

Gemeinschaft, Gesellschaft, Komplizenschaft

Alltagsethik im ländlichen China

Hans Steinmüller

Im Zuge der enormen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen in der Volksrepublik China seit dem Ende des Maoismus haben viele Beobachter von einer moralischen Krise gesprochen.¹ Die klassischen Prozesse der Moderne – Urbanisierung und Industrialisierung, Individualisierung und Wertpluralismus – scheinen in China in einer Geschwindigkeit und einem Ausmaß stattzufinden, der alles Dagewesene übertrifft. Der gesellschaftliche Wandel, so scheint es, lässt keine Zeit für eine Neuausrichtung geteilter Werte und Moralvorstellungen. In der chinesischen Öffentlichkeit werden häufig die Korruption der Regierung, der Niedergang traditioneller Werte, und die Konsumgesellschaft besprochen. Ereignisse wie der Fall des ehemaligen Parteisekretärs der Millionenstadt Chongqing, die gepanschte Säuglingsnahrung der Firma Sanlu, und v. a. die Indifferenz der Passanten im Fall eines Kleinkindes, das von mehreren Autos in Guangzhou überfahren wurde, stehen dabei stellvertretend für den allgemeinen moralischen Verfall.

In den Sozialwissenschaften versuchen sowohl chinesische als auch ausländische Forscher diesen moralischen Wandel auf verschiedene Weise zu analysieren. Wenngleich es sich hier natürlich um allgemeine und vergleichbare Modernisierungsprozesse handelt, spielen die besonderen Merkmale der chinesischen Geschichte und Gesellschaft eine zentrale Rolle – die relative Kontinuität der konfuzianischen Moral über Jahrhunderte, die Radikalität der Revolutionen des zwanzigsten Jahrhunderts und v. a. die Erfahrungen der maoistischen Ära. Ein Großteil der ethnologischen und soziologischen Forschung zum Wertewandel im China der Gegenwart betont vor allem die sozialen Veränderungen seit dem Ende der maoistischen Ära.² In mancher Analyse ist dabei eine kulturpessimistische Einstellung, im Sinne eines Werteverfalls und moralischen Niederganges, kaum zu verkennen.

1 Dieser Artikel wurde zuerst im Ethnologischen Kolloquium der Universität Bayreuth vorgetragen. Ich bedanke mich bei Professor Kurt Beck für die Einladung und bei allen Teilnehmern für ihre Kommentare. Zentrale Argumente dieses Artikels wurden bereits in Steinmüller (2010; 2013) in englischer Sprache veröffentlicht.

2 Siehe z. B. Liu (2000); Yan (2003); Kleinman et al. (2011); Oxfeld (2011).

Hier möchte ich eine anthropologische und ethnografische Herangehensweise an die Ethik des Alltags in China vorschlagen, die die Verhandlung, Anpassung und Transformation von Ethik und Moral im Fokus hat. Ein solcher Ansatz steht jeder Klage über moralischen Niedergang diametral entgegen. Auf der Basis meiner Langzeitfeldforschung im ländlichen Hubei in Zentralchina beschreibe ich einen theoretischen Rahmen zur Analyse der Alltagsethik, der auf der Beziehung der Komplizenschaft basiert.

Wie viele andere Ethnologen habe auch ich einige frustrierende Erfahrungen während meiner Feldforschung gemacht. Was mich v. a. am Anfang meiner Zeit in der Gemeinde Bashan in Zentralchina erstaunte, waren die Antworten, die ich oft auf bestimmte Fragen erhielt. Zum Beispiel Feng-Shui, die populäre chinesische Kunst der Geomantik. Wörtlich zu übersetzen mit “Wind und Wasser”, ist Feng-Shui eine Lehre der Harmonie zwischen astrologischen Zeichen und Merkmalen in der Landschaft, die ebenso mit den Geburtsstunden von Menschen in Beziehung gesetzt werden. Feng-Shui-Experten werden oft zu Rate gezogen, um die beste Lage für ein neues Haus oder das Grab eines Verwandten zu finden. Als ich jedoch meine Nachbarn in Bashan in den ersten Tagen und Wochen nach meiner Ankunft fragte, ob sie denn an Feng-Shui “glauben würden”, oder einen Feng-Shui-Experten beispielsweise bei einem Hausbau zu Rate ziehen würden, waren die Antworten meist verneinend. “Solche Sachen sind doch feudaler Aberglaube”. “Das mag es vielleicht in den ärmsten Bergregionen geben, aber hier in Bashan wirst du das kaum finden.”

Nach einigen Wochen und Monaten in Bashan wurde mir klar, dass diese Antworten aber kaum etwas mit der Alltagspraxis dort zu tun hatten. Wenn es darum ging den richtigen Platz für ein neues Haus oder für die Grabstelle eines Verstorbenen zu finden, konsultieren fast alle Familien in Bashan einen Feng-Shui-Experten. Viele Menschen nehmen die Empfehlungen der Feng-Shui-Experten sehr ernst und folgen ihnen penibel. Nachdem ich selbst die Planung und den Bau einiger Häuser beobachtet hatte, mit vielen Menschen über die Bedeutung von Feng-Shui für ihre Häuser diskutiert hatte und von älteren Männern etwas mehr über die Details von Feng-Shui und Divination gelernt hatte, änderten sich die Antworten auf dieselben Fragen. Da es ja den meisten Leuten im Dorf ganz klar war, dass ich zumindest ein kleines bisschen über Feng-Shui wusste und – was grundlegend war – verstand, dass fast alle Familien in der Nachbarschaft Feng-Shui-Experten beschäftigt hatten, ergab es keinen Sinn mehr, zu sagen, Feng-Shui sei einfach nur “feudaler Aberglaube”, der in Bashan kaum vorkomme.

Was die späteren Antworten dann charakterisierte war fast immer Indirektheit oder Uneigentlichkeit im Sinne von “ähh ... Du weisst schon”. “So etwas wird oft als Aberglaube bezeichnet, aber ...”, oder einfach nur ein betretenes oder amüsiertes Lächeln. Solche indirekten Reaktionen machen den Zuhörer, der sie versteht, zum Komplizen. Der Hintergrund dieser indirekten Reaktionen ist die Spannung zwischen offiziellem Diskurs und lokaler Praxis. Die charakteristische Uneigentlichkeit, mit der sie geäußert werden, reproduziert das geteilte Wissen und den Erfahrungshorizont einer lokalen Gemeinschaft.

Komplizenschaft

Die Unterschiede zwischen offiziellen und lokalen Diskursen, Öffentlichkeit und Privatsphäre, Zentrum und Peripherie sind von entscheidender Bedeutung in jedem gesellschaftlichen Raum. Von der Soziolinguistik bis zur Politikwissenschaft bieten sich zahllose Theoriemodelle an, um diese Gegensätze zu fassen. In der Soziologie sind beispielsweise die Schriften Erving Goffmans über Interaktion und “Gesichtsarbeit” (*face-work*) erwähnenswert (Goffman 1955). Für Goffmann war *face-work* eine der jeweiligen Zuhörerschaft angepasste Maske des Ichs, die in spezifischen Situationen aufrecht erhalten wird, da Individuen emotionell an ihren Masken hängen und ihre Berücksichtigung die Kommunikation erleichtert. Was für die Selbstrepräsentation in der sozialen Interaktion relevant ist, kann dann weiter auf allgemeine Differenzen zwischen der Privatsphäre und der Öffentlichkeit erweitert werden.

Jedoch sind Gegensätze zwischen dem öffentlichen Diskurs gegenüber Fremden und dem, was in der Vertrautheit von Familien und Nachbarn gesagt werden kann, vielleicht nicht immer so radikal wie in den Beispielen, die ich eben angeführt habe. Die Unterschiede in diesen Beispielen haben etwas mit der Differenz zwischen der öffentlichen Sprache und lokalen Praktiken in einem bestimmten Kontext zu tun. Sie handeln von den jeweiligen Bewertungen von lokalen Praktiken in einem gesellschaftlichen Umfeld. Die Spannung zwischen lokaler Praxis und öffentlicher Bewertung ist in diesen Fällen radikal. Was einerseits in der “Öffentlichkeit” als rückständig verurteilt wird, ist andererseits unabdingbarer Bestandteil von lokaler Gemeinschaft.

Diesen Gegensatz beschreibt der Anthropologe Michael Herzfeld als “kulturelle Intimität”, die er definiert als “die Anerkennung der Aspekte einer kulturellen Identität, die nach außen als peinlich

empfundene werden, die Insider jedoch ihrer geteilten Sozialität versichern” (2005: 3).³ Die Spannung zwischen der Peinlichkeit nach außen und der wichtigen Rolle, die ebensolche Aspekte einer kulturellen Identität spielen können, produziert eine “kulturelle Intimität”, d. h., einen Sinn von Intimität, der in einem kulturellen Spannungsfeld erzeugt wird.

Das scheint vielleicht etwas abstrakt, so dass dies kurz an einem Beispiel von Michael Herzfeld illustriert werden soll. In seiner Ethnografie “The Poetics of Manhood” (1985) diskutiert Herzfeld das Beispiel des Schafestehlehs in den Bergen Kretas. Herzfeld hörte erst nach einigen Monaten in dem Bergdorf Glendi von diesen Praktiken, die jedoch von ganz zentraler Bedeutung beispielsweise für lokale Allianzen und für die Performanz von Männlichkeit sind. Für die Glendioten geht es in erster Linie nicht darum, ob Schafestehlen gut oder schlecht ist, sondern ob ein Mann gut oder schlecht *im* Stehlen von Schafen ist. Das heißt, es geht um die Art und Weise, wie er vorgeht, sich gegenüber anderen und v. a. auch gegenüber der Polizei verhält und wie er seine Tat verbirgt oder darüber spricht. All das beschreibt Herzfeld als wichtigen Teil der Performanz von Männlichkeit in der lokalen Gemeinschaft. Was dem Schafestehlen zusätzliche Brisanz verleiht, ist nicht nur das offizielle Verbot, sondern auch die Geringschätzung, mit der Beamte und Städter solche Bräuche sehen. Das Schafestehlen zeichnet dabei genau den rückständigen und unzivilisierten Berghirten aus.

Das grundlegende Spannungsverhältnis, auf dem die kulturelle Intimität beruht, beruht auf dem Gegensatz zwischen einem öffentlichen Diskurs und einer lokalen Praxis; in anderen Worten, auf dem Unterschied zwischen einer Gesellschaft von Fremden und einer *face-to-face community*. Im modernen Nationalstaat beruht diese Gesellschaft von Fremden auf Institutionen wie Schulen, Kasernen, Ämtern usw., die eine kontinuierliche Interaktion mit Fremden in standardisierten Sprachen ermöglichen. Die Gesellschaft des Nationalstaates beruft sich ebenso auf eine gemeinsame nationalstaatliche Kultur, eine fixierte und gereinigte Essenz, die sich in der Moderne als grundsätzlich ebenbürtig und gleich mit anderen “Kulturen” sehen muss. Was in lokalen *face-to-face communities* getan und gesagt wird, entspricht jedoch oft nicht der Kultur und Modernität des Nationalstaates und steht manchmal in direktem Widerspruch zu ihr.

3 Im Original heisst es: “... the recognition of those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality” (Herzfeld 2005: 3).

Solche Spannungsverhältnisse werden in dem re-produziert, was Herzfeld “soziale Poetik” nennt – beispielsweise die Kunst des Schafestehens oder die Kunst, Mann zu sein. Ich versuche ähnliche Spannungen in China als Komplizenschaft zu beschreiben, die charakterisiert wird durch ein (oft unausgesprochenes) Verständnis der Gegensätze dessen, was lokal getan wird und was der weiteren Öffentlichkeit gegenüber repräsentiert wird. Solche Komplizenschaft tritt in Momenten zutage, in denen gemeinschaftliche und gesellschaftliche Prinzipien aufeinanderprallen. Kretische Hirten und chinesische Bauern sind Mitwisser und Mittäter; nicht allein weil sie sich auf die Alltagsmoral einer lokalen Gemeinschaft beziehen, sondern weil diese Alltagsmoral mit der Sprache und den Werten ihrer nationalen Gesellschaft in Spannung und manchmal in Widerspruch steht. Die Praktiken der Komplizenschaft bezeichnen ein reflektiertes Engagement mit diesem Spannungsverhältnis – zu Komplizen werden nur die, die mit beiden Seiten vertraut sind, mit der öffentlichen Repräsentation in der Gesellschaft und dem Erfahrungs- und Wissenshorizont der lokalen Gemeinschaft.

Im Folgenden wird eine solche Komplizenschaft im ländlichen China beschrieben und zwar in Bezug auf chinesische Geomantik (Feng-Shui), Hochzeiten und Beerdigungen, und Lokalpolitik. Die empirische Grundlage hierfür sind 18 Monate Feldforschung in dem Dorf Zhongba⁴ in den Wuling Bergen in der Provinz Hubei. Hubei ist mit neben Hunan, Anhui, Henan und Sichuan eine der Provinzen Zentralchinas, die noch weitgehend ländlich geprägt sind, und aus denen die meisten Arbeitsmigranten in die Großstädte und die Küstenregionen Südchinas kommen. Innerhalb Hubeis stellt die Bergregion des Südwestens, in der sich Zhongba befindet, eines der abgelegensten und wirtschaftlich unterentwickeltesten Gebiete dar.

Feng-Shui

Im Weiler der Yang-Familie gab es in 15 Häusern drei alte Männer, die sich mehr oder weniger auf Astrologie und Feng-Shui verstanden. Dies fand ich jedoch erst nach mehreren Monaten und vielen Besuchen in den Häusern des Weilers heraus. Später erklärte mir Yang Minhui manchmal ausführlich das Feng-Shui von bestimmten Häusern. Diese Erklärungen waren oft einfache Beschreibungen von Bergen, Hügeln und Wasserläufen. Beispielsweise

⁴ Alle Namen von Personen und Orten in der Provinz Hubei sind Pseudonyme.

hat ein Haus idealerweise einen Berg hinter sich und einen sich schlängelnden Bach vor sich.

Von Verständigungsproblemen einmal abgesehen, kamen diese Aussagen immer erst, wenn ich zu der Familie ein gewisses Vertrauensverhältnis aufgebaut hatte. Und selbst dann riefen oft jüngere Familienmitglieder ihre Väter und Großväter “zur Ordnung”; das heißt, sie hielten die Alten dazu an aufzuhören, mit mir über Feng-Shui zu reden, oder machten sich direkt über sie lustig. Einige der alten Männer, die etwas von Feng-Shui verstanden, wurden auch oft als “yin-yang” verspottet.

Die chinesische Geomantik (Feng-Shui) ist das traditionelle Volkswissen über die Positionierung von Häusern und Gräbern in der Landschaft. Der Feng-Shui-Experte beschreibt eine Landschaft in seiner eigenen Spezialsprache als Kombination von Positionen und Strömungen von Wasser und Energie und findet mithilfe eines Feng-Shui-Kompasses die ideale Position für menschliche Behausungen (in der Großstadt auch von Wohnungen und Möbeln), in der Energieflüsse nicht geblockt werden und durch ihren Fluss zu Glück und Wohlstand führen. Der Feng-Shui-Kompass und die Symbolsprache, die der Experte benutzt, sind eng mit der volkstümlichen chinesischen Astrologie verbunden.⁵

In der chinesischen Geschichte wurden derlei Volksglauben oft mit Scharlatanen und Kurpfuschern in Verbindung gebracht. In den letzten zwei Dynastien des Kaiserreichs versuchte die Elite der Mandarine, die Landbevölkerung vor allem durch Anleitung der rechten Bräuche und Rituale zu regieren; dies beinhaltete manchmal auch das Verbot von Aberglauben und sektarischen Gruppen. Die kaiserliche Bekämpfung der Volksreligion war jedoch ungleich oberflächlicher als das, was im 20. Jahrhundert in dieser Hinsicht geschah. Nicht zuletzt wurden Feng-Shui und Astrologie ja auch von Mandarinen und vom Kaiser selbst für den Bau von Palästen und die Organisation von Palastritualen in

⁵ Stephan Feuchtwang (2002) beschreibt die Zusammenhänge von Feng-Shui und chinesischer Astrologie anhand einer detaillierten Analyse der Symbole auf Feng-Shui-Kompassen und klassischen Almanachen: Vom Gegensatz zwischen *yin* und *yang* über die fünf Elemente, die acht Trigramme des *yi jing* zu den zehn Himmelstämmen und den zwölf Erdzweigen ergibt sich ein transformatives System kosmischer Energieflüsse. Diese Elemente werden in Feng-Shui und Divination mit den “Acht Zeichen” der Geburtsstunde eines Menschen kombiniert (das sind zwei Zeichen jeweils für Stunde, Tag, Monat und Jahr der Geburt). Ein Astrologe kann beispielsweise auf der Grundlage dieser acht Zeichen die Tendenzen und Charaktereigenschaften eines Menschen bestimmen, was er an bestimmten Tagen tun und lassen sollte, welche Heirat unter einem guten oder schlechten Vorzeichen steht, und nicht zuletzt wie sich Menschen am besten in ihrer sozialen und materiellen Umgebung verhalten sollen.

Anspruch genommen. Der Kampf gegen die Volksreligion wurde im 20. Jahrhundert ein wichtiger Teil der Modernisierungspolitik von Intellektuellen, Revolutionären und Parteikadern. Für die säkulare Moderne wurde der Volksglaube zum “Aberglauben”, eines der Zeichen für Chinas Schwäche gegenüber den westlichen Mächten. Die Eliten, die für die “Stärkung Chinas” und seine Modernisierung und Erneuerung arbeiteten, wandten sich dabei nicht nur gegen den “Aberglauben”, sondern zunehmend auch gegen die konfuzianische Tradition, insbesondere den Ahnenkult.

In Chinas langer Transition vom Kaiserreich zum Nationalstaat veränderte sich auch grundlegend die Position und Bedeutung der konfuzianischen Tradition. In den Worten des Sinologen Joseph Levenson war dies der Übergang von einer Zeit, in der China die Welt war – einer Welt, in der die konfuzianischen Klassiker die Grundlage jeder philosophischen und ethischen Diskussion waren – zu einer Zeit, in der China *in* der Welt ist und in der die Klassiker zu etwas wurden, das die Partikularität der chinesischen Tradition auszeichnet, aber nicht mehr universelle Gültigkeit besitzt.⁶

Während einige Intellektuelle in den letzten Jahren der Qing-Dynastie die konfuzianische Tradition noch zu erneuern versuchten, gewannen später radikal anti-traditionalistische Strömungen v. a. nach der Bewegung des 4. Mai (1919) die Oberhand. Die “Neue Kulturbewegung” propagierte westliche Ideale von Wissenschaft und Demokratie, eine auf der Alltagssprache basierende Standardsprache und wandte sich explizit gegen die patriarchale konfuzianische Familienstruktur. All diese neuen Ideen hatten in den 1920ern und 30ern noch wenig Einfluss auf das Alltagsleben der meisten Chinesen auf dem Land. Dieselben Ideen bereiteten jedoch den Boden für die kommunistische Revolution, die nach ihrem Sieg 1949 diese radikal in ganz China umsetzte. In den Kampagnen unter Mao wurden Ahnenkult und Volksreligion dann als “feudaler Aberglaube” bekämpft. Hausaltäre und Ahnentafeln wurden verbrannt, in der Kulturrevolution wurden zahllose Tempel zerstört und Grabsteine zertrümmert.

Seit den 1980ern hat der Parteistaat die Kontrolle der Volksreligion zunehmend gelockert. In vielen Regionen wurden Tempel wieder aufgebaut und

Hausaltäre neu installiert. Jedoch bleiben sowohl Volksreligion als auch volkstümlicher Konfuzianismus ambivalent. Viele ältere Menschen erinnern sich noch an die Auseinandersetzung in der Zeit des Maoismus, und damit bleibt vielen Elementen der Volksreligion und des volkstümlichen Konfuzianismus ein Hang von politischem Risiko anhaften. Die charakteristische Unsicherheit, mit der sich viele deshalb auf diese Traditionen beziehen, wird auch von Regierung und Partei geteilt. Es ist nicht immer klar, was als “traditionelle Volkskultur” akzeptabel ist und was als “feudaler Aberglaube” verurteilt werden muss.

Feng-Shui, beispielsweise, wird heutzutage in China auch manchmal in Architekturklassen unterrichtet. Die Rechtfertigungen, die dafür bemüht werden, beziehen sich einerseits darauf, dass dies “traditionelles” chinesisches Wissen sei, aber andererseits auch eine “wissenschaftliche” Grundlage habe. Zur selben Zeit ist es ganz klar, dass diese Argumente nicht jeden überzeugen. An der Universität Wuhan wurde beispielsweise 2009 ein Kurs zu Feng-Shui angeboten. Nach Protesten von besorgten Beamten und einer kurzen Diskussion in den lokalen Medien wurde der Kurs mit der Begründung abgebrochen, dass es nicht Aufgabe der Universität sein könne, Aberglauben zu verbreiten. Nicht nur Feng-Shui ist in dieser Weise äußerst ambivalent, sondern auch die zentralen Rituale des volkstümlichen Konfuzianismus, Hochzeiten und Beerdigungen.

Hochzeiten und Beerdigungen

Hochzeiten und Beerdigungen waren im vorkommunistischen China besondere Anlässe, in denen die zentralen Ideale des volkstümlichen Konfuzianismus zum Tragen kamen: Respekt gegenüber den Ahnen, Betonung der hierarchischen Verhältnisse innerhalb der Familie und die Reziprozität von Gaben in Verwandtschaftsbeziehungen. Die konfuzianischen Prinzipien betonten vor allem die Rollen und Beziehungen innerhalb der Familie, wie sie etwa im klassischen Prinzip der “3 Verbindungen und 5 Konstanten” (das sind: der Mandarin dient dem Kaiser, der Sohn dem Vater und die Frau dem Ehemann; die fünf Konstanten sind Güte, Gerechtigkeit, Ritual, Weisheit und Vertrauen) zusammengefasst sind. Menschen sollen den Rollen, Erwartungen und angemessenen Handlungen der grundlegenden menschlichen Beziehungen, deren wichtigste die Beziehung zwischen Sohn und Vater ist, entsprechen. Dies ist prinzipiell immer der Fall, aber es muss zusätzlich in den rituellen Hand-

6 “... in a genuinely Confucian China, a China that *was* the world, to cite the Classics was the very method of universal speech. The Confucian Classics were the repositories of value in the abstract, absolute for everyone, not just Chinese values relevant to China alone. When the Classics make China particular instead of universal, it is a China *in* the world – still China, but really new, even as it invokes (indeed, precisely as it invokes) what connects it to the old” (Levenson 1965: xvii).

lungen – volkstümlich v. a. eben bei Hochzeiten und Beerdigungen – betont werden.

Die wichtigsten rituellen Handlungen bei Familienfeiern finden immer in dem zentralen Raum der Bauernhäuser statt. Die Häuser in dieser Region haben einen Raum in der Mitte, dessen zentrale Achse (vom Hausaltar zum Haupteingang) nach den Prinzipien chinesischer Geomantik (Feng-Shui) ausgerichtet ist. Besonders bei Hochzeiten und Beerdigungen spielen sich die bedeutendsten Handlungen in diesem Raum ab, entlang der zentralen Linie des Hauses. So betreten an Hochzeiten Braut und Bräutigam gemeinsam diesen Raum und verbeugen sich gemeinsam vor dem Hausaltar. Bei Beerdigungen ist der Sarg genau entlang der zentralen Linie aufgestellt und der Raum selbst wird mit Bambusstangen, Papierrollen und Kränzen geschmückt und so in eine „Halle der kindlichen Pietät“ (*xiaotang*) verwandelt. Am Kopfende des Altars steht ein Tisch mit einem Foto des Verstorbenen. Hierhin bringen alle Verwandten ihre Geschenke und erweisen dem Toten mit einem Kotau ihre Ehre. Bei Beerdigungen und anderen rituellen Anlässen wurde in der Vergangenheit von allen Mitgliedern der jüngeren Generation erwartet, dass sie am Sarg des Verstorbenen einen neunfachen Kotau vollführen. Diese traditionelle Form des Kotau bedeutet, sich dreimal niederzuknien und sich dann jeweils dreimal (also insgesamt neunmal) zu beugen, bis die Stirn den Boden berührt. Der Kotau drückt im volkstümlichen Konfuzianismus eben jenen so zentralen Respekt gegenüber den Ahnen aus. Er steht aber auch für die Untertänigkeit und Sklavenmentalität, die Intellektuelle und Politiker am Konfuzianismus kritisierten.

Der amerikanische Anthropologe Andrew Kipnis hat den Kotau in Shandong in den 1990er Jahren als einen Ausdruck der „Bäuerlichkeit“ (*peasantness*) beschrieben (Kipnis 1995). Der Kotau der ländlichen Bevölkerung kann als Ausdruck ihrer Rückständigkeit oder des respektvollen und traditionellen Umgangs mit den Älteren gesehen werden. In ethnografischen Beispielen beschreibt Kipnis genau diese Auseinandersetzungen im ländlichen Shandong.

Die Situation in Bashan war 2005 ganz ähnlich: vor allem bei Beerdigungen wurde der Kotau aller anwesenden Verwandten der jüngeren Generationen erwartet. Vielen Schülern und Studenten war dies aber etwas unangenehm, und sie führten den Kotau nur ganz flüchtig und nebenbei durch. Das heißt, sie beugten sich nur dreimal, anstatt sich auf den Boden zu werfen, und manchmal deuteten sie auch die Verbeugung und die gefalteten Hände dabei nur an, ohne sie ganz auszuführen. Wie der Kotau so werden auch andere Verhaltensweisen bei Beerdigungen als unangenehm und peinlich empfunden, v. a.

im Beisein von Städtern und Fremden wie mir. Die ausführlichen Rituale und insbesondere der Kotau stehen hier klar für Bäuerlichkeit und Tradition und potentiell auch Rückständigkeit.

Während solche Details ritueller Symbolik wahrscheinlich eher den Menschen bewusst sind, die längere Zeit in Städten verbracht haben, werden andere Aspekte tagtäglich diskutiert. Das sind primär das Essen und die Geldgeschenke zu solchen Anlässen. Diese und die Anzahl von Gästen und von freiwilligen Helfern (meist Nachbarn und nahe Verwandte) spiegeln dabei klar den sozialen Status der gastgebenden Familie wider.

Während vor der kommunistischen Revolution viele dieser Rituale und v. a. große Geldgeschenke und Bankette nur wenigen reichen Familien vorbehalten waren, sind sie heutzutage unabdinglicher Bestandteil von Hochzeiten und Beerdigungen in allen Familien. Ermöglicht wurde dies durch das Wachstum von Lohnarbeit und Warenökonomie seit den 1980er Jahren. Anfang der 80er konnten sich nur wenige Familien große Familienfeiern leisten, und Geschenke bestanden meist aus Naturalien. Diese wurden dann zunehmend durch Geld ersetzt, wobei sich die jeweiligen Summen in den letzten zwei Jahrzehnten drastisch vervielfacht haben. Kamen in den 80er Jahren noch Geschenke von einigen Mao vor (10 Mao = 1 Yuan Renminbi), so waren es Ende der 1990er bereits einige Yuan, und während meiner Feldforschung zwischen 2005 und 2007 lag die Minimalsumme bei 20 Renminbi.

Diese Inflation bedeutet für viele Familien eine schwere finanzielle Last. Wenn eine Familie zu einer Feier eingeladen wird, dann ist es so gut wie unmöglich abzulehnen. Nicht zu kommen oder kein Geschenk zu senden, wird als Beleidigung angesehen und kann leicht das Ende einer Beziehung bedeuten. Für viele Familien beliefen sich die jährlichen Ausgaben für solche Geldgeschenke in den Jahren 2005 und 2006 auf einige tausend Renminbi, was manchmal fast ein Drittel ihrer gesamten jährlichen Ausgaben ausmachte – zumindest wurde diese Schätzung mir gegenüber geäußert. Die meisten Familien führen genau Buch über diese Ausgaben, und anhand der mir vorgelegten finanziellen Unterlagen einiger Familien scheint mir dieser Anteil auch realistisch zu sein.

Wenn man nun jedes Jahr so viel Geld ausgibt, verstärkt das natürlich die Hoffnung, selbst bald in einer Feier dieses Geld wieder zurückzuerhalten. Mit Blick auf die Finanzen, für die in vielen Familien die Frauen zuständig sind, werden dann all diejenigen eingeladen, die man selbst in den letzten Jahren beschenkt hatte. Es kann davon ausgegangen werden, dass Geldgeschenke, die so zurückge-

geben werden, nie unter dem Wert des letzten Geschenks liegen.

Da es jedoch in jeder Familie eben nur eine begrenzte Anzahl von Hochzeiten und Beerdigungen geben kann, haben viele Familien auch andere Anlässe gefunden, um Gäste einzuladen. Die Einweihung eines neuen Hauses war dafür besonders geeignet, wurden doch gerade in den letzten Jahren zahllose neue Häuser gebaut. Daneben bieten auch die Geburtstage von älteren Familienmitgliedern, bestandene Aufnahmeprüfungen für die Universität, die Aufnahme von Söhnen ins Militär und anderes mehr gute Anlässe, um zu feiern. So soll es angeblich auch Leute gegeben haben, die beispielsweise die Errichtung eines neuen Schweinestalls feierten – was lokal als ein “Wein für ein Nichtereignis” (*wu shi jiu*) bezeichnet wird. Derlei “Weine” werden auch gerne kritisiert; und doch ist es für Verwandte, Nachbarn und Freunde auch hier kaum möglich, Einladungen auszuschlagen.

Seit einigen Jahren gibt es immer wieder Zeitungsberichte und kleinere Parteikampagnen gegen die “verschwenderische und feudale” Sitte, zu allen möglichen Anlässen Feiern abzuhalten, um so viele Geldgeschenke einzukassieren. Die Kampagnen werden aber oft nur halbherzig durchgeführt und haben kaum Einfluss auf die lokalen Praktiken. Der Grund hierfür ist, dass neben Geschäftsleuten vor allem mittlere Parteibeamte große Familienfeiern abhalten. Mehr als andere sind lokale Parteibeamte auf gute persönliche Beziehungen angewiesen und sehen sich wie viele andere dem Zwang gegenüber, jedes Jahr auf zahlreichen Feiern erscheinen zu müssen. Im Sommer 2011 beschloss die Regierung der Präfektur Enshi deshalb, diese “verschwenderischen Feiern” radikal zu unterdrücken. In einigen Dörfern Bashans veranstalteten Beamte der Bezirksregierung Razzien auf Geburtstagsfeiern und Feiern für bestandene Aufnahmeprüfungen (also “Nichtereignisse”) und beschlagnahmten die bereits eingenommenen Geldgeschenke.

Während meiner Zeit in Bashan wurde ich oft zu Hochzeiten und Beerdigungen eingeladen. Anfangs hatten die für mich zuständigen Beamten mich auch einige Male ermutigt, auf diese Feiern zu gehen, wo ich “lokale Kultur” sehen könnte. Jedoch war es einigen höhergestellten Beamten auch sichtbar unangenehm, dass ich auf so vielen Feiern zu sehen war, insbesondere auf denen von Parteimitgliedern und Beamten. Am Anfang meiner Feldforschung akzeptierte ich bereitwillig so gut wie alle Einladungen zu Hochzeiten und Beerdigungen, auch wenn sie nicht direkt vom Gastgeber kamen. Auf diese Weise nahm ich an einigen Feiern teil, bei denen mir die gastgebende Familie nicht bekannt war.

Bei einer dieser Familien handelte es sich um die Familie des Sekretärs Sun, eines hochrangigen Beamten in der Landkreisregierung, der bis vor einigen Jahren Parteisekretär von Bashan war. Als ehemaliger Parteisekretär war er eine zentrale Figur in Bashan gewesen und jetzt die perfekte Verbindung von Bashan zum Landkreis. Die Beerdigung seines Vaters war die größte Beerdigung, die ich in Bashan in den eineinhalb Jahren gesehen hatte. Meine Nachbarn, die als Musiktruppe mit Suona (Holzblasinstrument) und Trommeln eingeladen waren, hatten mir davon erzählt mit der Aufforderung, ich könne doch mitkommen und dem alten Parteisekretär von Bashan meine Ehre erweisen.

Das Bauernhaus der Familie lag in einem Dorf, das sehr weit entfernt vom Marktplatz von Bashan in den Bergen lag. Auf dem Weg säumten sich bereits schwarze Audis und Volkswagen – ich zählte an die 30 Automobile. Ein großer Teil der lokalen Parteiprominenz und viele Geschäftsleute gingen hier ein und aus. Die Feierlichkeiten dauerten die ganze Nacht, es kamen mehrere Gruppen von Ritualexperten, Tänzern und Couplet-Sängern. Während des Abends zählte ich ungefähr 30 *luogu dui*, d. h. Suona-Musiktruppen (gesendet von den “Töchtern” der Familie, d. h. allen Töchtern und weiblichen Cousinen der patrilinealen Familie mit ihren Ehemännern). Anlässlich solcher Feiern werden die Geldgeschenke immer in roten Büchern vermerkt – hier reichten drei volle Bücher nicht aus. Die Geldbeträge summierten sich auf ca. 70 000 Yuan (mehr als 9 000 Euro), und dies zu einer Zeit, in der das Jahreseinkommen der Nachbarn gemäß der Statistik des Landkreises bei ca. 4 000 Yuan lag.

Im Laufe des Abends sprach ich mit Nachbarn und einigen Verwandten des Parteisekretärs, die alle sehr interessiert waren, etwas über Deutschland und England zu erfahren. Der Parteisekretär selbst jedoch wandte kein Wort an mich – obwohl ich auf Aufforderung eines Organisators sogar eine kleine Rede hielt, um mein Interesse an der lokalen Kultur auszudrücken. Er hatte den ganzen Abend über einen grünen Militärmantel an, genau wie sein Bruder, der den Bauernhof der Eltern bewirtschaftete. Die Grabrede, die der Parteisekretär am Abend hielt, handelte vom harten Leben auf dem Land, davon, was sein Vater alles durchgemacht hatte, und dass er sein ganzes Leben lang ein treues Parteimitglied gewesen war.

Die Beerdigung war dann auch das Hauptthema der Gespräche auf dem Marktplatz und in den Häusern Bashans während der nächsten Tage. Einige Beamte fragten mich nach meiner Meinung darüber, ob sich so eine große und verschwenderische Feier für einen Parteibeamten ziemte? Die besten Gesprä-

che jedoch hatte ich mit Nachbarn und Freunden. Der pensionierte Lehrer Song erzählte mir, dass dies die größte Beerdigung gewesen sei, die je in Bashan stattgefunden habe. Man sagte sich, dass der Parteisekretär jetzt aber etwas besorgt sei, dass er bei höheren Stellen angezeigt werden könne. Noch dazu sei ich, der ausländische Gast des Landkreises, bei der Beerdigung aufgetaucht. Jedem waren Fälle bekannt, in denen lokale Beamte wegen solcher Feiern angeklagt wurden, Amt und Parteimitgliedschaft verloren hatten und sogar im Gefängnis gelandet waren.

Song lies seinem Unmut freien Lauf: Die 70 000 RMB, die ich in den roten Büchern gesehen habe, seien noch lange nicht alles. Fast alle höheren Beamten in Bashan müssten dem Parteisekretär Sun etwas geben, nur um sich ihrer guten Beziehung zu diesem mächtigen Beamten zu versichern. Andererseits sei so ein Geschenk zur Beerdigung des Vaters auch ein willkommener Vorwand, um dem Parteisekretär Geldgeschenke zukommen zu lassen. Viele würden es vorziehen, das privat zu tun, statt in den Büchern aufzutauchen. Und so geht Song davon aus, dass die wirkliche Summe um ein Vielfaches höher war als die 70 000 RMB in den roten Büchern.

Sowohl die Lokalbevölkerung als auch Regierungsbeamte sind sich der Bedeutung von Familienfeiern und der Schwierigkeiten, diese zu verbieten, bewusst. Dabei wissen sie auch, dass viele Elemente dieser Feiern im öffentlichen Diskurs negativ beschrieben werden, und zwar als Aberglaube, Verschwendung und Rückständigkeit. Die Art und Weise, wie sich der Parteisekretär an besagtem Abend verhielt – inklusive seiner Kleidung, die seine bäuerliche Herkunft betonte; der Reaktionen der Kollegen in der lokalen Regierung, von denen die meisten Geldgeschenke gegeben hatten, und die doch insgeheim über die Geldmengen spekulierten und manchmal auch das Risiko einer solchen Feier betonten; und nicht zuletzt die privaten Äußerungen von Lehrer Song, der deutliche Worte für den dekadenten Charakter einer solchen Feier fand –, all das zeugt von einer Komplizenschaft innerhalb einer lokalen Gemeinschaft. Diese charakteristische Indirektheit spielt auch in der Politik – im engeren Sinne des Wortes Politik – eine zentrale Rolle.

Lokalpolitik und Korruption

Ein wichtiges Thema vieler Konversationen, die ich in Zhongba hatte, war die Korruption der lokalen Beamten. Typische Geschichten handelten vom Aufstieg und Fall von Parteibeamten, sowohl in den lokalen Behörden von Bezirk und Präfek-

tur als auch in den höheren Ebenen von Provinz und Nation – 2012 wurde der Fall des Parteichefs von Chongqing, Bo Xilai, ausführlich kommentiert. Aber während diese Ebenen weit von der Alltagsrealität der Bauern in Bashan entfernt sind, haben die lokalen Beamten, v. a. in Dorf, Gemeinde, und Landkreis, direkt Einfluss auf Angelegenheiten, die von unmittelbarem Interesse für die Lokalbevölkerung sind. In der Art und Weise wie sich die Bauern von Zhongba auf die verschiedenen Ebenen der Partei- und Regierungshierarchie beziehen, spielt die Komplizenschaft von und mit Offiziellen eine entscheidende Rolle.

Die lokalen Regierungen im ländlichen China wurden in den letzten Jahrzehnten grundlegend reformiert. Administrative Einheiten wurden mehrmals umorganisiert und zusammengelegt, Einstellungsverfahren und Kontrolle von Parteikadern wurden “modernisiert” und sollten transparenter gemacht werden – seit den 80er Jahren werden in den Dörfern “demokratische” Wahlen für Dorfvorsteher und Gemeinderäte abgehalten. Es ist jedoch noch nicht absehbar, bis zu welchem Grad all diese Reformen wirklich implementiert wurden. Sowohl die institutionelle Trägheit der Partei- und Staatsorgane als auch lokale Allianzen und Einfluss bremsen die Reformen und machen Reformprogramme oft zu bloßen Lippenbekenntnissen.

In Zhongba beispielsweise ist jedem Bauern klar, dass die “demokratischen” Dorfwahlen nicht ganz demokratisch sind. Obwohl hier schon einige Male Dorfwahlen abgehalten wurden, werden für die wichtigen Positionen des Gemeindevorstehers und des Parteisekretärs immer Personen ausgewählt, die in der Gunst der nächsthöheren Partei- und Regierungsebene im Landkreis stehen. Solche Amtsträger werden in Wirklichkeit “von oben geschickt”, auch wenn vorgegeben wird, dass sie in freier und geheimer Wahl gewählt wurden.

Ähnlich verhält es sich mit dem Programm des “Aufbaus einer neuen sozialistischen Landwirtschaft”, das in Zhongba in den letzten Jahren durchgeführt wurde. Innerhalb dieses Programmes werden mit staatlichen Subventionen Entwicklungsprojekte auf lokaler Ebene gefördert. Dies steht im größeren Rahmen der nationalen Agrarpolitik, in der unter demselben Namen (der “neuen sozialistischen Landwirtschaft”) in den letzten Jahren die Steuerlast für die Bauern deutlich gesenkt, die pauschale Grundsteuer abgeschafft und stattdessen eine Subventionierung der Landwirtschaft begonnen wurde.

Das Projekt des “Aufbaus einer neuen sozialistischen Landwirtschaft” in Zhongba beinhaltet u. a. Workshops für Teeanbau und -marketing, Fortbildungskurse für den Umgang mit Computern und

den Ausbau der Dorfstraße. Der größte Teil der Gelder wurde jedoch für die Renovierung und Verschönerung von Bauernhäusern verwendet. So erhielten ausgewählte Haushalte z. B. Beihilfen, um die Fassaden ihrer Häuser zu streichen, Schriftrollen an den Hausrahmen anzubringen und die Vorhöfe zu betonieren. Die Auswahl der geförderten Haushalte wird nach Kriterien getroffen, die den meisten Dorfbewohnern bekannt sind: Dies sind zum einen die Entfernung, ja, die Sichtbarkeit von der Asphaltstraße, die durch das Dorf führt, und zum anderen die Nähe bestimmter Haushalte zu Beamten in der Dorf- und Landkreisregierung. Viele Menschen im Dorf bezeichnen deshalb diese Subventionsprogramme als "Gesichtsprojekte" (*mianzi gongcheng*), also Projekte, die nur darauf ausgelegt sind, das "Gesicht" der Lokalregierung zu wahren. Diese muss nämlich ihre Arbeit in der "ländlichen Entwicklung" regelmäßig den Beamten höherer Regierungsebenen präsentieren, die zu Inspektionsvisiten in das Dorf kommen. Klagen über die Ungerechtigkeiten in der Verteilung der Subventionen waren dabei an der Tagesordnung. Vor allem die Bauern, die ihre Häuser fernab von der Teerstraße Zhongbas hatten und somit keinerlei Hoffnung auf staatliche Förderung hatten, gaben ihrem Unmut oft Ausdruck. "Die Regierung hier dient den Reichen und nicht dem Volk" – eine Aussage, die den Spruch Maos, "dem Volk dienen" (*wei renmin fuwu*), auf den Kopf stellt.

Diese Kritik wird jedoch nicht von allen geteilt und ist abhängig von der Situation. Wenn höhere Beamte anwesend sind, wird sie kaum geäußert und genauso hängt sie von den Interessen der jeweiligen Beteiligten ab; diejenigen Haushalte, die Beihilfen erhielten, kritisierten die Lokalregierung natürlich weniger. Gleichzeitig kann der Diskurs über "Gesichtsprojekte" aber auch den lokalen Beamten dazu dienen, ihre eigenen Unzulänglichkeiten zu benennen. Der Parteisekretär von Zhongba beispielsweise, Xiang Tao, war jemand, der direkt in der Implementierung der lokalen Entwicklungsprojekte arbeitete. Bereits im Alter von erst Mitte zwanzig wurde ihm die Stelle des Parteisekretärs in diesem Dorf anvertraut – eine privilegierte Position, die glänzende Aufstiegschancen versprach, die allerdings auch mit einigen Herausforderungen verbunden war.

Nach einem einjährigen Aufenthalt in Bashan war ich mit Xiang Taos Klagen über die Dilemmata seiner Position vertraut. Einerseits kamen Dorfbewohner zu ihm, um die Subventionen für ihre Haushalte einzufordern und sich über die Ungerechtigkeiten der Verteilung zu beklagen. Andererseits musste er auch die Beamten an höherer Stelle zufriedenstellen. Die Organisation von Besuchen

und Aufnahmen höherer Regierungsstellen im "Modelldorf" nahm dabei einen großen Teil seiner Arbeitszeit in Anspruch. Und wenn Kollegen ihn auch manchmal zu seiner Arbeitsstelle im "Modelldorf" beglückwünschten und ihn um seine Aufstiegschancen beneideten, konnte er doch auch oft nur die "Gesichtsprojekte" verfluchen, die er durchführen musste bzw. einfach zugeben, dass die "Konstruktion einer sozialistischen neuen Landwirtschaft" hier eben grundsätzlich ein "Gesichtsprojekt" war. Das heißt, dass die Subventionen nur dazu verwendet würden, ausgewählte "Modellhaushalte" zu fördern, und dass mehr kaum möglich wäre unter dem ständigen Druck, lokale Erfolgsprojekte vorweisen zu müssen. Derlei Eingeständnisse seinerseits habe ich jedoch nur in privaten Kontexten, d. h. in der Präsenz von Kollegen und Freunden gehört.

Diese "Gesichtsprojekte" sind in einer Hinsicht Potemkinsche Dörfer, die dazu errichtet werden, um eine Fassade der ländlichen Entwicklung für höhere Regierungsebenen zu schaffen. Andererseits zeigen die verschiedenen Arten und Weisen, in denen Bauern und Beamte die Subventionen behandeln und das Für und Wider der Entwicklungsprogramme aushandeln, wie die Implementierung solcher nationaler Politik auf lokaler Ebene funktioniert – und zwar ganz grundlegend in einer Politik von Komplizen, die die Mechanismen der Gesichtswahrung verstehen.

Zusammenfassung

Ich habe diesen Artikel mit der Idee einer Komplizenschaft begonnen, die auf dem geteilten Wissen und dem Erfahrungshorizont einer lokalen Gemeinschaft beruht. Basierend auf meiner eigenen Erfahrung war das besonders klar bei solchen Erscheinungen wie z. B. Feng-Shui, wo sich die Reaktionen auf meine Fragen am Anfang und später in der Feldforschung ganz klar unterschieden.

Ähnliches trifft auf Familienfeiern und Lokalpolitik zu. Die Erfahrungen, die bei diesen Anlässen gemacht werden, sind gewiss typisch für eine ethnografische Feldforschung. Sie sind jedoch genauso relevant für die Bewohner Zhongbas, die sich je nach Situation für eine bestimmte Haltung gegenüber Feng-Shui, Ritual und Austausch entscheiden müssen. In all diesen Bereichen finden wir Spannungen und Widersprüche zwischen offiziellem Diskurs und lokaler Praxis. Diese sind jedoch nicht statisch – sondern beiderseits wandelbar und in gewissem Grade flexibel.

Die Botschaften von Staat und Partei sind heutzutage nur mehr selten uneindeutig, und die Span-

nungen und Widersprüche, die sich z. B. aus der maoistischen und konfuzianistischen Perspektive auf Beerdigungsrituale oder dem öffentlichen Diskurs über Glücksspiel und dessen lokaler Praxis ergeben, weisen auf einen Raum kultureller Intimität hin: eine lokale Gemeinschaft des impliziten Verständnisses. Mein Begriff der “communities of complicity” ist weder eine Romantisierung lokaler Gemeinschaften, die Partei und Staat Widerstand leisten, noch eine Idealisierung der Macht letzterer. Stattdessen wurde beschrieben wie Menschen in alltäglichen Handlungen öffentliche Diskurse und lokale Praxis kreativ zusammenbringen und sich dabei auf eine lokale Gemeinschaft beziehen.

Zum Schluss möchte ich diesen Begriff der Komplizenschaft kurz mit anderen Beschreibungen und Analysen des lokalen Staates in China vergleichen. Beispielsweise wurde der lokale Staat in China von manchen Politikwissenschaftlern und Anthropologen als “neotraditionalistisch” beschrieben (Walder 1986). Es handelt sich hier um eine Bürokratie, die sich außen eine moderne Fassade von Transparenz und Rationalität gibt, während im Innern traditionelle Prinzipien von persönlichen Beziehungen und Patronage herrschen. Historische Prozesse der “state formation” wurden so als “Involution” gefasst, das heißt, als Prozesse, die zu einer Verstärkung der Patronage-Beziehungen innerhalb der Staatsmaschine führten (Duara 1987; Bray 1994).

Die Analysen des “Neotraditionalismus” im Chinesischen Staat, die einige Politikwissenschaftler vorgeschlagen haben, zeigen klar, wie sich “traditionelle” Strukturen und Bindungen während des 20. Jahrhunderts transformiert haben und beispielsweise in veränderter Form lokale Regierungen auf dem Land (Shue 1990) oder Arbeitseinheiten in Fabriken weiter existieren (Walder 1986). Diese Entwürfe ignorieren jedoch die Art und Weise, wie sich lokale Akteure sowohl auf modernistische öffentliche Diskurse als auch auf die Modelle einer lokalen Gemeinschaft beziehen. Während in den Involutionsmodellen die traditionalistische Patronage die Realität ist und der modernistische Diskurs nur Fassade, habe ich versucht, durch die Beschreibung der Komplizenschaft die Relevanz beider im Alltagsleben zu beschreiben. Das heißt, anzuerkennen, dass sowohl modernistische als auch traditionalistische Diskurspraktiken soziale Wirklichkeit sind und von Akteuren alltäglich verbunden, kontrastiert und ausgehandelt werden.

Auf der anderen Seite gibt es bei Anthropologen und vor allem chinesischen Ethnologen auch Tendenzen zur Romantisierung lokaler Gemeinschaften, beispielsweise wenn die Revitalisierung lokaler Rituale als Beweis für die Beständigkeit von lokaler

Gemeinschaft und Tradition interpretiert wird. Demgegenüber betont der Fokus auf die Komplizenschaft die Geschichtlichkeit von Ritual und “Tradition”. In diesem Sinn stellt die Produktion der Komplizenschaft auch möglicherweise einen allgemeinen theoretischen Beitrag zur ethnografischen Methode dar. Obwohl meine Beispiele meist aus China kamen, und vor allem vom Gegensatz zwischen einem modernistischen öffentlichen Diskurs und traditionalistischer lokaler Praxis handelten, ist die Komplizenschaft, die beschrieben wurde, in keiner Weise einzigartig für China. Im Gegenteil, sie lässt sich auch als Mittler im klassischen Gegensatzpaar von “Gemeinschaft” und “Gesellschaft” verstehen.

In diesem Sinne lassen sich interessante Parallelen für mein Argument in einem klassischen Aufsatz zu diesem Gegensatzpaar finden. In seiner Schrift von den “Grenzen der Gemeinschaft” (2002; Erstveröffentlichung 1924) stellt Helmuth Plessner die Risiken der “Gemeinschaft” dar. Für ihn ist eine vollkommene Einbindung in eine Gemeinschaft unmöglich, da dies der “Doppelnatur des Menschen” (Innerlichkeit – Äußerlichkeit) widerspreche; da der Mensch nie ganz über seine eigene Innerlichkeit Bescheid wisse, müsse manches unausgesprochen bleiben. Plessners Gegenvorschlag ist ein “Gesellschaftsethos”, das heißt, ein Ethos des “Sich-Fügens” in die Erfordernisse einer Gesellschaft, in der Fremde aufeinandertreffen, die niemals alle Werte und Erfahrungshorizonte teilen. Plessner schreibt, man müsse die Hoffnung aufgeben “daß einmal überall mit offenen Karten gespielt werden” könne (2002: 12). Stattdessen betont er die Rolle von “Distanz”, “Spielen”, “Zeremonie” und v. a. von “Diplomatie” und “Takt”. All diese Formen der Indirektheit und Uneigentlichkeit ermöglichen die Interaktion von einander Fremden in einer Gesellschaft. Plessners Aufsatz hatte dabei auch klar den aufstrebenden Sozialismus im Auge, und er sah deutlicher als manch anderer die Gefahren eines aufkrotyierten Gemeinschaftsideals.

Mein Ansatz hier kommt von der anderen Seite des Gegensatzes von Gemeinschaft und Gesellschaft. Als Ethnologe und Feldforscher ist mein Ausgangspunkt eine lokale Gemeinschaft, in der sich die meisten Leute kennen. Von dieser Gemeinschaft ausgehend, habe ich versucht, die “Grenzen der Gesellschaft” im ländlichen China aufzuzeigen, d. h., die Grenzen dessen, was im öffentlichen Diskurs zwischen Fremden mittelbar ist. Im Zwischenraum von Gemeinschaft und Gesellschaft, oder besser, von Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung, stoßen wir dann – wie Plessner – auf Indirektheiten. Der Fokus in meinem Argument lag dabei auf der Komplizenschaft, der Mitwisser-

schaft lokaler Akteure, die sich ihres gemeinsamen Standes zur fremden Gesellschaft bewusst sind. Die Komplizenschaft ist dabei Plessners Schlagworten Distanz, Zeremonie und Takt nicht grundsätzlich unähnlich. Sowohl die Reaktionen der Komplizenschaft als auch des Taktes betonen die Uneigentlichkeit der Kommunikation. Ihre Stoßrichtung ist jedoch eine andere: Während Höflichkeit und Takt die gesellschaftliche Interaktion ermöglichen, erhalten die Reaktionen der Komplizenschaft die gemeinschaftliche Interaktion aufrecht.

Die Indirektheiten und Uneigentlichkeit dieser Arten von Kommunikation beinhalten ein reflektives Element: Akteure müssen sich unterschiedlicher Sprachregister und Wertevorstellungen bewusst sein – beispielsweise der Gegensätze von offizieller Parteiliteratur und den Erwartungen von Nachbarn und Verwandten bei Familienfeiern. Wenn wir moralisches Handeln als Bezug auf Werte verstehen und Ethik als Reflektion der Moral, dann lassen sich die uneigentlichen Handlungen der Komplizenschaft als ethisch bezeichnen: Um Komplize zu werden bedarf es zwar keiner systematischen Reflektion verschiedener Moralsysteme, aber eine gewisse implizite, routinierte und verkörperte Reflektion ist notwendig. Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft steht damit die Komplizenschaft für eine Ethik des Alltags – nicht ein von Philosophen erfordertes Ethos einer modernen Gesellschaft, sondern eine Ethik die ethnografisch gefunden wird.

Zitierte Literatur

Bray, Francesca

1994 *The Rice Economies. Technology and Development in Asian Societies*. Berkeley: University of California Press.

Duara, Prasenjit

1987 State Involvement. A Study of Local Finances in North China, 1911–1935. *Comparative Studies in Society and History* 29/1: 132–161.

Feuchtwang, Stephan D.

2002 *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Bangkok: White Lotus Press.

Goffman, Erving

1955 On Face-Work. An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction. *Psychiatry – Journal for the Study of Interpersonal Processes* 18/3: 213–231.

Herzfeld, Michael

1985 *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
2005 *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.

Kipnis, Andrew B.

1995 Within and Against Peasantness. Backwardness and Filiality in Rural China. *Comparative Studies in Society and History* 37/1: 110–135.

Kleinman, Arthur, Yunxiang Yan, Jing Jun, Sing Lee, Everett Yuehong Zhang, Pan Tianshu, Wu Fei, and Guo Jinhua

2011 *Deep China. The Moral Life of the Person. What Anthropology and Psychiatry Tell Us about China Today*. Berkeley: University of California Press.

Levenson, Joseph R.

1965 *Confucian China and Its Modern Fate. A Trilogy*. Berkeley: University of California Press.

Liu, Xin

2000 *In One's Own Shadow. An Ethnographic Account of the Condition of Post-Reform Rural China*. Berkeley: University of California Press.

Oxford, Ellen

2010 *Drink Water, but Remember the Source. Moral Discourse in a Chinese Village*. Berkeley: University of California Press.

Plessner, Helmuth

2002 *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1540)

Shue, Vivienne

1990 *The Reach of the State. Sketches of the Chinese Body Politic*. Stanford: Stanford University Press.

Steinmüller, Hans

2010 Communities of Complicity. Notes on State Formation and Local Sociality in Rural China. *American Ethnologist* 37: 539–549.
2013 *Communities of Complicity. Everyday Ethics in Rural China*. New York: Berghahn. (Dislocations, 10)

Walder, Andrew G.

1986 *Communist Neo-Traditionalism. Work and Authority in Chinese Industry*. Berkeley: University of California Press.

Yan, Yunxiang

2003 *Private Life under Socialism. Love, Intimacy, and Family Change in a Chinese Village, 1949–1999*. Stanford: Stanford University Press.

Recycling Entrepreneurs

Reflections on the Enterprise of “Scavenging” Beverage Containers in Berlin and New York

Judith Pajo

Introduction

This article proposes that the individuals, who earn their living through collecting, sorting, and redeeming the refund value beverage containers that are discarded as waste in many cities and towns across