

Subjekt und Kulturalität

Herausgegeben von Andreas Cesana, Michael Fischer
und Kurt Seelmann

Band 2



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Michael Fischer / Kurt Seelmann (Hrsg.)

Körperbilder

Kulturalität und Wertetransfer



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

<i>Christina Persutti</i> Der Tod des Eros	111
<i>Seung Chul Kim</i> Kū(sunyata) und Körper: Die Stimmung der Vergänglichkeit und „die Welt des Teufels“	115
<i>Gregor Paul</i> Der nackte Körper – Facetten seiner Bewertung in sinojapanischen Kulturen	123
Scham, Schuld und Verantwortung	
<i>Arbogast Schmitt</i> Selbständigkeit in Abhängigkeit – über das Selbstverständnis des Menschen bei Homer und in der griechischen Tragödie	141
<i>Jörn Müller</i> Scham(kultur) versus Schuld(kultur)?	153
<i>Chongko Choi</i> Scham und Verantwortung in der konfuzianischen Ethik – Versuch eines Vergleichs	175
<i>Gregor Paul</i> Gesichtswahrung und Gesichtsverlust – Selbstachtung, Selbstbestim- mung, Scham, Schuld, Individualismus und Egoismus in traditioneller sinojapanischer Kultur – historische und systematische Aspekte	189
<i>Heiner Roetz</i> Chinesische Schamkultur vs. westliche Schuldkultur? Ein Versuch zur Korrektur eines Klischees	211
Zur Dialektik der Körperutopien	
<i>Lorenz Schulz</i> Subjektive Rechte und die Ausdifferenzierung von Kompetenz – Anfänge moderner Rechtsstaatlichkeit im Mittelalter	229

<i>Kurt Seelmann</i> Misera und excellentia hominis	249
<i>Jörg Rogge</i> Tote Ritter – tote Pferde – Bemerkungen zu Körpern im Kampf während des 14. Jahrhunderts	261
<i>Stephan Kirste</i> Individuum, Person und Rechtsgemeinschaft im Renaissancehumanismus	273
<i>Stephan Köhn</i> Der geliehene Körper oder warum Männer manchmal doch die <i>besseren</i> Frauen abgeben	291
<i>Jens Loenhoff</i> Körperutopien im digitalen Zeitalter	309
Kunst und Welthaftigkeit (transkulturelle Körpermythen)	
<i>Hoo Nam Seelmann</i> Körper, Mythen und Sexualität in der koreanischen Kultur	327
<i>Helga Finter</i> Don Giovannis Körper	333
<i>Gerhard Katschnig</i> Don Giovanni – Der Tod als Mythos	345
<i>Violetta Waibel</i> Verirrungen und fromme Lügen um Sexualität und Liebe – Anmerkungen zur Transkulturalität des Körpermythos: „La Traviata“	353
<i>Michael Fischer</i> Mythen – Was sonst?	369
Autor/Innenverzeichnis	377

Zimmer, Thomas: Der chinesische Roman der ausgehenden Kaiserzeit. Bde. 2/1 und 2/2 der von Wolfgang Kubin hrsg. Geschichte der chinesischen Literatur, München 2002. Bietet zahlreiche und detaillierte instruktive Informationen über die in chinesischen Romanen zum Ausdruck gebrachte Wertschätzung der Kritik.

Chinesische Schamkultur vs. westliche Schuldkultur? Ein Versuch zur Korrektur eines Klischees

Heiner Roetz

Das Exposé zum Kolloquium „Zur Kulturalität von Scham, Schuld und Verantwortung“, für das dieser Beitrag entstand, enthielt eine zu heuristischen Zwecken herausfordernd formulierte Grundthese. Hiernach liegt der „westlichen Moderne“ eine „Konzeption der Person“ zugrunde, die ihre Wurzeln im Christentum hat, auf individuelle Verantwortung setzt und als zugehörige Sanktion für falsches Verhalten die Schuld kennt. Außerhalb der westlichen Moderne, namentlich in Ostasien, aber auch im frühen Griechenland, soll hingegen eher ein Modell kollektiver Verantwortung dominieren, das sich nicht an Schuld, sondern an Scham orientiert. Zugleich wird mit Schuld die innere Stimme des Gewissens und mit Scham der Blick der anderen bzw. das „Gesicht“ assoziiert. Den „kulturell“ grundlegenden Differenzen wird eine große aktuelle Bedeutung zugeschrieben; so wird mit ihnen etwa eine Frontstellung in der gegenwärtigen internationalen Debatte über die Menschenrechte – das Betonen individueller Rechte im „Westen“ und das Betonen kollektiver Rechte im „Osten“ – erklärt.

Die Zuordnungen von Schuld und Individualität auf der einen und Scham und Kollektivität auf der anderen Seite wie auch die entsprechende kulturelle Unterscheidung zwischen dem Westen und Ostasien sind weit verbreitet, sie sind aber, wie das Exposé selber anmerkt, nicht unwidersprochen geblieben. Ein bedeutende Studie hierzu hat kürzlich Guido Rappe vorgelegt, der zum einen die große Verwandtschaft griechischer und chinesischer philosophischer Positionen aufzeigt und zum andern die Scham als „moralisches“ im Unterscheid zu einem bloß „ethischen“, am Benimm orientierten Gefühl rehabilitiert.⁴³⁵ Zu erwähnen

435 Guido Rappe, Die Scham im Kulturvergleich. Antike Konzepte des moralischen Schamgefühls in Griechenland und China, Bochum/Freiburg 2009. – Rappe polemisiert als Tugendethiker gegen die Differenzierung einer „konventionellen“ und einer „postkonventionellen“ Lesart der Scham, wie ich sie selbst in meiner Arbeit Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken, Frankfurt a.M. 1992, 289-295, vorgenommen habe. Seine Unterscheidung von „ethischer“ und „moralischer“ Scham läuft aber der Sache nach auf etwas sehr Ähnliches hinaus, wenngleich er darauf besteht, dass sie sich gerade innerhalb der „konventionellen Moral“ machen ließe. Brian van Norden wiederum hebt „ethical shame“ von „conventional shame“ ab („The Emotion of Shame and the Virtue of Righteousness in Mencius“, in: Dao. A Journal of Comparative Philosophy 2, 1/2002, 45-77, hier 60-61). Dies kommt meiner eigenen Unterscheidung nahe.

sind auch theologische Arbeiten, die zumindest versuchen, auf der westlichen Seite ein komplexeres Bild zu zeichnen und etwa den großen Anteil an Scham- und nicht nur Schuldorientierung in der Bibel nachzuweisen.⁴³⁶ Damit werden Scham- und Schuldorientierung tendenziell als miteinander korrelierte statt kulturell verteilte Phänomene angesehen – allerdings inkonsequent, denn die Existenz gruppenorientierter nicht-westlicher Schamkulturen wird kaum hinterfragt. Im Gegenteil: Man scheint gerade davon auszugehen, dass über die Erinnerung an die eigene Schamkultur auch ein besseres Verständnis der außer-westlichen Schamkulturen möglich wird. Besonders deutlich wird dies an der missiologischen Überlegung, dass über die Scham der Schlüssel zu finden sei, um das Tor zu den nicht-christlichen Religionen zu öffnen und deren Anhänger zu bekehren. So verweist Martin Lomen auf Ähnlichkeiten zwischen den „modernen schamorientierten Gesellschaften“ des Mittelmeerraums (gemeint sind die islamischen) und den „historischen schamorientierten Gesellschaften“, in diesem Fall der alttestamentlichen Gesellschaft. Die Bibel bietet dann passgenaue Antworten auf Fragen, die sich der gegenwärtigen arabischen Welt stellen.⁴³⁷

Es liegt außerhalb meiner Kompetenz, die Einschätzung islamischer Kulturen durch Lomen oder auch Christine Schirmmacher in ihrem *Kleinen Lexikon der islamischen Familie*⁴³⁸ als schamorientiert zu beurteilen. Sprechen kann ich nur zum Fall China, das, wie die Region Ostasien überhaupt, üblicherweise gleichfalls und sogar vorrangig zum Bereich der Schamkulturen gezählt wird. Dies ist nach der Einführung des Begriffs „shame culture“ durch Ruth Benedict in älteren Darstellungen gängig und auch in der Gegenwart häufig zu finden. Eine wichtige Station auf der Verbreitung der These war David Riesmans *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*.⁴³⁹ Riesman zählt China zu den „traditionsgeleiteten“ (tradition-directed) Kulturen, die von ihren Mitglieder erwarten, dass sie sich „in der allgemein anerkannten Art und Weise verhalten“. Die entsprechende Sanktion für falsches Verhalten ist „fear of being shamed“, in der deutschen Übersetzung „die Furcht vor Schande“. Der „innengeleitete“ (inner-directed) Mensch fühlt hingegen Schuldgefühle.⁴⁴⁰

436 Siehe z.B. Martin Lomen, Sünde und Scham im biblischen und islamischen Kontext, Nürnberg 2003. S. auch Hannes Wiher, Shame and Guilt. A Key to Cross-Cultural Ministry, Bonn 2003, und Thomas Schirmmacher, Schuld- oder Schamgefühl? Die christliche Botschaft angesichts von schuld- oder schamorientierten Gewissen und Kulturen, Bonn 2005.

437 Lomen, 2003, 106-107.

438 Christine Schirmmacher, Kleines Lexikon der islamischen Familie, Holzgerlingen 2002.

439 David Riesman, The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character, New Haven and London 1950 (deutsche Übersetzung Die einsame Masse, Reinbek 1958).

440 Riesman, 1950, 40.

Ähnlich argumentiert Herbert Fingarette in seiner Arbeit *Confucius – the Secular as the Sacred*, einem Schlüsselwerk insbesondere der amerikanischen Konfuzianismus-Interpretation. Der Konfuzianismus orientiert sich hiernach an einer „nach außen, nicht nach innen“ und am „zeremoniell definierten sozialen Benehmen“ ausgerichteten Scham.⁴⁴¹ Konfuzius, so Fingarette, lehrt uns, den „Konventionen und Traditionen, die wir von unserer Kultur lernen, zu folgen“, und zwar „nicht, weil wir diese für richtig halten, sondern weil sie für uns definieren, was wir als richtig bewerten sollen“.⁴⁴² Die Existenz einer außengeleiteten konfuzianischen Schamkultur wäre damit offenbar bestätigt.

Während Fingarette die chinesische Schamkultur dem Westen zur Nachahmung empfiehlt, steht sie bei anderen Autoren in der Kritik. Ein Beispiel ist die Analyse der „Tiefenstruktur der chinesischen Kultur“ durch Sun Longji. Sun vertritt die offensichtlich Max Weber entlehnte These, dass China aufgrund fehlender religiöser Transzendenz die Möglichkeit gefehlt habe, Prinzipien zu entwickeln, die die „konventionellen“ Beziehungen übersteigen. Damit sei China eine Schamkultur geblieben, in der sich das Verhalten nur am Urteil der anderen ausrichte.⁴⁴³ Sun Longjis Argument steht in der Tradition einer radikalen Hyperkritik, die den Zusammenbruch des kaiserlichen China pauschal der „chinesischen Kultur“ zugeschrieben und entsprechend eine vollständige Verwestlichung gefordert hat.

Alles andere als ein Verteidiger des Konfuzianismus ist auch Chad Hansen, der in Bezug auf die konfuzianische „Schamkultur“ schreibt:

„Consider the anthropological distinction between shame and guilt cultures. It distinguishes cultures with two views of the status of morality. A shame culture, Confucian traditionalism, treats it as essentially social. A guilt culture treats ethical issues as either supercultural (say from God) or autonomously individual. In social science usage, a shame culture is one that motivates behavior by the disapproval of the group. The fact that everyone believes it is wrong makes it wrong. On this account, guilt is distinguished from shame precisely in being more autonomous and responsible. I feel guilt when I subject myself to my own moral standards as opposed to those of the group. A shame culture exploits and amplifies our fear of losing face. Guilt cultures are, in this sense, more individualistic. Shame cultures are conventional and social.“⁴⁴⁴

Diese Passage bündelt alle holzschnitthaften Annahmen, die in Bezug auf das Thema Scham und Schuld in Umlauf sind. Erstaunen muss, dass Hansen sich

441 Herbert Fingarette, Confucius – the Secular as the Sacred, New York 1972, 30.

442 Herbert Fingarette, „Reason, Spontaneity, and the Li: A Confucian Critique of Graham’s Solution to the Problem of Fact and Value“, in: Henry Rosemont, ed., Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham, La Salle 1991, 218-219.

443 Sun Longji, Zhongguo wenhua de shencengjiegou, Hong Kong 1983, deutsche Übersetzung Das ummauerte Ich. Die Tiefenstruktur der chinesischen Mentalität, Leipzig 1990, 157f.

444 Chad Hansen, A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation, Oxford 1992, 385.

hierbei auf John Rawls beruft,⁴⁴⁵ mit dem sich eine solch einfache Schematisierung m. E. kaum stützen lässt (s.u.).

Es ist bemerkenswert, dass die Annahme einer chinesischen Schamkultur nicht nur ein akademisches Theorem geblieben ist, sondern Einzug in höchst praxisrelevante Felder wie die Unternehmensberatung⁴⁴⁶ und die Kriminalistik⁴⁴⁷ gehalten hat. Dies scheint ihre Sachhaltigkeit zu unterstreichen. Die Selbstverständlichkeit, mit der man gerade China häufig unter die Schamkulturen im Unterschied zu den Schuldkulturen subsumiert findet, muss allerdings erstaunen, wenn man einen Blick in die Geschichte dieser Differenzierung wirft. Sie geht, zumindest in ihrer publikumswirksamen Form, auf die bereits erwähnte Kulturanthropologin Ruth Benedict und ihr 1946 erschienenes Buch *The Chrysanthemum and the Sword* zurück.⁴⁴⁸ Ruth Benedict aber spricht gar nicht von einer ostasiatischen oder einer chinesischen, sondern von einer japanischen Schamkultur. Sie wird nicht müde, den Unterschied zwischen Japan und China zu betonen, der u.a.

445 Ebd.

446 James McGregor, *One billion customers: lessons from the front lines of doing business in China*, New York 2005, 10-11: „China is a shame-based society, very different from the guilt-based West. In the West, with society's religious orientation, many controls are internalized guilt. Guilt, which is ultimately the fear of sin and eternal damnation, puts a check on bad behavior. In China, it is the fear of exposure and the accompanying shame that tarnishes the entire extended family. As a result, the Chinese can feel pretty good about doing almost everything as long as they don't get caught.“

447 Douglas D. Daye, *A Law Enforcement Sourcebook of Asian Crime and Cultures. Tactics and Mindsets*, Boca Raton 1997, liefert folgende Handreichung für Verhöre von chinesischen Verdächtigten in US-Gefängnissen: „Chinese collectivism which emphasizes sources of value external to the suspect such as extended family and guanxi [Beziehungen] ties, is concomitant with an accurate description of Chinese culture as a shame culture. American individualism, which emphasizes sources of value internal to the suspect, is compatible with an accurate description of America as a guilt culture.“ (146) „A deceptive answer to protect and/or honor obligation is more probable and harder to control and camouflage in a shame culture than in a guilt culture. Thus the conclusion here is that if a suspect is Chinese or Sinocized, the probability that he will violate his family, guanxi or hui obligations is more strongly thwarted by the ever-present potential of shame than would be true for an American in the same situation who is equally haunted by guilt.“ (147).

448 Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Cambridge (Mass.) 1946 (deutsch *Chrysantheme und Schwert: Formen der japanischen Kultur*, Frankfurt a.M. 2007), 222 und 223: „In anthropological studies of different cultures the distinction between those which rely heavily on shame and those which rely heavily on guilt is an important one. A society that inculcates absolute standards of morality and relies on men's developing a conscience is a guilt culture by definition, but a man in such a society may, as in the United States, suffer in addition from shame when he accuses himself of gaucheries which are in no way sins. He may be exceedingly chagrined about not dressing appropriately for the occasion or about a slip of the tongue. In a culture where shame is a major sanction, people are chagrined about acts which we expect people to feel guilty about.“ – „True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, not, as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin. Shame is a reaction to other people's criticism [...]. It requires an audience or at least a man's fantasy of an audience. Guilt does not [...]. A man may suffer from guilt though no man knows of his misdeed.“

darin gründe, dass die chinesische Ethik einen „absoluten Standard“ kenne – nämlich die „overriding virtue“ „benevolence“ (chin. *ren*, Menschlichkeit), die allen anderen Tugenden, so auch der Loyalität gegenüber dem Fürsten und der Pietät gegenüber den Eltern übergeordnet sei, in Japan aber als „outlaw virtue“ gelte.⁴⁴⁹ Damit entfällt für China die bloß äußere Orientierung an externen Erwartungen. Die spätere Einreihung Chinas unter die Schamkulturen – ob die pauschale Zuordnung Japans haltbar ist, möchte ich bezweifeln, kann ich mangels Kompetenz aber nicht beurteilen –,⁴⁵⁰ hat eben damit zu tun, dass in der betreffenden Literatur Benedicts Abhebung der „chinesischen“ bzw. genauer: konfuzianischen Moral von einer bloßen Rollen- und Gruppenmoral nicht vorgenommen wird.⁴⁵¹

Die Rede von einer chinesischen Schamkultur hat eine immer wiederkehrende innere Systematik. Traditionalismus, Konventionalismus, Außenleitung, Gruppenorientierung, Konformität, Wahrung der „Beziehungen“, dies sind die typischen Charakteristika, die China zugeschrieben werden, verbunden mit dem Anspruch, tatsächlich eine gesamte „Kultur“ auf diese Weise charakterisiert zu haben. Die „westliche“ Schuldkultur hingegen soll die Einsamkeit des Subjekts mit sich selbst, Gewissensorientierung, Individualismus und Autonomie kennen, und nur sie führt damit in die Moderne. Wir hätten es also nicht mit sekundären, sondern mit entwicklungstheoretisch und normativ relevanten Unterschieden zu tun, mit Auswirkungen auf aktuelle Debatten um weltweite politische Standards wie die Achtung der Menschenrechte. So hat Ruth Zimmerling unter Berufung auf den indischen Soziologen Deepak Lal⁴⁵² die These aufgestellt, dass der Abbau des Schamgefühls, der mit dem modernen Individualismus verbunden sei, sich mit liberalen politischen Institutionen nur dann vertrage, wenn, wie in der christlich-westlichen Kultur, ein Ausgleich durch die Mobilisierung von Schuldgefühl möglich sei. In ehemaligen Schamkulturen hingegen, die über diese Kompensationsmöglichkeit nicht verfügen, müsse der gleiche Prozess als Gegengewicht illiberale und autoritäre politische Institutionen mit großem Gewaltpotential hervorrufen.⁴⁵³

449 Ebd., 191.

450 Vgl. hierzu Peter N. Dale, *The Myth of Japanese Uniqueness*, London 1986, 176-187.

451 Ein weiterer Punkt erscheint mir hervorhebenswert. Ruth Benedict ist als Kulturanthropologin nicht vorrangig an möglicherweise fortgeschrittenen Ethikkonzeptionen interessiert, die ohne praktische Folgen bleiben bzw. nur von einer aufgeklärten Elite umgesetzt werden – sie interessiert vielmehr das „normale“ Verhalten. Gerade in diesem Kontext verweist sie auf das freie und selbstbewusste Auftreten chinesischen Frauen in der amerikanischen Öffentlichkeit – wieder im Kontrast zum Verhalten von Japanerinnen. Dies ist eine weitere Herausforderung für die These von einer chinesischen Schamkultur.

452 Deepak Lal, *Unintended Consequences. The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-Run Economic Performance*, Cambridge (Mass.) et al. 1998.

453 Ruth Zimmerling, „Guilt Cultures vs. Shame Cultures: Political Implications?“, Paper given at the International Conference on Reassessing Democracy: New Approaches to Governance,

Hiermit wäre eine mögliche Erklärung, wenn nicht sogar kulturalistische Rechtfertigung, auch für den Autoritarismus der Volksrepublik China gefunden.

Mir erscheint allerdings nicht nur die spezifische Zuordnung Chinas, sondern auch die generelle Kontrastierung von Schuld und Scham in der dargestellten Form aus mehreren Gründen fragwürdig:

Problematisch ist zum einen der Begriff „Kultur“. Unter dem Label „Kultur“ werden in der Regel Gesamtaussagen über China, Japan, Ostasien, Asien, „den Westen“ usw. gemacht, die weder soziologisch noch doktrinär noch historisch unterscheiden – letzteres schon gar nicht, da ja der Zusammenhang zwischen Scham und Traditionalismus bzw. Entwicklungslosigkeit bereits unterstellt ist. Ein solcher Kulturbegriff passt aber allenfalls auf sehr geschlossene und überschaubare soziale Einheiten. Der Kulturbegriff müsste zumindest sozial differenziert werden, z.B. nach städtischen und ländlichen Milieus. Dies ist in der neueren Literatur durchaus angedacht, allerdings kaum mit der nötigen Konsequenz berücksichtigt worden.

Es fehlt ferner eine zureichende Analyse der Texte der chinesischen Ethiken. Zwar ist es, gerade wenn man eine soziologische Differenzierung einfordert, nicht möglich, allein aus Texten heraus zu argumentieren, weil deren Wirkung auf die tatsächliche Lebenspraxis, zumal jene verschiedener Gesellschaftsschichten, ein gesondertes Problem darstellt. Da aber die chinesische Schamkultur immer wieder mit dem Konfuzianismus zusammengebracht wird und dieser sich auf ein bestimmtes Korpus von Texten beruft, liegt hier doch ein wesentlicher Teil der Fragestellung.

Zudem unterstellen die allgemeinen Zuordnungen von Scham zu Heteronomie und Schuld zu Autonomie, Scham zur Außen- und Schuld zur Innensteuerung eine sehr einfache „Logik“ moralischer Gefühle, die in Wirklichkeit komplexer ist. Scham wie auch Schuld können offenbar beide in einer entwicklungstheoretisch relevanten Weise unterschiedlich strukturiert sein, und beide können sich sowohl mit Heteronomie als auch mit Autonomie verbinden. Dies zeigen schon einfache Überlegungen wie jene, dass die sogenannte westliche Schuldkultur keineswegs nur Formen autonomer Moral hervorgebracht hat und den barbarischsten Kollektivismus nicht hat verhindern können, dass auf der anderen Seite aber gerade genuin moderne Philosophen wie Kant oder Rawls an entscheidenden Stellen ihres Werke mit dem Schambegriff und nicht mit dem Schuldbegriff operiert haben. Offenbar taucht Schuld nicht nur in autonomie- und Scham nicht nur in heteronomieträchtigen Varianten auf. Eine frühe Differenzierung in diese

Citizenship and Multiple Identities in Comparative Research, IU Bremen, June 20-21, 2003, <http://www.politik.uni-mainz.de/cms/Dateien/rzshame.pdf> (Zugriff Februar 2010).

Richtung haben Piers und Singer vorgenommen,⁴⁵⁴ wenn sie „external shame“ und „internal shame“ unterscheiden. Hierbei ist die innere Scham nicht einfach die Verlängerung der äußeren, indem sie, wie es bei Fingarette heißt, „nach außen schaut“.⁴⁵⁵

Auch H. Hartmann und R. Loewenstein haben Zweifel an der Gleichung Scham = außenorientiert, Schuld = innenorientiert angemeldet:

„There is no reason to object to a descriptive distinction between ‘guilt’ and ‘shame’, but it is very difficult to account for this difference in terms of analytic psychology. One may well see a difference between acting contrary to an imperative and not reaching an ideal aim one has set for himself. [...] It seems unlikely to us that one can [...] distinguish between shame and guilt in terms of outer and inner sanction. Such a link seems to us to present primarily a distinction in terms of developmental level.“⁴⁵⁶

Scham und Schuld wären demnach Reaktionen, die nicht etwa schon für sich genommen eine niedrigere und höhere Form moralischer Gefühle darstellen,⁴⁵⁷ sondern *beide* eine parallele Entwicklung durchlaufen. Eine retardierte bzw. entwickelte Form des Schamgefühls entspricht dann einer retardierten bzw. entwickelten Form des Schuldgefühls. Die reifere Stufe unterscheidet sich von der weniger reifen nicht durch die Intensität oder den Typus des Affekts, sondern durch die kognitive Struktur.⁴⁵⁸ Ob man sich gegenüber dem „Führer“ schuldig fühlt oder gegenüber dem moralischen Gesetz, ob man sich wegen „Rassenschande“ vor seiner „Volksgemeinschaft“ schämt oder weil man als Mitläufer vor sich selbst versagt hat, ist erst auf der Ebene des moralischen Urteils und nicht schon auf der des Gefühls zu unterscheiden.

Versteht man mit einer häufig vorgenommenen Differenzierung Scham als Gefühl für die Verletzung eines Ideals und Schuld als Gefühl für die Verletzung einer Norm, dann kann insbesondere die Kantische Ethik als ein gutes Beispiel für die Komplementarität beider Affekte gelten. Denn ihr geht es darum, die

454 Gerhart Piers und Milton B. Singer, *Shame and Guilt. A Psychoanalytical and a Cultural Study*, Springfield Ill. 1953; vgl. auch Nancy Ng, „Internal Shame as a Moral Sanction“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 8/1, 1981, 75-86.

455 Fingarette, 1972, 30.

456 Heinz Hartmann und Rudolph Loewenstein, „Notes on the Superego“, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 16, 1968, 42-81, hier 66.

457 Wie etwa in E. R. Dodds' Schritt „From Shame Culture to Guilt Culture“ – so die Überschrift des Kapitels 2 seiner einflussreichen Arbeit *The Greeks and the Irrational*, Berkeley und London 1951.

458 Vgl. Lawrence Kohlberg, *The Psychology of Moral Development (Essays on Moral Development, Bd. 2)*, San Francisco 1984, 64: „Moral judgment stages or sequences are to be described in cognitive-structural terms even in regard to ‚affective‘ aspects of moral judgment, like guilt, empathy, and so forth.“ Nimmt man dies ernst, ist es allerdings inkonsistent, wie Kohlberg die Scham undifferenziert der gruppenmoralischen Stufe 3 der Urteilsentwicklung zuzuordnen.

Achtung für das moralische Gesetz eben in der Achtung des Menschen für sich selbst als einem Vernunftwesen zu begründen. „Hält nicht“, so Kant, „einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewusstsein aufrecht, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, dass er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe?“⁴⁵⁹ Rawls hat von Kant ausgehend Schuld (als Ausdruck des Verpflichtungsgefühls) mit dem Begriff des Rechten und Scham (als Ausdruck des Selbstwertgefühls) mit dem Begriff des Guten zusammengebracht.⁴⁶⁰ Das höchste Selbstwertgefühl aber ist die „sichere Überzeugung, dass die eigene Vorstellung vom Guten, der eigene Lebensplan, wert ist, verwirklicht zu werden“.⁴⁶¹ Somit ließe sich sagen, dass Schuld und Scham dem kategorischen Imperativ auf der einen Seite und den durch ihn zu prüfenden Maximen auf der anderen korrespondieren. Sie können als komplementäre Elemente einer autonomen Moral gedacht werden. Mit Rawls lässt sich sogar von einem gewissen Vorrang der Scham sprechen, da das moralische Gesetz als Selbstgegebenes nicht zu einer „Moral der strengen Befehle, sondern der gegenseitigen Achtung und der Selbstachtung“ führt.⁴⁶²

Ich meine nun, dass sich mit dem anhand von Kant und Rawls skizzierten Modell der Relation von Scham und Schuld auch das chinesische Material adäquat verstehen lässt, das im Folgenden, wenngleich nur sehr ausschnitthaft und fokussiert auf die Frage von Heteronomie und Autonomie, vorgestellt werden soll. Ich beziehe mich dabei vorrangig auf Texte der klassischen konfuzianischen Philosophie. Mit diesem selektiven Zugriff verbieten sich Allgemeinaussagen über einen Gegenstand wie „die chinesische Kultur“ – es soll also keineswegs ausgeschlossen werden, dass es in China gruppenmoralisch eingebettete Formen einer externen, an Gesichtswahrung ausgerichteten Scham gegeben hat und gibt. Nur genießen sie keine konfuzianische Lizenz – und übrigens ebensowenig eine daoistische. Dem philosophischen Daoismus waren die allgemein akzeptierten Wertmaßstäbe ohnehin suspekt; der typische Daoist kokettiert mit einer ausgesprochen subkulturellen Symbolik der Desintegration (laxe Kleidung, offenes Haar, primitive Behausung) und der Umkehr der konventionellen Werteskala. Das aus der Normalität Ausgestoßene wird zum privilegierten Subjekt der Erkenntnis. Den „Menschen des Dao“ können „der Welt Amt und Gehalt nicht locken und Be-

459 Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft A 157, Kant, Werke in zehn Bänden, Hrsg. W. Weischedel, Darmstadt 1968, 211. Vgl. hierzu John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1979, 288.

460 Rawls, 1979, 535.

461 Ebd., 479.

462 Ebd., 289. Rappe, 2009, 298, hat dieser Kant-Interpretation Rawls' energisch widersprochen.

schämung nicht in Schande bringen“.⁴⁶³ In provokativer Zuspitzung idealisiert der Daoismus den Hedonisten und den Räuber, die sich um den guten Namen nicht kümmern und die Freuden des allzu kurzen Daseins sich nicht um der Moral willen vergällen lassen wollen.⁴⁶⁴ Es ist, so das Kapitel *Yang Zhu* des *Liezi*, die banale Endgültigkeit des Todes, die jedes Argument gegen eine „üble Reputation“ zur Makulatur macht. Es zählt nur „das Ergreifen des gegenwärtigen Lebens“.⁴⁶⁵

Der Konfuzianismus nun lässt sich, bei aller Reserviertheit gegenüber einer pauschalisierenden Darstellung, tatsächlich eher unter den Begriff einer Schamethik als den einer Schuldethik bringen. Scham ist in den konfuzianischen Texten ein gängiges Thema. Sie wacht, wie Jane Geaney analysiert hat, über die Einhaltung „moralischer Grenzen“, deren fundamentalste die zwischen menschlichem und tierischem Verhalten ist.⁴⁶⁶ Scham ist eine besondere Auszeichnung des Menschen: „Als Mensch kann man nicht ohne Scham sein. Keine Scham wird fühlen müssen, wer sich der Schamlosigkeit schämt,“ wie es bei Mengzi (ca. 370–ca. 290 v. Chr.) heißt.⁴⁶⁷ Gegenstand der Scham kann zunächst ein Verhalten sein, das den gesellschaftlich etablierten Wertmaßstäben und den Erwartungen der Bezugsgruppen, in denen man lebt, widerspricht – der Konfuzianismus hat die tradierten Konventionen keineswegs gestrichen. Hierin einen angepassten Konformismus im Sinne des Stereotyps der Schamkultur zu sehen, ist allerdings eine verbreitete Fehldeutung der konfuzianischen Ethik. Für den Protagonisten dieser Ethik ist die Einordnung in die Gemeinschaft moralisch konditioniert, und sie vollzieht sich als bewusster Entschluss eines nicht autarken, aber autonomen Bewusstseins.⁴⁶⁸ Hiermit ergibt sich eine potentielle Spannung zur „konventionellen“ Moral, die zwar möglichst unterschwellig gehalten wird, gerade in den chaotischen Umbrüchen des späthouzeitlichen China aber mitunter scharf zu

463 Zhuangzi 17, *Zhuzi jicheng*, Hong Kong: Zhonghua, 1978, Bd. 3, Zhuangzi jishi, 254. Vgl. Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi*, Düsseldorf, Köln 1969, 182.

464 Zhuangzi 29, s. Roetz 1992, 405-406.

465 Liezi 7, *Zhuzi jicheng*, Hong Kong, Bd. 3, 78 und 80f. Vgl. Roetz 1992, 387-392.

466 Jane Geaney, „Guarding Moral Boundaries: Shame in Early Confucianism“, in: *Philosophy East and West* 45, 2004/2, 113-142. Problematisch erscheint mir allerdings Geaneys Neigung, die moralischen Grenzen mit sozialen kurzzuschließen. Dies ist durch die chinesischen Texte nur zum Teil gedeckt.

467 Mengzi 7a6, zit. nach Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, A Concordance to Meng Tzu, Taipei 1973.

468 Vgl. zu dieser Thematik Roetz 1992, 305 (Abkehr-Einkehr-Rückkehr-Schema). – Die Vermengung von Autonomie und Autarkie ist weit verbreitet; sie liegt auch der oben zitierten Entgegensetzung von „individual“ und „social“ durch Chad Hansen zugrunde. Individualität und Sozialität sind soziologisch korrespondierende Größen, ebenso wie Autonomie und der Bezug auf andere Subjekte ethisch zusammengehören.

Tage tritt. Dies verträgt sich kaum mit einer heteronomen Lesart der konfuzianischen Scham und weist im Gegenteil Parallelen zum Kantischen Verständnis auf.

Man kann allerdings von einer heteronomen Vorstufe der konfuzianischen Ethik sprechen, die in älteren Schriften präsent ist und, entgegen dem Klischee, weit mehr in Begriffen der Schuld als der Scham formuliert ist. Dies gilt vor allem für die erste textlich identifizierbare ethische Lehre Chinas, die in den Anfängen in das 11. Jahrhundert v. Chr. zu datierende und später vom Konfuzianismus beerbte Konzeption vom „Mandat des Himmels“ (*tianming*), mit der die Anführer der Zhou ihre erfolgreiche Rebellion gegen das regierende Haus Shang legitimieren. Eine Dynastie regiert danach im Auftrag des Himmels, und sie verliert ihr Mandat, wenn sie gegen dessen moralische Auflagen verstößt und so vor ihm schuldig wird. „Der Himmel beauftragt die Tugendhaften, und er bestraft die schuldig Gewordenen“, soll schon Gaoyao, der Justizminister des legendären Urkaisers Shun gesagt haben,⁴⁶⁹ und der Rebell Tang beruft sich auf den Befehl des Himmels, den Xia-König Jie zu strafen, da dieser „viel Schuld“ auf sich geladen habe.⁴⁷⁰ Was Gaoyao und Tang in den Mund gelegt wird, sind typische Topoi der hier in die frühe Geschichte rückprojizierten *tianming*-Lehre. In dieser Lehre erscheint das moralische Gebot als äußerliche Vorschrift.

Die Himmelsreligion, die keine jenseitige Gerechtigkeit kennt, sondern von einer Koinzidenz von Schuld und Strafe, Tugend und Erfolg in dieser einen Welt ausgeht (und damit die Theodizee-Frage nicht schlüssig beantworten kann), verlor ihre Funktion als dominierende Weltdeutung in einer Serie von Naturkatastrophen, inneren Unruhen und Kriegen, in denen das Haus Zhou, auch wenn es nicht formell beseitigt wurde, de facto unterging. In der Folge dieser Krise durchlief China mehrere Jahrhunderte tiefer sozialer, ökonomischer und politischer Umbrüche, die den Hintergrund für das Entstehen der Philosophie bildeten. In diesen Prozessen, die im 5. Jahrhundert v. Chr. in das „Zeitalter der Streitenden Reiche“ (etwa hundert sich bekriegender Staaten) mündeten, zerbrach der Verhaltenskodex der Zhou und gerieten alle bislang nur wenig hinterfragten Autoritätsinstanzen – die Religion, die Familie, der Staat, die Tradition, die Üblichkeiten, die Überzeugungen der „Vielen“ – unter systematischen Verdacht und Legitimationsdruck. Besonders das Schwinden des Vertrauens in die „anderen“ ist für das Verständnis der Rolle der Scham im Konfuzianismus von Bedeutung. Trotz ihres starken Sozialbezuges legen die Texte ein deutliches Zeugnis davon ab, dass auf eine funktionierende Gemeinschaft nicht länger Verlass ist. Denn das Urteil der „Vielen“ orientiert sich am bloßen „Raub der Tugend“, der sich

469 *Shujing, Gaoyao mo*, Ruan Yuan, Shisanjing zhushu, Shangshu zhengyi, Peking 1980, 39b.

470 *Shujing, Tang shi*, 160aff.

„den gerade gängigen Moden anpasst“,⁴⁷¹ am äußeren „Schein“, der die innere Schäßigkeit nicht ausschließt,⁴⁷² an der leeren „Reputation“ (*wen*), die man „in Land und Clan auch dann genießen kann, wenn man sich den Anstrich von Menschlichkeit gibt und in seinem Handeln doch das Gegenteil tut“.⁴⁷³ Nicht das Lob der Mehrheit, sondern das der „Guten“ wird gesucht,⁴⁷⁴ das Publikum, dem gegenüber man bei Missbilligung Scham empfinden könnte, also bereits moralisch spezifiziert. „Wenn etwas allen verhasst ist“, so Konfuzius, „dann muss man unbedingt genau prüfen. Und auch wenn etwas alle lieben, muss man unbedingt genau prüfen.“⁴⁷⁵ Umgekehrt muss der wirklich „Edle“, so betont er mehrfach, damit rechnen, „von den anderen verkannt zu werden“.⁴⁷⁶ Auf der Suche nach einer stabilen Grundlage der Moral richtet sich der Blick des Konfuzianers nicht mehr nur nach oben zum Himmel, zurück in die Tradition oder nach außen auf die anderen, sondern immer wieder nach innen in das eigene „Selbst“. Er orientiert sich zwar auch am Urteil von Vorbildern und Gleichgesinnten; typisch aber wird die fortgesetzte innere Selbstprüfung als letzte Sicherstellung einer laueren Gesinnung. Denn die äußeren Instanzen und damit auch die Quellen heteronomer Formen der Scham sind in einer bislang nicht gekannten Weise problematisch geworden. Der Konfuzianer Xunzi (ca. 310 – ca. 230 v. Chr.) hat die möglichen Beweggründe der Scham entsprechend voneinander unterschieden und die inneren Gründe dem charakterlich „Edlen“ zugeordnet:

„Ein Edler vermag etwas zu leisten, was höchste Bewunderung verdient, aber er kann nicht auch die anderen dazu bringen, ihm diese Bewunderung zu zollen. Er vermag etwas zu leisten, was Vertrauen verdient, aber er kann nicht auch die anderen dazu bringen, ihm zu vertrauen. Er vermag etwas zu leisten, was sehr nützlich ist, aber er kann nicht auch die anderen dazu bringen, ihn in Dienst zu nehmen. *Deshalb schämt sich ein Edler, wenn er sich nicht selber veredelt, aber nicht, wenn andere ihn in den Schmutz ziehen.* Er schämt sich, wenn er nicht vertrauenswürdig ist, aber nicht, wenn man ihm nicht vertraut. Er schämt sich, wenn er zu etwas nicht fähig ist, aber nicht, wenn man ihn nicht in Dienst nimmt. Deshalb ist er weder durch Lob zu verleiten noch durch Verleumdung zu ängstigen. Er folgt dem Dao, aufrecht korrigiert er sich selbst, und er lässt sich durch materielle Dinge nicht vom Weg abbringen. Einen solchen Menschen nennt man einen wahren Edlen.“⁴⁷⁷

471 *Mengzi* 7b37, bezogen auf *Lunyu* („Gesammelte Worte“ Konfuzius') 17.11, zit. nach Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, A Concordance to the Analects of Confucius, Taipei 1972. Vgl. Roetz 1992, 79f.

472 *Mengzi* 7b37.

473 *Lunyu* 12.20, Roetz 1992, 81.

474 *Lunyu* 13.24, Roetz 1992, 80.

475 *Lunyu* 15.28.

476 *Lunyu* 1.1, 1.16, 14.30, 15.19. Vgl. Roetz 1992, 260 und 268-269.

477 *Xunzi* 6, *Zhuzi jicheng*, Hong Kong, 1978, Bd. 2, 64.

Weil auf das Urteil der Gemeinschaft nicht zu setzen ist, wählt der „Edle“ den Weg der „Selbstkorrektur“. Auch seine Scham orientiert sich nicht am Tadel der anderen, sondern an etwas in der Welt selbst nicht Verwirklichtem: einem moralischen Menschenbild bzw. einem Charakterideal, wie er es in den Lehren des Konfuzius formuliert findet und das er in sich zur Ausformung bringen will. Dieses Ideal nicht zu verwirklichen, verletzt seine Selbstachtung, die Grundlage allen moralischen Verhaltens, und hierauf reagiert die Scham.⁴⁷⁸ Wer sie nicht in sich selber spüren muss, wird sie, was immer sein Schicksal in der Welt sein mag, auch anderen gegenüber nicht zu empfinden haben. Xun Yue (149-209) hat in diesem Sinne der „Scham vor sich selbst“ (*zi chi*) den Vorrang gegenüber der Scham vor einer Gottheit und der Scham vor anderen gegeben:

„Jemand fragte: ‚Wenn die Kultivierung des Handelns nicht aufgrund der anderen geschieht, dann ist wohl die Scham vor der Gottheit das Höchste?‘ Xun Yue antwortete: ‚Sie ist noch nicht das Höchste. Die Grundlage ist die Scham vor sich selbst.⁴⁷⁹ Dann folgt die Scham vor der Gottheit. Sich aber vor anderen zu schämen ist äußerlich. Wer sich nur am Äußeren orientiert, wird Schlechtes in seinem Inneren ansammeln. Deshalb achtet ein Edler auf die Scham vor sich selbst.‘⁴⁸⁰

Eine ähnliche Unterscheidung hat Xunzi in einer Auseinandersetzung mit seinem Zeitgenossen Song Xing in Bezug auf Ruhm (*rong*) und Schande (*ru*) vorgenommen. Song Xing hatte die Eitelkeit als Ursache des Streites unter den Menschen identifiziert und war durch sein Diktum „Beleidigt zu werden ist keine Schande“ berühmt geworden. Er ist einer der typischen unkonventionellen Denker der Zeit – das *Zhuangzi* bescheinigt ihm, er habe sich „nicht gebunden gefühlt durch hergebrachte Gewohnheiten (*su*)“,⁴⁸¹ und es habe ihn kalt gelassen, „ob die ganze Welt ihn lobte oder verdammt“. ⁴⁸² Denn Song Xing „war sich über den Unterschied von innen und außen sicher und in der Rede über die Grenzen von Ruhm und Schande versiert“. ⁴⁸³ Xunzi teilt diese Skepsis gegenüber den konventionellen Sanktionen, trotz aller Polemik gegen Song Xing, dem er eine vereinfachende Sicht der Probleme vorwirft. Er differenziert wie folgt:

„Es gibt den gerechten Ruhm und den umstandsbedingten Ruhm, es gibt die gerechte Schande und die umstandsbedingte Schande. Wenn man seine Motivation sublimiert hat, wenn man tugendhafte Taten in Fülle aufweisen kann, wenn man über eine ungetrübte Intelligenz und Denkkraft verfügt, so handelt es sich hierbei um Ruhm, der von innen kommt. Dies nennt man gerechten Ruhm. Wenn man einen hoch angesehenen Rang bekleidet, reiche Tribute oder reiches Einkommen genießt und in seiner äußeren Erscheinung wie in seiner Position anderen überlegen ist,

478 Vgl. hierzu Rawls 1979, 288-289 und 482-483.

479 Aus dem Kontext ist *you chi* als *zi chi* zu lesen.

480 *Shenjian* 5, *Zhuzi jicheng*, Hong Kong 1979, Bd. 8, 28.

481 *Zhuangzi* 33, 468.

482 *Zhuangzi* 1, 9.

483 Ebd.

so handelt es sich hierbei um Ruhm, der von außen kommt. Dies nennt man umstandsbedingten Ruhm. Wenn man unzüchtig, unflätig und zügellos ist, gegen die sozialen Schranken verstößt und die Ordnung durcheinanderbringt, wenn man arrogant, gewalttätig und profitgierig ist, so kommt hierbei die Schande von innen. Dies nennt man gerechte Schande. Wenn man verflucht und beleidigt, an den Haaren gepackt und geschlagen und zur Strafe ausgeprügelt wird, Knie- scheibe und Bein zertrümmert bekommt, enthauptet und verstümmelt, als Leiche zur Schau gestellt, gevierteilt und in Ketten gelegt wird und die Zunge herausgerissen (?) bekommt, so kommt hierbei die Schande von außen. Dies nennt man umstandsbedingte Schande.

Dies sind die beiden Extreme von Ruhm und Schande. Als Edler kann man in umstandsbedingte Schande geraten, aber nicht in gerechte Schande. Als charakterlich Gemeiner kann man umstandsbedingten Ruhm genießen, aber nicht gerechten Ruhm. Umstandsbedingte Schande muss einen nicht daran hindern, doch ein Yao oder Shun⁴⁸⁴ zu werden, und umstandsbedingter Ruhm verhindert doch nicht, ein Tyrann wie Jie⁴⁸⁵ zu sein. Gerechten Ruhm und umstandsbedingten Ruhm kann man nur als Edler zugleich besitzen. In gerechte Schande und umstandsbedingte Schande kann man nur als charakterlich Gemeiner zugleich geraten. Dies ist der Unterschied von Ruhm und Schande.⁴⁸⁶

In konfuzianischen Texten findet sich gelegentlich die Versicherung, dass „wer die Gerechtigkeit voran- und den Nutzen hintanstellt, Ruhm, wer aber den Nutzen voran- und die Gerechtigkeit hintanstellt, Schande ernten wird“, oder dass „Menschlichkeit Ruhm und Unmenschlichkeit Schande bedeutet“. ⁴⁸⁷ Bedenkt man die obigen Klarstellungen Xunzis, so sind solche Aussagen nicht als blindes Vertrauen in das Funktionieren eines „gesunden“ Ethos zu verstehen, sondern als Bekundung eines koketten Trotzes, dass am Ende doch das Gute siegen wird. Der genuine Konfuzianer hat sich vom Applaus und den Schmähungen der „Anderen“ längst unabhängig gemacht. Woher aber nimmt er, wenn es darauf ankommt, die Kraft, aus sich selbst zu schöpfen und nicht aus der versagenden Gemeinschaft?

An dieser Stelle greift das konfuzianische Programm einer „Kultivierung des Selbst“, zu dem eine fortwährende „Selbstprüfung“ gehört. „Ich prüfe mich täglich selbst in drei Dingen,“ sagt der Konfuzius-Schüler Zeng Shen: „War ich, wenn ich für andere beratschlagte, nicht wohlwollend? War ich im Umgang mit Freunden nicht vertrauenswürdig? Habe ich mich in dem, was mir vermittelt worden ist, ⁴⁸⁸ nicht geübt?“ ⁴⁸⁹ Die „Selbstprüfung“ oder „innere Prüfung“ erscheint

484 Zwei vorbildliche Herrscher der Frühzeit.

485 Der letzte Herrscher der Dynastie Xia (ca. 1600 v. Chr.).

486 *Xunzi* 18, 228-229. – Geaney, die der Ansicht ist, im Konfuzianismus werde nicht zwischen inneren und äußeren Quellen der Scham unterschieden, lässt diese Passage außer Acht, da Scham (*shame*) und Schande (*disgrace*) in ihrer Bedeutung zu weit auseinanderlägen (Geaney 2004, 138 Anm. 35). Dieses Argument leuchtet nicht ein; schon die deutsche Etymologie zeigt die enge Verbindung beider Vorstellungen. Die Furcht vor Schande ist eine Quelle der Scham, und die Differenzierung von Formen der Schande hat entsprechende Auswirkungen auf die Schamvorstellungen.

487 *Xunzi* 4, 64, *Mengzi* 2a4.

488 Oder: Was ich selbst andern vermittelt habe.

auch als gegen sich selbst geführtes Gerichtsverfahren, eine Metapher, mit der im Westen, etwa bei Kant, die Tätigkeit des *Gewissens* beschrieben worden ist. So stellt Konfuzius fest: „Ich habe noch niemanden gesehen, der seine Fehler zu erkennen und mit sich selbst innerlich zu Gericht zu gehen vermochte“.⁴⁹⁰

Die Selbstprüfung ist mehr als nur die Internalisierung äußerer Kontrolle, die, wie bereits deutlich wurde, nicht als verlässliche Basis für moralisches Handeln gelten kann. Mit der Erfahrung des reinen Gewissens befähigt die Selbstprüfung den Einzelnen im Gegenteil dazu, sich gegebenenfalls der Welt entgegenzustellen und „seinen Weg alleine zu gehen“.⁴⁹¹ „Ich habe von meinem Lehrer (Konfuzius) gehört,“ wird wieder Zeng Shen zitiert, „was große Tapferkeit ist: Wenn ich bei einer Reflexion auf mich selbst feststellen muss, dass ich nicht aufrecht bin, muss ich mich dann nicht vor jedem Menschen, gleich ob arm oder reich, fürchten? Wenn ich aber bei einer Reflexion auf mich selbst feststelle, dass ich aufrecht bin, dann werde ich allen, gleich ob Tausenden oder Zehntausenden, entgegen-treten“.⁴⁹² Im *Lunyu* findet sich eine sinnverwandte Stelle: „Wenn ein Edler nach einer inneren Prüfung keine (Gewissens)bispe spüren muss, welche Sorge und Furcht sollte er dann haben?“⁴⁹³ Man vergleiche hierzu die bereits zitierte Frage Kants: „Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewusstsein aufrecht, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, dass er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe?“

Warum aber lässt sich überhaupt annehmen, dass eine Selbstprüfung zu einem moralischen Verhalten führt und nicht nur, was doch auch denkbar wäre, der strategischen Fitness zugute kommt? Gibt es tatsächlich eine innere Basis im Menschen, von der angenommen werden kann, dass sie als Resonanzboden und Bürge für die Suche nach dem moralisch Guten wirken kann? Während Kant hier eine „praktische Vernunft“ postuliert, liefert der Konfuzianismus kein einheitliches Bild. Wirkmächtig wurde allerdings der Versuch Mengzis, quasi diesseits der in die Krise geratenen, in Form der tradierten Institutionen historisch realisierten Vernunft eine Orientierung in den angeborenen moralischen Gefühlen des Menschen und deren bewusster Kultivierung zu finden. Der typisch konfuzianische Appell an die „Selbstachtung“, die den Menschen lehren soll, sich eben wie ein Mensch und nicht wie ein Tier zu verhalten,⁴⁹⁴ wurzelt dann in den normativen Schichten der

489 *Lunyu* 1.4.

490 *Lunyu* 5.27, vgl. Roetz 1992, 272.

491 Vgl. zu diesem Topos der konfuzianischen Literatur Roetz 1992, 281.

492 *Mengzi* 2a2.

493 *Lunyu* 12.4.

494 Vgl. Roetz 1992, 258ff.

menschlichen Natur. An die Seite der Tradition und der Religion tritt eine moralische Anthropologie. Der entscheidende Schritt hierzu ist die Verdiesseitigung der normativen Substanz der alten Himmelsreligion: Der ehemals externe moralische Auftrag des Himmels wird zur moralischen Instanz im Menschen selber: Sein „Mandat“, so stellt das konfuzianische Traktat *Zhongyong* fest, „ist die menschliche Natur (*xing*), und dieser Natur zu folgen ist der rechte Weg (*dao*).“⁴⁹⁵ Ähnlich schreibt das Buch *Mengzi*, dass „wer sein Herz ausschöpft, auch seine Natur kennt, und wer seine Natur kennt, auch den Himmel kennt.“⁴⁹⁶ Der „Neukonfuzianismus“ des 20. Jahrhunderts hat diese Hineinnahme des Himmels in den Menschen als Bewegung zur „immanenten Transzendenz“ verstanden.

Xing ist die menschliche „Natur“ im Sinne eines spontanen im Menschen wirksamen Impulses, die ihn, so die (von Xunzi bekämpfte) Theorie Mengzis, „wie das Wasser nach unten fließt“⁴⁹⁷ auf die Seite des Guten bringt. Die Unmittelbarkeit dieses Impulses zeigt sich in der Regung der dem Menschen angeborenen moralischen Gefühle, von denen es genau vier geben soll: das Gefühl des Mitleids bzw. der Unerträglichkeit, das der Ausgangspunkt der Menschlichkeit (*ren*) ist, das Gefühl der Scham und des Abscheus, das Ausgangspunkt der Gerechtigkeit (*yi*) ist, das Gefühl der Bescheidenheit, das Ausgangspunkt der Etikette (*li*) ist, und schließlich das Gefühl für richtig und falsch, das der Ausgangspunkt des (moralischen) Wissens (*zhi*) ist.⁴⁹⁸ Der Mensch verfügt also Mengzi zufolge über ein angeborenerweise internes, nicht erst internalisiertes Schamempfinden. Inwiefern dieses der „Ausgangspunkt“ der Gerechtigkeit ist, wird im Buch *Mengzi* nicht erläutert; denkbar ist aber eine Verbindung über die häufig negative Bestimmung der Gerechtigkeit als das Unterlassen nicht angemessener Handlungen.⁴⁹⁹

Im Zusammenhang mit unserem Thema ist nun auffallend, dass Mengzi nicht vom Schuld-, sondern vom Schamgefühl spricht. Man mag in dieser Prominenz der Scham keine harte Abkehr vom Schulddenken sehen – zumindest führt das Buch *Mengzi*, wie die anderen konfuzianischen Texte auch, die für die frühzeitliche Ethik eher typische und im übrigen auch fortwährend durch die Rechtsprechung beförderte Diktion der Schuld an vielen Stellen weiter. Und doch mag es mehr als Zufall sein, dass Mengzi zwar davon spricht, es gehöre zu den Freuden eines Edlen, „aufblickend sich nicht vor dem Himmel und herabblickend sich nicht vor den anderen Menschen schämen [zu müssen]“,⁵⁰⁰ die Rede von einer „Schuld

495 *Zhongyong* 1.

496 *Mengzi* 7a1.

497 *Mengzi* 6a2, Roetz 1992.

498 *Mengzi* 2a6, vgl. Roetz 1992.

499 Vgl. Roetz 1992, 187.

500 *Mengzi* 7A20: „Ein Edler kennt drei Freuden, und die Herrschaft über die Welt ist nicht darunter. Wenn seine Eltern noch leben und seine Brüder kein Anlass zur Sorge sind, das ist die erste

gegenüber dem Himmel⁵⁰¹ im Buch *Mengzi* aber fehlt. Vielleicht lässt sich hier ein Zusammenhang sehen mit der Idealvorstellung moralischen Verhaltens, die für Mengzi der Urherrscher Shun verkörperte: Er „*praktizierte* nicht Menschlichkeit und Gerechtigkeit“, sondern „*handelte aus* Menschlichkeit und Gerechtigkeit“⁵⁰² – mit Kant zu sprechen: „aus Pflicht“ und nicht nur „pflichtgemäß“.⁵⁰³ Menschlichkeit und Gerechtigkeit sind hier offenbar keine äußeren Vorgaben, denen zu folgen ist und deren Missachtung den Menschen schuldig macht wie die Missachtung einer Rechtspflicht. Sie sind innere Motive und Triebfedern des Handelns, die man, so sagte es Mengzis Anthropologie, schon in sich hat und deren selbstverantwortete Verkümmern eher Scham als Schuldgefühl hervorruft.

Ich habe an einigen Beispielen versucht darzustellen, wie das Thema Scham im klassischen Konfuzianismus in eine Ethik eingebaut ist, die durch die Krise eben jenes Kollektivs geprägt ist, das in der Vorstellung einer Schamkultur die entscheidende Instanz der Verhaltenskontrolle darstellt. Zwar sind mit der Emanzipation des autonomen Denkens die Maßstäbe des Ethos der Familie, der Gemeinschaft oder des Staates nicht schlechthin aufgehoben – ein Konfuzianer wird typischerweise versuchen, seine moralische Integrität mit der Einordnung in die Gemeinschaft so weit es eben geht zur Deckung zu bringen. Doch tritt in aller Deutlichkeit auch der grundsätzliche Konflikt zu Tage, in den nicht mehr mit der Selbstbehauptung von Gruppen verkettete moralische Gefühle mit „konventionell“ strukturierten geraten können. Sich nicht schämen zu müssen ist im frühen Konfuzianismus gerade eine Auszeichnung des nicht Akzeptierten. Scham fungiert nicht als bloßer Garant des Üblichen, sondern gegebenenfalls als dessen Korrektiv im Namen eines moralischen Ideals. Die einschlägigen Stellen zeugen nicht von einer „Neigung zur Konformität“⁵⁰⁴, sondern mitunter von einem ausgesprochenen Nonkonformismus.

Die eingangs erwähnten, ohnehin problematischen Zuordnungen von Heteronomie und Autonomie zu Scham und Schuld sind somit auf den Konfuzianismus bezogen fragwürdig. Vor einer Verallgemeinerung kulturanthropologischer Darstellungen „chinesischer Schamkultur“, auch wenn sie auf manche samples zu treffen mögen, ist entsprechend zu warnen.

Freude. Wenn er, aufblickend, nicht vor dem Himmel und, in die Welt hineinsehend, nicht vor den anderen Menschen sich schämen muss, das ist die zweite Freude. Die blühenden Talente der Welt zu gewinnen und sie zu unterrichten und auszubilden, das ist die dritte Freude. Ein Edler kennt drei Freuden, und die Herrschaft über die Welt ist nicht darunter.“

501 Sie findet sich etwa in *Lunyu* 3.13.

502 *Mengzi* 4B19.

503 *Immanuel Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 8-10, in: Kant, Werke in zehn Bänden, Hrsg. W. Weischedel, Darmstadt 1968, Bd. 6, 22-23.

504 *Hansen* 1992, 64.

Zur Dialektik der Körperutopien