῶς ἐρήμην κατηγοροῦντες ἀπολογουμένου οὐδενός. ὃ δὲ πάντων ἀλογώτατον, ὅτι οὐδὲ τὰ [18d] ὀνόματα οἷόν τε αὐτῶν εἰδέναί καὶ εἰπεῖν, πλὴν εἴ τις κωμωδοποιὸς τυγχάνει ὢν. ὅσοι δὲ φθόνῳ καὶ διαβολῇ χρώμενοι ὑμᾶς ἀνέπειθον—οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ πεπεισμένοι ἄλλους πείθοντες—οὗτοι πάντες ἀπορώτατοί εἰσιν: οὐδὲ γὰρ ἀναβιβάσασθαι οἷόν τ' ἐστὶν αὐτῶν ἐνταυθοῖ οὐδ' ἐλέγξαι οὐδένα, ἀλλ' ἀνάγκη ἀτεχνῶς ὥσπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογούμενόν τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου.

Denn viele Ankläger habe ich schon bei euch gehabt und schon vor vielen Jahren, und die nichts Wahres sagten, welche ich mehr fürchte als den Anytos, obgleich auch er furchtbar ist. Allein jene sind furchtbarer, ihr Männer, welche viele von euch schon als Kinder an sich gelockt und überredet, mich aber beschuldigt haben ohne Grund, als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrüble und auch das Unterirdische alles erforscht habe, und Unrecht zu Recht mache. c) Diese, ihr Athener, welche solche Gerüchte (*pheme*) verbreitet haben, sind meine furchtbaren Ankläger. Denn die Hörer meinen gar leicht, wer solche Dinge untersuche, glaube auch nicht einmal Götter. Ferner sind auch dieser Ankläger viele, und viele Zeit hindurch haben sie mich verklagt, und in dem Alter zu euch geredet wo ihr wohl sehr leicht glauben musstet, weil ihr Kinder wart, einige von euch wohl auch Knaben, und offenbar an leerer Stätte klagten sie, wo sich keiner verteidigte. d) Das übelste aber ist, dass man nicht einmal ihre Namen wissen und angeben kann, außer etwa wenn ein Komödienschreiber darunter ist. Die übrigen aber, welche euch gehässig und verleumderisch aufgestachelt, und auch die selbst nur überredet andere über-

redenden, in Absicht dieser aller bin ich ganz ratlos. Denn weder hierher zur Stelle bringen noch ausfragen kann ich irgendeinen von ihnen, sondern muss ordentlich wie mit Schatten kämpfen in meiner Verteidigung und ausfragen, ohne dass einer antwortet. (Übers. Fr. Schleiermacher)

Gemeinsam mit der zitierten Passage aus den „Nomoi“ kann man im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr. gleichsam die entscheidenden Elemente der Soziologie des Klatsches greifen. Gottesman und jüngst Matuszewski haben den Klatsch räumlich verortet und dabei die Bedeutung von Treffpunkten wie der Agora, den Friseurstuben und den Gymnasien betont.<sup>11</sup> Doch trotz dieser starken Kontrolle des individuellen Verhaltens galt Athen als diejenige Polis, in der die einzelnen Bürger vergleichsweise große individuelle Spielräume besaßen; den berühmtesten Ausdruck findet diese Sichtweise in der thukydideischen Gefallenenrede des Perikles, hier zitiert in einer besonders liberalen, von Karl Popper als Beleg für die „Offene Gesellschaft“ Athens angeführten Übersetzung (Thuk. 2,37):

ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾶ, ἔχοντες,...

(Perikles): Die Freiheit, der wir uns erfreuen, erstreckt sich auch auf das gewöhnliche Leben; wir verdächtigen einander nicht, und wir nörgeln nicht an unserem Nachbarn herum, wenn er es vorzieht, seinen eigenen Weg zu gehen.<sup>12</sup>

Läßt sich nun – und damit kehre ich zum eingangs zitierten Statement Matuszewskis zurück – eine Entwicklung der *pheme* erkennen in dem Sinne, daß die *pheme* im Laufe der Zeit bedrohlicher geworden sei, daß die Leichenrede des Perikles das liberale Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. zeige, der Gesandtschaftsprozess hingegen den verstärkten sozialen Druck des 4. Jahrhunderts v. Chr.? Ich halte es nicht für überzeugend: Erstens wird man die Idealisierung Athens in Perikles' Leichenrede nicht für bare Münze nehmen und als getreues Abbild der athenischen Gesellschaft zu Beginn des Peloponnesischen Krieges sehen wollen. Beim Vergleich des 5. mit dem 4. Jahrhundert v. Chr. muß die Asymmetrie der Überlieferung berücksichtigt werden: Die für die große Bedeutung der *pheme* herangezogenen Quellen sind größtenteils Gerichtsreden, die für das 4. Jahrhundert v. Chr. reichlich, für das 5. Jahrhundert v. Chr. nur in ganz bescheidenem Umfang erhalten sind. Zweitens zeigen Quellen des 4. Jahrhunderts, wie es weiterhin als athenische Besonderheit betrachtet wurde, verschiedene Lebensstile zuzulassen; von Fürsprechern der Demokratie

<sup>11</sup> Gottesman 2014; Matuszewski 2019, 27-173.

<sup>12</sup> Übersetzung gemäß K. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band I: Der Zauber Platons, Tübingen, 8. Aufl. 2003, 222 (engl. 1945).

wurde dies als Freiheit gelobt, von Gegnern als Zügellosigkeit gebrandmarkt. Meiner Ansicht nach gibt es keine Grundlage für die Behauptung, die persönliche Freiheit des einzelnen Atheners sei im 4. Jahrhundert v. Chr. zurückgegangen.

Es fehlt außerdem eine wichtige Differenzierung zwischen den einfachen Bürgern und dem politischen Führungspersonal, eine ganz grundsätzliche Differenzierung, die auch den Zeitgenossen bewußt war. Laut Xenophon verzieh Agesilaos einfachen Männern ihre Fehler leichter, weil sie nicht so viel Schaden anrichten konnten, während er scharf gegen die Fehler von politischen Führern vorging (Xen. Ag. 11,5-6). Diese Aussage ist hier zwar bei den Spartanern angesiedelt, man kann aber zuversichtlich postulieren, daß der Athener Xenophon hier auch auf athenische Gedankenmuster zurückgriff. Daß die *pheme* für den einfachen Bürger drückender wurde, ist nun wenig plausibel, denn für ihn war – wie gesagt – die Nachbarschaft die entscheidende Bezugsgruppe. Archaische Formen, normative Homogenität herzustellen, wirkten auch im demokratischen Athen weiter; daß es im Verlauf des 5. Jahrhunderts v. Chr. zu einer Lockerung gekommen ist, ist nicht feststellbar, allerdings auch kaum zu überprüfen. In der Beweispflicht sind sicherlich diejenigen, die eine solche Lockerung behaupten. Und für die Politiker war der normative Druck des *demos* im 5. Jahrhundert v. Chr. sicherlich ebenso stark wie im 4. Jahrhundert v. Chr. Verwiesen sei hier auf das Instrument des Ostrakismos, denn wie die erhaltenen Ostraka zeigen, ging es bei dieser Institution weniger um politische Programme als das Ansehen der Person: Wenn in den Zusätzen zu den Namen der Wunsch, eine Person aus der Polis zu vertreiben, mit Inzest, dem Faible für Pferdesport und dessen Haar begründet wird, zeigt dies die Bedeutung der *pheme* für diese Institution. Auch in der Alten Komödie wird deutlich, wie streng das Privatleben von Politikern beobachtet wurde, und das Risiko, verurteilt zu werden, bestand für Politiker des 5. Jahrhunderts ebenso wie für die späteren.

Was die (Dys)Funktionalität der *pheme* betrifft, so ist der beliebte Einsatz des „jeder weiß“-Arguments in den Reden in der Tat ein Problem. Und daß der Einsatz beliebt war, zeigen nicht nur Passagen in den Reden selbst, sondern auch die Empfehlung in der „Rhetorik“ des Aristoteles (3, 1408a 33-36), in der dies als Standardstrategie beschrieben wird. Da für die Zuhörer nicht nachprüfbar ist, ob die vorgetragene Behauptung wirklich allgemein bekannt ist, besteht die Gefahr einer Ablenkung von Sachfragen. Wichtig ist aber ein anderer Aspekt: Das „jeder weiß“-Argument schärft die Macht der Vielen gegenüber dem Einen ein: Wer an die *pheme* appelliert, weist dem Gerede auf der Straße die Funktion zu, über einzelne zu richten, und stärkt damit den ideologischen Grundpfeiler der athenischen Demokratie, die Herrschaft der Vielen. Die *pheme* war trug damit zur Stärkung der Demokratie bei; ob diese Demokratie, die der *pheme* einen solchen Stellenwert einräumte, funktional war, ist jedoch eine andere Frage, die hier nicht mehr Thema sein kann.

## Literatur

- J.R. Bergmann, Klatsch: Zur Sozialform der diskreten Indiskretion, Berlin 1987.
- D. Cohen, Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens, Cambridge (UK) 1991.
- M. Feinberg - R. Willer - M. Schultz, Gossip and Ostracism Promote Cooperation in Groups, Psychological Science 25, 2014.
- M. Gluckman, Gossip and Scandal, Current Anthropology 4, 1963, 307-315.
- S. Gotteland, Le rumeur chez les orateurs attiques: vérité ou vraisemblance?, AClass 66, 1997, 89-119.
- A. Gottesman, Politics and the Street in Democratic Athens, Cambridge (UK) - New York 2014.
- P. Holenstein - N. Schindler, Geschwätzgeschichte(n): Ein kulturhistorisches Plädoyer für die Rehabilitierung der unkontrollierten Rede, in: R. von Dülmen (Hrsg.), Dynamik der Tradition, Frankfurt 1992, 41-108.
- V. Hunter, Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C., Princeton 1994.
- A. Kieserling, Klatsch: Die Moral der Gesellschaft in der Interaktion unter Anwesenden, Soziale Systeme 4, 1998, 387-411.
- Fr. Larran, Le bruit qui vole. Histoire de la rumeur et de la renommée en Grèce ancienne, Toulouse 2011.
- R. Matuszewski, Räume der Reputation. Zur bürgerlichen Kommunikation im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr., Stuttgart 2019.
- J. Ober, Mass and Elite in Democratic Athens, Princeton 1989.
- W. Schmitz, Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland, Berlin 2004.
- P. Spacks, Gossip, Chicago 1986.