

FRIEDRICH JUNGE

Literatur und kollektive Identität in einer fernen Welt

Die Verhandlung kultureller Konventionen im pharaonischen Ägypten

Vorbemerkungen

Eigentlich schulde ich zunächst eine Erklärung, wie ich es denn meine schaffen zu können, eine so paradigmatisch vormoderne Gesellschaft wie die des antiken Ägypten in ein Vorhaben einzubringen, das einem ebenso paradigmatisch modernen Phänomen gilt: der Beteiligung der Literatur an der Konstruktion nationaler Identität.¹ Nun denke ich zwar, daß die kategoriale Unterscheidung von Moderne und Vormoderne selbst schon das Problem ist, weil sie die historischen Tiefendimensionen verzerrt und den Nahblick mit dem entdifferenzierenden Fernblick konkurrieren läßt, aber ich werde mich natürlich hüten, eine so wohl etablierte Unterscheidung hier förmlich in Frage stellen zu wollen.

Chancenreicher dürfte es da sein, die soziale Evolution als *tertium comparationis* zu wählen. Auf dieser Linie wäre Nationalismus eine selbst-referentielle Beschreibung, die sich die europäischen Gesellschaften als autopoietische² soziale Systeme³ gegeben haben, um ihre spezifische Differenz von System und Umwelt einzurichten oder zu erhalten. Übersetzungsprobleme einmal beiseitegesetzt, lassen sich analoge Formen, funktionale Äquivalente dieser Art von Identitätskonstruktion, auch schon auf den vorausgehenden Stufen geringerer Komplexität finden.

Aber vielleicht läßt sich der moderne Leser ja auch dazu bringen, einfach einmal mitzugehen bei meinem Versuch, den Nahblick auf den Dis-

- 1 Nach Eric J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt am Main 1991, S. 25, ist das entscheidende Charakteristikum der modernen Nation ihre Modernität; für Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Hamburg 1995, sind Nationen und Nationalismus geradezu emergente Phänomene von Produktionsweisen und Komplexität moderner Gesellschaften.
- 2 Im Sinne der Evolutionsbiologie, s. Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, Bern / München 1991.
- 3 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1996; zum folgenden s. die zusammenfassende Darstellung ebd., S. 25; 35 ff.

kurs über die vorgestellte Gemeinschaft in einer frühen komplexen Gesellschaft einzustellen, einer Gesellschaft, bei der das Bewußtsein der kollektiven Identität in der Literatur selbstreferentiell wird. Es ist eine vormoderne Gesellschaft, die nicht wie eine europäische in einem sich ständig beschleunigenden Wettkampf mit anderen steht, sondern sich ohne Einwirkung von außen entwickelt, autonom und ohne strukturelle Kopplung an ihre Umwelt, weil diese Umwelt nur als leere vorhanden ist. Dann ist Geschichte aber auch die eine eigene Vergangenheit, die als solche entsteht, indem man sich auf sie in der Differenz vom Heute bezieht,⁴ die aber gleichzeitig auch schon die Grenzüberschreitung mitsetzt, indem man sie als das Feld konstruiert, das die Bedingungen des gegenwärtigen Seins enthält – als ein Feld, das zur Identitätsbildung jener Gesellschaft ebenso beiträgt wie die Historie zur Identitätsbildung moderner Gesellschaften.

Ich möchte anhand einer ägyptischen Erzählung darstellen, daß diese Gesellschaft ihr historisches Feld auf dreifache Weise gegliedert hat und daß den Untergliederungen jeweils unterschiedliche Funktionen im literarischen Diskurs über kollektive Identität zugemessen worden sind. Ich lehne mich dabei einerseits an Jan Assmanns Überlegungen zum kulturellen Gedächtnis an, will aber andererseits doch auch Widerstand leisten gegen seine typologische Klassifizierung von Erinnerungsformen und ihre Hypostasierung. Endlich hoffe ich, gleichzeitig einen Beitrag zur Beschreibung eines literarischen Feldes liefern zu können.

Die Erzählung und ihr historisches Umfeld

Inhalt

Irgendwann am Beginn des achtzehnten Jahrhunderts vor Christus läßt ein namenloser Autor seine Geschichte – die als *Erzählung vom Beredten Bauern* bekannt ist⁵ – damit beginnen, daß sich ein Bewohner einer Oase

4 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 31.

5 Als die autoritative Ausgabe des ägyptischen Textes kann die von Richard Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford 1991, gelten (die im folgenden als ›Bauer B1‹, ›Bauer R‹ o.ä. gegebenen Zitate beziehen sich auf die Zeilenzählung dieser Ausgabe); nicht so einfach ist es, eine benutzbare neuere Übersetzung und Bearbeitung anzuführen, am ehesten auch hier die englische Übersetzung von

der libyschen Wüste zur Zeit eines vergangenen Königs aufmacht, um seine Handelsgüter auf dem Markt der Hauptstadt zu verkaufen. Chauni-anapa, so heißt der Held, schlägt mit seiner kleinen Karawane einen Wüstenpfad ein, der nördlich der Hauptstadt ins Niltal mündet. Seine Reise nimmt dieses Mal nicht den gewohnten Verlauf; auf der letzten Wegstrecke im Niltal ereilt ihn sein Schicksal in Gestalt eines Mannes namens Nemtinacht. Nemtinacht ist ein Ministerialer des königlichen Oberhofmarschalls Rensi Sohn Merus; obwohl Nemtinacht selbst einigermaßen wohlhabend ist, sind die Güter Chauni-anapas attraktiv genug für ihn, seine Begierde zu wecken. Er stellt dem Landmann, als der Chauni-anapa ständig bezeichnet wird, eine Falle, die ihm den rechtlichen Vorwand gibt, Esel und Ladung an sich zu bringen.

Von nun an versucht Chauni-anapa, sein Eigentum, das ihm die Existenz gesichert hatte, auf dem Rechtswege zurückzuerhalten. Nachdem seine Appelle an Nemtinacht selbst fruchtlos bleiben, wendet er sich an dessen Grundherrn, den Oberhofmarschall Rensi, um bei diesem Klage zu führen. Die Rede, die der Landmann Chauni-anapa ihm hält, beeindruckt den Oberhofmarschall so, daß er dem König Mitteilung macht; das geht so:

(Rensi sagt:) »Herr, ich habe einen dieser Landleute von wahrhaft glänzender Beredsamkeit getroffen; er ist von einem Mann seiner Habe beraubt worden, der zu meiner Gerechtsame gehört. Nun ist er gekommen, um deswegen bei mir Klage zu führen«. Da sagte Seine Majestät: »So wahr du mich bei Gesundheit zu sehen wünschst, halte ihn hier hin, ohne auf irgend etwas von dem zu antworten, was er sagt. Um ihn am Reden zu halten, schweige; dann sei es uns schriftlich gebracht, auf daß wir es hören. Sorge aber für den Lebensunterhalt seiner Frau und seiner Kinder; einer jener Landleute wartet, bis sein Haus völlig leer ist. Und Sorge auch für die leiblichen Bedürfnisse des Landmannes; wenn du ihm aber Essen geben läßt, dann, ohne daß er erfährt, daß du es bist, der es ihm gegeben hat.«⁶

Richard B. Parkinson, *The tale of Sinuhe and other ancient Egyptian poems 1940-1640 BC*, Oxford 1997, oder, in einer schon älteren Version, von Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley / Los Angeles / London 1975, S. 169-184. Eine Reihe von Einsichten und Anregungen verdanke ich Gerald Moers, *Der Aufbruch ins Fiktionale. Reisemotiv und Grenzüberschreitung in ägyptischen Erzählungen des Mittleren und Neuen Reiches*, Diss. Göttingen 1996.

6 Bauer B1 (wie Anm. 5), S. 105-114 / R 17.3-18.5.

So geschieht es; während somit der Leser vom auktorialen Erzähler über das Spiel informiert ist, das mit dem klagenden Landmann getrieben wird, bleibt dieser selbst im Ungewissen und bemüht sich, mit acht weiteren, rhetorisch und phraseologisch vollendeten Reden sein Recht zu finden. Wie man sich vorstellen kann, wird er von Rede zu Rede dringlicher, aber erst nach der letzten, der neunten Rede, als er moralisch und psychisch am Ende ist, kommt die Wende. Seine Reden werden ihm aus den Niederschriften vorgelesen, der Text wird dem König vorgelegt,⁷ und Chauni-anapas Klage findet endlich Gehör; zum Ausgleich für erlittene Unbill erhält er das Vermögen des verbeamteten Wegelagerers Nemtinacht.

Staat und Gesellschaft des Mittleren Reiches

Die Protagonisten dieser Erzählung agieren in einer Welt, die im Rahmen einer gewissermaßen welthistorischen Komparatistik in Teilen mit dem Spätmittelalter und der frühen Neuzeit in Europa verglichen werden kann. Das Ägypten des sogenannten Mittleren Reiches ist ein monarchisch regierter, stratifizierter Territorialstaat, der schon sehr wohlhabend ist und scharfe geographische Grenzen hat, mit auswärtigen Besitzungen in Nubien und dem Sudan, mit Garnisonen und Faktoreien in den wichtigsten Städten Syro-Palästinas. Die Gesellschaft, die diesen Staat trägt, ist dabei, funktionale Teilsysteme auszudifferenzieren, und befindet sich auf dem Weg zu der Moderne, die ihr im Rahmen jener Welt zumeßbar ist; sie ist noch in gewisser Weise feudal organisiert, wird aber auch schon von den immer strenger werdenden Zentralisierungsmaßnahmen der Krone bestimmt – sie ist in gewisser Weise feudal, weil zu einer solchen Einschätzung auch gehört, die Eigenheiten dieser ägyptischen Form von Feudalismus⁸ festzuhalten:

7 »Woraufhin es seinen Sinn mehr erheiterte als alles, was es sonst noch gab im ganzen Land«, Bauer B2 (wie Anm. 5), S. 131 f.

8 Eine wohl immer noch gültige Beschreibung der feudalistischen Gesellschaftsstruktur Europas (genauer: West- und Mitteleuropas) ist Marc Bloch, *La société féodale. La formation des liens de dépendance*, Paris 1939. Für den Vergleich mit dem Ägypten des Mittleren Reiches bietet sich dabei nur an, was Bloch das »deuxième âge féodal« nennt – die »Lebensbedingungen und die mentale Atmosphäre«, die Europa seit dem Ende des 11. Jahrhunderts prägen, nachdem die Schrecken der Invasionen von Muslimen, Ungarn und Normannen aufgehört hatten, die Bevölkerungszahl angestiegen war, die Verbindung untereinander er-

Es ist zunächst einmal ein auf einen einzigen Herrn ausgerichtet⁹ und bürokratischer Feudalismus, der von Ministerialität¹⁰ geprägt ist, in dem Blutsbände¹¹ und Geschlechtersolidarität eine untergeordnete Rolle spielen und der keine Spuren von Schwertadel und Stammesfürstentümern zeigt. Adelsstrukturen sind nur im Ansatz ausgebildet; auch wenn Amt und Nießbrauch von Besitz häufig in der Hand großer Familien bleiben, sind ihre Territorien zu zerteilt und die Besitzverhältnisse zu unterschiedlich, um zur Basis autonomer Machtausübung zu werden – das Recht des Königs, Ämter und Einkünfte zu vergeben und seine Dienstleute mit Land und Herrschaftsfunktionen zu belehnen, ist unangetastet geblieben.¹² Zwar werden Grundherrschaft und Patrimonialgerichtsbarkeit das Prinzip der sozio-ökonomischen Organisation, aber die Grundherrschaft von Institutionen hat schon ein großes Gewicht, und dies Gewicht wird im Laufe der Zeit immer größer.¹³

Neben dem Aufbau eines zentralisierenden und homogenisierenden Machtapparats, der die Austauschbarkeit von Menschen und die Förde-

leichtert und das ökonomische Leben vom einem »rythme accéléré de la circulation« erfaßt worden war (S. 114 f.); des weiteren ist mehr an die Verhältnisse der sich konsolidierenden Königreiche Frankreich und England oder die Territorialfürsten Mitteleuropas zu denken als an das Heilige Römische Reich selbst und das Kaisertum.

- 9 Vgl. Otto Brunner, *Sozialgeschichte Europas im Mittelalter*, Göttingen 1984, S. 33 f. (»Die Eigenart des abendländischen Feudalismus«).
- 10 In der Begrifflichkeit des zentraleuropäischen Mittelalters sind die Ministerialen »servientes«, unfreie Diener in gehobenen Positionen, die zur fürstlichen Hausgenossenschaft (»familia«) gehören, die Hofämter einnehmen, die fürstlichen Einnahmen verwalten und Kriegsdienst leisten, s. Hartmut Boockmann, *Einführung in die Geschichte des Mittelalters*, München 1985, S. 38 ff.; Joachim Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Bd. 1, München 1986, S. 48 ff. In Westeuropa herrscht die »Ligesse« vor (»homines ligii«), die »quasiservile« Stellung der Vasallen, die ihrem Herrn unbedingte Treue schuldig waren (s. Brunner [wie Anm. 9], S. 37 f.).
- 11 »Les liens du sang«, »lignage«, s. Bloch (wie Anm. 8), S. 191 ff.; Familien- und Geschlechterfehde, Blutrache, ist nicht nachzuweisen – im Gegensatz zu der bedeutenden Rolle, die ihr im Mittelalter zukam (»Le moyen âge, presque d'un bout à l'autre, et particulièrement l'ère féodale ont vécu sous le signe de la vengeance privée«, ebd., S. 195).
- 12 Christopher Eyre, *Feudal Tenure and Absentee Landlords*, in: Grund und Boden in Altägypten, hg. v. Shafik Allam, Tübingen 1994 (Untersuchungen zum Rechtsleben im Alten Ägypten 2), S. 107-134, hier: 113-117; 128 f.
- 13 S. ebd., S. 123.

rung von vertikaler Mobilität und *homines novi* impliziert,¹⁴ ist eine Verhofungs-Tendenz erkennbar,¹⁵ die die so beschreibbare Feudalstruktur des Mittleren Reiches in einem Stadium zeigt, das im absolutistischen Frankreich seine Parallele findet:¹⁶ der König konsolidiert seine Macht, indem er seine aristokratischen Untertanen in den Hof einbindet und ihnen somit die Möglichkeit nimmt, Machtkonkurrenz zu entfalten.

Das Herrscher-geschlecht, das das Mittlere Reich dominiert – die 12. Dynastie –, hat ihre Organisationsreformen dabei unter das Zeichen der Renaissance gestellt;¹⁷ indem ihre Könige zum Programm erheben, die kulturellen Formen der Pyramidenzeit, die nun schon Jahrhunderte zurückliegt, aufzugreifen und wiederzubeleben, schaffen sie – in den Worten Assmanns – »das ›Alte Reich‹ im Sinne einer Vergangenheit, deren Gedächtnis Gemeinschaft, Legitimität, Autorität und Vertrauen stiftet.«¹⁸

Text und Textsorten

Die Gesellschaftslehren

Nun war die Realität, die in der *Erzählung vom Beredten Bauern* reflektiert wird, Bestandteil und Hintergrund einer fiktionalen Welt; die Formen sozialer Stratifizierung aber spiegeln sich nicht nur im Text, sondern sie sind auch Bestandteil seines Gegenstandes. Vordergründig geht es zunächst um Gerechtigkeit und gerechte Ordnung in der Welt, genauer um das Verhältnis von Habsucht und dem, was ägyptisch »Ma^cat« genannt wird, dem ägyptischen »Horizont letztinstanzlicher

14 S. Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt am Main / New York 1996, S. 62 (erweiterte deutsche Version von *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983).

15 Herausgearbeitet von Detlef Franke, *The career of Khnumhotep III of Beni Hasan and the so-called ›decline of the nomarchs‹*, in: *Middle Kingdom Studies*, hg. v. Stephen Quirke, New Malden 1991, S. 123-140.

16 Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Frankfurt am Main 1983.

17 Detlef Franke, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, Heidelberg 1994 (Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 9), S. 4 ff.

18 Assmann, *Gedächtnis* (wie Anm. 4), S. 33.

Normenbegründung.«¹⁹ Die neun Petitionen Chauni-anapas machen dabei hauptsächlich Gebrauch von zwei wohlumrissenen Gattungen, den Gesellschaftslehren und den Klagen²⁰ oder Chaosbeschreibungen.

Die Gesellschaftslehren des Mittleren Reiches sind literarische Fassungen von Forderungen, die gleichermaßen richtigem Verhalten wie richtigem Denken gelten. Sie verknüpfen Anstandsregeln mit begründenden Ableitungen aus einer allgemeinen Ethik und formulieren die Maßstäbe, nach denen Kompetenzen ausgeübt werden sollen – das eigene Bewußtsein von Richtigkeit pflegen, nicht seinen Begierden, sondern den Prinzipien des Über-Ichs (ägyptisch: Ka) folgen, Unparteilichkeit und aufmerksame Geduld zeigen; und immer wieder: sich zusammennemen, Haltung bewahren, sich auf Erfolg nichts einbilden, die Umstände hinnehmen, wie sie kommen.

Der gesellschaftliche Ort dieser Texte²¹ ist zunächst die Selbstbestimmung²² und kulturelle Selbststilisierung der Mitglieder eines Staates, der das Gewaltmonopol immer deutlicher für sich beansprucht.²³ Die Texte haben Teil an der Habitusmodellierung von Personen, die den Erfordernissen einer komplexer werdenden gesellschaftlichen Struktur gerecht

19 Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, S. 58 ff., hier: 59.

20 Richard Parkinson, *Literary Form and the Tale of the Eloquent Peasant*, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 78 (1992), S. 163-178, hier: 166 ff.

21 Es sind dies die »kulturellen Texte« Assmanns, *Kulturelle und literarische Texte*, in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, hg. v. Antonio Loprieno, Leiden / New York / Köln 1996, S. 59-82, hier: 68 ff.; der Begriff kultureller Text hier beruht auf Aleida Assmann, *Was sind kulturelle Texte?*, in: *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen kultureller Kommunikation und Übersetzung*, hg. v. Andreas Poltermann, Berlin 1995 (Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung 10), S. 232-244, verbindet sich allerdings mit einer eher idiosynkratischen Auffassung Jan Assmanns von der Kultur-als-Text-Metaphorik bei Clifford Geertz (bzw. Paul Ricœur).

22 Dazu auch ausführlich Antonio Loprieno, *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Wiesbaden 1988 (Ägyptologische Abhandlungen 48), S. 86 f. mit Anm. 12.

23 Das Mittlere Reich ist »ein Staat der legitimen Gewalt, der – zum ersten Mal in der ägyptischen Geschichte – das Gewaltmonopol des Staates durchsetzt [...]«, Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München / Wien 1996, S. 162. – Der Staat ist nach Max Weber nicht durch die vielen Zwecke definiert, die man ihm geben kann, sondern durch das wichtigste Mittel, das er zur Verfolgung dieser Ziele anwenden kann, nämlich Gewalt, s. Andreas Anter, *Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung*, Berlin 1996 (Beiträge zur politischen Wissenschaft 82).

werden müssen, spezifisch: sie haben Teil an der Einübung von Selbstzwang.²⁴ Auf ihrer Ebene der Komplexität sind sie dem funktional äquivalent, was Stephen Greenblatt für die Literatur der englischen Renaissance als »self-fashioning« beschrieben hat:

self-fashioning [...] suggests representation of one's nature or intention in speech or actions. And with representation we return to literature, or rather we may grasp that self-fashioning derives its interest precisely from the fact that it functions without regard for a sharp distinction between literature and social life.²⁵

Die Lehrautoritäten dieser ägyptischen Texte, die an der Habitusmodellierung und kulturellen Homogenisierung der Gesellschaft des Mittleren Reiches arbeiten, sind nun wohl die handelnden Subjekte und Repräsentanten dieser Gesellschaft, Prinzen und Minister mit klangvollen Namen, sie sind aber nicht Zeitgenossen, sondern große Gestalten der Geschichte, als deren Reden die Texte sich geben – Personen jenes lange zurückliegenden Alten Reiches,²⁶ dem die Gesellschaft des Mittleren Reiches seine historische Form gegeben hatte, um ihren Neuanfang als Wiedergeburt, Renaissance, mit ihm in Kontinuität zu setzen. Eine Literaturgattung, die in einer beschreibbaren historischen Situation entsteht, weil sie dort ihre Funktion hat, wird Persönlichkeiten einer früheren geschichtlichen Epoche fiktional zugewiesen. Die Texte erhalten über sie ihre Autorität, indem sie ein Anliegen der Gegenwart als ein Anliegen ausgeben, das in einer als vorbildlich angesehenen Epoche der eigenen Geschichte schon seine Gültigkeit gehabt habe. Es ist die älteste Phase, die am meisten der Gegenwart entrückte, der in der Strukturierung der Geschichte die Aufgabe zugewiesen wird, Stützkonzeptionen für die eigene Wirklichkeit bereitzustellen.

Die Klagen oder Chaosbeschreibungen

Die andere Gattung, derer sich Chauni-anapa bei seinen Petitionen bedient, ist die der sogenannten Klagen oder auch: Chaosbeschreibungen; diese Texte schildern ihre Welt in Begriffen des Umsturzes, der ökolo-

24 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main 1976, S. 320 ff.

25 Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago 1980, S. 3.

26 Um die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr.

gischen, sozialen und emotionalen Katastrophen. Lebensüberdruß und Klage über den Zustand der Gegenwart gehen dabei immer wieder über in die sehnsüchtige Erinnerung an bessere Zeiten.

Vielfach zeigen die beklagten sozialen Mängel sehr deutlich, daß es vor allem auch um den Verlust von Standessicherheiten und Privilegien geht, daß etwa Arme wohlhabend geworden sind und Reiche arm. Hier finden offenbar die Ängste Ausdruck, die die gesellschaftlichen Umgestaltungen und Verwaltungsreformen der Zeit weniger als Chance begreifen, sondern eher als Gefahr des sozialen Abstiegs – konkret: die Ängste vor den neuen Leistungseliten der *homines novi*.

Nun reichen diese Chaosbeschreibungen gelegentlich bis in metaphysische Dimensionen und gelten einer jeweiligen Gegenwart, die nicht nur nicht chaotisch, sondern die – bei aller Erleichterung sozialer Mobilität – von strenger Ordnung ist; sie bringen also Befindlichkeiten, nicht Realitäten zum Ausdruck. Auch hier wird, wie in den Gesellschaftslehren, die Vergangenheit zum Maßstab erhoben, nun aber nicht zur Stärkung der Gegenwart, sondern um ihre Schwäche zu vermessen; die Vergangenheit wird der Korruptheit und Zerstörtheit der Gegenwart als Idylle gegenübergestellt. Aber auch der Modus der Vergangenheit ist ein anderer: es ist die Vergangenheit, die individuell ist, aber noch in der Erinnerung der Zeitgenossen Bestätigung finden kann, nicht jene ferne, autoritative, der die Paradigmen des kulturellen Verhaltens entnommen werden konnten.²⁷ Es ist jene kritische Nostalgie am Werke, die, wie Raymond Williams²⁸ gezeigt hat, als konventionalisiertes Muster in der Literatur von der Klassischen Antike bis in die Gegenwart auftritt und die für eine Form der Subjektivität charakteristisch ist, die Williams mit städtischem Leben und Romantik in Verbindung bringt – als »Rückzug von jeglicher angemessenen Auseinandersetzung mit einer existierenden Gesellschaft.«²⁹ Rückzugsgebiet aber ist die der Gegenwart noch nahe Phase der Vergangenheit, die sich hiermit als ein zweites Bezugsfeld konstituiert.

27 Die Assmannsche Unterscheidung von »kommunikativem« und »kulturellem Gedächtnis«, die sich anzubieten scheint (Assmann, *Gedächtnis* [wie Anm. 4], S. 48 ff.; oder die von Maurice Halbwachs von Gedächtnis und Geschichte), greift dennoch hier nicht ohne weiteres: zwar ist die eine Vergangenheit »fundierend« und die andere »kontrapräsentisch« (ebd., S. 78 ff.), aber in einem fast gänzlich säkularen Rahmen: Fest und Ritus, Mythos, »heiße« und »kalte« Erinnerung sind in dieser Literatur keine bestimmenden Momente.

28 Raymond Williams, *The Country and the City*, New York 1973.

29 Ebd., S. 180.

Will man also den Ort der Klagen, der Chaosbeschreibungen, in der gesellschaftlichen Situation des Mittleren Reiches angeben, kann man ihn als die Rückseite der Selbststilisierung durch die Gesellschaftslehren bestimmen. Die Position der handelnden Subjekte im sozialen Raum³⁰ ist gefährdet, konkret durch die Machtkonkurrenz in einer Hoffiguration, in der es lebenswichtig sein kann, die Wirkung eigenen Verhaltens langfristig abzuschätzen; allgemein durch die zunehmende Verflechtung der ägyptischen Gesellschaft, durch die – mit Norbert Elias – länger werdenden Abhängigkeitsketten mit ihrem Zwang zum Selbstzwang und »die ständige Interdependenz von Aufstiegs- und Abstiegsbewegungen, von Integration und Desintegration, von Neubildung und Verfall im Laufe dieses Gesamtprozesses.«³¹ Dies ist es, was zu jenem Gefährdungsbewußtsein³² führt, dem die Klagen Ausdruck verliehen haben. Indem Selbstzwänge die Fremdzwänge ersetzen, verlagern sich die Zwänge so nach Innen, in das Über-Ich, daß ein Entrinnen vor ihnen unmöglich wird;³³ das unglückliche Bewußtsein wählt sich seinen Ausweg in der romantischen Sehnsucht nach dem idealen Früher.

In der Konzeption der eigenen Identität bedienen sich die gesellschaftlichen Personen³⁴ der eigenen Geschichte auf zweierlei Weise; sie entnehmen den großen Zeiten die Paradigmen des Verhaltens und flüchten imaginativ in die Geschichte zurück, wenn der Druck der Paradigmen zu groß geworden ist.

30 Pierre Bourdieu, *Sozialer Raum und ›Klassen‹. Leçon sur la leçon*, Frankfurt am Main 1985.

31 Norbert Elias (wie Anm. 16), S. 324 f.

32 Ebd., Kap. VIII: »Zur Soziogenese der aristokratischen Romantik im Zuge der Verhofung«; s. auch Friedrich Junge, *Die Welt der ›Klagen‹*, in: Fragen an die alt-ägyptische Literatur. Gedenkschrift Eberhard Otto, hg. v. Jan Assmann, Erika Feucht und Reinhardt Grieshammer, Wiesbaden 1977, S. 275 ff.

33 S. hierzu auch William Kelly Simpson, *The Political Background of the Eloquent Peasant*, in: Göttinger Miscellen 120 (1991), S. 97 f. (»anti-establishment sentiment«) mit Verweis auf Stephen Quirke, *State and Labour in the Middle Kingdom*, in: *Révue d'Égyptologie* 39 (1988), S. 83-106.

34 ›Person« im Sinne Luhmanns (wie Anm. 3), S. 286, als »Bezeichnung der sozialen Identifikation eines Komplexes von Erwartungen, die an einen Einzelmenschen gerichtet werden«.

Die Verhandlung kultureller Konventionen

Ein Spiel mit Textsorten

Ich will nun zur *Erzählung vom Beredten Bauern* zurückkehren. Chauni-anapas Petitionen, die sich der Gattungen der Gesellschaftslehren und Chaosbeschreibungen deutlich bedient hatten, nehmen im Text einen so bedeutenden Raum ein, daß die Erzählung selbst eher einen Rahmen für sie zu geben scheint. In der Art, wie dies geschieht, läßt diese Rahmen-erzählung jedoch die Funktion der Rahmgebung insofern hinter sich, als sie nämlich Medium einer neuen gesellschaftlichen Situierung der beiden Gattungen wird:

Während die Gattung der Lehren die Selbstzwangforderungen der gesellschaftlichen Formationen repräsentiert hatte und die der Klageliteratur die Befangenheiten und Ängste einer Gesellschaft in ihrer Formierungsphase, wird in der Erzählung hier nun richtiges Verhalten von jemandem eingefordert, der nicht Subjekt, sondern Objekt der Amtsausübung ist. Es wird nicht die befürchtete Anarchie beschrieben, die mit sich bringt, daß der Besitzlose gesellschaftliche Macht gewinnt, sondern der Besitzlose malt die anarchischen Folgen aus, die das Fehlverhalten der Machtelite nach sich zieht. Und der den Zustand der Welt Beklagende ist nicht ein zentrales Mitglied der Bürokratie, und der Behelrende ist nicht eine Person, die in die Autorität eines Prinzen oder Ministers gekleidet ist, sondern ein Mensch aus der Peripherie dieser Gesellschaft,³⁵ sozial als Landmann und Kleinhändler vom unteren Ende der gesellschaftlichen Schichtung, lokal aus einer Oase der westlichen Wüste.

Die funktionale Situierung der Lehren und Klagen wird in diesem Text also durch die Mittel der Erzählung auf den Kopf gestellt; indem die gesellschaftlichen Forderungen von einem Außenseiter kommen, für den die Gesellschaftslehren eigentlich gar nicht gedacht waren und der in den Chaosbeschreibungen allenfalls als ein Nutznießer der Anarchie in Erscheinung treten würde, wird die Gültigkeit des Wirklichkeitsmodells allem Anschein nach auf das entschiedenste in Frage gestellt.³⁶

35 Vgl. Richard Parkinson, *Individual and Society in Middle Kingdom Literature*, in: *Ancient Egyptian Literature* (wie Anm. 21), S. 137-156, hier: 148 f., der von Travestie spricht.

36 Darüber hinaus in einer Art grenzüberschreitenden Reise, die – mit anderen ägyptischen Reiseerzählungen vergleichbar – als eine erzählerische Form gesellschaftlicher Kritik verstanden werden kann, s. Moers (wie Anm. 5), S. 150 f.

Diese Infragestellung wird aber auch im historischen Feld auf ganz eigene Weise situiert. Der Monarch,³⁷ dessen Residenzstadt Ort des erzählten Geschehens ist, gehört nicht der fernen und erhabenen Periode des Alten Reiches an, nach dem man sein Selbstbild modellieren möchte, und nicht der erinnerbaren Vergangenheit, die man als Gegenbild der Gegenwart konstruiert hat; er repräsentiert in der Strukturierung der eigenen Geschichte den dritten Bereich, den »floating gap«³⁸ zwischen fundierender und kontrapräsentischer Erinnerung, der, indem er von Identifikationsmustern unbesetzt geblieben ist, sich als das Feld anbietet, in dem Konstruktionsexperimente angestellt werden, in dem Paradigmen und Fluchten gewissermaßen ineinander übergehen können. Wie dies Feld genutzt wird, sei nun ein wenig schärfer in den Blick genommen.

Die säkulare Ordnung

Die Opposition, die die Erzählung aufbaut, war auch eine soziale, und zwar im Sinne des Gegenübers von städtisch geprägter Gesellschaft und »bäurischer« Landbevölkerung. Durch die obstinate Kennzeichnung als »der Landmann«³⁹ führt Chauni-anapa seine Reden als Repräsentant seiner Klasse,⁴⁰ dem alle anderen in ihrer Solidarität, gegenseitigen Vertrautheit und Anerkennung zunächst als Exponenten einer einzigen anderen Klasse, der der Machtelite, entgegentreten. In der Sicht seiner politisch bedeutungslosen Schicht verwischen sich die Grenzen zwischen den anderen Gruppen: Sie treten alle als gleichermaßen herrschende auf.

37 Ein König namens Nibkauriu Chatja vom Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts v. Chr.

38 Nach Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, Madison 1985, S. 23 f., bei Assmann, *Gedächtnis* (wie Anm. 4), S. 48 ff.

39 »This peasant«, s. Parkinson, *Individual* (wie Anm. 35), S. 148 f.

40 »Eine »Klasse«, sei es eine soziale, eine ethnische, eine Geschlechts- oder sonstige Klasse, existiert genau dann, wenn es Akteure gibt, die sich anderen als autorisiert, offiziell an ihrer Stelle und in ihrem Namen zu sprechen und zu handeln, aufzudrängen vermögen«, Pierre Bourdieu, *Wie eine soziale Klasse entsteht*, in: ders., *Der Tote packt den Lebenden. Schriften zu Politik und Kultur*, Hamburg 1997, S. 102-129, hier: 127 (deutsche Version von: *What makes a social class. On the theoretical and practical existence of groups*, Vorlesung, gehalten am Dean-Symposium, Universität von Chicago, publ. in: *Berkeley Journal of Sociology* 32 [1987], S. 1-17); hier wird Chauni-anapa allerdings eher durch den Autor zum Repräsentanten gemacht, als daß er sich selbst als ein solcher erklärt.

Aber diese Konstellation⁴¹ löst sich auf bei genauerem Hinsehen: Auf der vergleichsweise menschenleeren Textbühne geht der Landmann Chauni-anapa eine Figuration ein mit drei anderen benannten⁴² und mit Stimme versehenen Protagonisten, mit Nemtinacht, Sohn Asrais, dem Dienstmann, Wegelagerer und Bösewicht; dem Oberhofmarschall Rensi, Sohn Merus, als Adressaten der Petitionen; dem König, als dem heimlichen Regisseur und eigentlichen Zuhörer, dessen Präsenz gerade dadurch noch verstärkt wird, daß er nicht körperlich anwesend ist. In differenzierter Abstufung von Namengebrauch, Vatersnamen- und Titelnennung⁴³ werden alle vier zu Repräsentanten bestimmter sozialer Gruppen – »Bauer, Bürger, Edelmann, König«. ⁴⁴

Wenn Chauni-anapa, der Landmann, nun wohl auch allen gemeinsam seine Reden hält, als Zuhörenden, Angeklagten und Richtern, gehen die Protagonisten jedoch eine Reihe unterschiedlicher Koalitionen ein: Der Autor läßt den König und seinen Hofmarschall im vertrauten Umgang miteinander – und im geheimen Einverständnis mit dem Leser – Literatur erzeugen, indem sie den Landmann zum Reden bringen; gleichermaßen zeigen sie sich damit an der gültigen Formulierung von Rechtsprinzipien interessiert. Andererseits aber sind es der König und Chauni-anapa, deren genuine Interessen sich vereinen: beide wollen die Ordnung pädagogisch gesichert wissen, Chauni-anapa, weil es um seine Existenz geht, der König, weil es sein Apparat ist, dessen Funktion in Frage steht. Rensi und Nemtinacht wiederum sind nicht nur unterschiedlich ranghohe Exponenten dieses Apparates, sondern sie sind auch als Richter und Angeklagter Zielpersonen der Petitionen. In diesen Interessenkoalitionen zeigen die sozialen Schichten über Standesbewußtsein und manifeste Klassenschranken hinaus eine Durchlässigkeit, wie sie auch in anderen Äußerungsformen der Zeit erkennbar wird (etwa in der sogenannten *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*).

41 S. auch Parkinson, *Individual* (wie Anm. 35), S. 149.

42 Zur Namengebung s. Richard Parkinson, *The Date of the ›Tale of the Eloquent Peasant‹*, in: *Révue d'Égyptologie* 42 (1991), S. 171-181, hier: 177 f.

43 Chauni-anapa wird nur anfänglich genannt (wie seine Frau Merit), dann weiterhin nur als Standesvertreter »Landmann« bezeichnet, s. Parkinson, *Individual* (wie Anm. 35), S. 148; Nemtinacht hat immer seinen Namen und wird mit Patronym eingeführt; Rensi hat Namen, Patronym (gelegentlich nur dies!) und Titel im Text.

44 Zu einer genaueren Charakterisierung der Schichtungen s. Stephen Quirke, *›Townsmen‹ in the Middle Kingdom*, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 118 (1991), S. 141-149, hier: 149.

So erweist sich denn, daß die Gültigkeit des Wirklichkeitsmodells noch auf eine ganz andere Weise in Frage gestellt wird. Indem der Autor Chauni-anapa die Chance gibt, in Form literarischer Fiktion für seine Interessen zu kämpfen, erlaubt er seiner Figur, sich der eigenen Kultur mit interpretativer Urteilskraft⁴⁵ zu nähern. Indem der Autor seinen Figuren erlaubt, zu »zweifeln an der Absolutheit ihrer eigenen Kultur«,⁴⁶ entkleidet er die Gerechtigkeit, die er einfordern läßt, ihrer Rolle als gottgegebener Weltordnung und macht sie zum Gegenstand säkularer Bedürfnisse.⁴⁷

Und wenn endlich dargestellt wird, wie König und Hofmarschall in all der Lässigkeit aristokratischer Oberschichten mit den Gefühlen und Befindlichkeiten, mit dem Besitz und dem Leben der Unterschichten umgehen,⁴⁸ stellt der Autor hier eben auch dies zur Debatte: er gesteht auch dem Landmann Trauer, Verzweiflung und Angst zu und konfrontiert die Umgangsformen der Repräsentanten seiner Gesellschaft mit ihren ethischen Forderungen.

Und so ist es denn also in der Strukturierung der Vergangenheit das Feld mittlerer historischer Tiefe, das jene perspektivische Distanz auf die jeweilige Gegenwart liefert, von der aus man sie kommentieren, kritisieren und reformulieren kann.

Eine Klasse für andere

Nun kann man es gewiß als bemerkenswert ansehen, daß hier mit Chauni-anapa anscheinend einer der Menschen, die sonst im Schatten

45 S. dazu Loprieno (wie Anm. 22), S. 88: das aufgeklärte Bürgertum des Mittleren Reiches befaßt sich mit den »Grenzen der Kunst« bzw. der Weisheit: der beredte Bauer sei das Produkt des sozialen Weltbildes des Vorstehers Rensi-Sohn-des-Meru; nicht der Bauer, sondern Rensi selbst hält seiner eigenen soziokulturellen Schicht die »schöne Rede«.

46 James Boon, *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*, Cambridge 1982, S. 6.

47 »In derselben Weise wie Sprachspiele Formen des Lebens sind – nach dem berühmten Aphorismus von Wittgenstein –, sind soziale Strukturen ebenfalls Versuche, mit den existentiellen Ängsten, Schwierigkeiten und tiefverwurzelten Konflikten fertig zu werden«, Paul Ricœur, *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: Seminar. Die Hermeneutik und die Wissenschaften, hg. v. Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm, Frankfurt am Main 1978, S. 83-117, hier: 115.

48 Nicht ohne im Bereich der materiellen Versorgung »vertikale Solidarität« zu zeigen, s. Assmann, *Ma'at* (wie Anm. 39), S. 92 ff.

der Geschichte bleiben, ans Licht tritt,⁴⁹ indem er Namen und Stimme erhalten hat und mit lebensweltlichen Zusammenhängen, aber auch mit Eigenschaften, Emotionen und Verhaltensformen wohl ausgestattet ist.

Aber dennoch muß die Frage gestellt werden, ob Chauni-anapa als ein Subjekt eigener Wahrheit angesehen werden kann oder ob er nicht doch eher die Figur eines Landmannes spielt – einen »Heideggerschen Bauern«, wie Pierre Bourdieu ihn nennt, der den Leser und Zuhörer »mit seiner tiefen Weisheit, von der man nicht weiß, woher er sie hat, in Erstaunen versetzt«.⁵⁰ Eine Weisheit, die so deutlich Produkt kultureller Konstruktion ist, wird gewissermaßen mit der Autorität natürlicher Evidenz vorgebracht: Wenn ein ausbildungsloses und zivilisationsfernes »Bäuerlein« virtuos über das gesellschaftliche Wissen verfügt, erhält dieses Wissen den Status des naturgegebenen; Regeln, Fertigkeiten und Verhaltensnormen, die erlernt und eingeübt werden müssen, ebenso wie die Art, über sie zu sprechen, werden vorgebracht, als ob sie sich von selbst verstünden, quasi natürlich seien. Das gesellschaftliche Wissen dem Landmann, Hirten und Naturburschen⁵¹ in den Mund zu legen, ist – wie Williams gezeigt hat⁵² – zu allen Zeiten ein in der Literatur gebräuchliches Mittel gewesen, ein Mittel, auf das Hofleute und Städter verfielen, die auf ihre Zivilisiertheit stolz und dennoch ihrer Zwänge müde geworden waren. Es ist der gute natürliche Mann vom Lande, der Zivilisiertheit als Dekadenz beklagt, der das Bild einer idealen Welt vor Augen führt, in der die Herrschenden gerecht sind und alle gleich vor dem Recht, und der überzeugt ist, daß dies Harmonie mit der Natur gewährleistet;⁵³ Chauni-anapa sagt zu Rensi, dem Oberhofmarschall:

Steigst du hinab zum See der Gerechtigkeit, segelst du auf ihm mit günstigem Wind; keine Bö zerreißt dein Segel, keine Flaute läßt dein Schiff still stehen, kein Unglück trifft deinen Mastbaum [...]. Du

49 Zum sozialen Status der Erzählsubjekte in der ägyptischen Literatur s. Parkinson, *Individual* (wie Anm. 35), S. 143.

50 Pierre Bourdieu, *Eine Klasse für andere*, in: ders. (wie Anm. 40), S. 130-141, hier: 140; das Zitat heißt vollständig: »Oder die [Figur] des Heideggerschen Bauern, der ökologisch denkt, der sich Zeit zu nehmen und das Schweigen zu kultivieren weiß und der die Zweitwohnungsbesitzer mit seiner tiefen Weisheit, von der man nicht weiß, woher er sie hat, in Erstaunen versetzt.«

51 Im arabisch-islamischen Raum dann auch dem Nomaden.

52 S. Williams (wie Anm. 28).

53 Geht es zu weit, hier auf Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse. Lettres de deux amans habitans d'une petite ville au pied des alpes*, 1761, zu verweisen?

wirst nicht die Schnauze des Krokodils erblicken, aber die scheuen Fische kommen zu dir, und du fängst fette Vögel.⁵⁴

Neben den Fluchtraum der erinnerten Vergangenheit, der friedvollen Frühe des eigenen Lebens, tritt also der des glückseligen, weil einfachen Daseins fern der Gesellschaft. Und Natürlichkeit, Naturhaftigkeit bringt ein weiteres Element säkularer Argumentation in den Diskurs ein. In der Weise, wie hier Gerechtigkeitsidylle und Gesellschaftskritik ineinander übergehen, werden in diesem Text die europäischen Georgiken und Pastoralen, dann auch der *bon sauvage* der Aufklärung⁵⁵ präfiguriert.

Nun hat der Autor dem Landmann wohl ein gewisses Eigeninteresse zugestanden: einen Großen dazu zu bringen, Recht zu tun, indem man ihm seinen Verhaltenskanon vorführt, ist für den Kleinen existenzwichtig. Jemandem das Menschenrecht auf Leben und Existenz zuzugestehen, ist in mancher Hinsicht schon bemerkenswert viel, aber in das Ethos und die bürgerlichen Rechte in einem weiteren Sinn, die Chauni-anapa in seinen Reden vertritt, reicht es nicht hinein: nur um die bare Grundlage seiner Existenz zurückzugewinnen, ist er gezwungen, alle Register zu ziehen. Chauni-anapa führt – wie so viele fiktionale Landleute nach ihm – einen Diskurs im Munde, der nicht der seine ist und nicht der seiner sozialen Gruppe; es ist der Diskurs der Machteliten. Über ihn werden Formen der Naturhaftigkeit konstruiert, die dem Zweck dienen, gesellschaftliche Konstruktionen zu stützen, die nur marginal zu seinem und seinesgleichen Vorteil sind.⁵⁶

54 Bauer B1 (wie Anm. 5), S. 54-64.

55 Loprieno (wie Anm. 22), S. 87 f.; der Verweis ebd., S. 88, auf die *Lettres persanes* von Montesquieu 1721 könnte der Interpretation eine Richtung geben, auf die folgendes Zitat verweist: »Die Perspektive der fremden Besucher ist an eigene Vorurteile gebunden. Daß auch ihre Perspektive eine bedingte ist, nimmt der Kritik das Gewicht der direkten Provokation, doch nur, um sie dadurch unbehinderter zu machen. Was an ihr begründet ist, was Vorurteil, soll absichtlich offen, in ironischem Zwielficht bleiben« (*Voltaire. Aus dem Philosophischen Wörterbuch*, hg. v. Karl Heinz Stierle, Frankfurt am Main 1967, S. 14). Die hier eingesetzten Verfahren der Distanzierung werden insbesondere von Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris 1989, S. 389 ff., ausgearbeitet (die Kenntnis dieses Buches verdanke ich Hermann Krapoth).

56 »Bloßer Vorwand für positive oder negative Vorurteile, ist der Bauer Gegenstand per definitionem widersprüchlicher Erwartungen, da er seine Existenz im Diskurs Konflikten verdankt, die über ihn ausgetragen werden« (Bourdieu [wie Anm. 50], S. 139).

So schält sich am Ende heraus, wo der Ort der *Erzählung vom Beredten Bauern* anzusiedeln ist. Waren die Lehren literarische Symptome der Selbststilisierung mittlerer und hoher gesellschaftlicher Gruppen und die Klagen fiktionale Fluchtbewegungen aus der Selbststilisierung in die Idyllen des geordneten und friedvollen Früher, so stellt der Text hier die Wirklichkeitsmodelle in Frage, um sie auf subtile Weise erst recht zu bestätigen. Er gebraucht nicht nur das Mittel des Erzählens, um einen Meta-Diskurs über die anderen Textsorten zu führen. Über das hinaus, was hinter ihnen an welterzeugenden Strategien wirksam ist,⁵⁷ mobilisiert er auch noch die Naturhaftigkeit, um die Weltsicht der herrschenden Gruppen säkular zu bestätigen; und er führt die gesellschaftlichen Gruppen vor, um sie in einer dialektischen Bewegung gerade durch Infragestellung dem Bewußtsein in aller Schärfe einzuschreiben. Der Text wirkt mit am symbolischen Kampf der Machteliten um – wie Bourdieu es sagt – »das Privileg, die Kontrolle über ihre eigene Objektivierung und die Produktion ihres eigenen Bildes auszuüben.«⁵⁸

Aber indem der Text dies tut, dokumentiert er auch, daß der Diskurs selbstreferentiell geworden ist. Der Text hilft mit, die gesellschaftlichen Teilungen in das Bewußtsein einzuschreiben, aber nicht ohne gleichzeitig ihre Durchlässigkeit vorzuführen und die Positionierbarkeit der Diskursformen. Während er mitzuarbeiten scheint an der Reproduktion der gesellschaftlichen Schichtung und an der Stabilisierung des Selbstbildes ihrer Repräsentanten, höhlt er die Grundlagen aus, auf denen sie stehen, indem er Exempel vertikaler Mobilität gibt und die Repräsentanten gleicher sein läßt, als den Schichtungsprinzipien gut tut. Die Schraube der Differenzierungen ist um eine weitere Drehung angezogen worden.

57 Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt am Main 1984.

58 Bourdieu (wie Anm. 50), S. 137.